

heal + TR 2003 lose (= sep. an zss)

heiliger Dienst

1/2004

58. Jahrgang

ISSN 0017-9620

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Erzabtei St. Peter, Salzburg

„Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels“ (Lk 1,68)

Alttestamentliche und jüdische Glaubenserfahrungen
in der christlichen Liturgie

Wort zu diesem Heft	1
Andreas Redtenbacher	
In memoriam † Franz Kardinal König	2
Dokumentation des Symposions 2003:	
Diözesanbischof Egon Kapellari	
Grußwort zur Eröffnung des Symposions	4
Peter Ebenbauer	
Einführung in die Tagung	5
Richard Ames	
Gebetsschatz des Judentums	7
Albert Gerhards	
Jüdische und christliche Liturgie – Gemeinsamkeiten, Differenzen, Herausforderungen	20
Reinhard Meßner	
Zur Bestimmung des Menschen aus jüdischer und christlicher Gebetsweisheit	32
Daniela Kranemann	
„Unsere Väter, die Söhne Israels ...“ Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche in der christlichen Liturgie – Chancen und Desiderate	45
Franz Karl Praßl	
Political correctness in der Liturgie? Vom Umgang mit schwierigen Perikopen und Gesängen	59
Gesprächskreise	76
Andreas Redtenbacher	
Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	89
Büchereingänge	96

ZA 4737

20

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Prof. Richard AMES, Uhlandgasse 18, A-8010 Graz.
Univ.-Ass. Dr. Peter EBENBAUER, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.
Dr. Ingrid FISCHER, Stephansplatz 3, A-1010 Wien.
Prof. Dr. Albert GERHARDS, Am Hof 1, D-53113 Bonn.
Univ.-Prof. Dr. Bert GROEN, Parkstraße 1a, A-8010 Graz.
Diözesanbischof Dr. Egon KAPELLARI, Bischofsplatz 4, A-8010 Graz.
Lic. theol. Daniela KRANEMANN, Reichartsraße 30, D-99094 Erfurt.
Univ.-Ass. Dr. Clemens LEONHART, Schiffamtsgasse 4-6/2/15, A-1020 Wien.
Univ.-Prof. Dr. Reinhard MESSNER, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck.
Univ.-Prof. Dr. Franz Karl PRASSL, Bergmanngasse 18, A-8010 Graz.
Dr. Andreas REDTENBACHER CanReg, Stiftsplatz 1, A-3400 Klosterneuburg.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 5,50
sfr 10,-; Jahresabonnement: € 20,-; sfr 36,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

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

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

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

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer Salzburg; Dr. Gabriele Max, Gmunden; 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 oeli@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.

best

Heiliger Dienst

58. Jahrgang – 2004

TR
λ

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 58. Jahrganges 2004

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Richard Ames</i> Gebetsschatz des Judentums	1	7
<i>Albert Gerhards</i> Jüdische und christliche Liturgie – Gemeinsamkeiten, Differenzen, Herausforderungen	1	20
<i>Reinhard Meßner</i> Zur Bestimmung des Menschen aus jüdischer und christlicher Gebetsweisheit	1	32
<i>Daniela Kranemann</i> „Unsere Väter, die Söhne Israels ...“	1	45
<i>Franz Karl Praßl</i> Political correctness in der Liturgie?	1	59
<i>Diözesanbischof Egon Kapellari</i> Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium	2	104
<i>Rudolf Pacik</i> Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe. Die von Pius Parsch entwickelten Modelle	2	122
<i>Andreas Poschmann</i> Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der liturgischen Bewegung	2	133
<i>Andreas Redtenbacher</i> Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption	2	142
<i>Michael Wekerle</i> Mystagogie bei Pius Parsch	2	168
<i>Boleslaw J. Krawczyk</i> Zur aktiven Teilnahme der Laien an der Liturgie	2	177
<i>Wolfgang Moser</i> Fragen zur Altarraumgestaltung nach dem II. Vatikanischen Konzil	3	198
<i>Martin Sindelar</i> Das „Wiener Modell“. Teil 1: Die Wiener Richtlinien und die Arbeit des Altarbeirates	3	210
<i>Harald Gnlsen</i> Das „Wiener Modell“. Teil 2: Exemplarische Projekte	3	216
<i>Franz Ronig</i> Die Trierer „Doppelkirchenanlage“ von Dom und Liebfrauen	3	237
<i>Philipp Harnoncourt</i> Kirchengesänge als Grenzgänger	3	259
<i>Bert Groen</i> Einige Aspekte der heutigen „tätigen Teilnahme“	4	288
<i>Peter Ebenbauer</i> Gemeindegesang: Grundelement, Stolperstein und Zukunftschance lebendiger Liturgie	4	303
<i>Franz Karl Praßl</i> Kirchenmusik in Österreich	4	313
<i>Wiltraud Resch</i> Die Bedeutung der Architektur und der Ausstattung des Kirchenraumes für die Liturgie	4	327
<i>Alois Kölbl</i> Autonome Kunst im sakralen Raum	4	333

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Andreas Redtenbacher</i> In memoriam † Franz Kardinal König	1	2
<i>Diözesanbischof Egon Kapellari</i> Grußwort zur Eröffnung des Symposions	1	4
<i>Peter Ebenbauer</i> Einführung in die Tagung	1	5
<i>Ingrid Fischer</i> „Resurrexi ...“ Christologie aus den Psalmen	1	76
<i>Peter Ebenbauer</i> Segnen – Urakt des Glaubens in Judentum und Christentum	1	80

<i>Clemens Leonhard – Richard Ames</i> Jüdische Rituale in christlichen Gemeinden?	1	83
<i>Bert Groen</i> Zum Umgang mit der alttestamentlichen Lesung in der Gemeindeliturgie	1	87
<i>Generalabt Bernhard Backovsky</i> Pius Parsch und das Stift Klosterneuburg	2	100
<i>Floridus Röhrig</i> Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung im historischen Kontext	2	115
† <i>Josef Andreas Jungmann</i> Sankt Gertrud in Klosterneuburg	2	120
† <i>Pius Parsch</i> Liturgisches Mindestprogramm	2	183
<i>Andreas Redtenbacher</i> Veranstaltungen zum Pius-Parsch-Gedenkjahr	2	187
<i>Heinz Tesar</i> Überlegungen zum Kirchenbau heute	3	194
<i>Erich Renhart</i> Anmerkungen zum Kirchenbau in der Diözese Graz-Seckau in den letzten Jahren	3	232
<i>Birgit Hosselmann</i> „Das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen ...“ (SC 1)	3	273
<i>Erich Renhart</i> „Aktive Teilnahme“ – im nachvatikanischen Kirchenbaugeschehen der Diözese Graz-Seckau..	4	342
<i>Erwin Löschberger</i> „Actuosa participatio“ auf steirisch	4	347

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>P. Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und ihr Umfang</i> (Alexander Saberschinsky)	2	189
<i>A. Odenthal, Liturgie als Ritual</i> (Frank Walz)	3	277
<i>Ch. Mülling, Der Baum des Lebens</i> (Frank Walz)	3	279
<i>Eine Zeit zum Suchen. Neue Gottesdienstformen</i> (Frank Walz)	3	280
<i>Wo Gott die Mitte ist. Ordensgemeinschaften in der Erzdiözese Freiburg</i> (Frank Walz)	3	281
<i>Berufungsabenteuer in der Bibel. Predigten zur Fastenzeit</i> (P. Franz Lauterbacher OSB)	3	282
<i>P. Mascher – Ch. Nuener – Th. H. Böhm, In Gottes Namen versammelt</i> (P. Franz Lauterbacher OSB)	3	282
<i>M.-L. Langwald – M. Blum, Getauft und selbstbewusst</i> (P. Franz Lauterbacher OSB)	3	283
<i>Die eine Sendung – in vielen Diensten</i> (P. Franz Lauterbacher OSB)	3	283
<i>K. Harnischmacher, Abschied ... Sechs Andachten zum Totengebet</i> (P. Franz Lauterbacher OSB)	3	284
<i>C. Hofrichter – A. Hinz, Wir möchten, dass unser Kind getauft wird</i> (P. Franz Lauterbacher OSB)	3	284

AUTORINNEN und AUTOREN

<i>A m e s, Prof. Richard, Graz</i> Gebetsschatz des Judentums	1	7
Jüdische Rituale in christlichen Gemeinden?	1	83
<i>B a c k o v s k y, Generalabt Prof. hc. Bernhard, Klosterneuburg</i> Pius Parsch und das Stift Klosterneuburg	2	100
<i>E b e n b a u e r, VAss. Dr. Peter, Graz</i> Einführung in die Tagung	1	5
Segnen – Urakt des Glaubens in Judentum und Christentum	1	80
Gemeindegesang: Grundlement, Stolperstein und Zukunftschance lebendiger Liturgie	4	303

Fischer, Dr. Ingrid, Wien „Resurrexi ...“ Christologie aus den Psalmen.....	1	76
Gerhards, Prof. Dr. Albert, Bonn Jüdische und christliche Liturgie – Gemeinsamkeiten, Differenzen, Herausforderungen	1	20
Gnisen, Dipl.-Ing. Harald, Wien Das „Wiener Modell“. Teil 2: Exemplarische Projekte	3	216
Groen, Univ.-Prof. Dr. Bert, Graz Zum Umgang mit der alttestamentlichen Lesung in der Gemeindeliturgie	1	87
Einige Aspekte der heutigen „tätigen Teilnahme“	4	288
Harnoncourt, Univ.-Prof. em. Dr. Philipp, Graz Kirchengesänge als Grenzgänger.....	3	259
Hosselmann, Dipl.-theol. Birgit, Erfurt „Das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen ...“ (SC 1).....	3	273
† Jungmann, Univ.-Prof. Dr. Josef Andreas, Innsbruck Sankt Gertrud in Klosterneuburg.....	2	120
Kapellari, Diözesanbischof Dr. Egon, Graz Grußwort zur Eröffnung des Symposiums	1	4
Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium	2	104
Kölbl, MMag. Alois, Graz Autonome Kunst im sakralen Raum.....	4	333
Kranemann, Lic. theol. Daniela, Erfurt „Unsere Väter, die Söhne Israels ...“	1	45
Krawczyk, P. Dr. Boleslaw J., Wien Zur aktiven Teilnahme der Laien an der Liturgie.....	2	177
Leonhard, Univ.-Ass. Dr. Clemens, Wien Jüdische Rituale in christlichen Gemeinden?	1	83
Löschberger, Mag. Erwin, Graz „Actuosa participatio“ auf steirisch	4	347
Meßner, Univ.-Prof. Dr. Reinhard, Innsbruck Zur Bestimmung des Menschen aus jüdischer und christlicher Gebetsweisheit	1	32
Moser, Wolfgang, Wien Fragen zur Altarraumgestaltung nach dem II. Vatikanischen Konzil	3	198
Pacik, Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Innsbruck Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe. Die von Pius Parsch entwickelten Modelle.....	2	122
† Parsch, HS-Prof. Dr. Pius, Klosterneuburg Liturgisches Mindestprogramm.....	2	183
Poschmann, Dr. Andreas, Trier Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der liturgischen Bewegung.....	2	133
Praßl, Univ.-Prof. Dr. Franz Karl, Graz Political correctness in der Liturgie?	1	59
Kirchenmusik in Österreich	4	313
Redtenbacher, Mag. Dr. Andreas, Klosterneuburg In memoriam † Franz Kardinal König.....	1	2
Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption	2	142
Veranstaltungen zum Pius-Parsch-Gedenkjahr	2	187
Renhart, Ao. Univ.-Prof. Dr. Erich, Graz Anmerkungen zum Kirchenbau in der Diözese Graz-Seckau in den letzten Jahren.....	3	232
„Aktive Teilnahme“ – im nachvatikanischen Kirchenbaugeschehen der Diözese Graz-Seckau..	4	342
Resch, Dr. Wiltraud, Graz Die Bedeutung der Architektur und der Ausstattung des Kirchenraumes für die Liturgie.....	4	327
Röhrig, Univ.-Prof. DDR. Floridus, Klosterneuburg Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung im historischen Kontext	2	115
Roni, Prof. Dr. Franz, Trier Die Trierer „Doppelkirchenanlage“ von Dom und Liebfrauen	3	237
Tesar, Mag. Heinz, Wien Überlegungen zum Kirchenbau heute	3	194
Weckerle, Dr. Michael, Wien Mystagogie bei Pius Parsch	2	168

Wort zu diesem Heft

Am 13. März 2004 verstarb der über die Grenzen Österreichs hinaus bekannte und beliebte Franz Kardinal König. Andreas Redtenbacher, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, würdigt in einem Nachruf die großen Verdienste des Verstorbenen.

Die Liturgische Kommission für Österreich veranstaltete auch im vergangenen Jahr ein Symposium in Salzburg, das diesmal dem Thema „Alttestamentliche und jüdische Glaubenserfahrungen in der christlichen Liturgie“ gewidmet war.

In seinen Eröffnungsworten hob der Vorsitzende der Liturgischen Kommission für Österreich, Diözesanbischof Egon Kapellari, Graz, die zentrale Bedeutung der Person Jesu für ein besseres gegenseitiges Verständnis zwischen Juden und Christen hervor. Beiden gemeinsam sei auch die messianische Hoffnung auf eine gerechte Welt und einen umfassenden Frieden.

Peter Ebenbauer, Universitätsassistent am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie in Graz, führt in die Tagung ein und rekapituliert einige Streiflichter aus der wechselvollen Geschichte zwischen Christen und Juden.

Einen Einblick in den reichen Gebetsschatz des Judentums ermöglichte das erste Hauptreferat von Richard Ames, Professor und Kantor in der Israelitischen Kultusgemeinde in Graz.

Auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen jüdischer und christlicher Liturgie ging Albert Gerhards, Professor für Liturgiewissenschaft in Bonn, in seinem Referat ein. Nach der Darlegung unterschiedlicher Positionen christlicher Theologie gegenüber dem Judentum werde heute verstärkt auf die bleibenden Differenzen bei gleichzeitiger Würdigung der komplexen Verbindungen zwischen jüdischer und christlicher Liturgie hingewiesen.

Reinhard Meßner, Professor für Liturgiewissenschaft in Innsbruck, erläutert in seinem Vortrag die Frage nach der Bestimmung des Menschen aus jüdischer und christlicher Gebetsweisheit. Anhand der 'amidâ aus dem jüdischen Gottesdienst und des Benedictus aus dem christlichen legt Meßner wichtige Dimensionen im Verhältnis des Menschen zu Gott frei.

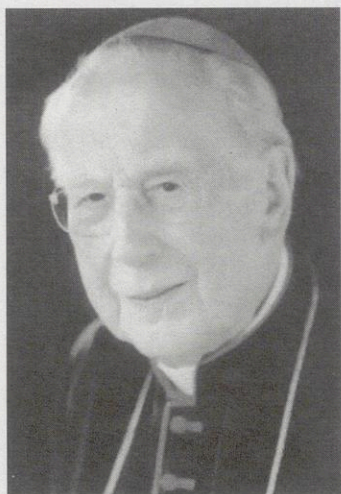
Auf den Spuren eines von wahrhaft christlichem Geist geprägten neuen Verhältnisses zwischen Kirche und Israel begibt sich Daniela Kranemann, Theologin und Lektorin in Erfurt, in ihrem Referat „Unsere Väter, die Söhne Israels . . .“. Darin entfaltet sie die liturgische Relevanz des Paradigmenwechsels, den das II. Vaticanum im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum gebracht hat.

Für einen differenzierten Umgang mit Gesängen und Liedern, die gerade im Hinblick auf das neue Verhältnis zum Judentum missverstanden werden können, plädiert Franz Karl Praßl, Professor am Institut für Kirchenmusik und Orgel an der Universität für Musik und darstellende Kunst in Graz. In seinem Beitrag „Political correctness in der Liturgie?“ warnt er vor einem plakativen Kahlschlag, dem wertvolle Gesänge zum Opfer fallen würden. Es gelte vielmehr, sich um ein vertieftes Verständnis von manchen Formulierungen zu bemühen.

In sechs Gesprächskreisen hatten die Teilnehmenden am Symposium Gelegenheit zum Erfahrungsaustausch und zur Vertiefung in das Tagungsthema. Aus vier Gesprächskreisen werden in diesem Heft Kurzberichte veröffentlicht.

Die Schriftleitung

In memoriam † Franz Kardinal König (1905–2004)



*Mein Wunsch ist nur:
in meinem Sarg
die Osterkerze nicht zu vergessen!*

aus dem Testament des Kardinals

Mit der Erzdiözese Wien, mit der Kirche und Öffentlichkeit Österreichs, mit der Weltkirche und der Ökumene trauern wir um den verstorbenen Franz Kardinal König. Wir alle verneigen uns nicht nur in Respekt, sondern in gewachsener und aufrichtiger Liebe vor dem Leben und dem Sterben „unseres“ Kardinals. Wir erinnern uns an einen Erzbischof von Wien, der neben seinen großen und weltweiten Leistungen aus seiner eigenen lebensgeschichtlichen Kenntnis der vorkonziliaren Liturgischen Bewegung heraus die Liturgiereform des II. Vaticanums als prominenter Konzilsteilnehmer mitgetragen hatte und vor allem in der postkonziliaren Epoche um deren konsequente Umsetzung in die über 3000 Pfarrgemeinden Österreichs bemüht war. Auch die Liturgie der Kirche dieses Landes verdankt ihm Grundlegendes.

Franz König wurde am 3. August 1905 in Rabenstein an der Pielach / NÖ geboren und als Germaniker am 29. Oktober 1933 in Rom zum Priester geweiht. Nach Kaplansjahren in vier niederösterreichischen Pfarren wurde er ab 1938 als Domkurat und Diözesanjugendseelsorger in St. Pölten tätig. 1945 wurde er Religionsprofessor in Krems und habilitierte sich im Fach Religionswissenschaft. Ab 1948 lehrte er als a. o. Universitätsprofessor Moraltheologie in Salzburg. 1952 zum Bischofskoadjutor für St. Pölten ernannt, wurde er jedoch von Pius XII. 1956 überraschend zum Erzbischof von Wien berufen und 1958 von Johannes XXIII. zum Kardinal kreiert. Er war unter anderem jahrelanger Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz, herausragender und prägender Konzilsvater des II. Vaticanums und Präsident des Päpstlichen Sekretariats für die Nichtglaubenden in Rom. 1985 als Erzbischof von Wien emeritiert, entfaltete er für fast 20 Jahre eine weitere vielfältige und fruchtbare Lebensphase, die ihn endgültig zur unbestrittenen und ersten moralischen Autorität unseres Landes werden ließ. „Haus auf festem Grund“ war der Titel eines seiner vielen Bücher . . .

Sein letztes großes und publiziertes Interview hatte er dieser Zeitschrift am 19. Juli 2003 anlässlich des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgiekonstitution des Zweiten Vati-

kanischen Konzils am 4. Dezember 1963 gegeben (vgl. HID 57 [2003] 163–170). Es enthält nicht nur die wichtige und authentische Zeitzeugenschaft eines wahrhaft prominenten Konzilsteilnehmers, sondern auch Wegweisung für die Zukunft der Liturgie und somit zugleich das liturgische Vermächtnis des großen Kardinals. Für uns alle gilt auch in diesem Sinne, was Bischof Helmut Krätzl in der „Furche“ schrieb: „Sein Tod darf nicht das Ende einer Epoche sein!“

Am 13. März 2004 gegen 3 Uhr morgens ist Kardinal König in seiner Wohnung im Altenheim der Barmherzigen Schwestern – im wahrsten Sinn des Wortes – „selig im Herrn entschlafen“. Abertausende Österreicher waren am 26. und 27. März an seinem Leichnam im Wiener Stephansdom vorbeigezogen und haben später im Dom oder am Bildschirm Requiem und Begräbnis mitgefeiert. Die Feier prägte zum einen auf seinen eigenen Wunsch hin schlichter Volksgesang; zum anderen stand ihr in Joseph Ratzinger der Dekan des Kardinalskollegiums „im Namen des Papstes selbst“ vor: eine für den weiten Lebensbogen des geliebten Kardinals bezeichnende Brücke. Er selbst schrieb im Testament für sein Begräbnis, es möge – den Umständen entsprechend – schlicht sein; *„mein Wunsch ist nur: an meinem Sarg die Osterkerze nicht zu vergessen.“*

Unter seinem Erinnerungsbild finden sich die Worte: *„Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben“*: das war der entscheidende Kern seines Lebenszeugnisses als Christ und seines Verkündigungsdienstes als Bischof. Und zugleich war es die Antwort auf die von ihm immer wieder ins Bewusstsein gerufene Grundfrage des Menschen: *„Woher komme ich – wohin gehe ich – was ist der Sinn meines Lebens“*. Nochmals gibt er darauf in seinem Testament seine geradezu kindlich-gläubige Antwort aus seiner ganz persönlichen Gottesbeziehung: *„In te Domine, speravi, non confundar in aeternum“* (Ps 31,1).

Darum wissen auch wir und sind dankbar: er ist auch jetzt nicht fern von uns, sondern bleibt uns – als unser Fürsprecher – nahe! Der Bundespräsident bekannte: „Kardinal König hat uns versprochen, dass wir uns wiedersehen. Österreich trauert, Österreich betet, Österreich dankt!“

Das Erinnerungsbild Kardinal Königs enthält einen Hymnus aus dem Stundengebet der Kirche, der seine ganze Glaubenskraft und seine menschliche Weite und Zuversicht sehr schön ins Wort bringt – er soll hier am Ende stehen:

Christus, göttlicher Herr,
dich liebt, wer nur Kraft hat zu lieben:
unbewusst, wer dich nicht kennt;
sehnsuchtsvoll, wer um dich weiß.

Christus, du bist meine Hoffnung,
mein Friede, mein Glück, all mein Leben:
Christus, dir neigt sich mein Geist;
Christus, dich bete ich an.

Christus, an dir halt' ich fest
mit der ganzen Kraft meiner Seele:
dich Herr lieb' ich allein –
suche dich, folge dir nach.

R. I. P.

Andreas Redtenbacher

Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, Graz-Seckau

Grußwort zur Eröffnung des Symposiums

Wenn Christen und Juden einander heute begegnen, so geschieht dies einerseits vor dem Hintergrund einer wechselhaften, leidvollen Geschichte, die oft durch gegenseitiges Unverständnis geprägt war. Andererseits hat das II. Vatikanische Konzil den Grund für ein neues Verständnis in den Beziehungen der Kirche zum Judentum gelegt.¹

Die deutschen Bischöfe haben im Januar 2003 „Leitlinien für multireligiöse Feiern“ in Kraft gesetzt und darin erklärt: „Aus der Erfahrung der Shoah ergibt sich für Christen die verbindliche Verpflichtung, eine neue Zukunft aufzubauen, in der es ‚keinen Antijudaismus unter Christen oder antichristliche Ressentiments unter den Juden mehr geben wird, sondern vielmehr eine gegenseitige Achtung, wie sie jenen zukommt, die den einen Schöpfer und Herrn anbeten und einen gemeinsamen Vater im Glauben haben, Abraham‘.“²

Für ein besseres gegenseitiges Verständnis ist Jesus Christus selbst von entscheidender Bedeutung. Wer ihm begegnet, begegnet dem Judentum. Er „hat von seiner jüdischen Herkunft her ein reiches geistliches Erbe aus den religiösen Überlieferungen seines Volkes in die christliche Völkerwelt miteingebracht, so dass der Christ ‚mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist‘ und dauernd auch aus diesem Erbe schöpft“³. Die Kirche hat aus dem großen Gebetsschatz Israels vor allem die Psalmen übernommen, aber auch das Vaterunser ist aus den Gebetsanliegen des Judentums heraus geformt.⁴

Israel und die Kirche begegnen einander auch in der messianischen Hoffnung auf eine gerechte Welt und einen umfassenden Frieden. Dies wird nicht nur von den Propheten Israels verheißen; auch „die Kirche wartet mit Israel auf ‚einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt‘ (2 Petr 3,13)“⁵. „Auch wenn die Kirche überzeugt ist, dass mit der Auferweckung Jesu von den Toten ‚der kommende Äon‘ [...] schon mächtig in diese Zeit hereinragt, so gibt es doch eine bleibende gemeinsame Thematik der christlichen und der jüdischen Eschatologie“⁶: Juden und Christen erwarten den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm einmütig dienen (vgl. Zef 3,9).

Das diesjährige Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich wird, so hoffe ich, dazu beitragen, dass in der Kirche Österreichs das Verständnis für unsere unaufgebbare Einwurzelung im jüdisch-biblischen Erbe erwächst.

¹ Vgl. Vatikanum II, Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“, Nr. 4.

² Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe. 25. Januar 2003 (Arbeitshilfen 170) S. 11.

³ Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe. 28. April 1980 (Die Deutschen Bischöfe 26) S. 4.

⁴ Vgl. ebd. Kap. II, Nr. 8.

⁵ Ebd. Nr. 7.

⁶ Ebd. Nr. 10.

Peter Ebenbauer, Graz

Einführung in die Tagung

Das heurige Symposion der Liturgischen Kommission für Österreich konfrontiert uns mit einer Fragestellung, die das Selbstverständnis christlichen Glaubens und christlicher Liturgie zentral berührt. „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels!“ Dieser Gebetsruf gehört zu den täglich ausgesprochenen und gesungenen Gottes-Preisungen in der christlichen Liturgie. Er zeigt uns exemplarisch, dass wir als Christen den Gott Israels lobpreisen, bekennen und anrufen, dass der Gott und Vater Jesu Christi kein anderer ist als der Gott Israels, dass wir „durch, mit und in Christus“ dem Gott Israels zugeeignet sind.

Sobald wir das realisieren, müssen wir anerkennen, dass es vor uns und um uns herum eine Glaubensgeschichte und eine Glaubensgemeinschaft gibt, der wir es verdanken, dass uns das Geheimnis Gottes offenbar geworden ist, und dass wir dieses Geheimnis benennen können. Wir bekennen uns als Christen dem Gott Israels zugeeignet. Und dieses Bekenntnis schließt ein, dass wir das biblische Gottesvolk Israel und das Judentum in all seinen Epochen bis heute als die ersten Träger unserer „Gottesgeschichte“ und als unsere (älteren) Geschwister wahrnehmen, anerkennen, achten und beachten.

Dies alles bedeutet nicht, dass wir die Grenzen und Differenzen zwischen jüdischem und christlichem Glauben, zwischen jüdischer und christlicher Liturgie aufheben oder auch nur relativieren könnten. Jüdischer Glaube und christlicher Glaube sind zwei miteinander verwobene und zugleich einander widerstrebende Glaubenswege, die aus dem Gotteszeugnis des biblischen Israel herausgewachsen sind. Sie werden beide von der selben Wurzel getragen und genährt; als Zweige eines einzigen großen Baumes wachsen sie beide dem Ewigen und seiner Herrlichkeit zu, wie es Paulus im 11. Kapitel des Römerbriefs zum Ausdruck bringt (vgl. Röm 11,13–24).

Nach der verheerenden Geschichte christlicher Überheblichkeit, Abwertung und vernichtender Feindschaft gegenüber dem Judentum bildet die vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßene Wende hin zur Anerkennung und theologischen Hochschätzung jüdischen Glaubens nach wie vor eine der großen Zukunftsaufgaben für uns Christen. Vermutlich wird das programmatische Wort des Mailänder Kardinals Carlo Maria Martini, das er schon in den 80er Jahren ausgesprochen hat, von vielen Christen heute noch immer nicht vorbehaltlos geteilt, wenn er sagt: „Ich bin überzeugt, dass ein tiefes Eindringen ins Innere des Judentums lebenswichtig für die Kirche ist, nicht bloß um die alte Unwissenheit zu überwinden, [. . .] sondern auch um ihr Selbstverständnis zu vertiefen. Das erste große Schisma (die Trennung der christlichen Gemeinden von der Synagoge) hat die Kirche der Hilfe beraubt, die ihr von der jüdischen Tradition gekommen wäre“¹. In der Charta Oecumenica, die bereits im April 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen und vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen unterzeichnet wurde, und die heuer auf dem ökumenischen Kirchentag in Berlin breite Resonanz gefunden hat, heißt es in Punkt 10:

„Eine einzigartige Gemeinschaft verbindet uns mit dem Volk Israel, mit dem Gott einen ewigen Bund geschlossen hat. Im Glauben wissen wir, dass unsere jüdischen Schwestern und Brüder, von

¹ Zit. nach: J. MARBÖCK, Die röm.-kath. Kirche und das Judentum. Perspektiven eines Neubeginns. Graz 2000 (Pastorale Handreichungen Nr. 2. Pastoralamt der Diözese Graz-Seckau) 12 (Quelle: Il Gesù Nuovo 56/2000 Nr. 3, 147).

Gott geliebt sind, und das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt' (Röm 11, 28–29). [. . .] Es ist dringend nötig, in Verkündigung und Unterricht, in Lehre und Leben unserer Kirchen die tiefe Verbindung des christlichen Glaubens zum Judentum bewusst zu machen [. . .]. Wir verpflichten uns, allen Formen von Antisemitismus in Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten; [sowie] auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu intensivieren.“²

Wir wissen alle, dass Papst Johannes Paul II. in seiner lehramtlichen Verkündigung seit langem nachdrücklich in dieselbe Richtung weist.

Für unser Liturgie-Symposion liegen vor diesem Hintergrund einige Fragestellungen und Aufgaben bereit, denen wir wenigstens ansatzweise nachgehen werden:

- Wir begeben uns auf die Suche nach der „jüdischen Hilfe“ für unsere christliche Liturgie, vor allem für unser Beten und Singen im Gottesdienst.
- Wir fragen danach, wie sich die Verwobenheiten und Brüche zwischen christlichem und jüdischem Glauben in unserer Liturgie niedergeschlagen haben.
- Wir fragen danach, wie wir aus liturgischer Gebetsweisheit jüdischer und christlicher Herkunft unseren Glauben und unser Leben vertiefen und bereichern können.
- Wir suchen geeignete Maßnahmen, um unsere Zueignung an den Gott Israels und unsere Hochschätzung gegenüber dem „ersterwählten Bundesvolk“ in unseren Liturgien angemessen zum Ausdruck zu bringen, und nicht mehr tragbare Verdrängungen bzw. Abwertungen zu überwinden.
- Wir suchen Antworten auf die Frage, wie wir unser Interesse an jüdischen Festen und Riten angemessen zur Geltung bringen können.
- Und wir versuchen in den liturgischen Feiern dieser beiden Tage dem Lobpreis des Gottes Israels eine Gestalt zu geben, die weder unser christliches Proprium noch unsere Zuordnung zu den „Kindern Abrahams“ vernachlässigt.

Gebet bzw. Liturgie ist im jüdischen wie im christlichen Glaubenssinn Ausdruck jenes gott-menschlichen Zwiegesprächs, in welchem Gott selbst uns an den Abgrund und an den Glanz seiner Herrlichkeit heranzieht. Die Stimmen dieses Zwiegesprächs zu hören, sie zu singen und sie zu leben „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“, das ist die Weise, wie der Mensch in der Gemeinschaft der Glaubenden den Ewigen als Segen und Wunder erlebt. Mögen uns diese beiden Tage tiefer in die Sphäre dieses Zwiegesprächs hineinführen!

² Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa. In: Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene 23/24 (2000/01) 389–398; hier: 396.

Richard Ames, Graz

Gebetsschatz des Judentums

Das Gebet im Judentum

Gebete basieren auf dem Glauben, dass eine Ewige Macht existiert, die hört und antwortet.

Du erhörst Gebete; darum kommt alles Fleisch zu dir. (Ps 65,3)

Unser Gott ist im Himmel; er kann schaffen was er will.

Ihre Götzen aber sind Silber und Gold, von Menschenhänden gemacht.

Sie haben Mäuler und reden nicht,

sie haben Augen und sehen nicht,

sie haben Ohren und hören nicht,

sie haben Nasen und riechen nicht,

sie haben Hände und greifen nicht,

Füße haben sie und gehen nicht,

und kein Laut kommt aus ihrer Kehle. (Ps 115,3–7)

Das biblische Konzept, dass der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei, impliziert Verbundenheit mit Gott.

Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen,

ein Bild, das uns gleich sei,

die da herrschen über die Fische im Meer

und über die Vögel unter dem Himmel

und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes

und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.

Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde,

zum Bilde Gottes schuf er ihn!

Und schuf sie als Mann und Frau. (Gen 1,26–27)

Obwohl das Gebet eine intellektuelle Grundlage hat, ist es in seinem Charakter vor allem gefühlsbedingt. Es ist ein Ausdruck menschlichen Suchens nach dem Göttlichen und des Sehns nach Entlastung der Seele vor diesem Allmächtigen.

Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser,

so schreit meine Seele, Gott, zu dir.

Meine Seele dürstet nach Gott,

nach dem lebendigen Gott.

Wann werde ich dahin kommen,

dass ich Gottes Angesicht schaue? (Ps 42,2–3)

Bei Gott ist mein Heil und meine Ehre,

der Fels meiner Stärke, meine Zuversicht ist bei Gott.

Hoffet auf ihn allezeit, liebe Leute,

schüttet euer Herz vor ihm aus. (Ps 62,8–9)

Es gibt verschiedene Arten von Gebeten: die Bitte, die Klage, die Beichte, die Meditation, die Besinnung, die Danksagung, die Lobpreisung, die Anbetung, die Fürbitte.

All diese Gebets-Arten verschmelzen in einer persönlichen Ich-Du-Beziehung. Ganz spezifische Gebete sind die Psalmen 17, 86, 90, 102 und 142.

Im 1. Buch Samuel (2,1–10), dem Lobgesang der Hanna, sind Gebet und Lobpreisung vermischt. In Psalm 13,1–6 wird eine flehentliche Bitte eng von der Danksagung gefolgt:

Herr, wie lange willst du mich so ganz vergessen?
 Wie lange verbirgst du dein Antlitz vor mir?
 Wie lange soll ich sorgen in meiner Seele
 und mich ängstigen in meinem Herzen täglich?
 Wie lange soll sich mein Feind über mich erheben?
 Schau doch und erhöere mich, Herr, mein Gott!
 Erleuchte meine Augen, dass ich nicht im Tode entschlafe,
 dass nicht mein Feind sich rühme, er sei meiner mächtig geworden,
 und meine Widersacher sich freuen, dass ich wanke.
 Ich aber traue darauf, dass du so gnädig bist;
 mein Herz freut sich, dass du so gern hilfst.
 Ich will dem Herrn singen, dass er so wohl an mir tut. (Ps 13,1–6)

Terminologie des Gebetes

Die Bibel hat verschiedene Ausdrucksarten für den Begriff des Gebetes als Fürbitte und Selbstprüfung, die zur Hoffnung führt. Es ist eine einfache menschliche Reaktion, die die Rabbiner in ihren Kommentaren ‚Herzensdienst‘ nennen (Ta-an 2a). Dieser Ausdruck wurzelt im biblischen Gedanken:

Auch rufen sie mich nicht von Herzen an,
 sondern machen ein Geheul auf ihren Lagern.
 Sie ritzen sich wund um Korn und Wein,
 aber mir sind sie ungehorsam. (Hos 7,14)

und

Gott, mein Herz ist bereit;
 ich will singen und spielen.
 Wach auf, meine Seele! (Ps 108,2)

und

Halleluja!
 Ich danke dem Herrn von ganzem Herzen
 im Rate der Frommen und in der Gemeinde. (Ps 111,1)

Des Menschen Bedürfnisse sind so komplex, dass seine Gebete ein sehr weites Feld an Stimmungen, Ängsten, Hoffnungen, Gefühlen, Wünschen und Sehnsüchten widerspiegelt. In frühen Zeiten – dem patriarchalischen Zeitalter – genügte es, den Namen Gottes anzurufen:

Danach brach Abram von dort auf ins Gebirge östlich der Stadt Bethel
 und schlug sein Zelt auf, so dass er Bethel im Westen und Ai im Osten hatte,
 und baute dort dem Herrn einen Altar
 und rief den Namen des Herrn an. (Gen 12,8)

und

Abraham aber pflanzte einen Tamariskenbaum in Beerscheba
 und rief dort den Namen des Herrn, des Ewigen Gottes an. (Gen 21,33)

Diese Gebete sind gekennzeichnet von Direktheit, Vertrautheit und Spontaneität. Obwohl der Herr nahe war, war die Zukunft ein verhülltes Mysterium. In dieser Ungewissheit, in welcher der Mensch nicht wusste, wie er handeln sollte, erbat er Zeichen: entweder direkt vom Allmächtigen:

Und der Herr sprach zu Mose: Komm herauf zu mir auf den Berg
 und bleib daselbst, dass ich dir gebe die steinernen Tafeln,
 Gesetz und Gebot, die ich geschrieben habe, um sie zu unterweisen.
 Da machte sich Mose auf mit seinem Diener Josua
 und stieg auf den Berg Gottes.
 Aber zu den Ältesten sprach er: bleibt hier, bis wir zu euch zurückkommen.

Siehe, Aaron und Hur sind bei euch;
 hat jemand eine Rechtssache, der wende sich an sie. (Gen 24,12–14)
 oder ein indirektes Zeichen durch einen Priester oder Propheten. Daraus entstanden wunderbare Gebete um Verstehen und Führung. Hier einige Beispiele:

Und der Herr hat uns geboten nach all diesen Rechten zu tun,
 dass wir den Herrn, unsern Gott, fürchten,
 auf dass es uns wohlgehe unser Leben lang,
 so wie es heute ist.
 Und das wird unsere Gerechtigkeit sein,
 dass wir alle diese Gebote tun und halten vor dem Herrn, unserm Gott,
 wie er uns geboten hat. (Num 6,24–26)

und

Und der Herr erschien Salomo zu Gibeon im Traum des Nachts
 und Gott sprach: Bitte, was ich dir geben soll!
 Salomo sprach: Du hast an meinem Vater David, deinem Knecht,
 große Barmherzigkeit getan,
 wie er denn vor dir gewandelt ist in Wahrheit und Gerechtigkeit
 und mit aufrichtigem Herzen vor dir,
 und hast ihm auch die große Barmherzigkeit erwiesen
 und ihm einen Sohn gegeben, der auf seinem Thron sitzen sollte,
 wie es denn jetzt ist.
 Nun, Herr, mein Gott, du hast deinen Knecht zum König gemacht
 an meines Vaters David statt.
 Ich aber bin noch jung, weiß weder aus noch ein.
 Und dein Knecht steht mitten in deinem Volk, so groß,
 dass es wegen seiner Menge niemand zählen noch berechnen kann.
 So wollest du deinem Knecht ein gehorsames Herz geben,
 damit er sein Volk richten könne und verstehen, was gut und böse ist.
 Denn wer vermag dies dein mächtiges Volk zu richten? (1 Kön 3,5–9)

und

Zeige mir Herr, den Weg deiner Gebote,
 dass ich sie bewahre bis ans Ende.
 Unterweise mich, dass ich bewahre dein Gesetz
 und es halte von ganzem Herzen. (Ps 119,33–34)

Eliezer, Moses, Abraham, Daniel, Josua und unter anderen Salomos Gebete der Widmung bei der Einweihung des Tempels (1 Kön 8, 12–23) beinhalten alle Arten von Gebeten: Anbetungen, Beichten, Klagen und Danksagungen. Salomos Gebet hat eine Grundstimmung, die später auch bei vielen Propheten zu finden ist.

Das Gebet in der Bibel reicht von den einfachsten materiellen Bedürfnissen bis hin zu den höchsten spirituellen Sehnsüchten. Es geht über das Historische hinaus und grenzt an Eschatologie.

Denn wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich mache, vor mir Bestand haben, spricht der Herr, so soll auch euer Geschlecht und Name Bestand haben.

Und alles Fleisch wird einen Neumond nach dem andern und einen Sabbat nach dem andern kommen, um vor mir anzubeten, spricht der Herr. (Jes 66,22–23)

Bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels bestand eine Verbindung zwischen *Opferung und Gebet*. Die Opferung war der Ausdruck von Unterwerfung und Gehorsam und das Gebet war der Kommentar dazu. Bei Opferungsritualen gab es keine liturgischen Vorschriften – außer bei Levitikus:

Dann soll Aaron seine beiden Hände auf dessen Kopf legen
 und über ihm bekennen alle Missetat der Israeliten
 und alle ihre Übertretungen, mit denen sie sich versündigt haben

und soll sie dem Bock auf den Kopf legen
und ihn durch einen Mann, der bereit steht, in die Wüste bringen lassen,
dass also der Bock alle ihre Missetat auf sich nehme und in die Wildnis trage:
und man lasse ihn in der Wüste. (Lev 16,21)

Gebete konnten durch Opfergaben ersetzt werden und in der Synagoge nahmen später die Gebete und Lesungen der Heiligen Schrift den Platz der Opfergaben ein:

Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen,
allen, die ihn ernstlich anrufen. (Ps 145,18)

Im Judentum war und ist keine Notwendigkeit, einen *Vermittler* zwischen den Gläubigen und Gott zu haben, wie es auch nicht nötig ist, einen besonderen *Ort zum Beten* zu haben. Allerdings wuchs mit der Zeit bei den Gläubigen der Wunsch nach einem eigenen Ort für das Gebet. So wurde der Tempel in Jerusalem ihr Zentrum für Gebete. Mit der Zeit wurde das bindend für das ganze Volk und auch wenn man nicht persönlich dort sein konnte, so betete man in diese Richtung gewandt.

Als nun Daniel erfuhr, dass ein solches Gebot ergangen war,
ging er hinein in sein Haus. Er hatte aber an seinem Obergemach
offene Fenster nach Jerusalem, und er fiel dreimal am Tag auf seine Knie,
betete, lobte und dankte seinem Gott, wie er es auch vorher zu tun pflegte. (Dan 6,11)

Ich aber darf in dein Haus gehen durch deine große Güte
und anbeten vor deinem heiligen Tempel in deiner Furcht. (Ps 5,8)

Während des babylonischen Exils wurde der Tempel durch die *Synagoge* ersetzt. Obwohl die Hinwendung zum Gemeinschaftsgebet wuchs, war das Einzelgebet des Gläubigen nie abgeschafft und die Zeit für das Beten diktierte das Herz und nicht die Stunde des Tages. Man konnte Hilfe zu jeder Zeit des Tages und der Nacht erleben.

Es reut mich, dass ich Saul zum König gemacht habe;
denn er hat sich von mir abgewandt und meine Befehle nicht erfüllt.
Darüber wurde Samuel zornig und schrie zu dem Herrn die ganze Nacht. (1 Sam 15,11)

Herr, sei mir gnädig; denn ich rufe täglich zu dir. (Psalm 86, 3)

Herr, Gott, mein Heiland, ich schreie Tag und Nacht vor dir.

Lass mein Gebet vor dich kommen, neige deine Ohren zu meinem Schreien. (Ps 88,2-3)

Eine geordnete Regelmäßigkeit machte aber eine Synchronisierung der Gebetszeiten notwendig.

Die in Psalm 119, 164 erwähnten siebenmal „Ich lobe dich des Tages siebenmal um deiner gerechten Ordnungen willen . . .“ bedeuten, dass Priester rund um die Uhr zu beten hatten. In Verbindung mit dem Gebet sind Gesten nicht vorgeschrieben.

Aus der Notwendigkeit für eine Ordnung erwachsen *liturgische Muster und musikalischer Vortrag*:

Und als sie die Lade Gottes hineinbrachten, setzte man sie in das Zelt,
das David für sie aufgerichtet hatte, und opferte Brandopfer und Dankopfer
vor Gott. Und als David die Brandopfer und Dankopfer beendet hatte,
segnete er das Volk im Namen des Herrn und teilte aus an jedermann
in Israel, an Männer und Frauen, ein Brot, ein Stück Fleisch
und einen Rosinenkuchen.

Und er bestellte einige Leviten zu Dienern vor der Lade des Herrn,
dass sie priesen und dankten und lobten den Herrn, den Gott Israels,
nämlich Asaf als Vorsteher, Secharja als Zweiten, Jaasiel, Schemiramot,
Jehiel, Mattitja, El iab Benaja, Obed-Edom und Jeiel

mit Psaltern und Harfen, Asaf aber mit hellen Zimbeln,
die Priester Beraja und Jahasiel aber, allezeit mit Trompeten zu blasen
vor der Lade des Bundes Gottes. (1 Chr 16,1–6)

Die ganze Gemeinde zählte insgesamt 42.360,
ausgenommen ihre Knechte und Mägde; diese waren 7.337;
dazu 200 Sänger und Sängerinnen. (Esra 2,64–65)

Die Psalmen sind Beispiele einer weiteren liturgischen Entwicklung, bis hin zu Choral- und Instrumental-Eigenschaften.

Das ‚Amen‘ kommt in Psalm 41,14 vor

Gelobt sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit!
AMEN! AMEN!!

und in Nehemia 9,5

Und die Leviten Jeschua, Kadmiel, Bani, Haschabneja, Schrebja,
Hodija, Schebanja, Petachja sprachen:
Auf! Lobet den Herrn, euren Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit!
Man lobe seinen herrlichen Namen,
der erhaben ist über allen Preis und Ruhm! AMEN!

während wir in Nehemia 9,6–10 und Nehemia 1,9–11 typische Aufzählungen göttlicher Handlungen an Israel finden, die zum Bekenntnis und Gelöbnis führten:

Herr, du bist's allein, du hast gemacht den Himmel
und aller Himmel Himmel mit ihrem ganzen Heer,
die Erde und alles, was darauf ist,
die Meere und alles, was darinnen ist;
du machst alles lebendig und das himmlische Heer betet dich an.
Herr, du bist Gott, der du Abram erwählt hast
und ihn aus Ur in Chaldäa geführt und Abraham genannt hast
und hast sein Herz treu erfunden vor dir
und einen Bund mit ihm geschlossen,
seinen Nachkommen zu geben das Land der Kanaaniter, Hetiter,
Amoniter, Perisiter, Jebusiter und Girgaschiter,
und hast dein Wort gehalten; denn du bist gerecht.
Und du hast das Elend unserer Väter in Ägypten angesehen
und ihr Schreien am Schilfmeer erhört
und Wunder getan am Pharao und allen seinen Großen
und an dem ganzen Volk seines Landes –
denn du erkanntest, dass sie gegen Israel vermessen waren –
und hast dir einen Namen gemacht, so wie er heute ist. (Neh 9,6–10)

Wenn ihr euch aber zu mir bekehrt und meine Gebote haltet und sie tut,
so will ich, auch wenn ihr versprengt wäret bis an des Himmels Ende,
euch von dort sammeln und will euch bringen an den Ort, den ich erwählt habe,
damit mein Name dort wohne.

Sie sind ja doch deine Knechte und dein Volk,
das du erlöst hast durch deine große Kraft und deine mächtige Hand.
Ach, Herr, lass deine Ohren aufmerken auf das Gebet deiner Knechte,
die von Herzen deinen Namen fürchten.

Und lass es deinem Knecht heute gelingen
und gibt ihm Gnade vor diesem Mann! –

Denn ich war des Königs Mundschenk. (Neh 1,9–11)

Die Liturgie

Die Anfänge der jüdischen Liturgie sind unklar. Gebete in der Bibel sind spontane Reaktionen auf persönliche Geschehnisse oder Erfahrungen. Beispiele hierfür sind die kurzen Gebete

von Moses:

Auch wich die Wolke von der Stiftshütte.
Und siehe, da war Mirjam aussätzig wie Schnee.
Und Aaron wandte sich zu Mirjam
und wird gewahr, dass sie aussätzig ist
und sprach zu Mose:
Ach, mein Herr, lass die Sünde nicht auf uns bleiben,
mit der wir töricht getan und uns veründigt haben.
Lass Mirjam nicht sein wie ein Totgeborenes,
das von seiner Mutter Leibe kommt
und von dem schon die Hälfte seines Fleisches geschwunden ist.
Mose aber schrie zu dem Herrn: Ach Gott, heile sie! (Num 12,10–13)

von Jitro (dem Schwiegervater von Moses):

Und Jitro sprach: Gelobt sei der Herr,
der euch errettet hat aus der Ägypter und des Pharao Hand.
Nun weiß ich, dass der Herr größer ist als alle Götter;
denn er hat das Volk aus der Ägypter Hand errettet,
weil sie vermessen an Israel gehandelt haben. (Ex 18,10–11)

von Hanna:

Wenn nun der Tag kam, dass Elkana opferte,
gab er seiner Frau Peninna und allen ihren Söhnen und Töchtern
Stücke vom Opferfleisch.
Aber Hanna gab er ein Stück traurig;
denn er hatte Hanna lieb,
obgleich der Herr ihren Leib verschlossen hatte.
Und ihre Widersacherin kränkte und reizte sie sehr,
weil der Herr ihren Leib verschlossen hatte.
So ging es alle Jahre;
wenn sie hinauf zog zum Haus des Herrn kränkte jene sie.
Dann weinte Hanna und aß nichts.
Elkana aber, ihr Mann, sprach zu ihr:
Hanna, warum weinst du und warum isst du nichts?
Und warum ist dein Herz so traurig?
Bin ich dir nicht mehr wert als zehn Söhne?
Da stand Hanna auf,
nachdem sie in Silo gegessen und getrunken hatten.
Eli aber, der Priester, saß auf seinem Stuhl
am Türpfosten des Tempels des Herrn.
Und sie war von Herzen betrübt und betete zum Herrn
und weinte sehr und gelobte ein Gelübde und sprach:
Herr Zebaoth, wirst du das Elend deiner Magd ansehen
und an mich gedenken und deiner Magd nicht vergessen
und wirst du deiner Magd einen Sohn geben,
so will ich ihn dem Herrn geben sein Leben lang,
und es soll kein Schermesser auf sein Haupt kommen. (1 Sam 1,4–11)

Für *längere Gebete* gilt als Beispiel jenes von Salomo anlässlich der Einweihung des Tempels:

Und er sprach: Gelobt sei der Herr, der Gott Israels,
der durch seinen Mund meinem Vater David zugesagt

und es durch seine Hand erfüllt hat und gesagt:

Von dem Tage an, als ich mein Volk Israel aus Ägypten führte,
hab ich keine Stadt erwählt unter irgendeinem Stamm Israels,
dass mir ein Haus gebaut würde, damit mein Name da wäre.
Jerusalem habe ich erwählt, dass mein Name da wäre
und David habe ich erwählt, dass er über mein Volk Israel Herr sein sollte.

Mein Vater David hatte es zwar im Sinn,
dem Namen des Herrn, des Gottes Israels, ein Haus zu bauen,
aber der Herr sprach zu meinem Vater David:
Dass du im Sinn hast, meinem Namen ein Haus zu bauen,
daran hast du wohlgetan, dass du dir das vornahmst.
Doch nicht du sollst das Haus bauen,
sondern dein Sohn, der dir geboren wird,
der soll meinem Namen ein Haus bauen.

Und der Herr hat sein Wort wahr gemacht, das er gegeben hat;
denn ich bin zur Macht gekommen an meines Vaters David statt
und sitze auf dem Thron Israels, wie der Herr zugesagt hat,
und habe gebaut ein Haus dem Namen des Herrn, des Gottes Israels,
und habe dort eine Stätte zugerichtet der Lade,
in der die Tafeln des Bundes sind,
den er geschlossen hat mit unsern Vätern,
als er sie aus Ägyptenland führte.

Und Salomo trat vor den Altar des Herrn
angesichts der ganzen Gemeinde Israel
und breitete seine Hände aus gen Himmel
und sprach: Herr, Gott Israels,
es ist kein Gott weder droben im Himmel
noch unten auf Erden dir gleich,
der du hältst den Bund und die Barmherzigkeit deinen Knechten,
die vor dir wandeln von ganzem Herzen. (1 Kön 8,15–23)

Formale Gebete sind Bekenntnisse, die zu sprechen sind bei Einbringung der Ernte:

Nun bringe ich die Erstlinge der Früchte des Landes,
das du, Herr, mir gegeben hast!
Und du sollst sie niederlegen vor dem Herrn, deinem Gott,
und sollst fröhlich sein über alles Gut,
das der Herr, dein Gott, dir und deinem Hause gegeben hat,
du und der Levit und der Fremdling, der bei dir lebt. (Dtn 26,10–11)

Die *Gebete der Hohenpriester* hatten keine vorgeschriebene Form.

Fromme Menschen haben offenbar dreimal am Tag gebetet, was orthodoxe Juden auch heute noch tun:

Abends und morgens und mittags will ich klagen und heulen;
so wird ER meine Stimme hören. (Ps 55,18–19)

Einige der Psalmen dürften den Leviten während der Zeiten des Ersten und Zweiten Tempels als Texte gedient haben für die zweimaligen täglichen Gottesdienste. Es gibt aber kein Zeugnis von gemeinsam gesprochenen Gebeten im Tempel. Die dort tätigen Priester lasen eine kurze Liturgie, bestehend aus dem *Sch'ma Israel*, dem Segensspruch, dem Dekalog, sowie drei weiteren Dankgebeten und dem priesterlichen Segen (Tam 7,3).

Die Gemeinde streckte sich am Boden nieder und sprach bei den entsprechenden Pausen Antworten, wie „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, denn seine Güte währet ewig-

lich!“ (Ps 136,1) Diese Zeremonie dürfte eine der Wurzeln sein, woraus die spätere Liturgie entstand.

Die Vermehrung der Synagogen sowie das immer wiederkehrende Fasten, welches in Zeiten der Dürre festgelegt worden ist, und eine besondere Liturgie in der Mischna hatte (Ta-an 2, 1–5) und die Ma'amadot Einrichtung (Ta-an 2,7; 4,1–4) trugen zur Entwicklung der Liturgie bei.

Es wurden nun täglich vier Gebete gesprochen:

Schacharit	Morgengebet
Musaf	Nachmittagsgebet
Minchah	Abendgebet
N'ila Schearim	Nachtgebet

In späterer Zeit wurden dafür auch genaue Uhrzeiten festgelegt, die mit den Zeiten korrespondierten, zu welchen ehemals Opferungen stattfanden. Man versuchte damit die Bedürfnisse der Frommen zu erfüllen, die ihre Gebetszeiten wiederum nach dem Stand der Sonne richteten.

Zwischen 0 und 220 unserer gemeinsamen Zeitrechnung wurde eine *Gebetsordnung* schriftlich von den Tannaiten (Schriftgelehrten) festgelegt. Man findet sie in der Mischna und der Tosefta. Die Zusammenstellung der Gebete ist zurückzuführen auf die Männer der Großen Synagoge. Die ursprüngliche Gebetsformel ‚*Baruch Atah Adoshem ...*‘ sowohl für die Lobpreisung als auch das Klagegebet wurde festgelegt und auch die Verpflichtung, das ‚*Sch'ma Israel*‘ mindestens zweimal täglich zu beten. Die Gebete wurden auswendig gesprochen mit drei Segnungen am Morgen und vier Segnungen am Abend, wie auch das tägliche ‚*Amidah*‘ – das als ‚*Tefillah*‘ bekannt ist mit 18 Segnungen – und zweimal täglich gesprochen wird. – Die Zusammenstellung der *Amidah* ging wahrscheinlich über eine längere Periode. Dabei dürften die ersten drei und die letzten drei Gebete die ältesten sein. – Für Sabbat und Feiertage wurden die zwölf mittleren Gebete durch Segnungen für die jeweiligen Tage ersetzt. – An Rosh Hashanah wurden nur neun Gebete gesprochen wegen der vielen Hinzufügungen zur Liturgie dieser Tage. Ursprünglich waren die *Amidah*-Gebete für Gottesdienste eingerichtet, bei welchen der Vorbeter las und die Gemeinde nur ein ‚*Amen*‘ hinzufügte. Später wurde es ein Einzelgebet der Gläubigen und bei manchen Glaubensrichtungen verpflichtend. Die Morgen- und Nachmittag-*Amidot* bezogen sich auf die Opferungen, nicht aber der Abendgottesdienst, der zunächst nicht vorgeschrieben war, schließlich aber ein Teil der täglichen Liturgie wurde. An Tagen, an welchen zusätzliche Opfergottesdienste vorgeschrieben waren, wurden noch weitere *Amidot* hinzugefügt. Allmählich kam noch ein weiterer Teil dazu, der sich mit Opferungen und Wallfahrten nach Jerusalem beschäftigte.

Es gibt keine Hinweise dafür, dass Psalmen in der antiken Liturgie verwendet wurden. Die einzigen Ausnahmen waren *Halel* Psalmen und *Halel Godol*; das sind die Psalmen 115 und 116, die man bei besonderen Festen rezitierte – beispielsweise beim Sederfest.

Im Neuen Testament wird berichtet, dass Jesus das *Halel Godol* mit den Aposteln gesungen habe, als die Soldaten kamen, um ihn zu holen.

Öffentliche Lesungen der *Tora*, die Texte der Propheten und auch die Anzahl der zum Lesen der *Tora* aufzurufenden Gläubigen waren in mischnaischen Zeiten – also um 300 unserer gemeinsamen Zeitrechnung – bereits festgelegt. – *Tarkum*, die aramäische Übersetzung der *Tora*, und deren Lesungen gehen zurück auf die Zeit 100–200 unserer gemeinsamen Zeitrechnung. – Am Sabbat wurden die Bücher Moses gelesen und Montag und Donnerstag das Buch Esra.

Die unterschiedlichen Riten der jüdischen Liturgie entwickelten sich aus zwei Richtungen: den Bräuchen in Babylon und den Bräuchen in Palästina. Die Unterschiede liegen in erster Linie in den Lobgebeten, die von den verschiedenen Gemeinden adaptiert wurden: Die Länder des Balkan, Italien, Frankreich und Deutschland hielten sich an die Tradition von Palästina. Während die im Jemen und in Spanien angewendeten Bräuche die Lobgesänge nicht akzeptierten. Allerdings war die palästinensische Tradition sehr stark von den großartigen liturgischen Dichtern Spaniens beeinflusst. Die Formulierung und Ordnung der Gebete folgte in allen bekannten Riten einer festgelegten Ordnung.

Die in den beiden bedeutenden babylonischen Akademien Sura und Pumbedita gebräuchlichen Riten haben indirekt den babylonischen Talmud beeinflusst. Alle jüdischen Gemeinden haben Lobgebete gekürzt oder gänzlich weggelassen und verschiedene Dichtungen auch miteinander verbunden, sogar solche von verschiedenen Autoren.

Der erste Ritus in der palästinensischen Gruppe ist der in Griechenland, im byzantinischen Reich und in europäischen Teilen der Türkei bis zum Ende des 16. Jahrhunderts verwendete *rumänische Ritus*, der dann in den heutigen *sephardischen Ritus* überging.

Wie entwickelte sich der Kantus in unserer aschkenasischen Liturgie?

Die bei uns in Mitteleuropa verwendete Liturgie ist die aschkenasische. Zwar ist der Begriff biblisch, hat aber bereits im frühen Mittelalter die Bedeutung ‚europäisch‘ angenommen und besteht seit etwa 1000 unserer gemeinsamen Zeitrechnung, in welcher deutsch oder jiddisch die Umgangssprache war. Dieses Sprach- und Kulturgebiet erstreckt sich auch auf Länder, wo Juden heute gar nicht mehr deutschsprachig sind, wie etwa Lothringen, Litauen, Galizien, Polen, Ukraine, Nord- und Südamerika, Afrika etc.

Die aschkenasischen Juden haben ihr eigenes Ritual und Gebetbuch, sie haben ihre eigene Musiktradition und auch eine eigene Aussprache des Hebräischen. Das lässt sich bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgen und begann in den rheinischen Gemeinden, vor allem in Straßburg, Worms, Speyer, Köln und Mainz.

Aus jener Frühzeit ist wenig erhalten geblieben, abgesehen von einigen tonarmen Psalmmodien. Mit den Kreuzzügen, also von etwa 1100 bis in die Zeit von 1450 begann die reichste und produktivste Epoche der aschkenasischen Musiktradition. Bedrängt von Not, Tod und Verzweiflung schufen einige wenige begnadete Sänger, deren Namen wir leider nicht kennen, den Schatz der so genannten ‚*Missinai Weisen*‘, dieser besten und hoch geehrten Melodien der aschkenasischen Tradition. Ihre expressive Melodik, und ihre charakteristischen, wandernden Leitmotive mit assoziativer Funktion zeichnen die aschkenasische Tradition vor allen anderen aus.

Zusammen mit neuen metrischen Reimpoesien flossen seit etwa 1450 viele alte, meist deutsche Volkslieder in die hebräische Liturgie ein. Schon vorher hatte sich der Einfluss deutscher und burgundischer höfischer Lyrik bemerkbar gemacht und der sogenannte ‚*Ottenton*‘, auch Weisen von Walter von der Vogelweide und Oswald von Wolkenstein wurden zumindest partiell rezipiert, und sind – wenn auch verstümmelt – heute noch erkennbar. Bei diesen ‚*Volksliedern*‘ handelte es sich zumeist um Trink- und Liebeslieder, die von jüdischen Fahrenden jenseits der Ghettomauern aufgefangen und an die ihnen bekannten Kantoren weiter gegeben, also wohl auch verkauft wurden. Sie wurden den traditionellen Modi und Tonarten angepasst und sind heute nur noch den Forschern erkennbar.

Italienische, polnische, böhmisch-mährische Elemente fanden nach und nach Eingang, so dass zum Ende des 18. Jahrhunderts die integrierende Kraft und Substanz der ursprüngli-

chen Tradition erlahmt war und die Gesänge weitgehend von primitiven Nachahmungen der neuen Mannheimer und der heidnischen Instrumentalmusik verdrängt wurden.

Um 1810 findet man die musikalische Tradition der aschkenasischen Synagoge in einem chaotischen Zustand. Die wandernden Kantoren – darauf bedacht, von Sabbat zu Sabbat neue ‚Konzertprogramme‘ im Gotteshaus zu bieten – ahmten in geradezu lächerlicher Weise symphonische oder Tanzmusik nach, wovon sie Bruchstücke irgendwo jenseits des zerfallenden Ghettos aufgeschnappt hatten. – So wurden die alten Traditionsweisen verdrängt.

Der jüdische Kantor

Wir kommen jetzt zu der bedeutendsten Figur der aschkenasischen Liturgie und gleichzeitig zur Beantwortung der Frage, was ein jüdischer Kantor überhaupt ist.

Beginnen wir mit dem 1804 in Hohenems geborenen *Salomon Sulzer*. Wegen seiner schönen Stimme schon früh zum Kantor bestimmt, wurde er nach der Sitte der Zeit einem reisenden, übrigens sehr tüchtigen Lehrer übergeben, mit dem er die alten jüdischen Gemeinden in Vorarlberg, Tirol und vor allem im Elsass, das noch die rheinische Urtradition pflegte, besuchte. Er studierte an der Musikschule in Karlsruhe Gesang und Musiktheorie und war bereits ein anerkannter Sänger, als er mit 21 Jahren an die neu gegründete Wiener Kultusgemeinde berufen wurde, wo er im Februar 1826 sein Amt antrat und es bis zum Jahr 1880 zunächst als Kantor, dann als Oberkantor und schließlich als Chefkantor Wiens bekleidete. Im Jahr 1890 verstarb er hoch betagt und sehr berühmt.

Sulzers Hauptwerk war nicht nur das extensive Kompendium der liturgischen Musik des Judentums, sondern dadurch, dass er die Harmonielehre beherrschte, konnte er die traditionellen, echten jüdischen Leitmotive und Melodien auch niederschreiben. Der große Einfluss Sulzers konnte in Österreich eine Spaltung in Reform- und Traditionsgemeinden – wie sie in Deutschland überall stattfand – verhüten. Er wusste, dass die Wiener durch ihre Komponisten und deren Musik verwöhnt waren, und dass er ihnen eine künstlerische Musik bieten musste. Seine Musik eroberte mit Unterstützung der Krone die Majorität der österreichischen Judengemeinden.

Wie solide diese Einheitlichkeit der österreichischen Judengemeinden war, ist daran erkennbar, dass sie den Zusammenbruch der Monarchie überlebten und erst in der Zeit des beginnenden Nationalsozialismus zerfiel.

Durch Sulzer wurde Wien zum Zentrum der Kantoren-Ausbildung: weit über 300 Kantoren gingen noch in den ersten 35 Jahren des 20. Jahrhunderts von Wien in die Welt. Dass sie ihre Ausbildung in Wien bekommen hatten, zeichnete sie sozusagen mit dem Prädikat „besonders wertvoll“ aus.

Was sind nun die Verpflichtungen eines jüdischen Kantors?

Es gibt viele verschiedene Strömungen im Judentum und jede Kultusgemeinde hat ihre eigenen Regeln. Zunächst einmal sollte ein Kantor eine schöne Stimme besitzen und eine gute Ausbildung in der jüdischen Liturgie-Tradition. Darüber hinaus braucht er pädagogische Fähigkeiten; er formt den musikalischen Geschmack seiner Gemeinde.

Er hat einer Reihe von Verpflichtungen nachzukommen:

- er leitet den musikalischen Teil des Gottesdienstes;
- er unterrichtet die Kinder musikalisch, indem er den Kinderchor im Singen der traditionellen Melodien für die verschiedenen Feiertage vorbereitet;
- er unterrichtet die 5- bis 13-jährigen Knaben im Lesen der Tora;

– er leitet neben dem Rabbiner die Gottesdienste, sowie Zusatz-Zeremonien wie Beschneidungen, Hochzeiten, Beerdigungen.

Je nach Größe der Gemeinde bekommt er zur Durchführung dieser Aufgaben Hilfen zur Seite gestellt, doch die Verantwortung in all diesen Bereichen liegt bei ihm.

Es gibt außer den von Gemeinden fest angestellten auch freischaffende Kantoren, die nur zu bestimmten Feiertagen engagiert werden.

Jeder Kantor ist auch Komponist: entweder indem er während des Gebets improvisiert oder er hat eine entsprechende Ausbildung und möchte sich auf diese Weise ganz persönlich ausdrücken.

Bevor wir nun aber zu den jüdischen Moden und ihren Variationen kommen, möchte ich noch ein paar Worte über Salomon Sulzer sagen. Sein Hauptwerk war nicht das erste extensive Kompendium der liturgischen Musik des Judentums. Seit Salomone de Rossis 1622 gedruckter Sammlung der „Gesänge Salomons“ für drei- bis achttimmigen Chor a cappella hat es an Versuchen, das synagogale Repertoire neu zu organisieren, nicht gefehlt. Allerdings gab es im 18. Jahrhundert nur wenige Kantoren, welche die Technik des Komponierens wirklich beherrschten. Gleichzeitig mit Sulzers Band „Schir Zion I“ erschien Maier Kohns „Vollständiger Jahrgang von Terzett- und Chorgesängen der Synagoge in München nebst sämtlichen Chor-Responsorien zu den alten Gesangsweisen der Chorsänger“, München 1839.

In Sulzers Anordnung folgt das *Schir Zion I* genau dem Sabbat- und Festtagsgebetbuch, und sein musikalischer Stil erstrebt die Anpassung der traditionellen Melodien an klassizistische Modelle. Man sollte nicht vergessen, dass ihn einige seiner nicht jüdischen Zeitgenossen, wie Seyfried, Würfel, Drechsler, Volkert, vor allem aber Franz Schubert, mit dem er auch befreundet war, beeinflusst haben. – *Franz Schubert* wiederum ließ sich von ihm zur Komposition einiger synagogaler Werke anregen – zum Beispiel zur Vertonung des 92. Psalms.

In Westeuropa wurde während des 19. Jahrhunderts der Streit zwischen Orthodoxie und gemäßigtem Liberalismus hauptsächlich bei der Organisation des Rituals ausgetragen. Sulzer ist es gelungen, traditionelle jüdische Musik zu schreiben, jedoch ohne Orgelbegleitung und ohne die protestantische Chormusik nachzuahmen. Auch hat er die unendlich langen Soli der Kantoren gekürzt.

Es gab dann wichtige Persönlichkeiten, wie Eduard Birnbaum und Louis Lewandowsky, die Sulzers Werk in Norddeutschland fortsetzten.

Nicht durchgesetzt hat sich Sulzers Werk in der französischsprachigen Welt. Der Grund hierfür ist einfach: nahezu gleichzeitig mit dem ‚*Schir Zion*‘ hat mit Unterstützung der französischen Regierung Samuel Naumbourg ein ähnliches Kompendium herausgebracht. Dieses wurde dann von der französischen Regierung nicht nur im Inland, sondern auch in den kolonialen Besitzungen Frankreichs den dortigen Judengemeinden mit sanfter Gewalt aufgenötigt.

Während Sulzers Werk sich in England wegen der dort herrschenden sephardischen Tradition nur langsam durchsetzte, hatte es in Nordamerika sofort entscheidenden und dauernden Erfolg und viel von seiner Musik ist bis heute in ständigem Gebrauch. Vor allem seine Rezitative wurden und werden noch heute von den Kantoren geschätzt. Übrigens sind einige seiner Chöre mit englischsprachigen Texten unterlegt worden und dort in die christlichen Gesangbücher eingegangen. Von Europa und auch über Amerika gelangte Sulzers Musik nach Israel, wo sie sich nach anfänglichen Widerständen ebenfalls durchsetzen konnte.

Bald nach Erscheinen von Sulzers ‚*Schir Zion*‘ Band I wurden unterschiedliche Urteile darüber laut. Drei der interessantesten möchte ich hier ausschnittsweise zitieren:

1. Pater Josef *Mainzer* (1801–1851), katholischer Geistlicher und Begründer der „Musical Times“: Er rühmt Sulzers Organisation der jüdischen Liturgie und erwähnt anerkennend den echt liturgischen Geist seiner Musik und die hohe Würde des von ihm geleiteten Gottesdienstes.
2. Eduard *Hanslick*, gefürchteter Wiener Musikkritiker: Er lobt nicht nur den Sänger Sulzer, der „das musikalische Wien durch die Pracht seiner Stimme und die Glut seines Vortrags entzückte“, sondern auch den Organisator, der „als Schöpfer und Vorbeter eines geregelten Synagogengesanges ein bleibendes Verdienst geschaffen“ habe. Ferner schreibt er über den Tonkünstler Sulzer er bleibe im deutschen Musikstil Haydn-Mozart’scher Prägung.
3. Am interessantesten ist das Urteil des Komponisten Franz *Liszt*: „Wir haben ein einziges Mal Gelegenheit gehabt, eine Ahnung von dem zu empfinden, was eine jüdische Kunst werden könnte, wenn die Israeliten alle Intensivität des in ihnen lebenden Gefühls in Formen ihres Geistes kund geben. Wir lernten in Wien den Kantor Sulzer kennen. Um ihn zu hören, gingen wir zur Synagoge, deren musikalischer Leiter und Vorsänger er war. Selten haben wir so eine überwältigende Erschütterung aller Seiten der Gottesverehrung und des menschlichen Mitgefühls erlebt, als an diesem Abend. Man glaubte die Psalmen wie Geister des Feuers über sich schweben zu sehen, die dem Fuße des Höchsten als dienende Stufen sich neigen.“

Moden und ihre Variationen

Aus den vorangegangenen Bibelzitaten haben wir schon von den Riesenchoren und Instrumental-Gruppierungen im Tempel gehört. Nach dem Babylonischen Exil, in den Tagen des Zweiten Tempels, 586 vor bis 70 nach unserer Zeitrechnung, war der Stil mehr psalmodisch, ein Begriff, der vom griechischen psalmos (bzw. Hymne) kommt, was sich wiederum von *psallein*, das heißt ‚zupfen‘ ableitet. Der Gesang war also eher von Streich- und Zupfinstrumenten begleitet.

Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels durch Titus im Jahre 70 unserer Zeitrechnung war als Zeichen der Trauer über diesen Verlust instrumentale Musik in den Bethäusern verboten. Diese Tradition wird in den orthodoxen Gemeinden bis zum heutigen Tag gehalten. Erst mit dem Anwachsen liberaler Gemeinden in Mitteleuropa war instrumentale Musik im Gottesdienst wieder erlaubt und hat hier Eingang gefunden.

In alter Zeit war es Sitte, dass man Gebete und Gesetze mit Hilfe von Melodien studierte und rezitierte. So wurde das Verständnis der Worte klarer und der Text blieb leichter in Erinnerung. In Dtn 31,19 sagt Moses zu den Kindern Israels: „Schreibt dieses Lied für euch und lernt es euren Kindern.“ So lernte man das Lesen und Studieren der Tora (später bei den Moslems auch des Korans) mit Sprechgesang, also Kantillation.

Die Entwicklung der synagogalen Musiktradition war

- Kantillations-Moden
- Gebets-Moden
- Traditionelle Melodien, die aus diesen Moden entstanden
- und daraus wiederum Volkslieder – Kunstlieder – Konzertmusik.

Dass die Tora mit Melodien gelesen wurde, wird noch klarer, wenn man weiß, dass jedes dieser Bücher eigene vorgeschriebene Melodien hat, und dass das Lesen vor der Gemeinde Pflicht ist. Es handelt sich um

- die Fünf Bücher Moses,
- die Lesung der Großen Propheten,
- das Buch Esther
- die Lamentationen des Jeremias

- das Buch Ruth
- Ecclesiastis
- das Hohe Lied Salomos
- die Psalmen
- und in manchen Gemeinden Hiob

Das Buch Esther wird seit der Zeit der Makkabäer gelesen, die Lamentationen seit der Zerstörung des Zweiten Tempels, das Hohe Lied Salomos, das Buch Ruth und Ecclesiastis seit dem 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung.

Die musikalische Tradition setzte sich fort. Der Text wurde auswendig gelernt und den Kindern durch spezielle, bezahlte Lehrer beigebracht.

Es ist interessant zu wissen, dass schon vor der schriftlichen Notation mittels graphischer Akzente ein System von manuellen Akzenten bestand, das Chironomy genannt wurde. Man fand es noch im 12. Jahrhundert in Bagdad. Der große Rabbiner Rashi sagte im 11. Jahrhundert, dass die Methode von den aus Palästina gekommenen Juden verwendet wurde. Dieses System basierte auf einem Strecken und Krümmen der Finger, sowie dem Strecken der ganzen Hand durch einen Mann, der ein so genannter *Tomech* – das bedeutet Hilfe – war und rechts vom Leser stand. Die Signale zeigten an, ob eine Melodie auf- oder abwärts gehen soll.

Heute haben wir dafür über und unter den Worten graphische Akzente in Form von Punkten, Winkeln, Schlangenlinien und Rechtecken. Im Laufe der Zeit wurden die Tora-rollen nach diesem System geschrieben. Anfänglich gab es nur drei Zeichen:

- Kadmaw Satzbeginn
- Esnachtaw Beistrich
- Sof-Posuk Punkt = Satzende

Diese Zeichen waren ähnlich denen der Griechen, Hindus und Armenier. Das System des Tora-Lesens entwickelte sich weiter bis zum 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Dieser Prozess war nicht unabhängig, denn obwohl es eine Tatsache ist, dass der christliche Kantus sich aus dem hebräischen, biblischen entwickelte, war das spätere Neumen-System der Juden aus dem griechischen und syrischen Neumen System hervorgegangen.

Solange die Juden als Volk zusammen lebten, hat ihre Kunst andere Völker beeinflusst. Das kehrte sich um, nachdem das Volk zerstreut war: die Beeinflussung kam nun von außen. Mit der Perfektionierung des gregorianischen Kantus in der Zeit vom 5. bis 9. Jahrhundert durch die christliche Kirche, haben auch die Juden ihr System weiter entwickelt, und im 9. Jahrhundert hat Aaron ben Ascher die ersten mit Punktuationen versehenen Tora-rollen präsentiert.

Die frühen Kirchenväter und die Musikexperten bis zum heutigen Tag sind der Meinung, dass der griechisch-orthodoxe Kantus und der gregorianische Kantus der katholischen Kirche ihren Ursprung im Synagogenmelos des alten Palästina haben. Die Musikgeschichte lehrt uns, dass wiederum die Kunstmusik der Frühzeit sich aus der Kirchenmusik entwickelte.

Basierend auf diesen historischen Tatsachen können wir zur Schlussfolgerung kommen, dass der biblische Kantus eine der Hauptsäulen unserer heutigen Musikkunst ist.

Albert Gerhards, Bonn

Jüdische und christliche Liturgie + Gemeinsamkeiten, Differenzen, Herausforderungen

1. „Redet Wahrheit“

Am 11. September 2000 [!] veröffentlichten einige Gelehrten aus den USA unter dem Titel „Dabru Emet“ (Redet Wahrheit) eine „jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“. Sie versteht sich als ein würdigender Antwortversuch auf die vielfältigen Bemühungen in den christlichen Kirchen, das Judentum nicht nur als vergangene Größe, sondern als Schwesterreligion wahrzunehmen und ihre je eigene Tradition und gegenwärtige Praxis vor diesem Hintergrund kritisch zu bedenken. Das in jüdischen Kreisen kontrovers diskutierte Papier enthält acht Leitsätze, deren erster lautet: „Juden und Christen beten den gleichen Gott an“. Der Satz wird kommentiert:

„Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an. Wenngleich der christliche Gottesdienst für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, daß Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.“¹

Diese Worte sind bei näherem Hinsehen für die Christen beschämend: Haben sie ihren älteren Geschwistern im Glauben gedankt, dass sie durch das Volk Israel zum einzigen Gott in Beziehung treten konnten? Der erste Vers des Neuen Testaments lautet: „Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (Mt 1,1). Seit 1600 Jahren nennt die Kirche Roms im Canon Romanus Abraham „unseren Vater“. „Dabru Emet“ affirmiert eine Gemeinsamkeit von Judentum und Christentum, die nicht immer und überall als gegeben angesehen wurde und wird: Trotz aller Unterschiede vor allem aufgrund des Christusbekenntnisses und der Trinitätslehre wird in dem Dokument eine Kontinuität in der gemeinsamen Ausrichtung auf das letzte Ziel der Anbetung und damit der Religion überhaupt anerkannt.

Eine der entscheidenden Voraussetzungen für solch eine Stellungnahme – ob sie nun Repräsentativität für sich beanspruchen darf oder nicht – war der seit Jahrzehnten geführte christlich-jüdische Dialog, für den die Erklärung „Nostra Aetate“ des Zweiten Vatikanums die Initialzündung darstellte:

„Bei der Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. [. . .] Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind“ (NA 4).

In einer von Hans Hermann Henrix und Erich Zenger im Auftrag der Arbeitsgruppe „Fragen des Judentums“ der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz erstellten

¹ Die Kirchen und das Judentum 2. Dokumente von 1986–2000. Hg. H. H. Henrix – W. Kraus. Paderborn 2001, 974.

Vorlage für einen Gedenkgottesdienst einer christlichen Gemeinde im Angesicht des jüdischen Volkes² ist folgender Text von Bischof Klaus Hemmerle abgedruckt:

„Man hat meinem Gott das Haus angezündet
 – und die Meinen haben es getan.
 Man hat es denen weggenommen,
 die mir den Namen meines Gottes schenkten
 – und die Meinen haben es getan.
 Man hat ihnen ihr Hab und Gut, ihre Ehre,
 ihren Namen weggenommen
 – und die Meinen haben es getan.
 Man hat ihnen das Leben weggenommen
 – und die Meinen haben es getan.
 Die den Namen desselben Gottes angerufen,
 haben dazu geschwiegen
 – ja, die Meinen haben es getan.
 Man sagt: Vergessen wir's und Schluss damit.
 Das Vergessene kommt unversehens, unerkannt zurück.
 Wie soll Schluss sein mit dem, was man vergisst?
 Soll ich sagen: Die Meinen waren es, nicht ich?
 – Nein, die Meinen haben so getan.
 Was soll ich sagen?
 Gott sei mir gnädig!
 Was soll ich sagen?
 Bewahre in mir Deinen Namen, bewahre in mir ihren Namen,
 bewahre in mir ihr Gedenken, bewahre in mir meine Scham:
 Gott, sei mir gnädig.“³

Wie weit solche Äußerungen von anderen, nicht einmal hundert Jahre alten, entfernt sind, zeigt folgendes Zitat des evangelischen Theologen Franz Rendtorff von 1913:

„Es ist eine anmaßende und törichte Rede, wenn kürzlich ein jüdischer Schriftsteller geurteilt hat, am Baum des christlichen und insonderheit auch des evangelischen Gottesdienstes sei, wie schon der Apostel Paulus ahnungsvoll vorausgesehen habe (Röm. 11, Gleichnis vom Ölbaum) das Judentum auch in dem Sinn Wurzel und Stamm, daß ohne fortdauernden Zufluß der Lebenssäfte, die aus den Wurzeln des jüdischen Stammes aufsteigen und an den aufgepfropften Zweigen Blüten hervorsprossen lassen, diese Zweige verdorren, wieder Zweige des wilden Ölbaums werden müßten. Vielmehr haben absterbende und geistverlassene Formen jüdischen Gottesdienstes, ähnlich wie es einst mit heidnischen Schöpfungsmythen israelitischer Gottesglaube getan, erst das Christentum mit lebendigem Inhalt erfüllt und sie dadurch zu einem durchaus neuen Selbst erweckt. Dasselbe gilt von den Formen, die der evangelische Gottesdienst von der römischen Kirche übernommen hat. Bei weitgehender formaler Abhängigkeit steht er ihm doch sachlich als ein neuer gegenüber. Diese Erkenntnis gilt es gegenüber allen jüdischen und römischen Übertreibungen nachdrücklich zu betonen.“⁴

² Vgl. H. H. HENRIX – E. ZENGER, Miserere. Gedenkgottesdienst einer christlichen Gemeinde im Angesicht des jüdischen Volkes – insbesondere zum 9. November. Trier 2003; die auch am 27. Januar zu verwendende Gottesdienstvorlage ist zu beziehen über das Deutsche Liturgische Institut in Trier (www.liturgie.de); vgl. dazu: S. WAHLE, „Wir möchten uns erinnern“. Gedenkgottesdienste am 9. November. In: LJ 52 (2002) 46–58.

³ Bischof Klaus Hemmerle, Ansprache am 9. November 1988. In: Die Kirchen und das Judentum 2 (s. Anm. 1) 368.

⁴ F. RENDTORFF, Liturgisches Erbrecht. Leipzig 1913; unveränderter reprografischer Nachdruck Darmstadt 1969, 43; vgl. A. GERHARDS, Kraft aus der Wurzel. Zum Verhältnis christlicher Liturgie gegenüber dem Jüdischen: Fortschreibung oder struktureller Neubeginn? In: KuI 16 (2001) 25–44, hier 25.

Der Verfasser sieht sehr wohl die grundsätzliche Beziehung von jüdischem und christlichem Gottesdienst, vertritt jedoch ein biologistisch-evolutives Konzept einer sukzessiven Folge von einander ablösenden, auf den Trümmern der Vorgänger aufbauenden Religionen bzw. Konfessionen: Heidentum – Judentum – Katholizismus – Protestantismus. Es ist klar, dass der gegenwärtigen Existenz der älteren Religion hier keine Bedeutung mehr zukommt. Dabei wird durchaus vorausgesetzt, dass die christlichen Traditionen aus jüdischer Wurzel stammen.

Solche Meinungen finden sich aber auch in der katholischen Liturgik. Für den wirkungsgeschichtlich bis ins 20. Jahrhundert hinein bedeutenden Liturgiker Valentin Thalhofer (1825–1891) bildete das Judentum lediglich eine Vorstufe. Der Alte Bund gehörte der „Ökonomie der Sünde und des Todes“ an. Der jüdische Kult wurde von christlichen „abrogiert“. Es geht um ein „Überwinden“ durch „Erhebung und Vollendung“⁵. Entsprechend meinte man, die jüdische Liturgie ignorieren zu können, zumal die literarischen Formen der römischen Eucharistie der pagan-antiken Rhetorik näher zu stehen schienen als der Sprache der Bibel. Traditionell sah man aus der Perspektive der römisch-katholischen Liturgie eher das Unterscheidende und wusste kaum um die latenten Zusammenhänge, etwa in Bezug auf das Eucharistiegebet. Hier stand das Trennende („der *Neue Bund*“) im Vordergrund, der den „Alten Bund“ abgelöst habe.⁶ Die alttestamentlichen Schriften – in der römischen Messe fast ausschließlich auf den Bereich der Gesänge beschränkt und dort unter christologischem Vorzeichen gelesen – wurden kaum als Juden und Christen gemeinsames Offenbarungsgut angesehen.

2. Positionen christlicher Theologie gegenüber dem Judentum

Im Folgenden sollen einige Positionen christlicher Theologie gegenüber dem Judentum schematisiert wiedergegeben werden⁷:

1. *Ignorieren* der jüdischen Liturgie aufgrund der alleinigen Berücksichtigung der heidnischen *Antike*. Diese Position ist heute aufgrund eindeutiger Forschungsergebnisse unhaltbar, spielt aber zumindest unreflektiert immer noch eine Rolle aufgrund der Wirkungsgeschichte der Klassiker der Liturgiewissenschaft (O. Casel, R. Guardini).
2. *Konfliktmodell*: Die christliche Liturgie wird als völliger Neuanfang unter bewusster Absetzung von jüdischen Traditionen interpretiert.
3. *Substitutionstheoretisches Modell*: Verabsolutiertes Verheißungs-Erfüllungsschema. Das Neue Testament auf den „Trümmern des Alten“ (Hans Urs von Balthasar): Jüdische Liturgie interessiert nur als „Materiallager“. Diese Position wird mehr oder weniger pointiert bis heute vertreten, ist aber nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche theologisch unhaltbar.
4. *Überbietungsmodell*: Modifiziertes Verheißungs-Erfüllungs-Schema. Dieses Modell ist der katholischen Liturgie zu eigen (z. B. Osternachtsorationen), muss jedoch kri-

⁵ R. MALCHEREK, Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik“. Münster 2001 (LQF 86) 83.

⁶ Vgl. A. GERHARDS, Kontinuität und Divergenz. Konzepte der Bundestheologie im Eucharistischen Hochgebet. In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg [u. a.] 1995 (QD 159) 207–223.

⁷ Vgl. zum Folgenden insgesamt: A. GERHARDS, Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft. In: Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten. Hg. P. Hünemann – Th. Söding. Freiburg [u. a.] 2003 (QD 200) 183–211.

tisch hinterfragt werden. Dabei geht es um höchste Genauigkeit: Geht das „Alte“ im „Neuen“ auf oder behält es seinen Eigenwert?

5. Die Suche nach einer neuen *Hermeneutik zweier Wege*. Dieses Modell ist sicher das Modell der Zukunft. Es muss sich aber kritisch befragen lassen, ob und wie es mit dem universellen Anspruch des Christuserignisses vereinbar ist.⁸

Während das erste Modell jegliche Beziehung zwischen Judentum und Christentum ignoriert, beschreiben die anderen unterschiedliche Zuordnungen. Modell zwei sieht das Judentum nur als Negativfolie, drei und vier postulieren eine enge „Mutter-Kind“ Beziehung zwischen beiden Religionen, wobei drei die Existenz Israels als gegenwärtiger, theologisch relevanter Größe leugnet. Hier ist die gängige Rede von der Kirche als dem „neuen“ oder gar „wahren“ Israel angesiedelt.

Lange Zeit galt das *Mutter-Tochter-Modell* als sachgerecht. Neuere Forschungen haben es aber sehr in Frage gestellt. Die gegenwärtige Gestalt der jüdischen Liturgie, deren handschriftliche Bezeugung nicht hinter das 9. Jh. zurückreicht, hat kaum etwas mit der Liturgie zur Zeit Jesu gemeinsam. Clemens Leonhard stellt fest, dass uns der Canon Romanus nicht weniger nahe an das Abendmahl Jesu heranführt als die heutige Gestalt des jüdischen Seder-Mahles.⁹ Neuere Forschungen haben erwiesen, dass es gegenseitige Einwirkungen, aber auch voneinander unabhängige Entwicklungen gegeben hat. Deshalb bevorzugt man heute die Geschwister-Metapher, das bereits im rabbinischen Judentum und in der Patristik vertretene *Jakob-Esau-Modell*.

Das fünfte Modell erkennt demgegenüber den Weg Israels als gültigen Heilsweg an. Allerdings sagt es über die theologischen Beziehungen noch nichts aus. Der niederländische Liturgiewissenschaftler Gerard Rouwhorst hat auf einem im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Judentum und Christentum“ abgehaltenen Bonner Kongresses von 2001¹⁰ und auf dem Kongress der AKL 2002 in Aachen¹¹ die Beziehungen beider Religionen reflektiert. So sagt er in Bezug auf eines der markantesten Elemente des Seder-Mahls, den Dialog zwischen Vater und Sohn:

„Es ist ernsthaft damit zu rechnen, dass die meisten Elemente dieser Feier, insbesondere der ‚Mitsrasch‘ von Deut. 26, 5-8, späteren Datums sind, als vor kurzem ziemlich allgemein angenommen wurde und sicher nicht auf die Periode des zweiten Tempels zurückgehen. All dies hat weitgehende Konsequenzen für die Art und Weise, wie man das Verhältnis zwischen frühchristlicher und jüdischer Liturgie sieht und erklärt. Die ältere, traditionelle Sicht lädt dazu ein, Parallelen zwischen jüdischen und christlichen liturgischen Traditionen aus einer historischen Abhängigkeit der frühchristlichen von den jüdischen zu erklären. Die Synagoge wird dann als die Mutter gesehen und das

⁸ Vgl. die Erklärung „Reflexionen zu Bund und Mission“ US-amerikanischer Juden und Katholiken vom 12.8.2002 mit dem Verzicht auf Bekehrungsversuche. In: HK 56.9 (2002) 486.

⁹ C. LEONHARD, Eine Hypothese feiern? Zur Problematik von „christlichen“ Seder-mahl-Feiern am Gründonnerstag. In: Gd 37 (2003) 20–21, hier 21.

¹⁰ Vgl. G. ROUWHORST, Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum. In: Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – A. Doeker – P. Ebenbauer. Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum) 37–55. Vgl. auch A. DOEKER, Identität durch Gebet? Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum. In: LJ 52 (2002) 116–121.

¹¹ Vgl. G. ROUWHORST, Jüdischer Einfluss auf christliche Liturgie. In: Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – H. H. Henrix. Freiburg [u. a.] 2004 (QD 208) 70–90; dazu: P. EBENBAUER, Liturgie in Judentum und Christentum. Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten (AKL) in Aachen (10.–14. September 2002). In: Gd 37 (2003) 16.

frühe Christentum als die zwar eigensinnige oder sogar aufsässige, aber trotzdem abhängige Tochter. Die Annahme der genannten historischen Abhängigkeit liegt dabei natürlich um so mehr auf der Hand, je mehr man davon ausgeht, dass die jüdischen Parallelen älter sind. Je älter diese sind, desto unwahrscheinlicher wird es, dass die Christen sie zufälligerweise selber unabhängig von der jüdischen Tradition entwickelt hätten, geschweige denn, dass die Juden sie von den Christen übernommen hätten. Umgekehrt wird man geneigt sein, dort, wo es Unterschiede zwischen beiden Traditionen gibt, diese aus einer christlichen Tendenz, sich von der jüdischen Tradition zu unterscheiden und eine eigene christliche Identität zu entwickeln, zu erklären. Die Perspektive ändert sich aber, wenn wir von einer anderen, neueren Sicht der Entwicklung der jüdischen Liturgie ausgehen, die dazu neigt, bestimmte jüdische Traditionen später anzusiedeln und mit viel größeren Diskontinuitäten zu rechnen. Dies wird wahrscheinlich dazu führen, dass man sich weniger stark um das Auffinden von Parallelen zwischen beiden Traditionen bemühen wird. Insoweit man Parallelen entdeckt, wird man vorsichtiger sein, daraus sofort eine historische Abhängigkeit der christlichen Liturgie von jüdischen Wurzeln zu folgern. Es wäre auch denkbar, dass es in beiden Traditionen mehr oder weniger parallele Entwicklungen gegeben hat, die sich dadurch erklären, dass Prozesse der Sakralisierung und Ritualisierung dazu neigen, bestimmten Gesetzen zu folgen [. . .]. Umgekehrt wird man viel vorsichtiger sein, Divergenzen zwischen beiden Traditionen einer christlichen Tendenz zuzuschreiben, um sich von jüdischen Traditionen abzuheben. Man wird auch mit anderen Möglichkeiten rechnen. Es könnte sein, dass der ersten Generationen von Christen eine bestimmte jüdische Tradition gar nicht bekannt war, weil es eine solche einfach noch nicht gab. Überdies wäre es auch denkbar, dass jüdische Riten oder rituelle Elemente aus einer Reaktion auf christliche (liturgische) Traditionen entstanden sind, von denen die Juden sich abheben oder unterscheiden wollten. Es gibt noch einen anderen Grund, weshalb wir gezwungen sind Thesen und Theorien über die jüdischen Wurzeln der frühchristlichen Liturgie mit einer bestimmten Vorsicht und Zurückhaltung entgegenzutreten. Dieser hängt engstens mit der vor allem in den letzten Jahrzehnten gemachten Entdeckung der Vielgestaltigkeit des frühen Christentums zusammen, die unter anderem in sehr verschiedenartigen Beziehungen zur seinerseits schon sehr vielgestaltigen Welt des kontemporären Judentums zum Ausdruck kommt [. . .]. All dies heißt, dass wir mit Verallgemeinerungen über das frühe Christentum und damit auch über die frühchristliche Liturgie äußerst vorsichtig sein sollten. Wenn es zum Beispiel in einer oder mehreren bestimmten Quellen Spuren jüdischer liturgischer Traditionen gibt, kann man darüber keine Schlussfolgerungen über *die* frühchristliche Liturgie im Allgemeinen ziehen.¹²

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, dass nach heutiger Erkenntnis die Frage bzgl. der Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen der jüdischen und der christlichen Liturgie viel schwieriger zu beantworten ist, als man noch vor wenigen Jahren meinte.

„Im Prinzip darf keine Möglichkeit ausgeschlossen werden. Selbstverständlich ist anzunehmen, dass die meisten ältesten christlichen liturgischen Traditionen irgendwelche jüdische Wurzeln haben. Schon die unverkennbare Tatsache, dass das Christentum als eine Bewegung innerhalb des Judentums angefangen hat, macht das von vornherein wahrscheinlich. Die Frage ist nur, *welche* jüdische liturgische Traditionen die frühchristliche Liturgie beeinflusst haben und in welcher Phase ihrer Entwicklungsgeschichte das geschehen ist. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu betonen, dass man davon ausgehen kann, dass die liturgischen Traditionen des Christentums und des rabbinischen Judentums sich ungefähr zur gleichen Zeit entwickelt haben und überdies wenigstens teilweise gemeinsame biblische und nachbiblische (jüdische) Wurzeln haben. Weiter hat keine jüdische oder christliche Gruppe schon existierende rituelle Traditionen in ungeänderter Form übernommen oder bewahrt. Es ist anzunehmen, dass jede Gruppierung sie der eigenen, sich immer ändernden Situation und Identität angepasst hat. Wir sollen weiter mit allen möglichen Formen von gegenseitiger Reaktion und Interaktion rechnen. Es ist zum Beispiel klar, dass in der Art und Weise wie bestimmte christliche Gruppierungen eine ursprünglich jüdische Tradition gestaltet haben, eine antijüdische Tendenz spürbar wird. Andererseits aber kann man nicht ausschließen, dass manchmal auch

¹² ROUWHORST, ebd. 75–78.

das Umgekehrte der Fall gewesen ist. Es ist nicht ausgeschlossen, dass bestimmte jüdische rituelle Formen in Reaktion auf oder gegen bestimmte Entwicklungen im Christentum entstanden sind.¹³

Rouwhorst wendet diese Hermeneutik auf die Frage der jüdischen Berakoth in ihrem Verhältnis zum christlichen Eucharistiegebet an. Wenn das Filiationsmodell nicht mehr angemessen erscheint, so wird man auch nicht mehr eine lineare Entwicklung „von der Berakah zur Eucharistia“ annehmen können, wie dies Thomas Talley in einem bedeutenden Forschungsüberblick auf der *Societas Liturgica* 1975 noch konnte.¹⁴

Wir befinden uns allgemein gesprochen in einer dritten Phase der Wahrnehmung jüdischer Liturgie durch die christliche Liturgiewissenschaft: Nach einer langen Zeit der Ignoranz der Verknüpfung christlicher Liturgie (Konfrontation) mit der jüdischen folgte eine kurze Phase der Entdeckung von Gemeinsamkeiten unter Voraussetzung des Mutter-Tochter-Modells (Dialog). Heute wird die bleibende Differenz bei gleichzeitiger Würdigung der komplexen Verbindungen deutlicher wahrgenommen (Dialog in Konfrontation).

3. Gebet und Identität: Vaterunser und Achtzehngebet (Amida)

Dies lässt sich am Beispiel des Vaterunsers gut erläutern (Mt 6,9–13), das rabbinischer Gebetspraxis entspricht und mit dem Achtzehn(bitten)gebet der Synagoge (Amida) in Verbindung steht.¹⁵ Alle Elemente des Vaterunsers kommen auch in der synagogalen Liturgie vor, nur verteilt auf unterschiedliche Stellen.

„Es beginnt mit der Anrufung Gottes, geht dann wie die Amida zur Heiligung des Namens über, bringt wie die Amida die Bedürfnisse des Menschen vor Gott und endet mit einer frei gestalteten Beracha ‚denn dein ist das Reich ...‘, was damals noch üblich war.“¹⁶

Diese Weisen zu beten sind biblisch: im „Lieblingspsalm“ Jesu – Ps 103 – kommen alle Themen des Vaterunsers vor.¹⁷

Man kann demnach das Vaterunser also mit Fug und Recht als jüdisches Gebet bezeichnen. Auf der Bonner Tagung 2001 legte Karlheinz Müller dar, dass die älteste erreichbare Überlieferung des ‚Vaterunser‘ nicht notwendig dem „historischen Jesus“ zuzuweisen sei.¹⁸ Vielmehr handele es sich um ein jüdisches Privatgebet, das möglicherweise dem Kreis um Johannes dem Täufer entstammt. Die verschiedenen redaktionellen Bearbeitungen einerseits – die jedoch stets innerhalb jüdischer Verständnissvorgaben bleiben – und die Kontextualisierung des Gebets im Laufe der Kirchengeschichte andererseits machen den Text des ‚Vaterunser‘ – nicht über seinen Inhalt, sehr wohl aber über seine Gebetspragmatik – zu einem „Trenntext gegen die Juden“.

¹³ ROUWHORST (s. Anm. 10) 44. Vgl. in diesem Zusammenhang I. J. YUVAL, Easter and Passover As Jewish-Christian Dialogue. In: P. BRADSHAW – L. HOFFMANN, Passover and Easter. Origin and History to Modern Times. Notre Dame 1999 (Two Liturgical Traditions 5) 98–124. Yuval verteidigt die Meinung, bestimmte Aspekte der Pesach-Haggadah seien aus einer Reaktion gegen die frühchristliche Osterfeier entstanden, statt umgekehrt.

¹⁴ Vgl. Th. J. TALLEY, Von der Berakah zur Eucharistia. Das eucharistische Hochgebet der alten Kirche in neuerer Forschung. Ergebnisse und Fragen. In: LJ 26 (1976) 93–115.

¹⁵ Vgl. J. J. PETUCHOWSKI, Das „Achtzehngebet“. In: Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen. Hg. H. H. Henrix. Freiburg [u. a.] 1979 (QD 86) 77–88; L. TREPP, Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung. Stuttgart [u. a.] 1992, 35 u. ö.

¹⁶ TREPP, ebd. 278f.

¹⁷ Vgl. G. BRAULIK, Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters. In: HJ 57 (2003) 38–56, hier Schema 2, ebd. 56.

¹⁸ Vgl. K. MÜLLER, Das Vater-Unser als jüdisches Gebet. In: Identität durch Gebet (s. Anm. 10) 159–204.

Seine ursprüngliche Funktion hat wohl eher im Bereich der Katechese als der liturgischen Verwendung gelegen. Diese Einschätzung wird durch den patristischen Befund, etwa bei Origenes¹⁹ oder Theodor von Mopsuestia²⁰, bestätigt. Vergleichbar ist die Entwicklung des ‚Vaterunser‘ als identitätsstiftendes Gebet der Christen mit der identitätsstiftenden Funktion des Achtzehnbittegebets im Judentum.²¹ Das ‚Vaterunser‘ macht die Bitte um das kommende Reich zum vordringlichen Anliegen christlichen Betens. Dieser eschatologische Zug kann als Charakteristikum der frühen Kirche angesehen werden, wie auch außerbiblische Schriften belegen, so die Anfang des 2. Jh. entstandene Didache. Hier tritt das dreimalige Beten (Did 8,3) an die Stelle des Tempelopfers, ähnlich wie die Amida im Judentum diese Aufgabe erfüllt. Deren komplizierte Entstehungsgeschichte haben Joseph Tabory und Ruth Langer auf der Bonner Tagung dargestellt. Als Herzstück des Achtzehnbittegebets gilt die messianische Bitte in ihrer politisch-eschatologischen Ausrichtung. In einer Gesellschaft ohne politische Grenzen, wie wir sie im Judentum der ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung vorfinden, werden über das Gebet der *Amida* die Grenzen der Gemeinschaft festgelegt.²²

Vaterunser und Amida haben also einen breiten gemeinsamen Hintergrund. Ihre Entstehungsgeschichte kennt Überschneidungen, dennoch wird man nicht von Abhängigkeiten sprechen können. In ihrer eschatologischen Zuspitzung gleichen sich die Texte, wobei der Unterschied der inhaltlichen Füllung der eschatologischen Erwartungen gravierend ist.

4. Eschatologie: Sanctus/Benedictus und die Qeduscha

Ist die christliche Hoffnung auf das Reich einer neuen Welt hin ausgerichtet (vgl. Did 10,6: Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosanna dem Gott Davids!), so richtet sich die jüdische Messias Hoffnung durchaus auf die Wiederherstellung des Opferkultes im Jerusalemer Tempel.²³ Der Unterschied liegt offensichtlich in der grundverschiedenen soziologischen Struktur beider Religionen: Ist das Judentum das auserwählte Volk, dem man durch die Geburt angehört, so bildet sich das Christentum aus den Völkern. Zwar versteht es sich auch als Volk Gottes, doch bedarf es einer besonderen Initiation, um ihm anzugehören. Dies impliziert die missionarische Ausrichtung des Christentums, die dem Judentum fremd ist.

Der eschatologische Zug kommt vor allem in der frühchristlichen Mahlfeier zum Ausdruck, die in dieser Perspektive als die liturgische Neustiftung Jesu anzusehen ist, wenngleich sie auf jüdischen Kultmählern und Mahlgebräuchen aufbaut. Die Nähe ist in einigen

¹⁹ Vgl. H. BUCHINGER, Gebet und Identität bei Origenes. Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese. In: Identität durch Gebet (s. Anm. 10) 307–334.

²⁰ Vgl. C. LEONHARD, The Lord's Prayer Between Christian Ethics and Liturgy. Its Interpretation in Theodore of Mopsuestia's Catechetical Homilies and the Reception by Later East-Syrian Authors. In: Identität durch Gebet (s. Anm. 10) 335–367.

²¹ Vgl. J. TABORY, The Precursors of the Amidah. In: Identität durch Gebet (s. Anm. 10) 113–126; R. LANGER, The Amidah as Formative Rabbinic Prayer. In: Ebd. 127–156; vgl. S. WAHLE, Identität durch Gebet? Die Selbst-Überschreitung des Menschen durch Gebet im Kontext institutionalisierten Betens im Judentum und Christentum. In: Dialog oder Monolog? (s. Anm. 11) 128–148.

²² Dieses Phänomen lässt sich insbesondere an der *Birkat haminim* erkennen, die eine dezidierte Ausgrenzung bestimmter Gruppierungen vornimmt. Dabei ist nach neuester Forschung davon auszugehen, dass sich die *Birkat haminim* ursprünglich nicht, wie früher häufig angenommen, gegen Christen richtet, sondern vermutlich gegen innerjüdische Gruppierungen zielt.

²³ Dass die Tempelidee auch hier vergeistigt werden kann und eine Annäherung an eschatologische Vorstellungen im Christentum feststellbar ist, soll hier nur erwähnt werden.

frühchristlichen Dokumenten, besonders der Didache, evident. Die dort geschilderte Mahlfeier fußt auf der Struktur des jüdischen Festmahls und das Dankgebet nach dem Mahl, die Birkat ha-Mazon, entspricht strukturell und inhaltlich weitgehend jüdischen Paralleltexten. In der Bitte um Sammlung aus der Diaspora im dritten Abschnitt gleicht der Text ebenfalls den jüdischen, aber es fehlt die enge Beziehung von Volk (aus der Geburt) und Land. Die eschatologische Sammlung ist auf die Person des Gottmenschen bezogen. Das eucharistische Mahl vermittelt anamnetisch die Gemeinschaft mit Jesus Christus. Die Gemeinschaft mit dem Herrn im Mahl ist die Brücke vom Karfreitag zur Kirche: Die Jünger erkennen den Herrn in Emmaus beim Brotbrechen (Lk 24,30f); bei der Versammlung am Tag nach dem Sabbat kommt er in ihre Mitte, lässt sich berühren (Joh 20,27–29) und gibt ihnen Speise (Joh 21,13). Zugleich ist die Eucharistie feiernde Vorwegnahme der eschatologischen Heilszeit.

Es ist evident, dass die apokalyptische Dimension weniger im etablierten Judentum als in den Gruppen am Rande anzutreffen ist. Die auffälligen Parallelen mit der Essener-Gemeinde in Qumran können nicht verwundern. Doch sollte man auch hier vor lauter Entdeckerfreude über Gemeinsamkeiten die Differenz nicht vergessen.

Es geht in unserem Zusammenhang näher um die Frage, ob und in welcher Weise die irdische Liturgie in einer Beziehung zur einer wie auch immer gedachten himmlischen steht. Die Prophetenvisionen des Jes 6,3 und Ez 3,14 LXX sowie die ntl. Rezeption in Offb 4,8 haben hier eine außerordentliche Bedeutung. Auswirkungen gibt es sowohl in der rabbinischen Auslegungstradition²⁴ als auch im Christentum. Dies gilt insbesondere für die ostkirchlichen Traditionen, z. B. die westsyrische²⁵ und ostsyrische²⁶.

5. Gemeinsamkeiten und Differenzen – eine Bestandsaufnahme

Ferdinand Hahn schreibt über die Beziehung des urchristlichen Gottesdienstes zum jüdischen Gottesdienst zutreffend:

„Der urchristliche Gottesdienst stellt einen Neuanfang dar. Seine Eigenart ist nur zu begreifen, wenn die dabei maßgebenden Voraussetzungen wie die für die Neugestaltung wesentlichen Faktoren berücksichtigt werden. Auch hier kann von Gebundenheit und Freiheit gesprochen werden; aber Gebundenheit heißt nicht Abhängigkeit von bestimmten Formen des jüdischen Gottesdienstes. Vielmehr sind die Jünger gebunden an Jesu Wirken und an das weitergehende eschatologische Geschehen; darin gründet ihre Freiheit. Erst sekundär spielen da die Beziehungen zum jüdischen Gottesdienst eine Rolle, wobei die tiefgreifende Modifikation besonders zu berücksichtigen ist.“²⁷

Was Hahn noch nicht im Blick hatte, war die Tatsache, dass auch der jüdische Gottesdienst, wie er sich nach Zerstörung des Tempels und Vertreibung der jüdischen Bevölkerung aus Jerusalem formierte, ein Neuanfang war. Im Folgenden soll unter den drei Gesichtspunkten

²⁴ G. STEMBERGER, „Himmlische“ und „irdische“ Liturgie in rabbinischer Zeit. In: *Dialog oder Monolog?* (s. Anm. 11) 92–102.

²⁵ Vgl. G. WINKLER, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken*. Rom 2002 (OCP 267); DIES., *The Sanctus. Some Observations with Regard to its Origins and Theological Significance*. In: *Prayer and Spirituality in the Early Church 3. Liturgy and Life*. Hg. B. Neil – G. D. Dunn – L. Cross. Sydney 2003, 111–132.

²⁶ Vgl. R. MESSNER – M. LANG, *Die Freiheit zum Lobpreis des Namens Gottes. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten*. In: *Identität durch Gebet* (s. Anm. 10) 371–411.

²⁷ F. HAHN, *Der urchristliche Gottesdienst*. Stuttgart 1970 (SBS 41) 32.

Texte, Riten und Strukturen der Umfang die Beziehungen zwischen diesen Gebilden wenigstens kurz skizziert werden.²⁸

5.1 Texte

Das Verlesen heiliger Schriften hat die Kirche von der Synagoge als Wesensbestandteil ihrer Gottesdienste übernommen. Die „graphai“ sind zunächst – wie könnte es anders sein – die Schriften der hebräischen Bibel bzw. der Septuaginta. Mit der Zeit kommen die apostolischen Briefe und die Evangelien hinzu. Niemals hat die Kirche auf die Schriften des Ersten Testaments verzichtet, wenngleich sie ihnen regional und temporär einen sehr unterschiedlichen Stellenwert zugemessen hat.

Die biblischen Bücher bilden nicht nur die Textgrundlage der Lesungen, sondern auch der Gesänge. Dabei hat es wohl durch die Geschichte hindurch eine Dialektik zwischen Biblizismus und freier Dichtung gegeben. Die im NT anzutreffenden Christuslieder, von denen auch der berühmte Pliniusbrief spricht, wurden immer wieder zurückgedrängt: in der Frühzeit in antignostischer Abwehr, in der Gegenreformation aufgrund zentralistischer Bestrebungen. Alttestamentliche Texte, besonders die Psalmen, bilden nicht nur den Grundbestand des Stundengebetes (das ja einmal das Gebet aller war im Sinne der jüdischen Gebetstradition!), sondern auch der Propriumsgesänge der Messe, die rein zeitlich, insbesondere aber ästhetisch den akustischen Code der Missa cantata oder sollemnis dominierten.²⁹ Erst mit der lückenlosen Ersetzung der Antiphonie durch (teilweise bibelferne) Kirchenlieder in der Bet-Singmesse und flächendeckend seit dem II. Vatikanischen Konzil ist dieser Bezug verlorengegangen. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass die im Bild von den beiden Tischen (Tisch des Wortes – Tisch des eucharistischen Mahles) zum Ausdruck gebrachte Aufwertung des biblischen Wortes³⁰ bei der Rezeption der Reform vor Ort eher zu einer Abwertung und mitunter fast vollständigen Verdrängung geführt hat.

Dennoch lassen sich zumindest auf der agendarischen Ebene auch Zugewinne verzeichnen. So hat die Liturgiewissenschaft die ursprüngliche inhaltliche und strukturelle Nähe des christlichen Betens zum jüdischen erkannt und bei der Reform wiederherzustellen versucht. Dies gilt insbesondere für das Herzstück liturgischen Betens, das eucharistische Hochgebet und dessen Parallelen und Derivate in praktisch allen sakramentlichen Feiern (Sakramente und Segnungen). Die dreifache bzw. doppelte Struktur, Lobpreis/Dank und Bitte, hat dabei weniger strukturelle als inhaltliche Relevanz. Ein wichtiges „Modellgebet“ ist die jüdische Birkat Ha-Mazon, das Dankgebet nach dem Mahl. Es geht – wie im jüdischen Beten – um Bundeserneuerung. Gottes Heilshandeln in der Geschichte wird preisend vergegenwärtigt (Gott ist es, der Nahrung schenkt), um dann um Fortsetzung des göttlichen Engagements bis hin zur eschatologischen Vollendung (Tischgemeinschaft im Reich Gottes) zu bitten. In der Eucharistie wird durch einen Einschub – Mahlbericht und Anamnese von Tod und Auferstehung Jesu – Bezug genommen auf das Stiftungsereignis, ein literarischer Topos, der in atl. und jüdischen Gebeten Vorläufer und Parallelen hat. Von Bedeutung sind in

²⁸ Vgl. A. GERHARDS, Römische Liturgie in Auseinandersetzung mit dem Judentum. In: In Verantwortung vor der Geschichte. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums. Hg. G. Höver. Bonn 1999 (Kleine Bonner Theologische Reihe) 73–91.

²⁹ Vgl. A. GERHARDS, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmgebrauchs in Stundengebet und Meßfeier. In: Der Psalter in Judentum und Christentum. Hg. E. Zenger. Freiburg [u. a.] 1998, 355–379.

³⁰ Vgl. Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung. Hg. B. Kranemann – Th. Sternberg. Freiburg [u. a.] 2002 (QD 194).

diesem Zusammenhang auch die bei der Liturgiereform eingeführten Lobspprüche bei der Gabenbereitung, die deutlich an jüdische Vorbilder angelehnt sind.

Insbesondere wurde die Bedeutung des Sanctus und dessen Verbindung mit der jüdischen Queduscha in neueren Studien herausgestellt.

5.2 Riten

Von einer zentralen rituellen Handlung, der Eucharistiefeier, war schon wiederholt die Rede. Bei aller Innovation durch die Stiftungshandlung Jesu entdeckt die neuere Liturgiewissenschaft zunehmend die jüdischen Parallelen, die nicht nur im Sabbatmahl, sondern auch in der Tradition der Toda, des Bekenntnisopfermahls zu sehen sind.

Die andere zentrale Zeichenhandlung, die Taufe, hat neben der Johannaufsteige eine Parallele im Tauchbad der Proselyten, wie es im Judentum praktiziert wird. Auch hier ist selbstverständlich auf die andere Sinngabe durch die christliche Theologie seit Paulus hinzuweisen.

Letztlich finden wir nahezu alle Zeichenhandlungen der christlichen Liturgien in analoger Form im Judentum. Dies gilt für Salbungen und Handauflegung, für Besprengungen oder für die Symbolik des Lichtes, die – wiederum in christologischer Umdeutung – aus dem jüdischen Brauchtum in den christlichen Abendgottesdienst und von dort auch in die Osternacht übernommen worden ist. Dabei blieb der schöpfungstheologische Bezug – vor allem in der römischen Tradition – weitgehend auf der Strecke aufgrund christologisch-soteriologischer Engführung. Erst in jüngerer Zeit besinnt man sich wieder auf das Bleibende der ursprünglichen Dimension, die nicht durch die zugespitzte christologische Schicht verdrängt werden darf.

5.3 Strukturen

Die fundamentale Dimension christlichen Gottesdienstes aus jüdischer Wurzel, von der auch schon die Rede war, ist die der Versammlung. Die Pfingsterzählung bringt dies klar zum Ausdruck. Zwar hat das Christentum die strenge Regelung einer Mindestzahl von zehn Männern (!) nie übernommen (vgl. Mt 18,20: Wo *zwei oder drei* in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen), aber stets – zumindest in der Theorie – an der Notwendigkeit der Versammlung festgehalten. Hingewiesen sei auf die semantische Nähe von „Synagoge“ und „Ekklesia“.

Das Christentum verdankt seine Liturgie sowohl in den Mikro- als auch in den Makrostrukturen dem Judentum. Einiges wurde genannt, wie etwa die Übernahme der Struktur des Hochgebets aus der Beraka. Dies ließe sich noch weiter präzisieren, etwa in Bezug auf akklamatorische, responsorische oder antiphonische Gebetsweisen. Manches Gemeinsame erklärt sich auch aus dem nicht immer feindlichen Nebeneinander von Synagoge und Kirche. Lebendige Tradition verläuft selten als Einbahnstraße.

Vieles Gemeinsame (und Trennende) findet sich in der Organisation der Tagzeitenliturgie, die gleichsam die Mikrostruktur der gemeinschaftlichen und individuellen Spiritualität und Glaubenspraxis ausmacht.³¹ Eine entscheidende Parallele ist die Makrostruktur des liturgischen Jahres, wie es sich bei den Christen teilweise in Übernahme, teilweise in bewusster Absetzung vom Judentum entwickelt hat. Neben der durchlaufenden Sieben-Tage-

³¹ Vgl. A. A. HÄUSSLING, Die Übung der Tagzeiten in der Geschichte der Kirche. Gebet und Bekenntnis. In: *HID* 57 (2003) 23–37.

Zählung und der Folge von Sabbat und Sonntag ist vor allem die Pesach-Oster-Tradition zu erwähnen. Christliche Osterfeier ist ohne das Exodusgeschehen nicht denkbar, und dieses prägt – ob man es wollte oder nicht – in allen ihren Entwicklungsstufen die christliche Kar- und Osterliturgie. Freilich gilt auch hier: Christliche Tradition führt – wo sie lebendig ist – zu neuen Verschmelzungen und Synthesen, die den Zusammenhang mit der jüdischen Schwester mitunter fast unkenntlich machen.

6. Herausforderungen: die „Hermeneutik einer anderen Liturgie“

Hier kommen wir auf die *Hermeneutik zweier Wege* zurück. Methodisch bedeutet dies, dass man zunächst von einer Wertung der Beziehungen von Judentum und Christentum absieht und beide Traditionen in ihrer Genese, den Eigenheiten und Gemeinsamkeiten betrachtet. Friedrich Lurz hat eine analoge Methode für eine innerchristliche Liturgiewissenschaft entwickelt. Er geht von dem Postulat aus, das erkenntnisleitende Interesse der ökumenischen Liturgiewissenschaft neu zu bestimmen. Dieses dürfe nicht in einer „Vereinheitlichung der Gottesdienstformen unter dem Paradigma einer Orientierung an altkirchlichen Liturgien“³² bestehen, sondern müsse von der Unterschiedlichkeit der geschichtlichen Ausprägungen ausgehen, da nicht die konkrete Liturgie, sondern das Paschamysterium selber die Einheit stiftet. „Die Liturgie offenbart somit nicht nur die Einheit des gefeierten Paschamysteriums, sondern auch die legitime Verschiedenheit der Ausdrucksformen.“³³ Die Intention einer so verstandenen ökumenischen Liturgiewissenschaft kann wegen der Verschiedenheit der Liturgien zunächst nur als ein Verstehen begriffen werden, als Hermeneutik einer anderen Liturgie. Dies wendet Lurz nun auf die verschiedenen Methoden an, die historisch-kritische, die pastoral-praktische sowie die systematisch-theologische. Dieses Modell lässt sich selbstredend nicht eins zu eins auf die weitere Ökumene übertragen, da das gemeinsame Kriterium einer innerchristlichen Liturgiewissenschaft, die Feier des Pascha-Mysteriums, hier ja gerade das Trennende ausmacht. Dies darf, wie die Verlautbarung der Bibelkommission betont, auch nicht geleugnet werden. Doch bildet das Beispiel des Paulus in Röm 9–11 die Grundlage für eine „Haltung des Respekts, der Hochschätzung und der Liebe gegenüber dem jüdischen Volk“³⁴. Übertragbar ist in jedem Fall die Intention des Verstehens, die „Hermeneutik einer anderen Liturgie“. Diese Sichtweise lässt nicht zuletzt auch die eigene Tradition in einem anderen Licht erscheinen, da die Blickrichtung nicht mehr ausschließlich konzentrisch verläuft. So wäre anzufragen, was das Kriterium „Feier des Pascha-Mysteriums“ bedeutet: Ist damit das Triduum Paschale isoliert gemeint oder behält nicht auch Jesu Verkündigung der Botschaft vom Reich Gottes vor und das eschatologische Sich-Ausrichten der Jünger Jesu nach dem Hiatus eine bleibende Bedeutung? Im „et exspecto“ nähern sich das jüdische und das christliche Credo wieder einander an.³⁵

³² F. LURZ, Für eine ökumenische Liturgiewissenschaft. In: TThZ 108 (1999) 273–290, hier 279; vgl. A. GERHARDS, Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium – Perspektiven und Aufgaben. In: HfD 57 (2003) 273–282.

³³ LURZ (s. Anm. 32) 280.

³⁴ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. Bonn 2001 (VApS 152) 167 (Nr. 97).

³⁵ Vgl. dazu: A. GERHARDS, Liturgiewissenschaft: Katholisch – Evangelisch – Ökumenisch. In: Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven. Hg. M. Meyer-Blanck. Rheinbach 2003, 63–86.

7. Thesen

1. Die Frage der Verwendung atl. Texte in christlicher Liturgie ist nach wie vor offen.
2. Die frühe Geschichte der Beziehungen zwischen jüdischer und christlicher Liturgie ist ein Desiderat.
3. Der Umgang mit dem heutigen Judentum in christlicher Liturgie ist nach wie vor strittig.
4. Das Gedenken an die Schoa ist eine Herausforderung für den christlichen Gottesdienst. Hier werden die Christen auf ihren Umgang mit der Kultur des Gedenkens verwiesen, die sie ja dem Judentum verdanken.

Reinhard Meßner, Innsbruck

Zur Bestimmung des Menschen aus jüdischer und christlicher Gebetsweisheit

Zu dem großen Thema, das mir vorgelegt worden ist, kann ich hier nicht mehr anbieten als einige – hoffentlich nicht ganz willkürlich – ausgewählte persönliche Beobachtungen an zwei Gebetstexten, wie gewünscht einem Gebet aus der jüdischen und einem aus der christlichen Liturgie. Vom jüdischen Gottesdienst her bietet sich da sofort ein Gebet als Beispieltext an, das im Judentum „das Gebet“ schlechthin genannt wird: die *šəfillā* oder *‘amidā*. Ich gebe zunächst eine möglichst wörtliche Übersetzung¹:

1. Gepriesen du, HERR, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, starker und schauererregender Gott, höchster Gott, Erweisender gütige Gnadentaten und Besitzender das All und Gedenkender der Frömmigkeit der Väter und Bringender einen Erlöser den Kindern ihrer Kinder um seines Namens willen in Liebe. König, Helfender und Rettender und Schild! Gepriesen du, HERR, Schild Abrahams.

2. Du (bist) stark in Ewigkeit, Herr, belebend die Toten (bist) du, reich im Retten, erhaltend die Lebenden durch Gnade, belebend die Toten durch großes Erbarmen, stützend die Fallenden und heilend die Kranken und lösend die Gebundenen und seine Treue haltend den im Staub Schlafenden. Wer (ist) wie du, Herr der Kräfte, und wer gleicht dir, König, tötender und belebender und Rettung sprossen lassender? Und treu (bist) du, zu beleben die Toten. Gepriesen du, HERR, Belebender die Toten.

3. (*Vorbeter:*) Wir wollen heiligen deinen Namen in der Welt, wie man ihn heiligt in den Himmeln der Höhe, wie geschrieben steht durch deinen Propheten: Und es rief einer dem anderen zu und sagte: (*Gemeinde:*) Heilig, heilig, heilig, HERR Zebaot, Fülle der ganzen Erde (ist) seine Herrlichkeit. (*Vorbeter:*) Ihnen gegenüber sprechen sie „Gepriesen“. (*Gemeinde:*) Gepriesen die Herrlichkeit des HERRN von ihrem Ort. (*Vorbeter:*) Und in deinen heiligen Worten steht so geschrieben: (*Gemeinde:*) König sein wird der HERR in Ewigkeit, dein Gott, Zion, von Geschlecht zu Geschlecht. Halleluja. (*Vorbeter:*) Von Geschlecht zu Geschlecht wollen wir künden deine Größe und dauernd und andauernd deine Heiligkeit heiligen, und deine Verherrlichung, unser Gott, aus unserem Mund soll sie nicht weichen für immer und ewig, denn Gott, ein großer und heiliger König (bist) du. Gepriesen du, HERR, der heilige Gott.²

4. Du (bist) begnadend den Menschen mit Erkenntnis und lehrend die Menschheit Verständnis. Begnade uns von dir her mit Erkenntnis, Verständnis und Weisheit. Gepriesen du, HERR, Begnadender mit Erkenntnis.

5. Führe uns zurück, unser Vater, zu deiner Tora, und bring uns nahe, unser König, zu deinem (Gottes-)Dienst und stelle uns durch vollkommene Umkehr wieder her vor dir. Gepriesen du, HERR, der Wohlgefallen Habende an der Umkehr.

6. Gewähre uns Nachlass, unser Vater, denn wir haben gesündigt, verzeih uns, unser König, denn wir haben gefrevelt, denn verzeihend und Nachlass gewährend (bist) du. Gepriesen du, HERR, Gnädiger, der groß Seiende im Erlassen.

7. Schau auf unser Elend und streite unseren Streit und erlöse uns schnell um deines Namens willen, denn ein starker Erlöser (bist) du. Gepriesen du, HERR, Erlösender Israel.

¹ Der hebräische Text findet sich in: Sidur Sefat Emet. Mit deutscher Übersetzung v. S. Bamberger. Basel 1997, 40–49.

² So lautet die dritte Strophe beim gemeinschaftlichen Gebet (bei Anwesenheit des Minyan, also von mindestens zehn Männern). Beim Einzelschluss lautet die Strophe ganz knapp: „Du (bist) heilig, und dein Name (ist) heilig, und Heilige preisen dich jeden Tag. *šālā*. Gepriesen du, HERR, der heilige Gott.“

8. Heile uns, HERR, dann sind wir geheilt. Rette uns, dann sind wir gerettet. Denn unser Ruhm (bist) du. Und bringe vollkommene Heilung allen unseren Wunden. Denn Gott, ein heilender, treuer und erbarmungsvoller König (bist) du. Gepriesen du, HERR, Heilender die Kranken seines Volkes Israel.

9. Segne für uns, HERR, unser Gott, dieses Jahr und alle Arten seines Ertrags zum Guten und gib (im Winter: Tau und Regen zum) Segen auf der Oberfläche des Bodens und sättige uns mit deinem Gut und segne unsere Jahre wie die guten Jahre. Gepriesen du, HERR, Segnender die Jahre.

10. Blase das große Schofar zu unserer Befreiung und erhebe die Standarte, zu sammeln unsere Zerstreuten, und sammle uns insgesamt von den vier Enden der Erde. Gepriesen du, HERR, Sammelnder die Verbannten seines Volkes Israel.

11. Lass zurückkehren unsere Richter wie in der Vorzeit und unsere Ratgeber wie am Anfang und tu weg von uns Kummer und Seufzen und herrsche du über uns, HERR, allein in Gnade und Erbarmen und rechtfertige uns im Gericht. Gepriesen du, HERR, König, Liebender Gerechtigkeit und Recht.

12. Und den Verleumdern sei keine Hoffnung und alle Übeltäter mögen augenblicklich vergehen, und sie alle mögen schnell abgeschnitten werden, und die Anmaßenden mögest du schnell mit den Wurzeln ausrotten und zerschmettern und niederwerfen und erniedrigen schnell in unseren Tagen. Gepriesen du, HERR, Zerschmetternder die Feinde und Erniedrigender die Anmaßenden.

13. Über die Gerechten und über die Frommen und über die Ältesten deines Volkes, des Hauses Israel, und über den Rest ihrer Gelehrten und über die Proselyten und über uns möge sich regen dein Erbarmen, HERR, unser Gott. Und gib guten Lohn allen, die auf deinen Namen vertrauen in Wahrheit, und setze unseren Anteil fest mit ihnen in Ewigkeit, und nicht werden wir beschämt, denn auf dich vertrauen wir. Gepriesen du, HERR, Stütze und Zuversicht den Gerechten.

14. Und nach Jerusalem, deiner Stadt, mögest du in Erbarmen zurückkehren und in ihrer Mitte wohnen, wie du gesagt hast, und baue sie bald in unseren Tagen als ewigen Bau. Und den Thron Davids errichte schnell in ihrer Mitte. Gepriesen du, HERR, Erbauender Jerusalem.

15. Den Spross Davids, deines Knechtes, lass schnell sprossen, und sein Horn erhöhe durch deine Rettung. Denn auf deine Rettung hoffen wir den ganzen Tag. Gepriesen du, HERR, sprossen Lassender ein Horn der Rettung.

16. Höre unsere Stimme, HERR, unser Gott, schone und erbarme dich über uns und nimm mit Erbarmen und Wohlgefallen unser Gebet an! Denn ein Gott, hörend Gebete und Flehen, (bist) du. Und von dir, unser König, weise uns nicht leer zurück. Denn du (bist) hörend das Gebet deines Volkes Israel mit Erbarmen. Gepriesen du, HERR, Hörender Gebet.

17. Erweise dich wohlgefällig, HERR, unser Gott, an deinem Volk Israel und an ihrem Gebet und bring zurück den (Gottes-)Dienst an das Heiligtum deines Hauses. Und die Feuer(opfer) Israels und ihr Gebet, in Liebe nimm (sie) an mit Wohlgefallen. Und es gereiche zum Wohlgefallen beständig der (Gottes-)Dienst Israels, deines Volkes. Und es mögen schauen unsere Augen dein Zurückkehren nach Zion in Erbarmen. Gepriesen, du, HERR, der Wiederbringende seine *š'kinâ* nach Zion.

18. Wir bekennen dich lobend, denn du bist der HERR, unser Gott und der Gott unserer Väter für immer und ewig. Fels unseres Lebens, Schild unserer Rettung bist du von Geschlecht zu Geschlecht. Wir wollen dich lobend bekennen und künden deinen Ruhm wegen unseres Lebens, des in deine Hand gegebenen, und wegen unserer Lebensgeister, der dir anvertrauten, und wegen deiner Wunder, die jeden Tag mit uns (sind), und wegen deiner Wundertaten und Wohltaten zu jeder Zeit, abends und morgens und mittags, der Gütige, denn nicht erschöpft sich dein Erbarmen, und der Erbarmer, denn nicht gehen zu Ende deine Gnadenerweise, von jeher hoffen wir auf dich. Und für alles sei gepriesen und erhöht dein Name, unser König, beständig für immer und ewig. Und alles Lebende bekenne dich lobend, *sälâ*, und rühme deinen Namen in Wahrheit, Gott unserer Rettung und unserer Hilfe, *sälâ*. Gepriesen du, HERR, unser Gott, der Gütige (ist) dein Name, und geziemend (ist es), dich lobend zu bekennen.

19. Lege Frieden, Gutes und Segen, Gunst und Gnade und Erbarmen auf uns und auf ganz Israel, dein Volk. Segne uns, unser Vater, uns alle wie einen im Licht deines Angesichts, denn im Licht deines Angesichts hast du uns gegeben, HERR, unser Gott, die Tora des Lebens und die Liebe der Gnade und Gerechtigkeit und Segen und Erbarmen und Leben und Frieden. Und gut (ist es) in dei-

nen Augen, zu segnen dein Volk Israel zu jeder Zeit und zu jeder Stunde mit deinem Frieden. Gepriesen du, HERR, der Segnende sein Volk Israel mit Frieden.

Das ist der Text der *'amîdâ* bzw. des Achtzehn-Bitten-Gebets (*š'monê 'æsrê*) an Werktagen.³ Ich lade Sie also zunächst zu einem wenigstens oberflächlichen Durchgang durch dieses jüdische Hauptgebet ein, um darin einige Elemente des Menschenbildes und eben – wenn man dieses große Wort in den Mund nehmen darf – der Bestimmung des Menschen zu finden.⁴

Schwerer ist mir die Auswahl des christlichen Beispieltexes gefallen. Dem Rang als Hauptgebet und der Funktion nach müsste ich eigentlich der *'amîdâ* das eucharistische Hochgebet gegenüberstellen, nicht etwa das Vaterunser, von dem heute im Zusammenhang mit der *'amîdâ* schon die Rede war. Die *'amîdâ* ist öffentliches Gebet, das Vaterunser gehört primär in den Bereich des persönlichen Betens des Einzelnen. Ich habe mich schließlich für einen sehr geläufigen Text entschieden, nämlich denjenigen Text, der dem Symposium auch den Titel gegeben hat: das *Benedictus* aus dem Lukas-Evangelium, ein täglicher Bestandteil der Morgenhore. Im zweiten, kürzeren Teil des Vortrags werde ich es mit dem jüdischen Hauptgebet vergleichen.

1. Gebet als Ausrichtung der Existenz

Bevor wir uns der *'amîdâ*, ihrem Inhalt und ihrer Semantik zuwenden, füge ich eine pragmatische Vorbemerkung ein. Gebet ist nicht bloß ein (literarischer) Text, ist auch nicht nur eine im Medium der Sprache zu setzende Handlung, sondern zugleich ein leibliches Geschehen, ein körperliches Hintreten vor Gott. Was tun denn die jüdischen Beter, wenn sie – dreimal am Tag – die *'amîdâ* verrichten? *'Amîdâ* heißt das Gebet, weil es stehend zu beten ist. Bei der *'amîdâ* stehen die Beter, und zwar nicht irgendwie, sondern leiblich – mit dem Gesicht, mit den Augen – ausgerichtet in Richtung Jerusalem, in Richtung auf den Zion, also auf den Ort hin, an dem nach dem biblischen Zeugnis die Herrlichkeit bzw. der Name Gottes gegenwärtig ist, von dem her Gott die Welt als König regiert und ordnet. Wenn jüdische Beter und Beterinnen also die *'amîdâ* beten, dann ist – wenn auch über die ganze Welt verstreut – ganz Israel um Jerusalem, um den Zion versammelt. Und Israel steht damit – das ist auch die Hauptaussage der *'amîdâ* selbst – vor seiner eigenen Zukunft, vor seiner eigenen Bestimmung.

2. Die *'amîdâ*

Nun zum Text selbst und zu seiner Semantik. Es handelt sich, wie schon gesagt, nur um einige ausgewählte Beobachtungen. Dabei sind einerseits die einzelnen Strophen je für sich

³ Im ersten Vortrag von Herrn Prof. Ames ist schon gesagt worden, dass die *'amîdâ* je nach Anlass variiert.

⁴ Ich verdanke viel der interessanten Deutung der *'amîdâ* von R. KIMELMAN, *The Literary Structure of the Amidah and the Rhetoric of Redemption*. In: *The Echoes of Many Texts. Reflections on Jewish and Christian Traditions*. [FS L. H. Silberman.] Ed. by W. D. Dever – J. E. Wright. Atlanta 1997 (Brown Judaic Studies 313) 171–218. Eine knappe, lesenswerte Auslegung bietet R. LANGER, *The 'Amidah as Formative Rabbinic Prayer*. In: *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*. Unter Mitarbeit v. S. Wahle hg. v. A. Gerhards – A. Doecker – P. Ebenbauer. Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum) 127–156. Nach wie vor lohnenswert ist die Lektüre von E. MUNK, *Die Welt der Gebete. Kommentar zu den Werktags- und Sabbat-Gebeten nebst Übersetzung*. Erster Band: *Die Werktagsgebete*. Basel 1975, 147–204.

zu betrachten und nicht zuletzt auf ihre biblische Verwurzelung hin zu überprüfen, andererseits ist aber auch die Verkettung der 19 Strophen für die Deutung ins Spiel zu bringen, denn sie sind ja wohl kaum zufällig so und genau so angeordnet, wie sie im *Siddûr* stehen.

a) *Die Herkunft des Menschen: der Gott der Väter*

Eine erste Beobachtung: Die Bestimmung des Menschen und seine Zukunft wurzeln in seiner Herkunft. Die erste Strophe der *'amidâ* beginnt im Vergleich mit den übrigen Gebeten im *Siddûr* ganz ungewöhnlich, nämlich irregulär. Wohl mindestens seit amoräischer Zeit, also etwa seit dem 3./4. Jahrhundert, war es selbstverständlich, ja verpflichtende Vorschrift, ein Gebet – eine *b'rākâ* – so zu beginnen: מֶלֶךְ הָעוֹלָם „Gepriesen du, HERR, unser Gott, König der Welt“.⁵ Wenn das מֶלֶךְ הָעוֹלָם „König der Welt“ nicht vorkommt, dann ist es keine regelgerechte *b'rākâ*. Das jüdische Hauptgebet, die *'amidâ*, verletzt diese Regel. Sie beginnt zwar formgerecht mit der *bārûk*-Formel („gepriesen“), hat aber nicht die Anrede „König der Welt“, sondern eine andere: „Gepriesen du, HERR, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“.⁶ Diese Gottesanrede ist im *Siddûr* mehr oder minder einmalig. Israel, mit Blick auf den Zion und den hier als König thronenden Gott stehend, beginnt mit dem Gott Abrahams, dem Gott Isaaks und dem Gott Jakobs. Das heißt: Im allerersten Wort, das die Beter an Gott richten, identifizieren sie sich mit den Vätern, mit der Generation, der Gott in ganz besonderer Weise das Heil zugesprochen und an denen er es auch realisiert hat. Nur in Identifikation, in Gemeinschaft mit den Vätern sind sie Israel und stehen sie in rechter Weise vor Gott. Man könnte das Gleiche auch noch anders sagen: Mit dieser Eröffnungs-*b'rākâ* identifizieren die Beter nicht nur sich selbst als in Gemeinschaft mit den Vätern Abraham, Isaak und Jakob stehend, sie identifizieren zugleich den Gott, den sie anrufen, als den Gott der Väter: den Gott Abrahams, den Gott Isaaks und den Gott Jakobs.

Selbstverständlich ist diese im *Siddûr* außergewöhnliche – und gerade darum theologisch hoch bedeutsame – Anrede biblisch begründet. Interessanterweise ist aber in der Bibel der Gottesname „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“ nicht gerade häufig. Er erscheint dreimal im Neuen Testament (Mk 12,26 parr; Apg 3,13; 7,32) und in einem einzigen Zusammenhang im Alten Testament, nämlich in Ex 3. „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“ ist Selbstkundgabe Gottes an Mose beim Dornbusch. Bevor Gott Mose seinen geheimnisvollen Namen אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (behelfsmäßig übersetzt: „ich werde mich als der erweisen, als der ich mich erweisen werde“) kundgibt, gibt er sich zu erkennen als der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs (Ex 3,6; dann noch 3,15f; 4,5⁷). Die Gottesanrede am Beginn der *'amidâ* führt uns also stracks in die Urheilstat Gottes selbst, in den Exodus hinein.

Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, der sich Mose am Dornbusch zu erkennen gibt, ist zugleich der Gott der Zukunft. Er schickt sich an, die Verheißung an die Väter Abraham, Isaak und Jakob nun an dem in Ägypten geknechteten Volk zu verwirklichen. Gott hat sein Land Abraham, Isaak und Jakob verheißen, und deshalb wird er auch

⁵ Dazu knapp, aber sehr gut P. SCHÄFER, Benediktionen I. Judentum. In: TRE 5 (1980) 560–562.

⁶ Diese Gottesanrede findet sich auch christlicherseits in der ostsyrischen Apostelanaphora („Addai und Mari“). Vgl. dazu und zur Bedeutung der Gemeinschaft der Beter mit den Vätern R. MESSNER – M. LANG, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten. In: Identität durch Gebet (s. Anm. 4) 371–411.

⁷ Vgl. weiter „Gott Abrahams, Isaaks und Israels“ in 1 Kön 18,36; 1 Chr 19,18; 2 Chr 30,6.

jetzt seine Rettungstat an Israel durchführen, wird Israel aus Ägypten herausführen (Ex 6,8). Im Buch Deuteronomium ist die Verbindung von Abraham, Isaak und Jakob mit der Verheißung der Landgabe oder Landnahme geradezu das Rahmenmotiv. Um seiner Verheißung an Abraham, Isaak und Jakob willen gibt der HERR Israel das Land: das ist die Eröffnung des Deuteronomium und das ist das letzte Wort vor dem Tod des Mose (Dtn 1,8 und 34,4).

Der erste Satz der *'amidâ* führt uns also zunächst nicht nach vorn in die Zukunft hinein, sondern zurück in die heilsschwangere Vergangenheit der Exodusgeneration. Zwar kommt das Exodusmotiv in der *'amidâ*, wenn man den gesamten Text durchmustert, nicht gerade sehr ausdrücklich zur Sprache, aber von der Gottesanrede am Anfang her steht es im Hintergrund des ganzen Gebets, ja es ist dessen Fundament. Die *'amidâ* wird im Synagogengottesdienst im Anschluss an das *šema' yisra'el* und seine Benediktionen gebetet. Die dritte Benediktion des *šema'* im Morgengebet (*'āmūt w^e-jas[sîb]*) endet ganz massiv mit der Exodusmotivik, mit der formal-stilistisch auch nicht ganz üblichen Aussage: „Gepriesen Gott: er *hat* Israel erlöst“, *נָאֵל* im Perfekt (er hat erlöst). Und die *'amidâ* führt das Heilshandeln Gottes beim Exodus nun weiter auf die Zukunft Israels hin.

Eine zweite kleine Beobachtung, immer noch in der ersten Strophe der *'amidâ*: Es wird nicht bloß der Gott Abrahams gepriesen und angerufen, sondern Abraham wird mit seinen eigenen Worten zitiert. „Höchster Gott, Besitzender das All“ – man könnte Letzteres auch mit „Schöpfer des Alls“, „Erschaffender das All“ übersetzen – ist wörtliches oder so gut wie wörtliches Zitat aus Genesis 14. Hier findet es sich zunächst im Mund Melchisedeks, der Abraham ein *bārûk* sagt: „Gepriesen Abram vom höchsten Gott (אל עליון) und vom Besitzer / Schöpfer von Himmel und Erde“ (Gen 14,19). Diese Aussage nimmt Abraham dann sogleich in Genesis 14,22 auf und nennt Gott selbst *אל עליון קנה שמים וארץ*, wieder behelfsmäßig übersetzt mit „höchster Gott, Besitzender / Schöpfer von Himmel und Erde“. Die Beter machen sich also die Worte Abrahams selbst zu eigen. Sie identifizieren sich im Schriftzitat mit Abraham, ja sie *sind* sozusagen Abraham. Übrigens: In Gen 15,1, unmittelbar im Anschluss an dieses Zitat, nennt Gott sich selbst den „Schild Abrahams“. „Schild Abrahams“ ist die Gottesprädikation in der *Hättimâ* der ersten Benediktion der *'amidâ*: „Gepriesen du, HERR, Schild Abrahams“.

b) Gottes und der Menschen Liebe

Interessant ist, dass in das Genesis-Zitat „höchster Gott und Besitzender das All“ eine weitere Gottesprädikation eingeschoben ist: „Erweisender gütige Gnadentaten“. Auch hier gelangt die Übersetzung an die Grenze ihrer Möglichkeiten. Gott wird als der gepriesen, der *H^asādîm* erweist, also Taten aus seiner *Hæsæd* heraus. Ich habe länger überlegt, ob ich mit der Übersetzung von *Hæsæd* / *H^asādîm* mehr variieren sollte, bin aber dann doch meistens bei den eigentlich zuwenig besagenden Wörtern „Gnade“ und „Gnadentaten“ geblieben. Gott als der höchste Gott und der Schöpfer und Eigner des Alls – was eher seine Erhabenheit und Transzendenz ausdrückt – ist zugleich der, aus dessen Herzen Taten der Liebe fließen. Seine *Hæsæd* ist wesentlicher Bestandteil seiner Liebe, seiner Selbstbindung an Israel. Gott als der Liebende setzt Taten, die sich in seinem geschichtlichen Handeln an seinem erwählten Volk Ausdruck verschaffen. Und weiter: Diese Taten der *Hæsæd* Gottes – seine *H^asādîm* – setzen auch den Menschen instande, *Hæsæd* und *H^asādîm* zu üben, Taten der Herzenshingabe. Das gleiche Wort *H^asādîm*, das ich in dem einen Fall mit „Gnadentaten“ übersetzt habe, verbirgt sich hinter dem wieder leider sehr abgegriffenen Wort „Frömmigkeit“ in der ersten Strophe. Gott ist der, der der Frömmigkeit, der *H^asādîm* der

Väter gedenkt. Die Wechselbeziehung zwischen Gottes *Hæsæd* und menschlichen *H^asādîm* – dass der Mensch ein *Hāsîd* wird, ein „Frommer“, wie wieder meist recht nichtssagend übersetzt wird – gehört zum semantisch Wichtigsten der *'amidâ*, gerade in Hinblick auf das Menschenbild.

c) Leben in Fülle und die Heiligung des Gottesnamens

Ich gehe nur ganz kurz auf die zweite Strophe ein. In ihr wird Gott als derjenige gepriesen, der die Auferweckung der Toten wirkt, der „die Toten belebt“, also auch über die Todesgrenze hinaus helfend und erlösend am Werk ist. Das ist die größte aller Liebestaten Gottes. Gottes *Hæsæd* und seine *H^asādîm* sind darauf aus, Leben, lebende Geschöpfe, lebende Menschen zu schaffen.

Was Leben ist, was tatsächlich Leben in Fülle ist, bringt die dritte Strophe zum Ausdruck, die Benediktion mit der קְדוּשַׁת הַשֵּׁם, der „Heiligung des Namens“ Gottes. Zunächst eine wichtige sprachliche Beobachtung: In der dritten Strophe bringen sich die Beter zum ersten Mal selbst zum Ausdruck. Zum ersten Mal findet sich die 1. Person Plural, erscheint ein „wir“. Es ist ein noch sehr zurückhaltendes „wir“; die Beter sprechen gar nicht davon, was sie tun, sondern eher davon, was ihnen zu tun obliegt, was sie eigentlich tun sollten oder was sie tun wollen: „Wir wollen heiligen deinen Namen in der Welt, wie man ihn heiligt in den Himmeln der Höhe.“ Die Gemeinschaft der Beter, die sich in der ersten Strophe durch die Anrufung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs sozusagen horizontal nach hinten erweitert hat, indem sie sich in Gemeinschaft mit den Vätern, mit der Exodusgeneration weiß, erweitert sich in der dritten Strophe sozusagen nach oben – vertikal – zur Gemeinschaft mit den Himmlischen, also den Engeln. Und die Aufgabe, die sowohl die Himmlischen oben wie die Irdischen unten wahrzunehmen haben, wenn sie denn tatsächlich lebendig sind vor Gott, besteht darin, Gottes Namen zu heiligen. Die dritte Strophe der *'amidâ*, die Heiligung des Namens, ist die beste Illustration dessen, was die so knappe Vaterunser-Bitte „Geheiligt werde dein Name“ eigentlich bedeutet.⁸

Wie geschieht diese Heiligung des Namens? Vom Text der *'amidâ* her sind es die Himmlischen, denen die Heiligung des Namens zukommt. Die Beter sagen von sich selbst nur: wir wollen das Gleiche tun, was die Himmlischen schon immer tun. Die Himmlischen kommen in Schriftziten zu Wort. Da steht zunächst die *q^edûššâ* (das Dreimalheilig) selbst (Jes 6,3), die im biblischen Text im Allerheiligsten des Tempels und zugleich im Himmel gesungen wird. Dazu kommt das *bārûk* „Gepriesen“ (Ez 3,12): „Gepriesen die Herrlichkeit des HERRN von ihrem Ort“⁹, worüber noch viel nachzudenken wäre. Auf alle Fälle ist der Ort, von dem hier die Rede ist, im Kontext des Ezechiel-Buches der Tempel in Jerusalem. Der Wunsch der Beter, an den Gesängen der Himmlischen, mit denen sie Gottes Namen heiligen, teilzuhaben, ist der Wunsch, in das Allerheiligste einzutreten, vor Gottes Thron zu stehen und sich SEINER herrlichen Präsenz auszusetzen.

Ein drittes Schriftzitat schließt sich an. Es stammt direkt aus dem Psalm 146, Vers 10: „König sein wird / herrschen wird (יִמְלֹךְ) der HERR in Ewigkeit, dein Gott, Zion, von

⁸ Vgl. dazu ausführlicher M. PHILONENKO, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger. Tübingen 2002 (UTB 2312) 44–50.

⁹ Im christlichen *Sanctus* steht bekanntlich anstelle von Ez 3,12 meist das *Benedictus qui venit*, wodurch das Dreimalheilig eine christologische und zugleich eschatologisch-parusiale Ausrichtung erhält. Zu Spuren christlicher Verwendung von Ez 3,12 zusammen mit dem *Sanctus* vgl. P. VON DER OSTEN-SACKEN, Die altkirchlichen Belege für die synagogale Form des Sanctus (Keduscha/Jes. 6,3; Ez. 3,12). In: Meilenstein. [FS H. Donner.] Hg. M. Weippert – S. Timm. Wiesbaden 1995 (ÄAT 30) 172–187.

Geschlecht zu Geschlecht. Halleluja.“ In der Heiligung des Namens Gottes realisiert sich Gottes Königtum. Das Königtum Gottes – bekanntlich das Zentralthema der Verkündigung Jesu und damit der synoptischen Evangelien im Neuen Testament – ist zutiefst mit dem Allerheiligsten im Jerusalemer Tempel verbunden. Interessant ist nun, dass der erste Teil dieses Zitats aus Ps 146 zugleich Zitat aus dem Buch Exodus ist. Es nimmt den Schluss des Mose-Liedes (Ex 15,18) auf, wo es heißt: יְהוָה יִמְלֹךְ „der HERR wird König sein“.¹⁰ Dies ist aber die eigentliche Zielperspektive des Exodus, der Herausführung aus dem Land und der Gabe der Lebensordnung der Tora am Sinai und der Hineinführung in das Land der Verheißung, wo Gott als König auf dem Zion thront und sein heiliger Name gepriesen wird. Ex 15,18 ist übrigens der Abschluss der Exodus-Lesung in der Osternacht.

d) Die Umwandlung des Menschen

Was kann man eigentlich noch mehr sagen, als dass Gottes Name verherrlicht wird oben in der Höhe von den Himmlischen, unten auf der Erde von Israel? Eigentlich könnte die *'amidâ* jetzt zu Ende sein, denn der Mensch hat ja offensichtlich seine Bestimmung erreicht: im Chor aller Geschöpfe den heiligen Gottesnamen zu verherrlichen. Aber das Gebet ist keineswegs zu Ende. Ja, man ist versucht zu sagen: es beginnt eigentlich erst jetzt, mit der vierten Strophe. Der eigentliche Kern der *'amidâ* sind die Bittstrophen, Strophe 4 bis Strophe 17. Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, dass die Heiligung des Gottesnamens von seiten der Beter sehr zurückhaltend zur Sprache gebracht wird: „wir wollen heiligen“, so wie die Himmlischen es tatsächlich schon tun. Der Verwirklichung der הַשְׁמָתָה קְדוּשָׁה, der Heiligung des Gottesnamens – so setzt die *'amidâ* als Bittgebet ganz nüchtern voraus – steht die faktische *conditio humana* noch entgegen. Wenn wir genau darauf achten, wie die Beter von sich selbst sprechen, werden wir erstens beobachten, dass das äußerst selten der Fall, und zweitens, dass es inhaltlich nicht gerade sehr glorios ist. Die einzigen Selbstexplikationen nach dem „wir wollen heiligen“ und vor dem „wir bekennen dich lobend“ am Beginn von Strophe 18 lauten: „wir haben gesündigt“ und „wir haben gefrevelt“, beide in Strophe 6. Eben weil der Zustand der Beter so ist: „wir haben gesündigt, ja gefrevelt“, beginnt nun im Modus der Bitte ein großer Prozess der Umwandlung: der Umwandlung des Menschen, der Gesellschaft, der Welt. Es wird jetzt in der *'amidâ* bis zum Schluss sozusagen eine Gegenwelt gegen die Welt der Sünde und des Frevels, in der die Beter sich nach ihrer eigenen Aussage befinden, errichtet.

Wie sieht dieser Prozess aus? Ich schildere ihn nur stichwortartig. Zunächst einmal: Der Weg der Umwandlung der Welt beginnt mit der ganz persönlichen Umwandlung der einzelnen Beter, durch Umkehr (תְּשׁוּבָה *t'sûbâ* oder auf Griechisch: *μετάνοια*). Das ist der Inhalt der Strophen 4 bis 7. Diese persönliche Umkehr und Umwandlung des Menschen fängt an mit der Erkenntnis, der Einsicht, dem Verständnis. Die Erkenntnis und Einsicht richtet sich – dies impliziert Strophe 5 – auf die Tora: Umkehr ist Rückkehr des Menschen zur Tora, zur göttlichen Weisung für das menschliche Zusammenleben. Gleichzeitig aber zielt die Umkehr – ebenfalls Strophe 5 – auf die עֲבֹדָה *‘bôdâ*, den „Dienst“. *‘bôdâ* ist in der Bibel terminus technicus für den Tempeldienst, den Dienst Israels an dem Ort, wo Gott – seine Herrlichkeit, sein Name – in der Welt einwohnt. Die Rückkehr zu Tora und *‘bôdâ* führt zur Vergebung der Sünden (Strophe 6), und das bringt die Erlösung (Strophe 7). Was in Strophe 4 bis 7 sozusagen eher innerlich – wenn man so will: spirituell – geschildert ist, wird in den folgenden beiden Strophen 8 und 9 dann noch einmal von seiner materiellen

¹⁰ Mit diesem Zitat endet die Benediktion nach dem *šema' yišra'el* im Morgengebet (*‘ămāt w’-jas[s]ib*), an die sich unmittelbar die *'amidâ* anschließt. Vgl. MESSNER – LANG (s. Anm. 6) 383.

Seite her gedeutet. Auch die materielle, die leibliche Seite von Mensch und Welt beginnt sich zu wandeln, wenn der Mensch zur Tora und zur *ʿabôdâ* zurückkehrt. Die Kranken werden geheilt (Strophe 8), und die Gaben der Schöpfung fließen wieder reichlich (die „guten Jahre“ von Strophe 9).

e) *Das eschatologische Drama*

Mit Strophe 10 beginnt dann das eschatologische Drama, die Errichtung der Zukunft, der Israel in der *ʿamidâ* entgegenbetet und im wahrsten Sinne des Wortes entgegensteht, die Verwandlung der Gesellschaft durch Gott. Es ist sehr auffallend, dass hier Gott selbst der Retter ist. Der Messias oder eine messianische Gestalt spielt eigentlich eine sehr untergeordnete Rolle. Das Wort „Messias“ kommt gar nicht vor, eine messianische Gestalt wird immerhin erwähnt, in Strophe 15: „der Spross Davids, deines Knechtes“, aber der setzt sich sozusagen in das von Gott schon gemachte Nest. Gott hat selbst schon alles hergestellt, der Spross Davids spielt demgegenüber keinerlei aktive Rolle in der *ʿamidâ*. Es ist – am Rande gesagt – durchaus denkbar (freilich nicht beweisbar), dass diese sehr geringfügige Rolle des Messias im jüdischen Hauptgebet eine Reaktion auf christliches Beten und auf christliches Selbstverständnis ist.

Was tut nun Gott, um die Welt, um die Gesellschaft umzuwandeln? Zunächst einmal: Es beginnt der neue Exodus, die Sammlung der Diaspora (Strophe 10). Israel wird wieder im Land versammelt. Und wie sieht es im Land aus? Hier muss die Gott entsprechende Gesellschaft errichtet werden: „Lass zurückkehren unsere Richter wie in der Vorzeit und unsere Ratgeber wie am Anfang“, auf dass *משפט וצדקה* „Recht und Gerechtigkeit“ im Land herrschen, wobei „Recht und Gerechtigkeit“ – eine semantisch sehr reichhaltige Kurzformel¹¹ – soviel heißt wie das aktive Eintreten der Führenden für die Armen, die Entrechteten, die Fremden. Übrigens: Diese Bitte „lass zurückkehren unsere Richter wie in der Vorzeit ...“ ist wörtliches, nur dem Kontext – dem Gebetskontext – angepasstes Zitat von Jes 1,26, einem programmatischen Text am Beginn des Jesaja-Buches, mit dem die Beter auf Gottes eigene Verheißung – denn Jes 1,26 ist nicht Bitte, sondern göttliche Verheißung – pochen: „Du hast uns doch verheißten, nun tu es endlich!“ Der Umwandlungsprozess geht weiter, gemäß der Segens- und Fluchreihe von Dtn 28, mit der Scheidung der Menschen in die Verleumder, die Abgefallenen einerseits (Strophe 12¹²) und diejenigen, die *ḥesed* üben, also die *ḥʾsîdîm*, die Frommen, weil Gottes Liebe in Liebestaten Erwidern, andererseits (Strophe 13). Dann ist es soweit, dass Gott nach Jerusalem zurückkehrt und die heilige Stadt, den Ort seiner irdischen Einwohnung, neu baut und die Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit in Jerusalem begründet. Und in dieses, wie gesagt, von Gott sozusagen bereitete Nest setzt sich dann auch der Messias, der „Spross Davids“ (Strophe 15).

Die 16. Strophe bringt ein retardierendes Moment in dieses Drama. Sie bittet nämlich um Gebeterhörung: dass Gott die flehentlichen Bitten, die Israel bisher in der *ʿamidâ* an ihn gerichtet hat, auch erhört, weil er doch nach seiner eigenen Verheißung (vgl. etwa Ps 91,15) ein Gott ist, der auf das Gebet der Seinen hört.

¹¹ Vgl. M. WEINFELD, 'Justice and Righteousness' – *משפט וצדקה* – The Expression and Its Meaning. In: Justice and Righteousness. Biblical themes and their Influence. Ed. by H. Reventlow – Y. Hoffman. Sheffield 1992 (JSOT.S 137) 228–246.

¹² Zum vieldiskutierten sog. „Ketzersegen“, der sich anfänglich zumindest nicht speziell gegen die Christen richtete, vgl. zusammenfassend den Forschungsbericht von P. W. VAN DER HORST, The Birkat ha-minim in recent research. In: DERS., Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction. Second enlarged Edition. Leuven 1998 (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8) 113–124.

Das eigentliche Ziel erreicht unser Gebet in Strophe 17: „Erweise dich wohlgefällig HERR, unser Gott, an deinem Volk Israel und an ihrem Gebet und bringe zurück den Dienst an das Heiligtum deines Hauses. Und die Feuer(opfer) Israels und ihr Gebet, mit Liebe nimm (sie) an mit Wohlgefallen. Und es werde wohlgefällig beständig der Gottesdienst Israels, deines Volkes. Und es mögen schauen unsere Augen dein Zurückkehren nach Zion in Erbarmen.“ Also: Gott kehrt jetzt endgültig nach Zion zurück, und es wird wieder die *“bôdâ* – der Gott entsprechende Kult – begründet. Worin besteht dieser Kult? Es ist auffällig, dass in Strophe 17 die *“bôdâ*, der Kult – und das heißt eigentlich nur: der Tempelkult – und das Gebet Israels parallelisiert sind. Auch für das Gebet wird eine technische Sprache verwendet, die an sich für den Tempelkult gilt. „Erweise dich wohlgefällig am Gebet“ und „das Gebet Israels, mit Liebe nimm es an mit Wohlgefallen“, das sind kultische Fachbegriffe für den Gott wohlgefälligen Opferdienst.¹³ Das weist natürlich einerseits darauf hin, dass die *‘amîdâ* – vielleicht nicht von ihrem Ursprung her oder sogar wahrscheinlich nicht von ihrem Ursprung her, aber jedenfalls in einer ihrer Funktionen – so etwas wie eine Tempelsubstitution ist. Das weist aber zum anderen – und das scheint mir bedeutsamer – zurück auf die große himmlisch-irdische Szenerie von Strophe 3, auf die Heiligung des Gottesnamens. Die *q̣’dûššâ* in Jes 6 spielt bekanntlich im Tempel. Hier, vor dem im Allerheiligsten thronenden (und zugleich es sprengenden) Gott, wird der wahre, Gott wohlgefällige Kult dargebracht: in der Heiligung und Verherrlichung seines Namens. In Strophe 17 ist damit Strophe 3 wieder eingeholt.

f) Israel und die Menschheit

Doch halt: etwas fehlt noch! Bisher war nur von Israel die Rede. Was ist mit dem Rest der Menschheit? Strophe 18 – damit die letzte Strophe der *‘amîdâ* vor dem Priestersegen (Strophe 19), dem gleichsam klassischen Abschluss auch im Tempelgottesdienst – universalisiert die Szenerie. Zunächst sprechen sich wieder die Beter, spricht sich also Israel aus: מוֹדִים „wir bekennen dich lobend“. Das könnte man übrigens ganz gut ins Griechische mit εὐχαριστοῦμεν übersetzen. Üblicherweise wird dieses *môdîm* freilich mit „wir danken dir“ wiedergegeben, genauso wie das εὐχαριστοῦμεν, aber das Moment des Bekenntnisses, der Anerkennung der Herrschaft Gottes schwingt in diesem Wort stärker mit als das, was wir heute unter „Dank“ oder gar unter der doch sehr subjektiv geprägten „Dankbarkeit“ verstehen. „Wir“: das ist zunächst Israel, aber am Schluss heißt es dann: „*Alles Lebende* bekenne dich lobend und rühme deinen Namen in Wahrheit, Gott unserer Rettung und unserer Hilfe.“ Erst wenn *alles* Lebende, *alles*, was lebt, Gottes Namen preist, ist die Verwandlung, die Umwandlung der Welt zum Abschluss gebracht. Dieser universalen, menschheitlichen, ja kosmischen Zukunft betet Israel in seinem Hauptgebet dreimal täglich entgegen.

3. Das Benedictus im Licht der *‘amîdâ*

Nun, wesentlich kürzer, noch einige Bemerkungen zum *Benedictus*.¹⁴ Ich gebe zunächst eine eigene Übersetzung, die versucht – im Unterschied zur geläufigen liturgischen Fassung

¹³ Vgl. H. M. BARSTAD, מוֹדִים, רְצוֹן. In: ThWAT 7 (1993) 640–652, bes. 643–646.648f.

¹⁴ Von den neueren deutschsprachigen Kommentaren scheint mir besonders hilfreich F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50. Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989 (EKK 3/1) 96–99.103–110. Der jüngste Kommentar von W. RADL, Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1–9,50. Freiburg i. Br. 2003, 88–91.93–101, versucht vor allem die Vorlage bzw. Vorlagen des Lukas auszulegen, in Anschluss an Th. KAUT, Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext

– diesen syntaktisch sehr schwierigen Text möglichst wörtlich, damit aber auch in nicht immer ganz korrektem Deutsch wiederzugeben:

I Gepriesen (der) HERR, der Gott Israels,
denn er hat heimgesucht und Erlösung geschaffen seinem Volk
und hat uns ein Horn der Rettung erweckt im Haus Davids, seines Knechtes,
so wie er geredet hat durch (den) Mund seiner heiligen Propheten seit alters,
Rettung vor unseren Feinden und aus der Hand aller uns Hassenden,
zu erweisen Erbarmen an unseren Vätern
und zu gedenken seines heiligen Bundes,
den Eid, den er geschworen hat Abraham, unserem Vater,
zu gewähren uns, furchtlos, aus der Hand (der) Feinde befreit, ihm zu dienen
in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm alle unsere Tage.

II Und du aber, Kindlein, Prophet des Höchsten wirst du genannt werden,
vorausgehen wirst du nämlich vor dem HERRN, zu bereiten seine Wege,
um zu gewähren Erkenntnis der Rettung seinem Volk in (der) Vergebung ihrer Sünden,
um des herzlichen Erbarmens unseres Gottes willen,
mit dem uns heimsuchen wird (der) Ausgang aus der Höhe,
zu (er)scheinen den in Finsternis und Todesschatten Sitzenden,
zu lenken unsere Füße auf (den) Weg des Friedens.

Ich kann in diesem Rahmen nicht auf die vielfältigen sprachlichen, vor allem syntaktischen Probleme des *Benedictus* eingehen, die in der vertrauten liturgischen Fassung der Einheitsübersetzung elegant umgangen sind. Da finden sich lauter Hauptsätze. In Wirklichkeit besteht das *Benedictus* aus nur zwei Sätzen. In der Luther-Übersetzung kommt das – und kommen die Schwierigkeiten des Textes – noch einigermaßen zum Ausdruck.

a) Herkunft und Zukunft des Menschen

Ich beschränke mich auf wenige, ganz kleine Beobachtungen. Auch das *Benedictus* lebt von der Spannung zwischen der Herkunft der Beter aus der Generation derer, denen Gott in ganz besonderer Fülle das Heil erwiesen hat und mit denen sich die Beter identifizieren, einerseits und ihrer Zukunft, ihrer Bestimmung, auf die hin sie leben, andererseits. Diese Struktur ist schon sprachlich klar¹⁵: In der ersten, mit einer *b'ērākā* beginnenden Strophe – man könnte sagen: dem Lobpsalm (Lk 1,68–75) – stehen lauter Aoriste, also die Vergangenheitsform: „Gott *hat* (soeben) sein Volk heimgesucht und *hat* ihm Erlösung geschaffen“. Jedenfalls im Kontext des Lukasevangeliums bezieht sich das auf die Geburt des Messias Jesus. In der zweiten Strophe (V. 76–79) – der Prophetie auf den eben geborenen Johannes den Täufer („du aber, Kindlein“) – herrschen die Futura vor, in einem Fall sogar mit dem gleichen Verb wie in der ersten Strophe: „er *hat* heimgesucht“ – „er *wird* heimsuchen“¹⁶.

der vorlukanischen Kindheitsgeschichte. Frankfurt/M. 1990 (BBB 77) 173–265. Einen instruktiven Überblick gibt F. ZEILINGER, Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch. Wien 1988, 34–51.

¹⁵ Ob das *Benedictus* aus zwei ursprünglich selbstständigen Liedern zusammengestellt worden ist, wie zuletzt KAUT (s. Anm. 14) im Detail nachzuweisen versuchte, sei dahingestellt; die Problematik spielt für den hier maßgebenden Gesichtspunkt des Vergleichs mit der *'amidā* keinerlei Rolle.

¹⁶ Das textkritische Problem wird sehr wahrscheinlich mit den meisten neueren Auslegern zugunsten des Futurs ἐπισκέπεται gegen den Aorist ἐπεσκέψατο zu entscheiden sein.

b) Gottes Hæsæd und die Gabe des Landes

Eine erste Verbindung zur 'amidâ findet sich im „Erweisen Erbarmen (ἐλεος) an unseren Vätern“ („er hat das Erbarmen mit den Vätern an uns vollendet“ ist das phantasievoll in der liturgischen Fassung der Einheitsübersetzung wiedergegeben). Ἐλεος ist in der Septuaginta die bevorzugte Übersetzungsvokabel für Hæsæd, einige Male steht es auch für raH^amîm „Erbarmen, Barmherzigkeit“.¹⁷ Wie in der 'amidâ erweist Gott die Hæsæd auch im *Benedictus* an den Vätern. Das Motiv des Erbarmens findet sich im zweiten, die Zukunft besingenden Teil des *Benedictus* noch einmal, nun sprachlich intensiviert als das „herzliche Erbarmen“ (σπλάγχνα ἐλέους), mit dem (oder auf Grund dessen) der „Aufgang aus der Höhe“ die Beter endgültig heimsuchen und ihr Leben erleuchten wird. Σπλάγχνα kommt in der Septuaginta nur sehr selten vor; in der nachalttestamentlichen jüdischen Literatur jedoch steht die Verbindung von σπλάγχνα und ἐλεος für das Wortpaar Hæsæd und raH^amîm im Sinn des eschatologischen Erbarmens und Liebeserweises Gottes.¹⁸ An diesen Sprachgebrauch wird im *Benedictus* angeknüpft. Das hebräische Hendiadiöyn Hæsæd und raH^amîm findet sich nicht nur etwa in Qumranschriften (1 QS 1,22; 2,1 im Sinn von Gottes geschichtlichen Gnadenerweisen), sondern auch dreimal in der 'amidâ (Strophen 1, 11 und 18).

Das Gedenken des Bundes und der Eid, den Gott Abraham geschworen hat, steht von den alttestamentlichen Grundlagen des *Benedictus* her in Zusammenhang mit dem Thema der Landverheißung, das uns ebenfalls schon in der 'amidâ begegnet ist. Im Deuteronomium ist Gottes Eid an die Väter (Abraham, Isaak und Jakob) der Rechtsgrund für den Einzug Israels in das Land (vgl. Dtn 1,8; 6,10; 9,5¹⁹; 30,20; 34,4). Der Zusammenhang von „Gedenken des Bundes“ mit Abraham, „Eid“ (an Isaak) und Gabe des Landes findet sich in Ps 104 (105),8–11, einer wichtigen Referenzstelle für das *Benedictus*. Mit dem Leben im Land ist auch das nächste Motiv eng verbunden.

c) Gott dienen als Bestimmung des Menschen

Das nächste Stichwort ist „dienen“ (λατρεύειν): Gottes erlösendes Handeln setzt die Menschen in stande, „ihm zu dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit“. Λατρεύειν bzw. λατρεία ist in der Septuaginta Übersetzung von ^abôdâ (im Sinn des Tempelgottesdienstes). Seine Bestimmung erreicht der Mensch nach dem *Benedictus* in der ^abôdâ, der kultischen Verherrlichung Gottes. Dieser „Gottesdienst“ – das rechte Gotteslob und die rechte Lebensführung zugleich – wird in ὁσιότης und δικαιοσύνη vollzogen. Δικαιοσύνη ist in der Septuaginta zumeist Übersetzung von Hæsæd. Ganz Ähnliches gilt für ὁσιος: es ist die geläufigste Übersetzung von Hāsîd.²⁰ Der wahre, eschatologische Kult erfordert also Menschen, die H^asādîm – Taten der überfließenden Liebe – vollbringen, nämlich H^asîdîm, Fromme und Gerechte, die sich an die Weisung Gottes halten. Die Aussage im *Benedictus* ist in gewisser Weise der schon in anderem Zusammenhang genannten Stelle Dtn 9,5 LXX entgegengesetzt.²¹ Hier erfährt Israel, dass Gott es nicht auf Grund seiner δικαιοσύνη und ὁσιότης in

¹⁷ Vgl. R. BULTMANN, ἔλεος κτλ. In: ThWNT 2 (1935) 474–483, hier 475–478.

¹⁸ Vgl. ebd. 478.

¹⁹ Hier kommt in der Septuagintafassung auch das Stichwort „Bund“ vor (der hebräische Text hat statt dessen das „Wort“ bzw. die „Zusage“ [דְּבַר]).

²⁰ Vgl. F. HAUCK, ὁσιος κτλ. In: ThWNT 5 (1954) 488–492, hier 489f.

²¹ Dies ist einer der wenigen Belege (insgesamt 8, davon 4 in Weish) für ὁσιότης in der Septuaginta. Das Paar ὁσιότης und δικαιοσύνη findet sich noch in Weish 9,3 (vom Menschen in seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung). Im Neuen Testament ist Eph 4,24 zu vergleichen, wo δικαιοσύνη

das Land führt, sondern wegen der Bosheit der Völker und des Eides, den Gott Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat.

d) Erkenntnis und Sündenvergebung

Mit der *'amidā* teilt das *Benedictus* auch das Motiv der Erkenntnis, mit der im jüdischen Hauptgebet der Umwandlungs- und Umkehrprozess des Menschen beginnt. Erkenntnis (דַּעַת) ist das Erste, was von Gott in der *'amidā* erbeten wird (Strophe 4); im *Benedictus* wird dem Kind Johannes zugesagt bzw. prophetisch vorausgesagt, dass er die Menschen „Erkenntnis (γινώσις) der Rettung“ lehrt. Und die Rettung besteht in der ἄφεσις ἁμαρτιῶν, der Vergebung der Sünden, was wieder auf den gleichen Zusammenhang in den Strophen 4–7 der *'amidā* verweist.

e) Die Rolle des Messias

Schließlich und endlich: Die größte Ähnlichkeit des *Benedictus* mit der *'amidā* – zumindest auf der Sprachoberfläche – ist zugleich auch die größte Differenz zwischen beiden Gebeten. „Er hat uns ein Horn der Rettung erweckt im Haus Davids, seines Knechtes“ – das ist doch gar nicht weit entfernt von der Bitte in Strophe 15 der *'amidā*: „Den Spross Davids, deines Knechtes, lass schnell sprossen, und sein Horn erhöhe durch deine Rettung.“ Allerdings: Wie angedeutet, herrscht gerade hier, wo sprachlich die größte Ähnlichkeit vorliegt (Horn, Rettung, David, Knecht), sachlich die größte Differenz. Sie besteht schlicht darin, dass, wie gesagt, in der *'amidā* der Messias eine ganz untergeordnete und unwesentliche Rolle spielt, im *Benedictus* aber die Hauptrolle. Ich kann im Rahmen dieses Vortrags nicht auf die umstrittenen Fragen der Traditionsgeschichte des *Benedictus* eingehen, ob es ursprünglich (juden)christlich war oder jüdisch, ob es (ganz oder teilweise) etwa aus Täuferkreisen stammt.²² Auf alle Fälle ist im Kontext des Lukas-Evangeliums das Kindlein Johannes Wegbereiter und Vorläufer des HERRN, nämlich Jesu. *Kyrios* ist an sich ja der Gottesname der Septuaginta – es hat vermutlich auch dem Selbstverständnis des Johannes entsprochen, *Gottes* Wegbereiter zu sein –, aber im Kontext des Lukas-Evangeliums ist der HERR, dem er vorausgeht, die ἀνατολή ἐξ ὕψους, der „Aufgang aus der Höhe“. Und das wiederum ist – wiederum: jedenfalls im Kontext²³ – ein messianischer Begriff. Ἀνατολή kann in der Septuaginta „Spross“ wiedergeben (vgl. bes. Sach 3,8; 6,12; Jer 23,5). Damit haben wir eine klare Verbindung zum „Spross Davids, deines Knechtes“ der *'amidā*. Das entscheidende Heilsereignis, das nach dem *Benedictus* – wie nach der *'amidā* – noch in der Zukunft liegt, ist der Aufgang, die ἀνατολή ἐξ ὕψους, die dann die endgültige – richtende und rettende – Heimsuchung und den endgültigen *šālôm*, den endgültigen Frieden bringen wird.

und ὁσιότης den „neuen Menschen“ kennzeichnen, den die Adressaten anziehen sollen. Auf Dtn 9,5 als alttestamentliche Referenzstelle weist mit Recht KAUT (s. Anm. 14) 234f hin.

²² Vgl. dazu wieder KAUT, ebd., mit forschungsgeschichtlichem Überblick (173–177). Kaut selbst findet zwei ursprünglich selbständige Lieder: Lk 1,68.71–75 („Benedictus I“) stamme aus den Anfangserfolgen des jüdischen Aufstands (kurz nach 66) – reichlich spekulativ –, 1,76–79 („Benedictus II“) aus einer in der Täufergemeinde entstandenen und im Lukasevangelium verarbeiteten Geburtsgeschichte Johannes des Täufers. Die Verse 69f seien christliche Interpolation. Wirklich überzeugend ist das alles nicht.

²³ Für den ursprünglichen (nicht-christlichen) Hymnus nimmt RADL (s. Anm. 14) 99f an, dass die ἀνατολή ἐξ ὕψους Gott selbst sei. Das ist sicherlich möglich; im hier allein interessierenden christlichen Kontext des Lukasevangeliums ist jedoch der „Aufgang“ bzw. „Spross“ eindeutig messianischer Titel Christi.

Ich komme zum Schluss. Ich habe längere Zeit überlegt, ob es am Ende etwas zu resümieren oder noch einmal besonders herauszustellen gibt. Angesichts meiner sehr bruchstückhaften Sondierungen erscheint es mir ratsam, kein Resümee zu ziehen. Ich kann nur empfehlen, was sich mir bei meiner eigenen Beschäftigung immer mehr aufgedrängt hat: Es lohnt sich unendlich, die *amîdâ* von ihren biblischen Wurzeln her und im Zusammenhang ihrer 19 Strophen zu meditieren. Es lohnt sich für die eigene christliche Existenz. Und zweitens: Es lohnt sich unendlich, einen scheinbar (!) vertrauten Text wie das *Benedictus* zu meditieren. Man lege – etwa – einmal das *Benedictus* neben den Ps 8.

Daniela Kranemann, Erfurt

„Unsere Väter, die Söhne Israels ...“

(*Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche in der christlichen Liturgie – Chancen und Desiderate*)

Vor 40 Jahren, am 4. Dezember 1963, wurde als erstes Dokument des II. Vatikanischen Konzils die Konstitution über die heilige Liturgie verabschiedet. Sie stand am Anfang einer der weitreichendsten Reformen in der Geschichte der katholischen Liturgie. Wer mit der biblischen Zahlsymbolik vertraut ist, weiß, dass 40 Jahre eine kritische Schwelle des Übergangs markieren. Das Wissen derjenigen, die einst den Aufbruch wagten, droht verloren zu gehen. Da sich jedoch ohne dieses Wissen eine Orientierung in der Gegenwart und der Weg in die Zukunft schwierig gestaltet, ist eine je neue Vergewisserung der Aufbruchssituation notwendig. Dies gilt auch für die Liturgiekonstitution und die mit ihr eingeleitete Erneuerung des liturgischen Lebens. Von bleibender Aktualität ist daher gegenwärtig ein Wort, das Papst Johannes Paul II. der Kirche bereits zum 25. Jahrestag der Liturgiekonstitution mit auf den Weg gegeben hat: „Es scheint die Zeit gekommen zu sein, den starken Geistesantrieb wieder zu entdecken, den die Kirche in jenem Augenblick verspürte, da die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* vorbereitet, diskutiert, abgestimmt und veröffentlicht wurde und diese die ersten konkreten Ausführungen erfuhr.“¹ Der Weg, den die katholische Kirche im II. Vatikanum auch in der Erneuerung der Liturgie beschritten hat, war also alles andere als „geist-los“ oder nur dem „Zeit-Geist“ verpflichtet. Es war ein Weg, auf dem sich in vielfältiger Weise das ‚Hindurchgehen des Geistes durch die Kirche‘ (SC 43) offenbaren sollte.

Im Folgenden soll ausschnittshaft den Spuren nachgegangen werden, die von einem neuen, wahrhaft christlichen Geist im Verhältnis der katholischen Kirche zum ersterwählten Gottesvolk Israel zeugen. Dabei war es auch und gerade die erneuerte Liturgie, in der sich dieser Geisteswandel hin zu einer positiven Sicht des alttestamentlichen Israel und zugleich des zeitgenössischen Judentums vollzog. Entscheidende Impulse bekam dieser Prozess zweifellos durch die Konzilerklärung *Nostra Aetate*, die sich im 4. Kapitel dezidiert mit der Frage des Verhältnisses und des bleibenden Gegenübers von Christen und Juden befasst. Die jahrhundertlang tradierte ‚Lehre der Verachtung‘ (Jules Isaac) wurde hier überwunden. An ihre Stelle trat eine Würdigung dessen, was die Kirche dem ersterwählten Gottesvolk bleibend verdankt, da sie doch von ihm „die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaumes, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind“ (NA 4). Diese und andere Anspielungen auf die paulinische Israeltheologie in Röm 9–11 geben beredtes Zeugnis von dem Geist, in dem sich der Wandel hin zu einer positiven christlichen Israeltheologie vollzog. Es ist – mit einem alten Gebet der Osternacht gesagt – die ‚Teilhabe an der Würde Israels‘, der die Kirche gegenwärtig wurde und der sie auch in der erneuerten Liturgie Ausdruck verschaffte.

Den hier angedeuteten Paradigmenwechsel in seiner liturgischen Relevanz zu bedenken, ist das Ziel der folgenden Überlegungen. Es gilt, zunächst den liturgischen „Ort“ (im Sinne

¹ Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie. 4. Dezember 1988. Bonn o. J. (VApS 89), hier Nr. 23.

eines locus theologicus) aufzusuchen, der wie kein anderer die Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche bezeugt. Ein zweiter Abschnitt widmet sich der Frage, wo auch in der nachkonziliar erneuerten Liturgie Notwendigkeiten und Möglichkeiten bestehen, eine immer noch latente christliche Israelvergessenheit zu überwinden bzw. einen Rückfall in alte, negativ gefärbte Deutungsmuster zu verhindern. In diesem Zusammenhang sind auch einige verheißungsvolle Ansätze zu benennen, die gerade auf liturgischem Gebiet eine gewachsene Sensibilität für diese Fragestellungen erkennen lassen. Die wiederentdeckte „Teilhabe an der Würde Israels“ bleibt auch auf Zukunft hin eine anspruchsvolle Aufgabe. Es sind daher abschließend Wege aufzuzeigen, wie die Liturgie als ‚Quelle und Höhepunkt kirchlichen Tuns‘ (SC 10) noch deutlicher zu einem „produktiven Ort christlicher Israeltheologie“² werden kann.

1. „Israel – Gottes ersterwähltes Volk“.

Das österliche Triduum als Maßstab christlicher Israeltheologie

Kein liturgischer Feierzusammenhang des christlichen Kirchenjahres spiegelt in einer solchen Dichte und Bedeutungstiefe die Einheit der Heilsgeschichte und darin die bleibende Verwiesenheit der Kirche an Israel wider wie die drei österlichen Tage vom Gründonnerstagabend bis zum Ostersonntag. Es spannt sich ein Erinnerungsbogen vom letzten Abendmahl Jesu, das mit der Lesung aus Ex 12 (V. 1–8; 11–14) in den Deutehorizont des alttestamentlichen Pessachmahles gestellt wird, über die feiernde Vergegenwärtigung des Leidens und Sterbens Jesu, in der durch das 4. Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12) und der zugeordneten Lesung aus dem Hebräerbrief (4,14–16; 5,7–9) bereits Gottes rettendes Handeln aus Leiden und Tod aufscheint, bis hin zur Feier der Osternacht selbst, die in einzigartiger Konzentration „Feier des Paschamysteriums“ ist. Mit ihren insgesamt sieben alttestamentlichen Lesungen führt sie in das Geheimnis dieser Nacht ein³ und eröffnet den Mitfeiernden darin vielfältige Möglichkeiten der Identifikation: sei es in den herausragenden Einzelgestalten wie Abraham, Isaak oder Mose, sei es in der Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten oder sei es in den prophetischen Hoffnungsbildern, die von der Treue Gottes zu seinen Verheißungen künden. Seinen Widerhall findet das Gehörte in den Psalmen, Liedern und Gebeten dieser Nacht. Dabei wird immer wieder auch das Heilshandeln Gottes an Israel dankbar vergegenwärtigt, und zwar an durchaus zentralen Stellen der Liturgie: so zu Beginn der Lichtfeier im Exsultet („Dies ist die Nacht, die unsere Väter, die Söhne Israels, aus Ägypten befreit und auf trockenem Pfad durch die Fluten des Roten Meeres geführt hat“)⁴, ebenso nach der Lesung des Exodus Israels (Ex 14,15–15,1) in den zugehörigen Auswahlorationen, die von einer „Teilhabe aller Menschen an der Würde Israels“ sprechen, und schließlich im Taufwasserweihegebet, das den Exodus Israels typologisch in Beziehung setzt zum paschalen Geschehen der Taufe: „Als die Kinder Abrahams, aus Pharaos Knechtschaft befreit, trockenem Fußes das Rote Meer durchschritten, da waren sie ein Bild [der] Gläubigen, die durch das Wasser der Taufe aus der Knechtschaft des Bösen befreit

² Vgl. E. ZENGER, Erneuerung der christlichen Liturgie nach der Schoa. In: Dialog (Du Siach) Nr. 40 (2000) 3–12, hier 11.

³ So heißt es im Gebet nach der letzten alttestamentlichen Lesung der Osternacht (Ez 36,16–17a.18–28): „Herr, unser Gott, durch die Schriften des Alten und Neuen Bundes führst du uns ein in das Geheimnis dieser heiligen Nacht.“ (Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes [...]. Einsiedeln [u. a.] 1975, [91]). (= MB [1975])

⁴ MB (1975) [69]–[78], hier [72].

sind.⁵ Und ein Alternativgebet dankt Gott für das Wasser als Symbol seines Erbarmens: „Im Roten Meer hast du [= Gott] dein Volk [= Israel] durch das Wasser aus der Knechtschaft Ägyptens befreit, in der Wüste mit Wasser aus dem Felsen seinen Durst gestillt.“⁶

Ohne diese vielfältige Präsenz der alttestamentlich bezeugten Heilsgeschichte würden den drei österlichen Tagen nicht nur die Bilder fehlen, die das Paschamysterium Christi gewissermaßen farbig unterlegen. Sie gebrauchen und brauchen diese Bilder, damit die Gläubigen je neu verstehen lernen, was hier und heute in der Feier des Paschamysteriums geschieht und was sie angesichts der Unerlöstheit der Welt noch erwarten und erhoffen dürfen. Die lukanische Emmauserzählung in der Liturgie des Ostermontags (Lk 24,13–35) ist in dieser Hinsicht so etwas wie ein hermeneutischer Wegweiser, wenn sie davon erzählt, wie der Auferstandene den Jüngern „ausgehend von Mose und allen Propheten“ darlegt, „was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24,27).⁷

Allerdings ist die Wahrnehmung der unaufgebbaren Verwiesenheit der Kirche an die alttestamentlich bezeugte Heilsgeschichte, die sich hier im Österlichen Triduum in vielfältiger Weise zeigt, allein noch nicht ausreichend. Hinzukommen muss eine Wahrnehmung und Würdigung der zweifachen Nachgeschichte, die das Alte Testament hatte und hat, wenn sich bis heute neben der christlichen Glaubensgemeinschaft auch die des Judentums auf diesen Schriftenkanon bezieht und sich einem unabgeschlossenen Prozess des Lesens und Neu-Interpretierens verpflichtet weiß. Geschichtlich betrachtet hatte die Beziehung der Kirche zum jeweiligen zeitgenössischen Judentum über viele Jahrhunderte eine grundlegend andere Gestalt. Sie war, wie John Hennig es einmal formuliert hat, geprägt von einem „Missverhältnis zwischen der Hochschätzung des vorchristlichen und der Missachtung des nachchristlichen Judentums, bzw. zwischen der Hochschätzung Israels in heilsgeschichtlicher und der Missachtung der Juden in zeitgeschichtlicher Sicht“⁸.

Diese Diastase wurde bis zur Liturgiereform des II. Vatikanums ausgerechnet in dem liturgischen Zusammenhang offenbar, der wie kein anderer die Wertschätzung des alttestamentlichen Israel transportiert: im Österlichen Triduum, genauer gesagt in der Liturgie des Karfreitags, die in ihrer alten Gestalt einen sicherlich nicht geringen Anteil an der Ausbildung bzw. Fortschreibung einer negativen Sicht des zeitgenössischen Judentums hatte. Prägend wirkten hier vor allem einige dramatisierende Elemente, die seit dem 8./9. Jahrhundert in die Karfreitagsliturgie Eingang gefunden hatten und die stärker noch als ihre an sich schon ambivalenten Schrift-, Gebets- und Gesangstexte eine antijüdische Rezeption

⁵ MB (1975) [97]–[101], hier [98].

⁶ MB (1975) [102f.], hier [103]. Diesem Gebet sehr ähnlich ist das Gebet, das zur Weihwassersegnung bei einer sonntäglichen Tauferinnerung in der Osterzeit verwendet werden kann: MB (1975) 1172f.

⁷ Dieser neutestamentlichen Schrifthermeneutik folgte auch die Liturgiekonstitution (vgl. SC 6; 24; 51) und mit ihr die nachkonzilare Liturgiereform, die dem Alten Testament auch außerhalb des Triduum sacrum in der liturgischen Leseordnung einen festen Platz einräumte. Diese Neuerung ist in ihrer Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzen, trotz mancher Anfragen, die man heute etwa an die Auswahl- und Zuordnungskriterien der biblischen Texte oder an die Dramaturgie des Wortgottesdienstes stellen kann und muss (vgl. dazu: Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie. Hg. G. Steins. Stuttgart 1997 [Gottes Volk, S/97]; Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. Hg. A. Franz. St. Ottilien 1997 [PiLi 8]).

⁸ J. HENNIG, Zum Begriff „Heilsgeschichte“. In: DERS., Liturgie gestern und heute. Bd. 2. Maria Laach 1989, 866–870, hier 866 (zuerst in: Christlich-jüdisches Forum Nr. 34 [1964] 22–26).

ermöglichten.⁹ Zu nennen wären hier der dramatisierende, weil auf verschiedene Sprecher verteilte Vortrag der Johannespassion oder die Improperien als Begleitgesang zur Kreuzverehrung¹⁰, vor allem aber die Karfreitagsfürbitte für die Juden, bei der im Unterschied zu allen anderen Fürbitten die Kniebeugung zum stillen Gebet der Gemeinde gezielt unterlassen wurde. Gerade dieser Unterlassungsritus konnte sich über elf Jahrhunderte hinweg tief in das kollektive christliche Bewusstsein eingraben und antijüdische Ressentiments befördern. Zu diesem „Anti-Gestus“ gesellte sich ein „Anti-Text“, d. h. eine Fürbitte, die im eigentlichen Sinne eine „Gegenbitte“ war¹¹, weil sie ein durchweg negatives Bild von jüdischer Glaubensidentität zeichnete. So charakterisierte der lateinische Gebetstext die Juden gleich zweifach als „perfidus“, wobei das Verständnis dieses Ausdrucks zwischen „treulos“ und „ungläubig“ oszillierte.¹² Das Gebet sprach ferner von einem „Schleier auf dem Herzen“ der Juden, von einer „Verblendung jenes Volkes“ und von seinem Verharren im Zustand der „Finsternis“. Auch die herablassende Aussage, dass Gott „sogar“ die Juden von seiner Barmherzigkeit nicht ausschließe, sprach Bände. Es lag in der Logik dieses Gebets, dass es nur in die Bitte um Bekehrung der Juden zu Christus münden konnte.

Die Liturgiereform des II. Vatikanums hat genau an dieser historisch belasteten Stelle einen heilsamen Bruch vollzogen. Hier zeigte sich, dass die Erklärung *Nostra Aetate* 4 nicht ein Lippenbekenntnis war, sondern den Beginn einer wirklichen Umkehr im Verhältnis zum Judentum darstellte, eine Umkehr, die auch im Gottesdienst der Kirche ihre Früchte tragen sollte. Das Karfreitagsgebet für die Juden wurde im nachkonziliaren Reformprozess so grundlegend überarbeitet, dass es heute nicht mehr im Geringsten an seine Vorgängerausfassung erinnert. Das Gebet, das mit dem *Missale Romanum* von 1970 bzw. im deutschsprachigen Raum mit dem Messbuch von 1975 Gültigkeit erlangte¹³, ist durch und durch geprägt von einer positiven Israeltheologie: Es vergegenwärtigt sowohl in der Gebetseinladung als auch im eigentlichen Gebet den heilsgeschichtlichen Ersterwählungsstatus des Gottesvolkes Israel. Zugleich durchbricht das Gebet die alte Diastase zwischen der Wertschätzung des alttestamentlichen Israel und der Geringschätzung des zeitgenössischen Judentums. Wenn die Kirche Gott darum bittet, dass er die Juden auch heute „in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen“ bewahren möge, so ist das nichts anderes

⁹ Über Jahrhunderte waren die Kar- und Ostertage für Juden eine geradezu „gefährliche Zeit“. Vgl. M. J. WENNINGER, Das gefährliche Fest. Ostern als zeitlicher Kristallisationspunkt antijüdischen Verhaltens. In: *Feste und Feiern im Mittelalter*. Paderborner Symposion d. Mediävistenverbandes. Hg. D. Altenburg [u. a.]. Sigmaringen 1991, 323–332. Der Verfasser weist für das Hochmittelalter nach, dass gerade im näheren Umfeld der Kar- und Ostertage Juden des Ritualmords oder der Hostienschändung angeklagt wurden (326 mit Anm. 18; 330 mit Anm. 44). Er sieht dies in Zusammenhang mit der hochmittelalterlichen Eucharistieförmigkeit, aber auch mit antijüdisch gefärbten Predigten und Passions- und Osterspielen. Die Funktion der Karfreitagsliturgie, die der Vf. nicht eigens berücksichtigt, wäre zu ergänzen. Vgl. dazu für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts die mentalitätsgeschichtliche Untersuchung von U. ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen*. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945. Frauenfeld [u. a.] 1999, hier bes. 63–72.

¹⁰ Vgl. dazu in diesem Heft den Beitrag von F. K. Praßl.

¹¹ A. GERHARDS, Universalität und Toleranz. Die Großen Fürbitten am Karfreitag als Maßstab christlichen Glaubens, Betens und Handelns. In: *Gd* 24 (1990) 41–43, hier 41.

¹² Vgl. dazu ausführlicher D. KRANEMANN, *Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete*. Altenberge 2001 (MThA 66) 77f mit Anm. 66.

¹³ Vgl. *Missale Romanum*. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica. Romae 1970, 254 (= MR [1970]); MB (1975) [48].

als ein Bekenntnis zur ungebrochenen Fortdauer dieses Bundes und eine Anerkennung des jüdischen Glaubensweges. Dieser Weg ist Teil des göttlichen Heilsplanes bzw. steht, wie es das Gebet ausdrückt, unter der Führung des göttlichen Ratschlusses. In ihm allein, nicht in menschlichem Ermessen und Urteilen, ist somit auch das Ziel dieses Weges beschlossen. Eine Bitte um Bekehrung kennt dieses Gebet folglich nicht mehr, sondern es erhofft für das ersterwählte Gottesvolk die „Fülle der Erlösung“ – eine sicherlich bewusst offen gehaltene Formulierung, die auch deswegen glücklich gewählt ist, weil die Kirche selbst noch der endzeitlichen Vollendung entgegengeht.

Das alles zusammengekommen ist kein Zeugnis eines religiösen Indifferentismus, wie gelegentlich behauptet wird. Diese Gebets-theologie ist zurückgebunden an die Norm der Schrift, wie die vielfältigen Anspielungen auf die paulinische Israeltheologie in Röm 9–11 zeigen. Sie ist zugleich Spiegel der innerkirchlichen Glaubensnorm, die in einem theologischen Such- und Klärungsprozess zur Konzilserklärung *Nostra Aetate* 4 geführt hat. Sie fügt sich schließlich auch stimmig in den je größeren liturgischen „Kon-Text“ des *Triduum sacrum* ein. Wie gezeigt ist gerade hier, in der Mitte des christlichen Kirchenjahres, die Heilsgeschichte Gottes mit Israel in den liturgischen Texten und Gebeten präsent. Dabei wohnt den verschiedenen liturgischen Feiern letztlich eine gemeinsame Dynamik inne: Sie vergegenwärtigen, dass und wie sich Gott in der Vergangenheit als der treue Gott erwiesen hat, und stiften an zu dem Vertrauen und der Hoffnung, dass Gott auch in der Gegenwart und Zukunft je neu seine Treue erweisen wird. Das Karfreitagsgebet hält in diesem „Kon-Text“ fest, dass Juden und Christen zwar seit 2000 Jahren ihren je eigenen Bezugspunkt haben, an dem sie diese Treue Gottes und damit seinen Bund festmachen – also die Tora auf der einen und Christus auf der anderen Seite –, dass sie aber letztlich doch verbunden sind in einer „messianischen Weggemeinschaft“¹⁴, die unter dem Treueversprechen des „Immanu-El“, des „Gott-mit-uns“ steht (vgl. Ex 3,14; Jes 7,14; Mt 1,23).

Die Karfreitagsfürbitte für die Juden, die aus dem Zeugnis der Schrift, dem Glaubenskonsens der Kirche und dem Sinnhorizont der Liturgie, insbesondere des *Triduum sacrum*, erwachsen ist, bildet also eine eigenständige *Gebetsnorm* im Hinblick auf eine christliche Israeltheologie. An ihrer Theologie hat sich jegliche Rede über das alttestamentliche Israel und das zeitgenössische Judentum zu bewähren, nicht zuletzt innerhalb der Liturgie.¹⁵

¹⁴ E. ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*. Düsseldorf ³1993, 26 u. ö.

¹⁵ Gewiss wären auch andere, für das Verhältnis zu Israel bedeutsame Texte der christlichen Liturgie als „*Lex orandi*“ denkbar. So wird die tägliche Stundenliturgie mit *Benedictus* und *Magnificat* durch Gebete strukturiert, die mit großer theopoetischer Kraft das Christusgeschehen in Kontinuität zur Heilsgeschichte Gottes mit Israel aussagen (vgl. N. LOHFINK, *Das Alte Testament und der christliche Tageslauf. Die Lieder der Kindheitsgeschichte bei Lukas*. In: *BiKi* 56 [2001] 26–34). Ähnliches gilt für die O-Antiphonen des Advent (vgl. E. BALLHORN, *Die O-Antiphonen. Israelgebet der Kirche*. In: *JLH* 37 [1998] 9–34). Dennoch ist das Karfreitagsgebet für die Juden insofern singulär, als es das Judentum eindeutig nicht nur in heilsgeschichtlicher Perspektive wahrnimmt, sondern als eine Größe der Gegenwart und der Zukunft. Es ist daher auch verständlich, dass es wie kein anderes Gebet immer wieder in theologischen oder lehramtlichen Äußerungen zum Judentum als Quelle kirchlicher Israeltheologie herangezogen wird (vgl. dazu KRANEMANN [s. Anm. 12] 91–98). Sogar innerliturgisch ist eine produktive Rezeption dieser *Lex orandi* feststellbar. Dies gilt für die katholische Liturgie – prominentes Beispiel ist die Vergebungsbitte Papst Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000 (Text in: *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. II: *Dokumente von 1986 bis 2000*. Hg. H. H. Henrix – W. Kraus. Paderborn 2001, 154) –, aber auch darüber hinaus (am deutlichsten z. B. in der Württembergischen Landeskirche, die den Text der Karfreitagsfürbitte für die Juden als Fürbittgebet für den *Israelsonntag* wortwörtlich übernommen

2. „Altes Gesetz – Neuer Bund“? Ambivalente Gebetsmuster und neue Aufbrüche

In den letzten Jahren begegnet in der theologischen Diskussion immer wieder das Stichwort der „Israelvergessenheit“ christlicher Theologie, insbesondere Liturgie.¹⁶ Wie gesehen, trifft diese Diagnose für das Österliche Triduum gerade nicht zu. Wie aber steht es mit anderen liturgischen Feiern des christlichen Kirchenjahres? Bevor diese Frage beantwortet werden soll, gilt es, sich noch einmal die drei theologischen Kriterien zu vergegenwärtigen, die für die Beurteilung leitend sein sollen. Es sind dies im hermeneutischen Horizont der Karfreitagsfürbitte für die Juden: (1) die Ersterwählung Israels zum Gottesvolk, (2) die Fortdauer des göttlichen Bundes mit Israel und (3) im Blick auf das gegenwärtige Gegenüber von Juden und Christen die messianische Weggemeinschaft. Anhand dieser Kriteriologie sollen im Folgenden ausgewählte Gebetstexte einer kritischen Relecture unterzogen werden.

(1) Der erste Beispieltext stammt aus der Feier der Pfingstvigil.¹⁷ Um ihn nicht isoliert zu betrachten, sei zunächst kurz der liturgische Kontext umschrieben. Das Formular für die Pfingstvigilfeier sieht vier zentrale alttestamentliche Lesungen vor: die Turmbauerzählung (Gen 11,1–9); die Gottesoffenbarung am Sinai (Ex 19,3–8a.16–20); die Erweckung des Gottesvolkes (Ez 37,1–14) und die endzeitliche Geistausgießung (Joel 3,1–5). Diesen Schrifttexten ist analog zur Osternacht jeweils ein eigener Psalm und ein abschließendes Gebet zugeordnet. In unserem Zusammenhang von Interesse ist das Gebet nach der Lesung von Ex 19.¹⁸ Das Gebet erinnert daran, dass Gott „im Feuer des Sinai [. . .] dem Mose das alte Gesetz gegeben und am Pfingstfest im Feuer des Geistes den Neuen Bund kundgetan [hat]“. Die Epiklese dieses Gebetes fährt dann im zweiten Teil fort: „Schenke dem neuen Volk Israel, das du aus allen Völkern zusammenführst, Freude an deinem ewigen Gebot der Liebe.“ An diesem Gebet sind vor allem zwei Aspekte problematisch: Zum einen begegnet hier die geschichtlich vorbelastete Aneignung des Würde-Namens „Israel“. Die Selbstbezeichnung der Kirche als „neues Volk Israel“ insinuiert dabei zugleich Kontinuität und Diskontinuität zum alttestamentlichen Gottesvolk, nämlich eine Kontinuität im Namen („Israel“) und im Erwählungsstatus („Volk“), durch den Zusatz „neu“ aber eine Diskontinuität, die an eine Ablösung der Erwählung Israels durch die Kirche denken lässt. Problematisch ist zum zweiten, dass die Antithetik, die der Text an dieser Stelle erzeugt, sowohl explizit als auch implizit durch weitere Gegensatzpaare verstärkt wird (explizit: altes Gesetz – Neuer Bund; Feuer des Sinai – Feuer des Geistes; implizit: altes Volk Israel, national beschränkt – neues Volk Israel, universal; altes Gesetz – ewiges Gebot der Liebe). Die Dissonanz verschärft sich dabei noch durch den „Kon-Text“ der Schrifttexte, auf die dieses

hat (Kirchenbuch für die Ev. Landeskirche in Württemberg. Erster Teil: Der Predigtgottesdienst. Stuttgart 1988, hier 240 [nr. 228]).

¹⁶ Vgl. z. B. N. LOHFINK, Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen. In: LJ 47 (1997) 3–22, hier 16; W. GROSS – H. NIEHR – M. THEOBALD, Israel sichtbar machen in der Liturgie. In: ThQ 180 (2000) 147f, hier 148.

¹⁷ Die Wiederbelebung der Pfingstvigil wurde Ende der 80er Jahre angeregt (Rundschreiben der Kongregation für den Gottesdienst „Paschalis sollemnitatis“. Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung. 16.1.1988, hier Nr. 107). Das liturgische Formular erschien in deutscher Fassung erstmals in: Gd 25 (1991), Beilage zu Heft 9, und ist dann in den Nachdruck des Messbuches von 1995 eingegangen. Wir berücksichtigen es hier nach: Textbuch Gemeindemesse. [. . .] Mit Einführungen hg. vom Deutschen Liturgischen Institut in Trier. Augsburg 1997, 309–312 (= Textbuch Gemeindemesse [1997]).

¹⁸ Textbuch Gemeindemesse (1997) 310.

Gebet antwortet: Ex 19, ein „Kerntext der Tora, in dem Israels Gottesverhältnis grundlegend definiert wird“¹⁹, und Ps 19,8–11, ein Lobpreis auf die vollkommene Weisung des Herrn (vgl. 19,8). Davon klingt in dem Gebet allerdings nicht viel nach. Die Gesetzesgabe am Sinai wird zwar noch erwähnt, erscheint jedoch durch die überbietungstheologischen Anklänge nur als schwacher Vorglanz jener größeren Offenbarung, die sich am Pfingsttag in der Gabe des Heiligen Geistes ereignet hat. Eine Reform hätte hier vor allem dem Rechnung zu tragen, was man gemeinhin als den „liturgischen Dreischritt“ bezeichnet: Hören des Wortes Gottes (in der Lesung), Bedenken des Wortes Gottes (im Psalm) und Antworten auf das Wort Gottes (im Gebet).²⁰ In der Gebetsantwort auf Ex 19 müsste demnach zumindest eine dankbare Würdigung der Tora und mit ihr der Ersterwählung Israels am Sinai enthalten sein (vgl. Ex 19,5f, bes. 6: „Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören“). Der Brückenschlag zum aktuell vergegenwärtigten Pfingstgeschehen wäre durch eine stärkere Betonung der heilsgeschichtlichen Kontinuität, also des einen Offenbarungshandelns Gottes herzustellen: wie Gott Israel seinen Willen in Gestalt der Tora kundgetan hat, so führt er auch heute die Kirche in der Gabe des Heiligen Geistes. Angesichts des engen Feierzusammenhangs von christlichem Pfingstfest und jüdischem Wochenfest bietet es sich sogar an, die Gabe der Tora an Israel auch in seiner gegenwärtigen Relevanz für Juden heute zu bedenken. Dabei könnte in der Epiklese des Gebetes bruchlos die Formulierung der Karfreitagsfürbitte übernommen werden, die Gott um die Treue der Juden zum Bund, d. h. zur Befolgung der Tora, bittet. Auf diese Weise würde am Ende der österlichen Festzeit auch noch einmal ein Bogen zurückgeschlagen zum Triduum sacrum. Dagegen reißen die überbietungstheologischen Anklänge des offiziellen Gebetes alte Wunden auf, die gerade erst mühsam zu heilen beginnen. Gerade auch im Hinblick auf die konstitutive Bedeutung der Tora für jüdische Glaubensidentität ist eine solche Gebetstheologie dringend reformbedürftig.²¹

(2) Bei dem zweiten Beispielttext handelt sich um eine Präfation und damit um ein Gebet, das aufgrund seiner Situierung am Beginn des Eucharistischen Hochgebets eine herausgehobene Stellung innerhalb der Messfeier einnimmt. Es geht um die I. Präfation für Sonntage im Jahreskreis und darin folgende Selbstaussage der Gemeinde: „In ihm [= Christus] sind wir ein auserwähltes Geschlecht, dein [= Gottes] heiliges Volk, dein [= Gottes] königliches Priestertum.“²² Diese Gebetsaussage ist inspiriert von einer analogen Formulierung in 1 Petr 2,9, die ihrerseits wiederum zurückgreift auf den bereits erwähnten alttestamentlichen Spitzentext Ex 19 (V. 5f). Auch hier besteht wieder das Problem, dass Aussagen wie

¹⁹ G. STEINS, Gegen die Bibel beten? Kritische Auseinandersetzung mit dem Wortlaut und Inhalt liturgischen Betens anhand eines Beispiels. In: Gd 30 (1996) 153–155, hier 154.

²⁰ Vgl. dazu A. FRANZ, Der Psalm im Wortgottesdienst. Einladung zur Besichtigung eines ungeräumten Problemfeldes. In: Leseordnung (s. Anm. 7) 198–203, hier 139f.

²¹ Eine Reform müsste dabei einhergehen mit einem neuen Nachdenken über die Tora im innerchristlichen theologischen Diskurs wie im christlich-jüdischen Gespräch. Vgl. N. LOHFINK, Der Begriff „Bund“ in der biblischen Theologie. In: ThPh 66 (1991) 161–176, hier 175f: „Im jüdisch-christlichen Gespräch dürften die christlichen Beteiligten [...] nie vergessen, daß das eigentliche kanonische Leitwort in der Bibel ihrer Gesprächspartner nicht *b'êrit*, sondern *tôrâh* heißt. Da die *tôrâh* nach Jer 31 im neuen Bund die gleiche bleibt wie im alten, hindert auch nichts daran, gerade diese zum Thema zu machen“. Interessante Ansätze finden sich hierzu jüngst bei F. CRÜSEMANN, Maßstab Tora. Israels Weisung und christliche Ethik. Gütersloh 2003.

²² MB (1975) 398f. Ähnlich im Gabengebet für die heilige Kirche (ebd. 1017), das Gott bittet: „mache deine Gläubigen [...] immer mehr zu dem, was sie durch deine Berufung sind: ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das dir gehört.“

diese jahrhundertlang enterbungstheologisch besetzt waren. Andererseits enthält dieses Gebet eine wichtige Differenzierung: das christliche Erwählungsbewusstsein, das sich hier artikuliert, ist durch Jesus Christus vermittelt, denn es heißt: in Christus sind wir ein auserwähltes Geschlecht (usw.). Im Horizont der Schrifttexte, die hier im Hintergrund stehen, kann man dieses Gebet also auch lesen und hören als Lobpreis Gottes für die „Teilhabe an der Würde Israels“. Ein solches Verständnis setzt allerdings schon eine profunde Bibelkenntnis voraus. Seine Verwendung würde sich daher vor allem dort empfehlen, wo die Schrifttexte, auf die hier angespielt wird, verwendet werden.²³ Käme dann idealerweise auch noch eine Predigt hinzu, die die intertextuellen Verbindungen von Schriftwort und Gebetswort aufzeigt und sensibel erschließt, wäre damit auch der Stimmigkeit der liturgischen Feier insgesamt gedient.

(3) Ein drittes Gebetsbeispiel betrifft noch einmal das Thema der Israelerinnerung sowie das Verhältnis von Israel und Kirche. Es handelt sich um die II. Präfation des „Hochgebets für Messen für besondere Anliegen“ – dem derzeit übrigens einzigen Eucharistischen Hochgebetstext, in dem Israel und der Exodus – als Israels zentrale Erinnerung – explizit zur Sprache kommen. Die Präfation beginnt mit folgender Aussage: „Einst hast du [= Gott] Israel, dein Volk, mit starker Hand durch die weglose Wüste geleitet. Heute führst du deine pilgernde Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes.“²⁴ Hier begegnet das sog. Einst-Jetzt-Schema, das auch in anderen Gebeten des Messbuches anzutreffen ist.²⁵ Es ist für sich genommen nicht zwingend im Sinne einer Abwertung des Vergangenen, hier des vorgängigen Heilshandelns Gottes an Israel zu verstehen. Dagegen spricht insbesondere, dass dieses Einst-Jetzt-Schema bereits inneralttestamentarisch verankert ist und eben gerade nicht einen Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufbauen, sondern die Selbigkeit Gottes in seinem Handeln und damit seine Treue ausdrücken will.²⁶ Dennoch gilt es im Blick auf die zitierte Präfationsaussage wieder die jahrhundertlang einseitig vorgeprägten christlichen Hörgewohnheiten mit zu bedenken, zumal der Text zumindest in seiner lateinischen Urfassung durchaus von einer Antithetik geprägt ist; denn die ekklesiologische Aussage wird gegenüber der israeltheologischen durch einen adversativen Einschub abgesetzt: „In manu potenti et brachio extento populum tuum Israel per desertum duxisti; nunc autem

²³ Für Ex 19 wäre das der 11. Sonntag im Jahreskreis A und für 1 Petr 2 der 5. Sonntag der Osterzeit A (zwar hat die Osterzeit eigene Präfationen [vgl. MB (1975) 384–393], jedoch weisen die Theologie und die „Überschrift“ der Präfation für Sonntage I [Ostergeheimnis und Gottesvolk] auf den osterzeitlichen Kontext hin und ließen eine Verwendung auch in der Osterzeit gerechtfertigt erscheinen).

²⁴ Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. [. . .] Hochgebet für Messen für besondere Anliegen. Solothurn [u. a.] 1994, 24.

²⁵ So noch stärker in der 1. Alternativoration für die 3. Lesung der Osternacht, wenn es heißt: „Was einst dein mächtiger Arm an e i n e m Volk getan hat, das tust du jetzt an allen Völkern: Einst hast du Israel aus der Knechtschaft des Pharao befreit und durch die Fluten des Roten Meeres geführt; nun aber führst du alle Völker durch das Wasser der Taufe zur Freiheit“; MB (1975) [88]. Allerdings trägt diese Übersetzung eine Antithetik in den Text ein, die weder im MR (1970) 277 noch in der früheren Übersetzung im Schott-Messbuch anzutreffen war, wenn es dort hieß: „O Gott, die Wunder, die Du vor alters gewirkt hast, sehen wir auch in unsern Zeiten wieder aufstrahlen: was dein mächtiger Arm an dem einen Volke getan, als Du es vor den ägyptischen Verfolgern gerettet, das wirkst Du zum Heil der Heidenvölker durch das Wasser der Wiedergeburt.“ (Das vollständige Römische Meßbuch. Lat. u. deutsch. Mit allg. u. bes. Einführungen im Anschluß an das Meßbuch v. A. Schott, hg. v. Mönchen der Erzabtei Beuron. Freiburg/Br. ⁶1937, 423 [= Schott (1937)]).

²⁶ Vgl. z. B. in Dtn 10,8: „*Damals* [בָּעֵת הַהִיא] sonderte der Herr den Stamm Levi aus, damit er die Lade des Bundes des Herrn trage [. . .]. So geschieht es noch *heute* [הַיּוֹם הַזֶּה].“

Ecclesiam tuam [...] comitaris“.²⁷ Diese Antithetik ist nicht nur israeltheologisch problematisch. Sie sperrt sich auch gegen die eigentliche Sinnrichtung der Präfation, die darauf hinzielt, die Kontinuität göttlichen Handelns „damals“ und „heute“ dankbar vor Gott zu erinnern.²⁸ Es müsste hier also noch stärker der Aspekt der heilsgeschichtlichen Zeitgenossenschaft²⁹ von Kirche und Israel zum Ausdruck kommen. Wie dieser Aspekt der heilsgeschichtlichen Kontinuität gebetstheologisch umgesetzt werden kann, ist nicht zuletzt aus der langen Gebetstradition der Kirche zu lernen; die lateinischen Orationen kennen hierfür von alters her eine Formulierung, die auch im Deutschen nachvollzogen werden kann. Sie lautet: „sicut ..., ita et nos ...“ (oder ähnlich). Ein Beispiel dafür ist eine Oration, die in der vorkonziliaren Liturgie zur Segnung des Feuers in der Osternacht gebetet wurde. Es preist Gott über dem entzündeten Feuer als Schöpfer allen Lichtes und fährt im epikletischen Teil fort: „wie Du dem Moses beim Auszug aus Ägypten Leuchte warst, so erleuchte unsere Herzen und Sinne, damit wir zum ewigen Leben und Licht gelangen“.³⁰ In dieser paradigmatischen Bezugnahme auf Mose und den Exodus Israels kommt der Gedanke einer „existentiellen Kontinuität“³¹ mit den heilsgeschichtlichen Vorfahren zum Ausdruck. Diese werden in der erinnernden Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes zu heilsgeschichtlichen Zeitgenossen. Der Liturgiewissenschaftler Angelus Häußling hat diesen Gedanken der heilsgeschichtlichen Zeitgenossenschaft auf die treffende Kurzformel gebracht: „Wie diese, so auch wir“.³² Auf diese einfache, aber sprechende Weise kann sich im Gebet eine Gemeinschaft von Israel und Kirche aus der Identität der Erfahrung eines rettenden und befreienden Gottes konstituieren. Es ist insofern bedauerlich und auch schwer nachzuvollziehen, dass das zitierte Gebet nicht in die nachkonziliare Osternachtliturgie übernommen wurde.

(4) Als letztes Beispiel für Reformbedarf im Bereich der Hochgebete sei die Diskussion um das Postsanctus des IV. Eucharistischen Hochgebets erwähnt. Sie wurde bereits in den

²⁷ Prex Eucharistica quae in Missis pro variis necessitatibus adhiberi potest. Textus, ed. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. In: Not. 27 (1991) 391–399, hier 396. Vgl. dazu auch die Kritik von C. GIRAUDO, Preghiere eucaristiche per la chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano. Rom – Brescia 1993, 58f.

²⁸ Das Kontinuitätsmoment ist dabei schon indirekt in dem Gebetstext angelegt, wenn Israel ohne jede Einschränkung als „Gottes Volk“ prädiert wird, während dieser Titel in Anwendung auf die Kirche nur indirekt im Motiv von der „pilgernden Kirche“ anklingt. Auch das Leitmotiv dieses Hochgebets, Gottes Weg mit den Menschen durch den Lauf der Zeiten, insinuiert alles andere als eine Antithetik von Israel und Kirche. Vielmehr geht es in der Selbigkeit Gottes gerade um die unverbrüchliche Einheit der Heilsgeschichte, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift, zu der also die Heils- und Erwählungsgeschichte Israels bleibend hinzugehört.

²⁹ Zum Begriff vgl. KRANEMANN (s. Anm. 12) 60–72.

³⁰ Schott (1937) 405. Der lateinische Text verwendet die genannte Kurzformel: „sicut illuminasti Moysen exeuntem de Aegypto, ita illumines corda, et sensus nostros“.

³¹ A. A. HÄUSSLING, Gemeinschaft aus Identität der Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebets in der Liturgie. In: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz. Münster 1997 (LQF 79) 334–344, hier 339 (zuerst in: Erfahrung als Weg. Beiträge zur Theologie und religiösen Praxis. [. . .] Hg. E. Lona – O. Wahl. Donauwörth 1981, 145–157).

³² A. A. HÄUSSLING, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: Christliche Identität aus der Liturgie (s. Anm. 31) 2–10, hier 5 (zuerst in: Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991 [SKAB 140] 118–130).

90er Jahren von Seiten einiger Alttestamentler angestoßen³³ und nach der Erarbeitung von Revisionsvorschlägen bis auf die Ebene der Deutschen Bischofskonferenz geführt.³⁴ Dieser Prozess ist mittlerweile – nicht zuletzt wohl angesichts der Instruktion *Liturgiam authenticam*³⁵ – mehr oder weniger im Sande verlaufen. Eines der Hauptprobleme des *Postsanctus* ist kurz gesagt seine Israelvergessenheit. Die Anamnese des *Postsanctus* enthält zwar wie kein anderes der übrigen Hochgebete eine Entfaltung der alttestamentlichen Heilsgeschichte. Dabei kommen auch die Stichworte „Bund“ und „Propheten“ ins Spiel, die als Kernworte für Gottes gnädige Zuwendung „zum Menschen“ dienen. Die besondere Erwählungsgeschichte Israels, auf die die Stichworte „Bund“ und „Propheten“ hindeuten scheinen, wird jedoch durch eine von vornherein universalgeschichtliche Lesart der alttestamentlichen Heilsgeschichte überformt bzw. eingeebnet. Ferner ist in diesem Zusammenhang auch die Rede von den Bundesangeboten Gottes erklärungsbedürftig, nicht nur weil sie unbiblisch ist, sondern auch weil sie so verstanden werden könnte, als seien die früheren „Gottesbünde“, also auch der Bund mit Israel, nicht oder nur zeitlich befristet zustande gekommen. Wie diese israeltheologische Leerstelle bereits durch minimale Einfügungen bzw. Veränderungen des jetzigen Textes behoben werden könnte, zeigen die Revisionsvorschläge, die etwa von Georg Braulik und Norbert Lohfink erarbeitet wurden. Sie sehen vor, nicht nur Israel namentlich zu erwähnen, sondern – in der erweiterten Entwurfsfassung – auch die Gesetzesgabe an Israel, den Bundesschluss Gottes mit Israel und seine Unterweisung durch die Propheten.³⁶ Es bleibt zu hoffen, dass diese Vorschläge weitergedacht und bei einer Revision des Messbuches berücksichtigt werden. Dabei ist zu betonen, dass diese Vorschläge nicht einer relativierenden Sicht des Christuserignisses, sondern der ernsten Sorge um die theologische Stimmigkeit der Gebetsprache erwachsen sind. Sie liegen damit auch voll und ganz auf der Linie, die die Theologie des *Triduum sacrum* mit der Karfreitagsfürbitte für die Juden und mit den Lesungen und Gebeten der Osternacht vorgibt! Und sie wären auch zurückgebunden an die Norm der Schrift, indem sie gewissermaßen eine gebetstheologische *Relecture* von Röm 9,4 darstellten, wo es über das heilsgeschichtliche *Proprium* Israels heißt: „Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verhei-

³³ Vgl. ZENGER (s. Anm. 14) 24–26; G. BRAULIK, Das göttliche Bundesangebot an die Menschheit. Zum 4. Hochgebet. In: *Streit am Tisch des Wortes* (s. Anm. 7) 841–853; N. LOHFINK, Der Alte Bund im 4. Hochgebet. Für Erich Zenger zum 60. Geburtstag. In: *BiLi* 73 (2000) 33–46.

³⁴ Zu Entstehung und Verlauf des Diskussionsprozesses vgl. die Zusammenfassung bei H. BRAKMANN, *Foedera pluries hominibus*. Anmerkungen zur Revision des Eucharistischen Hochgebets IV. In: *LJ* 50 (2000) 211–234, hier 211f, Anm. 1. Die ersten Revisionsvorschläge wurden auf der „Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler“ (Trier, 2.7.1997) erarbeitet (Wortlaut in: GROSS – NIEHR – THEOBALD [s. Anm. 16] 148) und ein Jahr später auf der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (Fulda, 21.–24.9.1998) diskutiert.

³⁵ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Der Gebrauch der Volkssprache 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). Lateinisch – Deutsch. 28. März 2001. Bonn [o. J.] (VApS 154), hier bes. Nr. 64 und Nr. 75.

³⁶ Der fragliche Satz: „Immer wieder hast du [= Gott] den Menschen deinen Bund angeboten und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten“ würde nach Lohfinks Vorschlag folgendermaßen lauten: „Mehr noch: Du hast deinem Volke Israel das Gesetz gegeben und einen Bund mit ihm geschlossen. Durch die Propheten hast du es gelehrt, das Heil zu erwarten.“ (LOHFINK [s. Anm. 33] 44).

lungen“. Mit zwei in dieser Hinsicht verheißungsvollen Ansätzen soll dieser exemplarische Teil abgeschlossen werden.

(5) Im Jahre 1997 erschien in der Schweiz ein Vorsteherbuch für Wortgottesfeiern.³⁷ Da die Feier sonntäglicher Wortgottesdienste angesichts des Priestermangels voraussichtlich in den nächsten Jahren noch an Bedeutung gewinnen wird, kommt diesem Buch sicherlich auch auf Zukunft hin einige Bedeutung zu. Es formuliert in seiner Einführung als eine zentrale Leitlinie solcher Wortgottesfeiern die „Vertiefung der biblischen Spiritualität“³⁸ und schreibt folgerichtig eine vollumfängliche Schriftlesung vor³⁹. Beachtenswert sind in diesem Kontext vor allem die eigens für diese Feiern geschaffenen Lobpreisgebete, die Gott „für das Wort der Heiligen Schrift und die Heilsgeheimnisse“ preisen.⁴⁰ Von den insgesamt sechs Lobpreisgebeten, die das liturgische Buch enthält, ist insbesondere das I. Feierliche Lobpreisgebet hervorzuheben. Es entfaltet eine doxologische Wort-Gottes-Theologie und berücksichtigt dabei alt- wie neutestamentliche Heilsparadigmen.⁴¹ Die Gebetseinleitung stellt das ganze Gebet unter die vergegenwärtigende Aktualisierung eines Schriftwortes, das bekanntlich in beiden Testamenten bezeugt ist: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort aus Gottes Mund“ (vgl. Dtn 8,3; Lk 4,4). Die dann folgenden Gebetssequenzen vergegenwärtigen die Bedeutung des Wortes Gottes in der Heilsgeschichte. Erwähnt werden: die Erschaffung der Welt durch Gottes Wort; die „Be-rufung“ Israels in den Gottesbund und die Offenbarung der Tora an Mose; schließlich die Berufung der Propheten und die Inspiration der Sänger Israels durch Gottes Wort, eine offenkundige Anspielung auf das Wort Gottes in Gestalt der biblischen Psalmen. Auf diese alttestamentlichen Paradigmen folgt die Vergegenwärtigung des christlichen Propriums, die vor allem an johanneischer Offenbarungstheologie inspiriert ist; das Gebet preist das schöpferische Sprechen Gottes in seinem Sohn Jesus Christus und die Ausgießung des Heiligen Geistes als Beistand in der Gegenwart. In gelungener Weise wird also in diesem Gebet das eine Offenbarungshandeln Gottes im Wort, das beide Teile der christlichen Bibel zusammenhält, vergegenwärtigt. Zugleich wird Zeugnis abgelegt für die unverwechselbare Würde Israels und seiner Heiligen Schrift.

(6) Eine in dieser Hinsicht gewachsene Sensibilität lässt sich auch feststellen, wenn man den Blick auf die größere innerchristliche Ökumene ausweitet. Beachtung verdient hier insbesondere das neue Evangelische Gottesdienstbuch, das seit 1999 für den Bereich der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands Gültigkeit erlangt hat. Dieses Gottesdienstbuch zählt das sog. „Israelkriterium“⁴² in seiner Einleitung zu den sieben „maßgeblichen Kriterien“ für „das Verstehen und Gestalten des Gottesdienstes“⁴³ und hat diesem Anspruch auch durch entsprechende Gebets- und Gottesdienstformulare Rechnung getragen. So enthalten verschiedene Abend-

³⁷ Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien. Hg. v. Liturgischen Institut Zürich im Auftrag der deutschschweizerischen Bischöfe. Freiburg/Schw. 1997 [= Die Wortgottesfeier].

³⁸ Die Wortgottesfeier 6 (Nr. 2).

³⁹ Die Wortgottesfeier 12 (Nr. 3).

⁴⁰ Vgl. Die Wortgottesfeier 12 (Nr. 4).

⁴¹ Vgl. Die Wortgottesfeier 33–35.

⁴² Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die EKU und VELKD. Berlin 1999 (2001) [= EGb]. Der Kernsatz des Israelkriteriums lautet: „Der Gottesdienst ist ein wichtiger Ort, an dem der Berufung Israels gedacht und die bleibende Verbundenheit mit Israel zur Sprache gebracht werden soll.“ (EGb 17 [Nr. 7])

⁴³ EGb 15.

mahlsgebete eine ausführliche Israelanamnese, wie z. B. diese: „Wir preisen dich [= Gott] für die Gnade, die du Israel erwiesen hast, deinem erwählten Volk: Du hast es aus der Knechtschaft in die Freiheit geführt, du hast ihm das verheißene Land geschenkt, du hast es heimgeführt aus der Gefangenschaft, du hast ihm deinen Willen kundgetan durch Mose und die Propheten.“ Das christliche Proprium bleibt nicht ausgeklammert, wenn das Gebet fortfährt: „Wir preisen dich für Jesus Christus, durch den du uns berufen hast aus allen Völkern zu Kindern und Erben deiner Verheißungen.“⁴⁴ Keine Spur also von Überbietung oder heilsgeschichtlicher Ablösung Israels. So kann christliches Beten Profil gewinnen: „Israel-gegenwärtig“ und „Christus-bezogen“ gleichermaßen. Das Evangelische Gottesdienstbuch nimmt jedoch Israel nicht nur unter heilsgeschichtlichem Aspekt wahr. Es enthält auch – analog zur Fürbitte für die Juden in der katholischen Karfreitagsliturgie – im sog. „Diakonischen Gebet“ ein Gebetsformular, das im doppelten Sinne den Gedanken der Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche vergegenwärtigt. Nach einer Gebetseinladung „für das Volk der Juden, das Gott zuerst berufen und zu Zeugen seiner Liebe erwählt hat“, heißt es im dann folgenden Gebet: „Ewiger Gott, du hast Abraham, Sarah und ihren Nachkommen deinen Segen zugesagt. Du hast Israel durch Mose deinen Willen mitgeteilt. Du hast Jesus Christus inmitten dieses Volkes Mensch werden lassen. Erhalte Israel deine Zuneigung und Treue und gib uns Anteil an deinen Verheißungen durch Christus, unsern Herrn.“⁴⁵ Die theologische Nähe zum nachkonzilar erneuerten Karfreitagsgebet für die Juden ist kaum zu übersehen, wenngleich der Aspekt der messianischen Weggemeinschaft von Juden und Christen hier weniger deutlich ist als bei seinem katholischen Pendant.

Der exemplarische Teil hat Desiderate, aber auch Chancen im Blick auf eine Israeltheologie der christlichen Liturgie aufgezeigt. Im Sinne des Axioms „liturgia semper reformanda“ sollen abschließend einige Leitlinien benannt werden, die dem je notwendigen Reformprozess Orientierung und Richtung geben können.

3. „*Teilhabe an der Würde Israels*“ –

Wege einer produktiven Fortschreibung der Liturgiereform

„Auf keinem Gebiet kirchlichen Lebens wird die Verpflichtung des Neuen Bundes an den Alten eindringlicher bezeugt als in der Liturgie.“⁴⁶ Diese These stellte der katholische Publizist John Hennig bereits im Jahre 1960 auf, als er in einem Artikel die Frage der „Stellung der Juden in der Liturgie“ behandelte. Es deutet einiges darauf hin, dass seit der Liturgiereform des II. Vatikanums eine Sensibilisierung für diesen unlösbaren Zusammenhang von „Altem und Neuem Bund“, von Israel und Kirche eingetreten ist. Die grundlegende Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden war hierfür – wie gesehen – ein erster, maßgeblicher Anfang. Um jedoch einer immer noch latenten christlichen Israelvergessenheit zu begegnen, müssen die mit der Liturgiereform eröffneten Chancen genutzt und weiterentwickelt werden. Da jede Liturgiefeier in ihrem Grundgefüge „Wort-Antwort-Geschehen“ ist, soll im Folgenden anhand der Sprechakte der Liturgie (Wortverkündigung, Gebet/Gesang und Predigt) gezeigt werden, wo die Chancen einer produktiven Fortschreibung liegen.

⁴⁴ EGb 643; weitere israelanamnetische Gebete oder Gebetspassagen: ebd. 589; 632; 652; 654; 656; es gibt hier sogar ein Glaubensbekenntnis, das der Erwählung Israels gedenkt: ebd. 541.

⁴⁵ EGb 589.

⁴⁶ J. HENNIG, Zur Stellung der Juden in der Liturgie. In: LJ 10 (1960) 129–140, hier 139.

(1) *Die Wortverkündigung*

Die Wortverkündigung aus beiden Teilen der christlichen Bibel ist unverzichtbarer Bestandteil der Liturgie. Angesichts ihrer unerschöpflichen Glaubens- und Lebensrelevanz sollte die jetzige Leseordnung mit (sonn- und feiertags) drei Lesungstexten inklusive der Psalmodie voll ausgeschöpft werden. Dabei bedarf sowohl die Text- als auch die Zeichenebene des Wortgottesdienstes einer ansprechenden und stimmigen Gestaltung. Das fängt an beim geschulten Vortrag der Schriftlesungen und einem achtsamen und ehrfurchtsvollen Umgang mit dem Lektionar und dem daraus verkündeten Wort Gottes.⁴⁷ Die Einheit des Wortes Gottes könnte sinnfällig in der Verwendung eines einzigen Lesungsbuches, etwa in Gestalt einer Lesungsbibel, zum Ausdruck kommen.⁴⁸ Zugleich ist in längerfristiger Perspektive eine Fortschreibung der nachkonziliaren Leseordnung angezeigt, die in einer engen Zusammenarbeit von Exegeten und Liturgiewissenschaftlern erfolgen muss. Auch dazu gab es in den letzten Jahren bereits wichtige Impulse, die vor allem darauf zielten, problematische Zuordnungsmuster zwischen alttestamentlicher Lesung und Evangelium (Überbietung; Antithetik) zu überwinden und der alttestamentlichen Heilsbotschaft als „Eigenwort mit Eigenwert“ (Erich Zenger) mehr Geltung zu verschaffen.⁴⁹

(2) *Gebete/Gesänge*

Auch die liturgischen Eigentexte bedürfen, wie gesehen, einer kritischen Relecture und einer produktiven Fortschreibung. Kritische Relecture heißt, bei der Auswahl von Gebeten oder Liedern zu prüfen, ob und inwieweit sie in Bezug auf die Heilsgeschichte Gottes mit Israel potentiell abwertende oder gar enterbungstheologische Aussagen enthalten. Insbesondere dort, wo in den Texten Begriffe verwendet werden, die auch und zuerst mit der Erwählungsgeschichte Israels verbunden sind (insbesondere: Bund; Volk Gottes, Gesetz, Propheten), ist ein hohes Maß an sprachlicher Sensibilität erforderlich: das eine, untrennbare und unverbrüchliche Erwählungshandeln Gottes muss unmissverständlich zum Ausdruck kommen, bindet es doch Israel und Kirche dank der Treue Gottes zu einer fortdauernden messianischen Weggemeinschaft zusammen.

Hier setzt dann auch der Prozess einer produktiven Fortschreibung ein. Insgesamt ist die Präsenz alttestamentlicher und israeltheologischer Themen in den Eigentexten zu verstärken. Dabei ist auch der je größere liturgietheologische „Kon-text“, der vor allem durch die Schriftverkündigung konstituiert wird, zu berücksichtigen, damit das verkündete Wort Gottes auch in den Gebeten und Gesängen nachklingen und sich auf diese Weise den Mitfeiernden existentiell erschließen kann. Einer narrativen Theologie, die die heilsgeschichtliche Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche verdeutlicht, ist dabei Vorrang vor abstrakt-theologischer Gebetsprache einzuräumen.⁵⁰ Israeltheologisch ambivalente Texte sind im

⁴⁷ Vgl. dazu jüngst N. HÖSLINGER, Wort-Theologie als Basis des Sakramentenverständnisses. Einige Gedanken zum Thema Wort und Mysterium. In: BiLi 76 (2003) 138–140.

⁴⁸ Vgl. B. KRANEMANN, Anmerkungen zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes der Meßfeier. In: Leseordnung (s. Anm. 7) 56–65, hier 64f.

⁴⁹ Leseordnung (s. Anm. 7), hier bes. die Beiträge von D. MONSHOUWER (92–102); H. BECKER (103–113) und G. BRAULIK (114–121). Auch die Päpstliche Bibelkommission hat hierzu in den letzten Jahren zwei wegweisende Dokumente herausgebracht: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. [. . .] 23. April 1993. Hg. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz. Bonn [o. J.] (VApS 115); Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. 24. Mai 2001. Hg. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz. Bonn [o. J.] (VApS 152).

⁵⁰ Vgl. F.-J. ORTKEMPER, Zwischenruf: Ist unsere Liturgiesprache noch zeitgemäß? In: BiKi 56 (2001) 60.

Sinne dessen, was die Karfreitagsfürbitte für die Juden normativ vorgibt, zu überarbeiten oder um alternative Texte zu ergänzen. Hier hält nicht nur die eigene liturgische Tradition einen reichen Vorrat bereit, sondern lohnt auch eine Wahrnehmung dessen, was die Gebets- und Gesangstradition anderer christlicher Kirchen hervorgebracht hat und je neu hervorbringt.

(3) Die Predigt

Dem liturgischen Sprechakt der Predigt kommt im Wort-Antwort-Geschehen der Liturgie eine vermittelnde Funktion zu. Ihre Aufgabe ist es, das, was in den Schrifttexten verkündet und in Gebet, Psalmodie oder Gesang bedacht worden ist, in seiner Relevanz für die Gegenwart zu erschließen. Auch hier sollte gerade den alttestamentlichen Texten noch mehr Aufmerksamkeit zuteil werden, beinhalten sie doch einen immer noch ungehobenen Schatz von Glaubenserfahrungen, die je neu Identifikation und Sinnstiftung ermöglichen.⁵¹ Im Blick auf das Gottesvolk Israel kommt der Predigt gerade dort eine besondere Verantwortung zu, wo in der Liturgie Schrifttexte mit einem antijüdischen Wirkungspotential zur Verlesung kommen.⁵² Die Predigt ist dann ein wichtiger Ort, solche Aussagen im hermeneutischen Horizont von Röm 9–11 oder der Karfreitagsfürbitte für die Juden zu lesen und zu deuten und damit die bleibende Erwählung des Gottesvolkes Israel als Grunddatum christlicher Israeltheologie festzuhalten.⁵³

Dort, wo es gelingt, das vielfältige Wort der Treue Gottes im Dialoggeschehen der Liturgie zur Sprache zu bringen, dort können Menschen auch wieder neu erfahren, was es bedeutet, an der Würde Israels teilhaben zu dürfen. Dietrich Bonhoeffer hat diese Erfahrung einmal mit unübertroffener Klarheit in folgende Worte gefasst: „Wir bekommen teil an dem, was einst zu unserm Heil geschah, wir ziehen, uns selbst vergessend und verlierend, mit durch das Rote Meer, durch die Wüste, über den Jordan ins gelobte Land, wir fallen mit Israel in Zweifel und Unglauben und erfahren durch Strafe und Buße wieder Gottes Hilfe und Treue; und das ist nicht Träumerei, sondern heilige, göttliche Wirklichkeit. Wir werden aus unserer eigenen Existenz herausgerissen und mitten hineinversetzt in die heilige Geschichte Gottes auf Erden.“⁵⁴

⁵¹ Vgl. (mit Beispielen) F.-J. ORTKEMPER, Von der Exegese zur Predigt. Ein Plädoyer für die alttestamentliche Predigt. In: BiKi 56 (2001) 143–147.

⁵² Der durch verschiedene Sprecherrollen dramatisierte Vortrag der Passion in den Liturgien des Palmsonntag und des Karfreitag ist das vielleicht schwierigste und auch wirkungsgeschichtlich am stärksten vorbelastete Beispiel. Andere problematische Texte sind z. B. das Gleichnis von den bösen Winzern (Mt 21,33–44, hier bes. V. 43 / 27. Sonntag im Jahreskreis A) oder die Kritik an Schriftgelehrten und Pharisäern (Mt 23,1–12 / 31. Sonntag im Jahreskreis A).

⁵³ Vgl. dazu exemplarisch H.-G. SCHÖTTLER, „Israel“ in der Predigt. Ein Werkstattbericht zum 27. Sonntag im Jahreskreis. In: BiLi 76 (2003) 46–52.

⁵⁴ D. BONHOEFFER, Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel. Hg. G. L. Müller – A. Schönherr. Berlin ¹1988 (Dietrich Bonhoeffers Werke Bd. 5) 46 (basierend auf: D. BONHOEFFER, Gemeinsames Leben. München ⁴1940; Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen. Bad Salzuflen 1949 [Hinein in die Schrift 8]).

Franz Karl Praßl, Graz

Political correctness in der Liturgie?

(Vom Umgang mit schwierigen Gesängen und Perikopen

1. Zum Thema

Das Wort „Political correctness“ im Zusammenhang unseres Themas „Alttestamentliche und jüdische Glaubenserfahrung in der christlichen Liturgie“ will auf Problemfelder hinweisen und nicht auf taktisch-politische Spiele, die im Kontext von Gottesdienst erst recht keinen Platz haben dürfen. Im Zuge einer – glücklicherweise – wachsenden Sensibilität für den Umgang sowohl mit den jüdischen Wurzeln unseres Glaubens als auch mit der theologischen Dignität des heutigen Judentums¹ werden auch – und manchmal durchaus zurecht – traditionelle, oftmals unreflektierte Sprechweisen in Gebeten, Kirchenliedern und anderen liturgischen Gesängen in Frage gestellt. In Hinblick auf das deutschsprachige Kirchenlied haben dies z. B. Markus Himmelbauer und Roland Ritter-Werneck getan, deren Aufsatz „Israel und das Erste Testament in den Gesangsbüchern der Kirchen“ im Jahre 2000 in der Zeitschrift „Singende Kirche“ publiziert worden ist.² Hinter diesem anspruchsvollen Titel steht freilich ein plakativer, meist grob geschnittener Rundumschlag, der in den Therapievor-schlag mündet: wegstreichen, nicht mehr singen, ersetzen durch neue Lieder usw. Es ist sicherlich verdienstvoll, dass die Autoren reale Probleme mit der Sichtweise Israels in manchen Liedern aufzeigen, berechnete Fragen stellen und auch die Finger in vorhandene offene Wunden legen. Dennoch wird man sich aus der Perspektive einer wissenschaftlichen Hymnologie mit der Fragwürdigkeit einer vordergründigen Argumentation nicht zufrieden geben können, auch wenn diese sehr populär daherkommt. „Redet Wahrheit“, hat gestern Albert Gerhards in diesen Saal gerufen, eine Aufforderung, die auch für eine notwendig differenzierte Sichtweise von als „schwierig“ oder „unannehmbar“ angesehenen Kirchenliedern zu gelten hat, geht es doch um ein vertieftes Verständnis von manchen Formulierungen, die – einmal richtig erklärt – sich vielleicht anders darstellen als auf den ersten Blick angenommen.

In manchen Kirchenliedern, Hymnen und Sequenzen haben wir es als Last der Geschichte sicher mit etlichen echten Antijudaismen zu tun.³ Das soll aber nicht darüber hinwegtäu-

¹ Pars pro toto: G. BRAULIK – N. LOHFINK, Osternacht und Altes Testament. Frankfurt 2003 (ÖBS 22).

² M. HIMMELBAUER – R. RITTER-WERNECK, Israel und das Erste Testament in den Gesangsbüchern [sic!] der Kirchen. In: Singende Kirche 47 (2000) 164–167.

³ Pars pro toto sei die schon im Missale von 1570 gestrichene Strophe der Ostersequenz „Victimae paschali laudes“ des Wipo von Burgund zitiert: „Credendum est magis soli Mariae veraci, / quam Iudeorum turbae fallaci“. Es ist dies die Gegenstrophe der Schlussstrophe „Scimus Christum surrexisse ...“. Das Fehlen dieser textlich absolut unannehmbaren Zeilen stört natürlich die musikalische Symmetrie. So hat Johann Baptist Bauer 1997 anlässlich der Herausgabe des ökumenischen, mehrsprachigen Gesangbuchs der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH), UNISONO, vorgeschlagen, in Hinblick auf Mt 28,11–15 im Sinne einer korrekten Paraphrasierung der Erzählung des Matthäus den Ausdruck „Iudeorum“ durch „sacerdotum“ zu ersetzen, was von der Silbenzahl und dem Betonungsverhältnis her optimal passt und die Bibelstelle korrekt wiedergibt. Die von Alan Luff bearbeitete englische Version greift dies auf: „There is more credence to be placed in truthfull Magdalen than in crowds of priests with all their fals-

schen, dass es auch – bedingt durch mehrere Gründe, darunter semantische – nicht wenige vermeintliche Antijudaismen gibt, z. B. Formulierungen, die einst auf etwas ganz anderes abzielten, als dies im heutigen Sprachgebrauch herauskommt. Vielfach treffen wir auch auf Verständnisprobleme. Der Verlust von liturgisch-theologischen Kontexten erzeugt so manches Missverständnis und erfordert eine Re-Kontextualisierung, um eine korrekte theologische Würdigung von Gesängen zu ermöglichen, wie z. B. bei den Improperien. Ein zentrales Problem sind Identitätsfragen zwischen Juden und Christen. Eine legitime unterschiedliche Interpretation gemeinsamer Texte zieht einen dauerhaften Dissens zwischen jüdischen und christlichen Auffassungen nach sich. Markantes Beispiel sind die biblischen Gesänge der Adventliturgie. Nicht selten verweisen Himmelbauer und Ritter-Werneck auf Übersetzungsprobleme bei deutschen Versionen lateinischer Texte, ohne dies ausdrücklich zu benennen, z. B. bei der heute als skandalös empfundenen Nachdichtung des Fronleichnamshymnus *Pange lingua* in GL 544. Übersetzungen sind natürlich immer auch Interpretationen, und aus denen schaut mitunter ganz kräftig der jeweilige Zeitgeist heraus. Nicht zu übersehen sind beim Übersetzen metrischer Texte jene Probleme, welche der Zwang von Versmaß und Reim nach sich zieht, dass dabei inhaltliche Feinheiten bei weniger gewandten Poetinnen und Poeten auf der Strecke bleiben können, versteht jeder, der sich an solchen Aufgaben einmal versucht hat.

Auf dem Hintergrund der skizzierten Problemfelder kann gesagt werden, dass gerade in Hinblick auf Lieder und Gesänge die im ökumenischen Gespräch bewährten Regeln sich auch für das interreligiöse Gespräch zwischen Juden und Christen empfehlen. Dazu gehört zuerst die Seriosität des eigenen Informationsstandes, die gründliche Kenntnis der eigenen Identität, der eigenen Tradition und Geschichte in ihren Kontinuitäten, Diskontinuitäten, in ihren Wandlungen und Brüchen. Das Eingehen auf Texte, die verstanden und nicht missverstanden werden wollen, verlangt sprachliche, philologische, begriffsgeschichtliche Mühe, die Voraussetzung für ein Wissen um Tiefendimensionen ist. Dies ist die Basis für ein Gespräch, in dem Gemeinsames und Trennendes ausgelotet werden und im vermeintlich Trennenden auch noch vieles an Nähe entdeckt werden kann. Dieser Weg führt zu einem tieferen Respekt der unterschiedlichen Kinder des gemeinsamen Vaters voreinander. Es gibt als Alternative natürlich den billigeren Weg, durch Wegschauen und Verschweigen eine oberflächliche Freundlichkeit mit schnellen „praktischen“ Lösungen herzustellen. In unserem weitgehend geschichtslosen Bewusstsein müssen wir freilich für eine dauerhafte Annäherung und einen vertieften Respekt voreinander uns unserer eigenen Geschichte radikal stellen, diese kontextualisieren und in ihrer Komplexität verstehen lernen. Ich möchte dies in drei Punkten anhand von Liedern und Gesängen versuchen:

- a. Wer ist Israel? Der Begriff „Israel“ in Liedern und Gesängen
- b. Psalmen in der Liturgie, ihre Funktion und Interpretation
- c. Zu einem Aspekt in den Fronleichnamshymnen des Thomas von Aquin

hood.“ Im Gotteslob 1975 hat die zuständige Kommission diese Strophe auch wieder eingefügt (vgl. GL 216), dabei aber das Problem durch Paraphrasierung elegant vertuscht: „Laßt uns glauben, was Maria den Jüngern verkündet. Sie sah den Herren, den Auferstandenen.“ Dieses Beispiel zeigt, dass die Herausgeber des Gotteslob 1975 sich der Problematik des Antijudaismus und seiner notwendigen Vermeidung sehr wohl bewusst waren, freilich hat man dieses Problem nicht überall dort gesehen, wo es heute zu Recht oder zu Unrecht vermutet wird. Die Sequenz in den beschriebenen Versionen ist ediert in: UNISONO. Ökumenische mehrsprachige Lieder der Christenheit. Hg. Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie – IAH. Graz 1997, Nr. 30.

2. Wer ist Israel?

Darf sich die Kirche „Israel“ nennen? Darf sich die Kirche „Gottes Volk“ nennen, den „Bund Gottes“ auf sich beziehen? Ich verweise hier zunächst auf den Vortrag von Frau Daniela Kranemann, die bereits Grundsätzliches dazu gesagt hat.

Im Gesangbuch Gotteslob steht im Hauptabschnitt „Kirche“ der beliebt gewordene Kehrvers „Freut euch, wir sind Gottes Volk, erwählt durch seine Gnade“ (Nr. 646,1). Dieser Kehrvers fasst 1 Petr 2,9–10 in einem Satz zusammen („ausgewähltes Geschlecht“, „Gottes Volk“), wo wiederum Hos 2,25 („Du bist mein Volk“), Ex 19,5 („mein besonderes Eigentum“) und Jes 43,20 („mein erwähltes Volk“) aufgegriffen ist. Die Würde Israels als Volk Gottes ist hier ebenfalls ausgesagt von einer Christengemeinde, an die sich der erste Petrusbrief wendet, dessen zweites Kapitel eine zentrale Rolle im Introitus des Weißen Sonntags spielt.⁴ Darf dies heute einfach so ungeschützt gesagt werden, ohne dass damit Israel entehrt oder von seinem legitimen Platz verdrängt wird? In der Tat gehört ein solch bedeutsamer Satz, noch dazu mit Begeisterung gesungen, in jenen Bereich, in dem Richtiges, nicht mehr ganz Richtiges und schon Falsches interpretatorisch ganz nahe beisammen liegen. Das Zweite Vatikanum, das in der Erklärung *Nostra Aetate* das Verständnis des Judentums in der katholischen Kirche neu definiert hat, sagt dazu in der Kirchenkonstitution (LG 9): „Wie aber schon das Israel dem Fleische nach auf seiner Wüstenwanderung Kirche Gottes genannt wird, so wird auch das neue Israel, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht, Kirche Christi genannt.“ In diesem Zusammenhang steht auch die Aussage im Missionsdekret (*Ad gentes* 5): „So bildeten die Apostel die Keime des neuen Israel und zugleich den Ursprung der heiligen Hierarchie.“ Hier wird sehr bewusst ein Traditionszusammenhang, eine Kontinuität zwischen dem „alten“ und dem „neuen“ Israel hergestellt. Ist das nun Usurpation, oder Identifikation, ist das respektvolle Rede? Zunächst ist zu sagen, dass im Unterschied zu manchen barocken Kirchenliedern oder älteren Hymnen⁵ nicht die Rede ist vom „wahren“ Israel, sondern vom „neuen“ Israel. Alt und neu sind keine Qualitätsbegriffe, vielleicht ist mit „neu“ ein Qualitätsmerkmal im umgangssprachlichen Gebrauch oder in der Werbung mitgemeint, aber die Hochsprache der Liturgie und kirchlicher Dokumente verbietet eine solche Assoziation. Das „neue“ Israel ist auf keinen Fall das „bessere“ Israel. „Neu“ in Konnotation mit „Israel“ ist eher der Hinweis auf eine bewusst hergestellte Kontinuität. Die (junge) Kirche stellt sich in die Reihe derer, die schon erwähltes Volk Gottes sind. Sie klinkt sich in die Geschichte ein und identifiziert sich mit Israel, mit ihren eigenen Wurzeln, die hier ein positiv besetztes Image haben. Solche Identifikationsprozesse sind auch andernorts bekannt.⁶ Der Kern der Aussage ist: Wir sind *auch* Israel, die Kirche hat Anteil an der Würde Israels. Mit

⁴ Introitus *Quasi modo geniti infantes* 1 Petr 2,2. Ein französischer Tropus kommentiert mit den Versen 1 Petr 2,9–10 den Stammtext 1 Petr 2,2 und zeigt so, dass man im 10. Jh. den inneren Zusammenhang dieses Kapitels ausdrücklich als Ansprache an die „Neugetauften“ und die im Ostermysterium erneuerte Gemeinde verstanden und thematisiert hat. Der Text ist auf deutsch abgedruckt in: Introitus. Grazer Chorschola, ORF-CD 058.

⁵ Z. B. „*Nos verus Israel sumus: laetamur in te Domine ...*“, die 6. Strophe des Hymnus *Mediae noctis tempus est*, vorgesehen für das *Officium lectionis* am Sonntag der 2. und 4. Woche während des *Tempus per annum*. Im deutschen Stundenbuch ist dieser Hymnus nicht enthalten.

⁶ Als J. F. Kennedy vor der Berliner Mauer sagte „Ich bin ein Berliner“, war das sicher mehr als ein öffentlichkeitswirksamer Gag. Es war ein Symbol der Identifikation der freien westlichen Welt mit der geteilten Stadt, was immerhin auch politisch mehrfach unter Beweis gestellt werden musste, bis sich 1989 die Verhältnisse grundlegend geändert hatten.

dieser Sprechweise wird die Dignität Israels nicht geschmälert, das erste Bundesvolk verliert nichts, wenn sich die Kirche *auch* in diesen Bund hineingestellt weiß. Diese behutsame und theologisch saubere Redeweise, der man natürlich Aussagen von triumphalistischem Gehabe gegenüberstellen könnte, ist sicher eine Frucht des Zweiten Vatikanums. Diese Redeweise signalisiert gleichermaßen eine Kontinuität wie auch einen Bruch. Kontinuierlich bezeichnet sich auch die Kirche als „Israel“, gebrochen wurde mit der Tradition, damit Adjektive wie „wahr“ zu verbinden. Diese notwendige Diskontinuität mit der Tradition sorgt dafür, dass die eigene Identität der Kirche nicht auf Kosten anderer definiert wird, in diesem Falle auf Kosten des ursprünglichen Bundesvolkes, sind doch „alle Christgläubigen Söhne Abrahams dem Glauben nach“ (Nostra aetate 4) und haben die gleichen Wurzeln wie die älteren jüdischen Geschwister.

Kirche ist auch Israel, unter dieser Prämisse nun können heute alte wie neue Lieder und Gesänge verstanden werden, die ganz unbefangen dieses Wort in den Mund nehmen. Im Zusammenhang von Liedern finden wir damit viel weniger Spitzen gegen das Judentum, das historische wie das aktuelle, verbunden als etwa in Predigen, apologetischen Schriften und gehässigen Auseinandersetzungen aller Art. Das Genus Liturgie verbietet normalerweise den apologetischen Ton, im geschützten Zentralraum der Kirche braucht man sich nicht nach außen hin verteidigen. So sind in der Liturgie Termini wie Jerusalem, Sion, Israel zu Zentralworten in den Gesängen der Messe geworden. Im heutigen Graduale Romanum (1974), das ein nur unwesentlich größeres Repertoire enthält als die etwa 650 authentischen Propriumsgesänge des 8. Jahrhunderts, steht Israel 43mal, Ierusalem 20mal, Ierosolyma einmal und Sion 24mal.⁷ Die meisten dieser Gesänge gehören in den Kontext von Advent und Weihnachten, sind somit eschatologisch ausgerichtet. Erstaunlicherweise ist dieses Vokabular bei weitem nicht in gleicher statistischer Weise in den Liedern und Gesängen des Gotteslob 1975 zu finden, wo etwa im Stammteil bei Advent und Weihnachten Jerusalem fünfmal genannt ist, Israel und Zion hingegen nur je einmal. Im Österreichteil kommen zur gleichen Zeit Israel und Jerusalem ebenfalls nur je einmal vor. Es muss aber dazugesagt werden, dass Zion und Jerusalem in einem der populärsten Kirchenlieder vorkommen, im Wächterlied von Philipp Nicolai, „Wachet auf, ruft uns die Stimme“⁸ (GL 110). Dadurch hat das Thema einen wesentlich höheren Stellenwert und ist ungleich präsenter⁹, als dies die Statistik vermuten lässt. Das himmlische Jerusalem des Ersten Testaments ist das Ziel der eschatologischen universellen Völkerwallfahrt. Das himmlische Jerusalem ist aber auch das Ziel aller Sehnsüchte der Christinnen und Christen. Diese neue Stadt (Offb 21) ist gewissermaßen ein gemeinsames und verbindendes Symbol der Vollendung für Juden und Christen, Jerusalem ist das Ziel einer jeden pilgernden Existenz. Dies drückt auch das sehnsuchtsvolle Lied im Evangelischen Gesangbuch (Nr. 150) „Jerusalem, du hochgebaute Stadt, wollt Gott, ich wär in dir!“ aus. Hier haben ausdrücklich „Propheten groß und Patriarchen hoch“ ihren Platz im Himmel, in dem „das Halleluja reine man spielt in Heiligkeit, das Hosanna feine ohn End in Ewigkeit“, also Gesänge, welche die Christen von ihren jüdischen Brüdern und Schwestern übernommen haben. In diesem Kontext werden sich Christen als Teilhaber an einer Verheißung verstehen, sich mit ihr identifizieren. Dies zu

⁷ Die Daten sind entnommen aus: G. MILANESE, *Concordantia et Instrumenta Lexicographica ad Graduale Romanum pertinentia*. Genova e Savona 1996.

⁸ Eine exzellente Exegese dieses Liedes bietet Ansgar Franz in: *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. Hg. H. Becker [u. a.]. München 2001, 154–166.

⁹ Nicht zuletzt auch durch die Rezeption des Liedes in J. S. Bachs Kantaten- und Orgelwerk.

thematisieren ist auch Aufgabe der Katechese und Predigt, deren Gegenstand auch das Lied zu sein hat.

Dies umso mehr, als in vielen Epochen der Kirchengeschichte liturgische Poesie ganz selbstverständlich von „Wir sind Israel“ redet, dabei aber das erste Israel nicht einmal im Blick hat (und bei dieser Perspektive der Abwesenheit auch nicht abwertet, es ist ja nicht da), was man als Defizit sehen kann. Diese Probleme eines historischen Kontextes sind offen für eine heutige notwendige Umdeutung im Sinne einer Weitung der Perspektiven. In solchen Fällen müssen wir Neuinterpretationen vornehmen. Es ist klar zu sagen, dass „Jerusalem“ und „Zion“ in einem Kirchenlied Teilhabe an und Identifikation mit einer Verheißung ist, die zur gemeinsamen größeren Geschichte des Heils gehört. Ein klassisches Beispiel ist das Lied „Ein Stern mit hellem Brande“ von Karl B. Frank, 1936 im Klosterneuburger Meßsingbuch erschienen und 1975 in den Österreichteil des Gotteslob aufgenommen (Nr. 818). Die zweite Strophe lautet: „Jerusalem, erstehe, Stadt Sion, werde licht. Daß Rettung dir geschehe, schau Gottes Angesicht. Des Heiles Wunderstern erstrahlt in deiner Mitte: die Herrlichkeit des Herrn.“ Gemäß den Idealen der Liturgischen Bewegung rund um Pius Parsch hat Karl Frank Liedparaphrasen der klassischen Messproprien verfasst.¹⁰ Die zitierte Strophe paraphrasiert den Vers des Graduale Omnes de Saba vom Fest Epiphanie: „Surge, et illuminare Ierusalem: quia gloria Domini super te orta est“ (Jes 60,1). Im Kontext des Festes der Erscheinung des Herrn bedarf dieses Graduale, dessen Chorstück aus Jes 60,6 genommen ist („Alle kommen von Saba . . .“), keiner besonderen Exegese. Der Vorwurf, dass in dieser Liedstrophe Israel zur Bekehrung aufgerufen wird¹¹, ist bei Kenntnis des liturgischen Hintergrunds einfach absurd. Hier ist die gleiche eschatologische Perspektive angesprochen, die in Jes 60 dem ersten Bundesvolk vor Augen gestellt wird, und die auch die Perspektive der Kirche ist. Wenn schon jemand zur Bekehrung aufgerufen wird, dann ist es die Kirche!

Ein besonderer Fall für eine historisch kundige und sachlich kritische Neupositionierung ist das Lied „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“.¹² Gedichtet hat es Joachim Neander¹³ (1650–1680), ein streitbarer reformierter Theologe, der mit dem Pietismus in Berührung gekommen war und für die private Erbauung 57 Lieder herausgegeben hat unter dem Titel „Joachim Neandri / Glaub=und Liebes=übung: / Auffgemuntert / durch / Einfältige / Bundes=Lieder / und / Danck=Psalmen: / Neugesetzt / Nach bekannt=und unbekante Sang=Weisen: / Gegründet / Auff dem / zwischen GOTT und dem / Sünder im Bluht JESu befestigten / Friedens=Schluß: / Zu lesen und zu singen auff Reisen / zu Hauß oder bey Christen=Ergetzungen im Grünen / durch ein geheiligt / Hertzens=Halleluja!“¹⁴ Das vom privaten Andachtslied zum meist gesungenen Gemeindelied mutierte Gedicht endet in der 5. Strophe mit: „Lobe den Herren, was in mir ist, lobe den Namen. / Alles, was Othem hat lobe mit Abrahams Samen. ...“ Diese Wendung „gilt den einen als unverständ-

¹⁰ Vgl. dazu: R. PACIK, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Klosterneuburg 1977, bes. 97–152.

¹¹ HIMMELBAUER – RITTER-WERNECK (s. Anm. 2) 164.

¹² Eine kompetente Analyse des Originals bringt Jürgen Henkys in: Geistliches Wunderhorn (s. Anm. 8) 310–319.

¹³ Zu Neander: H. ACKERMANN, Joachim Neander. Sein Leben, seine Lieder, sein Tod. Düsseldorf 1999; R. ALBRECHT, Artikel Joachim Neander. In: RGG⁴ 6, 165–166. Es ist kaum bekannt, dass das Neandertal bei Düsseldorf und damit der „Neandertaler“ nach dem Dichter eines der bekanntesten deutschen Kirchenlieder benannt sind.

¹⁴ Neuauflagen der 1680 in Bremen gedruckten Bundeslieder und Dankpsalmen: O. G. BLARR, Köln 1984 und R. MOHR 2002.

lich, wie es den anderen (unter deutsch-christlichem Vorzeichen) als anstößig und wie es schon den rationalistischen Gesangbuchherausgebern als jedenfalls verbesserbar gegolten hatte.“¹⁵ Unverständlich war dies auch für die Herausgeber des Gotteslob 1975, die sich für die Version der Arbeitsgemeinschaft ökumenisches Liedgut (AÖL) mit der Änderung „Lob ihn mit allen, die seine Verheißung bekamen“ entschieden hatten. Es handelt sich hier zweifellos um die Entmaterialisierung einer sehr konkreten Aussage. Die Kritik an dieser Version richtet sich gegen das Wegfallen des Stammvaters Abraham, hinter der ein inadäquates Verschweigen der ausdrücklich genannten Geschichte Israels vermutet wird. Es kommt kaum einem Kritiker in den Sinn, dass es dabei weniger um Abraham, als vielmehr um das in Konnotation mit einem Mann als peinlich empfundene Wort Samen ging, welches weg musste. Eine Minderung der Dignität Israels kann bei wohlwollender Exegese der ökumenischen Fassung wohl nicht herausgelesen oder hineininterpretiert werden. Das Evangelische Gesangbuch hat neben der ökumenischen Fassung (Nr. 316) auch Neanders Original (fast wörtlich¹⁶ in Nr. 317) abgedruckt. Damit wäre wohl Abraham in seine ursprünglichen Rechte wieder eingesetzt, denn heutige Exegese dieses Liedes geht natürlich davon aus, dass mit „Abrahams Samen“ das Volk Israel gemeint ist. Dem ist aber nicht so. Neander deklariert deutlich in seinem polemischen Vorwort zu den „Bundeslieder und Dankpsalmen“, wer eigentlich gemeint ist: „Was halff den Juden ihr eingebildeter Scheingrund? Joh VIII.33.39. Wir sind Abrahams Sahmen! Abraham ist unser Vatter!“ Es gehört zur historischen Wahrhaftigkeit, dies nicht unter den Tisch fallen zu lassen. Dennoch hindert der Text des Liedes selbst nicht, ihn so zu verstehen, dass Israel dabei ausgeschlossen ist, ganz im Gegenteil: hier haben wir ein gutes Beispiel dafür, dass eine Neuinterpretation problemlos textkonform sein kann, eine Diskontinuität in einer kontinuierlichen Überlieferung.

Die altherwürdigen Improperien der Karfreitagsliturgie gehören sicher zu den am meisten missverständlichen und heftig kritisierten Gesängen der liturgischen Tradition, ja, sie müssen sich sogar die Nachrede gefallen lassen, sie würden den „Gottesmordvorwurf“¹⁷ in der Liturgie weiter transportieren. Der Ruf nach Abschaffung ertönt hier besonders laut. Man kann sagen, dass das problematische Verhältnis zwischen Christen und Juden an den Improperien und ihrer komplexen Geschichte¹⁸ in den Liturgien des Ostens und Westens besonders gut darstellbar ist.

Improperium bedeutet Schmähung, Vorwurf, anklagende Rede. Die Improperien sind in einem komplizierten Redaktionsprozess entstandene Gesänge im Kontext des Karfreitags, die – erstmals um 880 im Graduale von Senlis enthalten¹⁹ – anklagende Reden des Gekreuzigten sind, der sich an sein Volk wendet. In antithetischer Rede werden die guten Taten des Herrn mit den Untaten seines Volkes während der Passion verglichen. Dem Auszug aus Ägypten, der Speisung mit Manna und dem Einzug ins Gelobte Land steht das Kreuz gegenüber. Anhand von 1 Kor 10,4 wird in der Anklage Gottes an sein Volk in Mi 6,3.4. („Popule meus“ – „mein Volk, was habe ich dir getan . . .“) Christus als der Handelnde im Exodus-Geschehen vor Augen geführt. Das Osten und Westen verbindende Trishagion ist die preisend-bekennende Antwort auf die Klagerede. Theologischer Hintergrund dieser die

¹⁵ J. Henkys, in: Geistliches Wunderhorn (s. Anm. 8) 318.

¹⁶ Neander hat in der 1. Strophe „Lasset die Musicam hören“ und in der 2. Strophe „immer gefällt“.

¹⁷ So HIMMELBAUER – RITTER-WERNECK (s. Anm. 2) 165.

¹⁸ Umfassend dargestellt von: A. GERHARDS, Artikel Improperia. In: RAC 17, 1198–1212.

¹⁹ Vgl. E. VOLGGER, Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850) [Diss.]. Wien 1993, 93.

Bundestreue Gottes bekräftigenden Reden ist auch die Bundestheologie des Hebräerbriefes in den Kapiteln 8–10, in denen die endgültige Versöhnung mit Gott durch das einmalige Opfer Christi, den Mittler des Neuen Bundes dargestellt ist. Der Hebräerbrief scheint zeitweise in der Diskussion um das Verhältnis Israel – Kirche als an den Rand gedrängter Stolperstein für alle anfallenden theologischen Probleme wenig Rolle zu spielen, er tritt in den Hintergrund, aber dennoch werden seine Aussagen immer in fruchtbarer Spannung zu denen des Römerbriefes über das erste Gottesvolk stehen müssen, zumal es hier ja um keine Widersprüche handeln kann.²⁰ Der Bund Gottes mit den Menschen wird endgültig am Kreuz besiegelt. Das Kreuz ist der Garant für die Kontinuität des Bundes Gottes mit den Menschen, aber auch das sichtbare Zeichen für den Bundesbruch von Christen und Juden innerhalb der einen Heilsgeschichte.

Die Antithese Wohlverhalten – Fehlverhalten wird aber in der Liturgie *vor der versammelten Gemeinde* ausgebreitet. Es ist in aller Deutlichkeit festzuhalten, dass die liturgische Inszenierung der Improperien den Grundschlüssel für das Verständnis ihrer Texte ausmacht.

In der mittelalterlichen Liturgie begleiteten die Improperien in der Karfreitagsliturgie den Einzug des Kreuzes nach den großen Fürbitten. Im Salzburger Ritus sah dies so aus: „Nachdem dies [= die großen Fürbitten] beendet ist, wird aus der Sakristei ein verhülltes Kreuz hereingetragen von zwei Priestern, die mit priesterlichen Gewändern und roten Kaseln bekleidet sind, und beim Gehen singen sie die Verse ‚Popule meus‘, zu denen drei Scholaren, bekleidet mit purpurnen Chormänteln, dazusingen: Hagios o theos, und der Chor antwortet Sanctus Deus. Und dies geschieht dreimal, dazu werden die Knie gebeugt. Wenn sie aber vor dem Altar angekommen sind, enthüllen sie das Kreuz und singen dazu die Antiphon Ecce lignum crucis mit dem Psalm Beati immaculati. Inzwischen komme der Bischof mit seiner Assistenz und sie küssen das zu verehrende Kreuz, anschließend die Priester, Diakone, Subdiakone, Akolyten, und die übrigen je nach ihrem Rang, hierauf das Volk mit Kniebeugen.“²¹ Der Herr selbst tritt schon beim feierlichen Einzug des Kreuzes seiner Gemeinde gegenüber und deutet im Gesang den Sinn der Passion, dies macht den „Eindruck von Klage Christi und Reaktion der Christen“²². Dies schloss jedoch nicht aus, dass es auch antijudaistische Deutungen dieses Gesanges gegeben hat, auch wenn dies in den römischen Improperien nicht ursprünglich vorhanden war.²³

Wie sieht dies in der heutigen Liturgie aus? Während die Gemeinde zum heiligen und lebensspendenden Kreuz schreitet, um es mit Kniebeugen zu verehren, wird dieselbe Gemeinde vom Chor angesungen: „Mein Volk, was habe ich dir getan?“ Die Improperien als „indirekte Preislieder“ (Albert Gerhards) deuten also die soteriologische Dimension der Passion für die *heutige* Gemeinde. „Popule meus“ – das sind die, die bei der Karfreitagsliturgie anwesend sind und zur Kreuzverehrung nach vorne treten. Das Ausblenden der rituellen Dimension aus der Diskussion und die kontextlose Betrachtung des Textes allein hat

²⁰ Gerade in der heutigen Liturgie steht der Hebräerbrief im Zentrum der Schriftlesungen der Karwoche, vor allem im Stundengebet.

²¹ Eigene Übersetzung der Feierbeschreibung im Salzburger Liber Ordinarius von ca. 1190, Codex M II 6 der Salzburger UB, fol 64r. Zum Liber Ordinarius selbst: F. K. PRASSL, Der älteste Salzburger Liber Ordinarius (Codex M II 6 der Universitätsbibliothek Salzburg). Zu seinen Inhalten und seiner Wirkungsgeschichte. In: Musica Sacra Mediaevalis. Geistliche Musik Salzburgs im Mittelalter. Hg. St. Engels – G. Walterskirchen. St. Ottilien 1998, 31–47.

²² GERHARDS (s. Anm. 18) 1209.

²³ Ebd.

zu schlimmen Missverständnissen, Fehldeutungen und unangemessenen antijudaistischen Sekundärtexten geführt. Die Improperien in der Liturgie müssen auf den Hintergrund einer sehr belasteten Geschichte heute jedoch unbedingt ausgedeutet werden. Ein solches Deutewort enthält das Schweizer Katholische Gesangbuch 1998 (Nr. 425 im Anschluss an das Improperienlied): „Das versammelte Gottesvolk erinnert sich in biblischen Bildern der Wohltaten Gottes und wird sich seiner eigenen Schuld am Tode Jesu bewusst.“ Ein solches Deutewort – so notwendig es ist – stellt nicht die einzige Hilfe zum richtigen Verständnis der Improperia dar. Wenn wir diese kontextualisieren, indem wir sie in den Zusammenhang mit den klassischen Passionsliedern unserer Gesangbücher stellen, dann wird vollkommen klar, wer an der Passion Jesu schuld ist. Es sind dies vor allem die protestantischen Passionslieder des 17. Jahrhunderts, die eine sehr klare Sprache zur Deutung der Passion Christi führen. Das 1630 von Johann Heermann geschaffene Lied „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen“ (GL 180) sagt in der 3. Strophe: „Was ist doch wohl die Ursach solcher Plagen? / Ach, meine Sünden haben dich geschlagen. / Ich, mein Herr Jesu, habe dies verschuldet, / was du erduldet.“ Der Autor gibt seinem Lied noch den Titel: „Ursache des bitteren Leidens JESU Christi und Trost aus seiner Liebe und Gnade: Aus Augustino“.²⁴ Noch intensiver und deutlicher drückt dies Paul Gerhard in seinem Passionslied „O Welt, sieh hier dein Leben“ (EG 84) aus dem Jahre 1647 aus:

„Wer²⁵ hat dich so geschlagen, / mein Heil, und dich mit Plagen / so übel zugericht'? / Du bist ja nicht ein Sünder / wie wir und unsre Kinder, / von Übeltaten weißt du nicht.

Ich, ich und meine Sünde, / die sich wie Körnlein finden / des Sandes an dem Meer, / die haben dir erregt / das Elend, das dich schläget, / und deiner schweren Martern Heer.

Ich bin's, ich sollte büßen / an Händen und an Füßen / gebunden in der Höll, / die Geißeln und die Bande / und was du ausgestanden, / das hat verdient meine Seel.“

Genau diese Liedstrophen wählt Johann Sebastian Bach (und nicht sein Librettist) in seinen Passionen aus. Sie sind ein Beispiel dafür, wie sehr Bach selbst um eine soteriologisch-anamnetische Dimension in seinen Passionsmusiken gerungen hat, welche die Passion als Heilsgeschehen in das Heute seiner Gemeinden gestellt haben. Wenn es nun im Blätterwald mitunter rauscht, Bach habe antijudaistische Tendenzen in seiner Johannespassion gezeigt, dann ist dies angesichts seiner redaktionellen Arbeit an den zu vertonenden Texten mit den Kirchenliedern eine lächerliche und unangemessene Aussage.

Es ist noch auf das Gerhard-Lied „O Haupt voll Blut und Wunden“ zu verweisen, dessen 4. Strophe beginnt: „Nun, was du Herr erduldet, / ist alles meine Last: / Ich hab es selbst verschuldet, / was du getragen hast. / . . .“²⁶ Im Kontext dieser „Wolke von Zeugen“ ist auch das Improperien-Lied „O du mein Volk, was tat ich dir?“ von Fidelis Jäck²⁷ im Gotteslob (Nr. 206) oder eine andere Vertonung des Improperientextes gut und richtig aufgehoben. Die geforderte Abschaffung dieses Gesangs wäre wohl Geschichtsverlust, Gesichtsverlust und Verarmung an Gestalt der Liturgie in einem.

²⁴ Entnommen der sachkundigen Analyse des Liedes von Hermann Kurzke in: Geistliches Wunderhorn (s. Anm. 8) 216–223.

²⁵ Version des EG mit leichten Eingriffen in den Originaltext.

²⁶ Zitiert nach der Auslegung des Liedes von Ansgar Franz, in: Geistliches Wunderhorn (s. Anm. 8) 280–290, hier 280.

²⁷ Kommentiert von Christine Kreutz in: Kirchenlied im Kirchenjahr. Fünfzig neue und alte Lieder zu den christlichen Festen. Hg. A. Franz. Tübingen 2002 (Mainzer hymnologische Studien 8) 309–324.

3. Psalmen in der Liturgie

Hinsichtlich der christlichen Psalmenverwendung – so wie sie *heute* wahrgenommen wird – gibt es schon länger einen heftigen Disput wegen der Doxologie, die üblicherweise einen Psalm im Stundengebet beschließt. Die Kritik an dieser schon in der Spätantike bestens bezeugten Übung ist bei Himmelbauer / Ritter-Werneck in einer gewissen Schärfe auf den Punkt gebracht. Das „Ehre sei dem Vater“ am Ende eines Psalms „ist ein Schritt, jüdische Gebetstraditionen christlich zu vereinnahmen und trennt bewusst das Gebet der Kirche von der Synagoge. Gewohnt pointiert formuliert es Landesrabbiner Joel Berger: Psalmen taufen bedeutet geistliche Vernichtung“²⁸. Es ist zu fragen, ob eine solche Diagnose überhaupt stimmt, ob liturgischer Psalmengebrauch wirklich etwas mit Enteignung, Vereinnahmung oder Ähnlichem zu tun hat. Liegen hier nicht fundamentale Missverständnisse vor, die ihre Wurzeln in einer unglaublichen Unkenntnis historischer Fakten haben? Entsprechen solche Aussagen nicht eher einem ideologischen Wunschdenken?

Schon ein schneller erster Blick auf das Stichwort „Psalmen. VI. Liturgie“²⁹ in der letzten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche belehrt den Leser, dass wir in Hinblick auf die Psalmenverwendung in der Liturgie von einigen lieb gewordenen traditionellen Vorstellungen und Deutungsmustern Abschied nehmen sollten. Gängige Lehrmeinungen über den Psalter wie „Gesangbuch der Synagoge“ und „erstes Gesangbuch der Kirche“ sind aufgrund der heute bekannten Fakten in dieser Form nicht mehr aufrecht zu erhalten. Natürlich wurden und werden einzelne Psalmen im Synagogengottesdienst und auch im frühchristlichen Gottesdienst in Form einer betenden Hinwendung zu Gott gesungen, aber das Psalmenbuch als Ganzes hatte primär eine andere Funktion. „Die Psalmenforschung der letzten Jahre hat die jüdische Wurzel des monastischen Umgangs mit den Psalmen aufgedeckt: die meditative Verwendung des Psalters als Buch, nicht bloß die Rezitation einzelner Psalmen (und schon gar nicht das Beten von Psalmen). Der kanonische Psalter ist im Frühjudentum als Meditationsbuch entstanden, für die ‚Frommen‘ (chassidim), die ihn auswendig kannten und ständig vor sich hermurmelten und summten. Ps 1 gibt das Programm für den Umgang mit dem Psalmenbuch an in der Seligpreisung des Frommen, der Freude hat an Gottes Tora, ‚seine Weisung im Mund führt bei Tag und bei Nacht‘ [. . .]. Die frühmonastische Weise der Meditation ist nichts anderes als Fortführung alttestamentlich-jüdischer Meditationspraxis.“³⁰ Psallieren bedeutet also Meditieren, der Umgang mit den Psalmen ist Hören auf das Wort Gottes und Aneignung der Botschaft der Schrift. Diese Meditation hatte ihre liturgischen und ihre außerliturgischen Formen. Über den Psalm im Stundengebet der frühen Mönche schreibt Johannes Cassian (360–430): „Wie wir sagten, hält man sich in ganz Ägypten und in der Thebais an die Zwölfzahl der Psalmen, und zwar in den abendlichen wie nächtlichen Gottesdiensten. [. . .] Die [. . .] Gebete beginnen und beenden sie in der Weise, dass sie nach dem Schluss eines Psalms nicht sofort auf die Knie fallen [. . .]. Ehe sie die Knie beugen, halten sie ein wenig betend inne und stehen so die meiste Zeit bittend aufrecht. [. . .] Doch wenn der, der das Schlussgebet³¹ sprechen soll,

²⁸ HIMMELBAUER – RITTER-WERNECK (s. Anm. 2) 165.

²⁹ A. HÄUSSLING, Art. Psalmen. VI. Liturgie. In: LThK³ 8, 696–698.

³⁰ R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001, 241.

³¹ Gemeint ist: das den Psalmenvortrag samt dem daran anschließenden privaten Gebet zusammenfassend beschließende Gebet des Vorstehers. Diese Struktur ist auch noch ansatzweise aus der Osternacht bekannt: auf jede der Lesungen folgt eine Oratio, das stille Gebet ist heute leider nicht mehr vorgesehen.

sich von der Erde erhebt, stehen alle miteinander auf. [...] Im Osten haben wir nirgendwo den Brauch erlebt, den wir hier in dieser Gegend vorfinden: Während einer singt, erheben sich alle zum Ende des Psalms und fallen laut mit ‚Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist‘ ein. Dort folgt das Gebet, nachdem der Vorsänger unter Schweigen aller den Psalm beendet hat.“³²

Die Praxis dieser Mönche ist nicht die Praxis, Psalmen zu „beten“, sondern Psalmen sind hier eindeutig Element der Schriftverkündigung. Auch die Zwölfzahl ist dafür ein wichtiger Hinweis. Die zwölf Psalmen (im Nachtgottesdienst) haben eine strukturelle Parallele zu den zwölf AT-Lesungen der Osternacht, wie sie bis zur Liturgiereform bei uns üblich waren. Im Osten wurde die Psalmenlesung des Vorsängers „beantwortet“ mit stillem Gebet des Einzelnen und einer abschließenden Oration des Vorstehers. Diese Struktur ist uns auch aus der vorkonziliaren Osternacht bzw. den Wortgottesdiensten in den Quatembermessen bekannt. Im Westen hingegen war die Antwort auf die Psalmenlesung die gemeinsam gesungene Doxologie „Ehre sei dem Vater“. Im Osten wie im Westen hatte die Stundenliturgie die gleiche Grundstruktur: Psalmenlesung – Gebetsantwort. Die Gebetsantwort war im Osten stilles Gebet und eine Collecta des Vorstehers, im Westen die Doxologie. Dass Psalmen in der Tagzeitenliturgie (und auch in der Messe) den Charakter von Lesungen hatten und haben, ist uns durch die Praxis der wechselchörigen Psalmodie nicht mehr geläufig. Die Solopsalmodie (die zur Zeit Benedikts noch selbstverständlich war) wurde durch Gemeindepсалmodie abgelöst. Dies hatte zur Folge, dass aus der Wahrnehmung dieser Praxis heraus die Psalmodie im Offizium als „Gebetspensum“ angesehen wird. Die Folgen dieses Funktionswandels sind teilweise fatal. Bei der Neuordnung des Stundengebets wurden zahlreiche Psalmverse ausgelassen, vor allem Flüche, weil ein guter Christ so etwas ja nicht beten kann. Diese Amputation, um nicht zu sagen Zensur der Bibel beruht auf Missverständnissen, auch wenn diese unwidersprochene und gängige Forschungsmeinung vor 40 Jahren waren. Hätte man die Psalmodie als Verkündigung bzw. Meditatio verstanden, wäre das Problem der Fluchpsalmen eigentlich keines gewesen. Die Solopsalmodie eines einzelnen Vorsängers, der in der Mitte steht, oder sich der Gemeinde zuwendet, kann man als Lectio wahrnehmen, nicht aber eine Rezitation, bei der sich zwei Gruppen die Verse gegenseitig zusingen, wie man sich im Tischtennis die Bälle zuspielt. In der orthodoxen Liturgie kann man dieses Prinzip der Solopsalmodie in der Tagzeitenliturgie noch häufiger erleben, vor allem bei den Griechen, weniger bei den Russen, die unter dem Einfluss des (polnischen) Westens die Praxis der Chorpsalmodie angenommen haben.

Dieser nun lang und breit erzählte Exkurs in die frühe Geschichte unserer Liturgie ist nun tatsächlich der Schlüssel dafür, wie das Gloria Patri am Ende eines Psalms verstanden wurde und auch wieder zu verstehen ist. Mit der Doxologie wird kein Psalm „verchristlicht“, sondern die Gemeinde antwortet lobpreisend auf das gehörte Wort Gottes.

Diese alte Struktur der Tagzeitenliturgie für die heutige Praxis – vor allem im Stundengebet der Gemeinde – wiederzugewinnen, wäre eine lohnende Aufgabe über die Fragestellungen unseres Themas hinaus. Wechselchörige Gemeindepсалmodie ist kein Problem für Gemeinschaften, die sie regelmäßig üben. Meiner Erfahrung nach kann sie aber zur Qual werden in Gemeinden, die Stundenliturgie nur selten oder sporadisch pflegen. Als formaler Typus für ungeübte und unerfahrene Gemeinden empfiehlt sich weitaus besser die Solopsalmodie oder die responsoriale Psalmodie, bei der die Gemeinde dem Vorsänger re-

³² JOHANNES CASSIAN, *De institutionibus coenobiorum*: SC 109, 64ff. Entnommen aus: MESSNER (s. Anm. 30) 235–236.

gelmäßig mit einem kurzen, auswendig zu singenden Responsum (Kehrvers) antwortet. Das hat man auch schon in der Spätantike gewusst. Man sollte auch unter dem Aspekt der Praktikabilität darüber nachdenken, warum im 16. Jahrhundert das Psalmlied entstanden ist, die Paraphrase der Psalmen in einer Liedform für den Gebrauch der Gemeinden.

Es sei abschließend zum Thema Psalm als Lesung nur darauf verwiesen, dass auch der Psalm im Wortgottesdienst der Messe den Charakter einer Lesung hat, und daher kein beliebig austauschbares Element des Wortgottesdienstes ist.³³ In den ältesten liturgischen Ordnungen des Ostens war der Psalm häufig das Bindeglied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. In der Kirche von Edessa hatte man die Lesefolge Schriften – Propheten – Tora – Psalm – Apostelgeschichte – Briefe – Evangelium.³⁴ Gelesen wurde in hierarchisch aufsteigender Reihenfolge, sodass im AT-Block die Tora an oberster Stelle stand, im NT das Evangelium. Die aus dem Westen uns geläufige Ordnung des Wortgottesdienstes beschreibt Augustinus in einer Predigt: „Wir haben den Apostel gehört, wir haben den Psalm gehört, wir haben das Evangelium gehört. Alle diese göttlichen Lesungen stimmen darin überein, uns einzuladen, unsere Hoffnung auf den Herrn, nicht auf uns zu setzen.“³⁵ Der Psalm wird hier eindeutig als „göttliche Lesung“ bezeichnet und somit als ein wesentliches Element in der Schriftverkündigung. Auch in der heutigen liturgischen Ordnung kommt dieses Prinzip zum Tragen. Im lateinischen Missale z. B. heißt der Vortragende des Psalms „psalmista“, der Vorsänger des Hallelujaverses oder eines Kyrie hingegen „cantor“. Diese wichtige – weil inhaltlich bedeutsame – terminologische Unterscheidung wurde leider im deutschen Messbuch unterlassen.

Ein weiteres wichtiges Indiz, dass die Psalmenverwendung in der christlichen Liturgie nicht unter „Vereinnahmung“ oder „Abwertung Israels“ abgehandelt werden kann, ist die Psalmenauslegung der patristischen Theologie, allen voran die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn. Augustinus debattiert diese Fragen ausführlich in seinen Predigten und Psalmenkommentaren.³⁶ Die Auslegung der Psalmen im wörtlichen und ursprünglichen Sinne wird bei ihm sehr ernst genommen. Für ihn sind die Psalmen *locutio propria* und *locutio figurata* (allegoria). Im Literalsinn offenbaren sich die Psalmen als Spiegel der menschlichen Existenz, im Figuralsinn als *prophetia Christi et ecclesiae* als *vox ad Christum*, *vox de Christo* und *vox de ecclesia*. Im exegetischen Konzept des Augustinus ist der Psalm die Stimme des ganzen Christus (*Psalmus vox totius Christi*), das ist weit mehr als nur allegorische Interpretation. Michael Fiedrowicz kommt in seiner Studie zum Ergebnis, „dass die augustinischen Auslegungsperspektiven sehr häufig auf der Sinnlinie der ursprünglichen Psalmaussagen lagen und die Auslegungen keinesfalls generell als allegorische, dem Wortsinne nicht entsprechende Interpretation betrachtet werden dürfen. [. . .] Augustinus hatte es verstanden, ein weites Spektrum von Psalmaussagen so auszulegen, dass ihre Geltung als Gebetswort für die Zeit des Neuen Bundes durchaus auf der ursprünglichen Sinnlinie, wenngleich vertieft und weitergeführt, gewahrt werden konnte.“³⁷ Diese Aussagen sind insofern auch bemerkenswert, als die Psalmenauslegungen des Augustinus immer liturgisch verortet und auf konkrete liturgische Vollzüge bezogen waren, ihren Sitz im Leben im

³³ Vgl. dazu: R. PACIK, Der Antwortpsalm. In: LJ 30 (1980) 43–66.

³⁴ Vgl. F. C. BURKITT, *The Early Syriac Lectionary System*. London 1923. Den Hinweis auf dieses Buch verdanke ich Prof. Ansgar Franz.

³⁵ AUGUSTINUS, *Sermo* 165: PL 38, 902; Übersetzung von Ansgar Franz.

³⁶ Ich beziehe mich im Folgenden auf die grundlegende Studie von M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Ennarationes in Psalmos“*. Freiburg 1997.

³⁷ FIEDROWICZ, ebd. 422–423.

Gemeindegottesdienst hatten und keine Vorlesungen an einer theologischen Fakultät waren. Sie dienten der Vertiefung des Glaubens und der christlichen Lebenspraxis in konkreten Situationen, bei denen der Prediger zu sagen hatte, was zu sagen war.

Fiedrowicz zeigt sehr deutlich, dass es einfach nicht wahr ist, wenn behauptet wird, dass Psalmen in der christlichen Tradition prinzipiell nur „getauft“, also in ihrem ursprünglichen Sinn umgebogen worden sind. Wir haben es meist mit einer vielschichtigen Auslegungspraxis im Gottesdienst zu tun, bei der die christologische Allegorese natürlich einen bedeutenden, aber nicht exklusiven Stellenwert einnimmt. Das Prinzip des „Sensus plenior“ bedeutet gleichermaßen Kontinuität mit dem Überkommenen wie Weiterführung der Perspektiven. Dies kann an der liturgischen Verwendung konkreter Psalmen sehr leicht gezeigt werden.

Als Beispiel diene der Psalm 91(90) „Wer im Schutz des Allerhöchsten wohnt“. Er wird liturgisch sowohl im Sinne einer *locutio propria* als auch im Sinne einer *locutio figurata* verwendet. Als einer der klassischen Kompletpsalmen ist er *locutio propria*, die Meditatio über den Schutz den Allerhöchsten vor dem Schlafengehen, die Versicherung der Geborgenheit in Gott angesichts der möglichen Bedrohungen der Nacht. Der gleiche Psalm ist *locutio figurata* in seiner Verwendung am 1. Sonntag der Quadragesima, dem großen Portal der 40 Tage auf dem Weg zum Osterfest. Den Introitus dieses Sonntags bilden die beiden letzten Verse des Psalms. Sie sind die Stimme des Vaters, der über seinen Sohn sagt: Wenn er mich anruft, werde ich ihn erhören. Ich reiße ihn heraus, ich werde ihn verherrlichen, ich schenke ihm ein langes Leben. Dies ist die Ankündigung von Ostern am Beginn des Weges der Passion, der Ausblick auf die Auferweckung im Blick auf das Kreuz. Auf diese Ankündigung hin lässt die liturgische Inszenierung den Sohn am Ostermorgen sagen: *Resurrexi, et adhuc tecum sum*. Ich bin aufgestanden und *noch immer* bin ich bei dir. Das ist Ostern, die Erfüllung der Verheißung, dass der Vater seinen Sohn durch den Tod hindurch nicht im Stich lässt. Hier haben wir eine große liturgische Klammer vom Beginn zum Ende der 40 Tage, der Gemeinde vorgeführt durch Psalmengesang, den auch die gregorianische Melodie „in figura“ erklingen lässt.

Ein weiterer Kompletpsalm, der Psalm 4, hat ebenfalls diese „doppelseitige“ Verwendung. Der letzte Vers beginnt: „In Frieden leg ich mich nieder und schlafe ein.“ Als *locutio propria* in der Komplet braucht dies nicht näher erläutert zu werden. Dieser Vers hat dem Psalm aber auch einen hohen Stellenwert im Stundengebet des Karsamstags gegeben, sowohl vor als auch nach der Liturgiereform eröffnet der Psalm 4 das Offizium dieses Tages. Er ist die Stimme Christi, der „hinabgestiegen ist in das Reich des Todes“.

Wir haben in der klassischen Ordnung der Tagzeitenliturgie Psalmen öfters in dieser dopsinnigen Verwendung. Das gleiche gilt für die Psalmen als Gesänge in der Messliturgie. In den geprägten Zeiten des Kirchenjahres überwiegt dabei die allegorische Deutung, oft eindrucksvoll unterstrichen von der musikalischen Gestalt des Textes. Man kann aber schwerlich behaupten, dass die Psalmenreihen für die Gesänge der 23 Sonntage nach Pfingsten primär unter dem Gesichtspunkt christologischer Deutung ausgesucht worden sind. Hier finden wir sehr viele Ich-Lieder (*Ego clamavi*), Klagegesänge, Hilferufe, Wortes des Gottvertrauens und der Bitte. Es sind dies die Worte der auf dem Weg zur Ewigkeit pilgernden Menschen, die im Raum der Kirche all das vor Gott artikulieren, was die zentralen Themen ihres Lebens sind, vor allem auch die Schattenseiten. Wir finden hier kaum Jubelpsalmen. Der Introitus „*Omnes gentes plaudite manibus*“ wurde in Gallien in die römische Reihe eingeschoben!

Die angeführten Beispiele zeigen sehr deutlich, dass auch die Psalmenauslegung dem Prinzip eines Kontinuums verpflichtet war. Vertiefende Studien sollten helfen, hier mehr denn je das Gemeinsame von jüdischer und christlicher Psalmenmeditation zu erkennen.

4. *Phase vetus terminat* –

zu einem Aspekt in den Fronleichnamshymnen des Thomas von Aquin

Als besonders belastend in der theologischen Auslotung des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum werden immer wieder Passagen in den Fronleichnamshymnen des Thomas von Aquin genannt, der Messe und Stundengebet für das 1264 allgemein eingeführte Fronleichnamsfest gestaltet und dazu die Hymnen³⁸ und die Sequenz aus eigener Feder beigetragen hat, Perlen der Dichtkunst mit einer bibeltheologisch verdichteten Sprache, die den großen Vorbildern eines Ambrosius, Notker oder Adam von St. Victor um nichts nachsteht. Ein besonderes Problem ist dabei die fünfte Strophe des Vesperhymnus *Pange lingua*, das berühmte „*Tantum ergo*“ mit seinen Zeilen „*et antiquum documentum novo cedat ritui*.“ Es wird zu zeigen sein, dass so ziemlich alle gängigen Übersetzungen mit dieser Stelle ihre Probleme hatten und haben, und in den seltensten Fällen das treffen, was Thomas gemeint hat.

Die Spitze an Unverständnis und Fehldeutung des tatsächlich Ausgesagten hat Maria Luise Thurmair mit ihrer Übertragung des Hymnus aus dem Jahre 1969 für das Gotteslob 1975³⁹ (Nr. 544) erreicht, welche die genannten Verse wiedergibt mit: „Das Gesetz der Furcht muß weichen, da der neue Bund begann“. Diese in Hinblick auf das AT und die Bundestheologie absolut untragbare Aussage wurde wiederholt zu Recht kritisiert und deren Änderung verlangt. Das Benediktinische Antiphonale 1996 von Münsterschwarzach hat die beiden anstößigen Zeilen ersetzt durch: „Alten Festes Brauch kann weichen, da das neue Fest begann“ und hat damit die von Thomas gemeinte Sache schon ziemlich genau getroffen.⁴⁰ Der große mittelalterliche Theologe beschäftigt sich in diesen Versen nämlich mit einer liturgischen Frage, mit dem Verhältnis des Pascha-Mahles zum eucharistischen Mahl und keinesfalls mit Fragen der Bundestheologie oder mit Überlegungen, ob das Alte Testament durch das Neue abgelöst wird. Die Frage des Verhältnisses von Pascha-Mahl und eucharistischem Mahl war Thomas offenbar sehr wichtig, immerhin taucht sie in den Hymnen und in der Sequenz, die ja für die liturgische Praxis verfasst sind und nicht für erbauliche Lektüre, gleich mehrfach auf, mittelbar und unmittelbar.

Hymnus *Sacris solemniis*:

*Panis*⁴¹ angelicus fit panis hominum, / dat panis caelicus figuris terminum.⁴²

³⁸ *Pange lingua gloriosi corporis mysterium, Sacris solemniis, Verbum supernum prodiens, Adoro te devote* und die Sequenz *Lauda Sion Salvatorem*.

³⁹ Der Subkommission Lieder passte die gut eingeführte Übertragung von Heinrich Bone nicht mehr, so wurde ein Wettbewerb für eine Neufassung ausgeschrieben, aus dem Frau Thurmair als Siegerin hervorging. Die Autorin über ihren Text: „Der vorliegende Text bemüht sich überdies, die schwierigen theologischen Aussagen des lateinischen Textes verständlich und in einem Lied vollziehbar zu machen“. Dies ist nachzulesen in: Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch „Gotteslob“. Hg. P. Nordhues – A. Wagner. Paderborn 1988, 730.

⁴⁰ Benediktinisches Antiphonale. Band III Vesper. Komplet. Münsterschwarzach 1996, 200. Jeder Kritiker von Hymnenübersetzungen wird zugeben müssen, dass gerade das *Pange lingua* dichterisch ansprechend und theologisch exakt zu übersetzen eine unglaublich schwere Herausforderung ist. Die genannte Version ist auch enthalten im Antiphonale zum Stundengebet der deutschsprachigen Zikarie des Prämonstratenserordens, 2001.

⁴¹ Das Engelsbrot wird das Brot der Menschen, es gibt das Himmelsbrot den Vorbildern ein Ende.

Sequenz Lauda Sion Salvatorem:

In hac mensa novi regis / novum Pascha novae legis / Phase vetus terminat.⁴³

Hymnus Pange lingua gloriosi corporis mysterium:

Tantum ergo sacramentum veneremur cernui / et antiquum documentum novo cedat ritui.

Nicht nur in den Hymnen klingt dieses liturgische Thema an, auch in einer Antiphon und in einem Responsorium der Historia:

Erste Nocturn, 3. Antiphon:

Communione calicis, quo Deus ipse sumitur, non vitulorum sanguine, congregavit nos Dominus.⁴⁴

Erstes Responsorium:

Immolabit haedum multitudo filiorum Israel ad Vesperam Paschae: et edent carnes et azymos panes. Pascha nostrum immolatus est Christus: itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.⁴⁵

Im Hintergrund all dieser Texte steht aber nicht nur die Frage altes Pascha – neues Pascha, sondern auch der Hebräerbrief mit seinen Aussagen zum Ende des Tempelopfers durch das einmalige Opfer Christi, das in der Messe anamnetisch vergegenwärtigt wird, also ebenfalls ein liturgisches Thema. „Er ist ein für allemal in das Heiligtum eingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut und so hat er die ewige Erlösung bewirkt“ (Hebr 9,12).

Die genannten Verse der Hymnen als liturgisches Thema zu erkennen und auch als solches darzustellen, machte und macht den Übersetzern teilweise große Probleme, am wenigsten noch bei Sacris solemnii. Adalbert Schulte übersetzt korrekt: „Das Engelsbrot wird Brot der Menschen, das Himmelsbrot macht ein Ende den Vorbildern.“⁴⁶ Er verweist, was naheliegend ist, auf das Verhältnis Manna – Eucharistie und die in diesem Kontext fast wörtlich zitierten Psalmverse Ps 77,24.25. Für unser Thema von Belang ist, dass in diesem Hymnus ja ein liturgischer Vollzug angesprochen ist. Etwas phantasievoller paraphrasiert G. M. Pachtler: „Schauet, das Himmelsbrot wurde der Menschen Speis, lindert die Erdennot, endet den Bilderkreis.“⁴⁷ Korrekt übersetzt ebenso J. Schenk: „Es macht das Himmelsbrot den Vorbildern ein Ende“.⁴⁸ Die aus Münsterschwarzach stammende Nachdichtung, welche das Stundenbuch 1978 enthält, hat keinerlei Bezüge zu den besprochenen Versen.

⁴² Panis angelicus ist ebenso wie Tantum ergo die vorletzte Strophe des jeweiligen Hymnus. Diese und die dazugehörige letzte Strophe haben sich quasi zu einem eigenen Gesang „verselbstständigt“, siehe die berühmte Vertonung des Panis angelicus von César Franck, oder die unzähligen Tantum ergo Vertonungen. Dies geht auf den mittelalterlichen Brauch zurück, im Falle der Kürzung von Hymnen die letzten beiden Strophen zu singen und nicht die ersten beiden. Wir sind es gewohnt, als Kurzversion von Kirchenliedern immer die ersten beiden Strophen zu verwenden.

⁴³ An diesem Tisch des neuen Königs beendet das neue Paschamahl des neuen Gesetzes das alte Ostermahl.

⁴⁴ Durch die Gemeinschaft des Kelches, mit dem Gott selbst empfangen wird, nicht durch das Blut der Opfertiere hat der Herr uns versammelt.

⁴⁵ Es opfere die Menge der Kinder Israels einen Bock zum Abend des Pascha, sie mögen Fleisch und ungesäuerte Brote essen. Unser Pascha ist geopfert worden: Christus, daher wollen wir ungesäuerte Brote der Lauterkeit und Wahrheit essen.

⁴⁶ A. SCHULTE, Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missale übersetzt und kurz erklärt. Paderborn ⁴1920, 194.

⁴⁷ Die kirchlichen Hymnen in den Nachdichtungen deutscher Dichter. Hg. O. Hellinghaus. Mönchengladbach 1919, 224.

⁴⁸ J. SCHENK, Hymnenbuch lateinisch-deutsch. Bd. 1. Regensburg 1951, 46.

Die entsprechende Strophe der Sequenz lautet bei Schulte: „Auf diesem Tisch des neuen Königs ist das neue Osterlamm des neuen Bundes, das alte Osterfest ist beendet.“⁴⁹ Ältere Übertragungen arbeiten mit einem Vokabular, das heute eindeutig pejorativ zu verstehen ist. G. M. Pachtler: Von des neuen Königs Speise, wird des alten Passahs Weise durch ein neues abgetan.“⁵⁰ Bei der in Österreich beliebten Liedversion des Lauda Sion, „Deinem Heiland, deinem Lehrer“ (GL 831) des Jesuiten Franz Xaver Riedel steht: „Durch das Lamm, das wir erhalten, wird hier der Genuß des alten Osterlammes abgetan.“ Recht frei geht das Messlektonar in seiner Übersetzung vor: „Neuer König, neue Zeiten, neue Ostern, neue Freuden, neues Opfer allzumal.“ Hier kommen auch andere Motive ins Spiel (Opfer), die alle zusammen naive Festesfreude ausstrahlen. Der Schott ist hier schon genauer: „Neuen Königs Tafelrunde, Neues Lamm im neuen Bunde hat des Alten End gebracht.“ Der Reimzwang macht zwar aus dem Abendmahlssaal eine „Tafelrunde“, bei der man eher an Parsifal denkt, aber vom Inhalt her wird klar: die auch von Jesus gefeierte Hausliturgie des Pesach-Mahles wird abgelöst durch die eucharistische Liturgie, in der sich das Lamm Gottes selbst den Seinen gibt in Brot und Wein.

Dies und nichts anderes, wenngleich in ungewohnterer Begrifflichkeit wird auch im *Tantum ergo* ausgesagt. Die Übersetzer lassen sich dabei meist durch das Wort *documentum* in die Irre führen, und diese Tradition lässt sich schon im 16. Jahrhundert erkennen. Die Übertragung des Pange lingua mit dem Incipit „Mein zung erkling“, die in den Gesangbüchern von Vehe 1537, Leisentrit 1567 und Beuttner 1602 zu finden ist, übersetzt „et antiquum documentum novo cedat ritui“ mit: „... sacrament / das new ist vnd macht auffhören / das gesetz des alten Testaments.“⁵¹ Übersetzer und Erklärer des 19. und 20. Jh. stürzen sich auf das Wort Bund, das mit dem Begriff *documentum*, der „Lehre, Beispiel, Unterweisung“ bedeutet, nicht gemeint sein kann. Heinrich Bone: „Dieser Bund wird ewig währen und der alte hat ein End.“⁵² Mit dieser falschen und unglücklichen Formulierung aus Bone's Gesangbuch Cantate 1847 wurde wegen der weiten Verbreitung dieser Version eine mehr als 150jährige schief liegende Bewusstseinsbildung betrieben, die wesentlich mehr angerichtet hat, als je ein falscher Satz in einem Katechismus hätte tun können. Schulte übersetzt zwar „der Alte Bund weiche der neuen Einrichtung“, kommt aber der Sache schon näher in seinem Kommentar: „*Ritus* der gottesdienstliche Brauch: die vorbildlichen Tieropfer des Alten Bundes sollten aufhören mit der Einsetzung des einen wahren, unvergänglichen Opfers.“⁵³ Hier kommt erstmals die gottesdienstliche Dimension des Textes ins Spiel. Schenk geht in die gleiche Richtung: „Und der alte Bund weiche dem neuen Brauch.“⁵⁴ Allein Friedrich Wolters meidet den schiefen Pfad der Bundestheologie und zieht sich elegant aus der Affäre: „Also lasst dem sakramente / Uns in tiefer ehrfurcht nahn, / Alle alten dokumente / Weichen vor der neuen bahn / Und des glaubens elemente / Stehen für der sinne wahn.“⁵⁵ Am Nächsten kommt dem Wortsinn die Übertragung im

⁴⁹ SCHULTE (s. Anm. 46) 198.

⁵⁰ HELLINGHAUS (s. Anm. 47) 230.

⁵¹ M. VEHE, Ein New Gesangbüchlin, 1537, FS Mainz 1970, 46v; J. LEISENTRIT, Geistliche Lieder vnd Psalmen, 1567, FS Leipzig 1966, 212v; N. BEUTTNER, Catholisch Gesang=Buch, 1602, FS Graz 1968, 39v.

⁵² Bone's Übersetzung ist in den meisten älteren deutschsprachigen Gesangbüchern präsent.

⁵³ SCHULTE (s. Anm. 46) 191.

⁵⁴ SCHENK (s. Anm. 48) 45.

⁵⁵ Hymnen und Sequenzen von Friedrich WOLTERS übertragen aus den lateinischen Dichtern der Kirche vom vierten bis funfzehnten Jahrhundert. Berlin 1914, 165.

Tagzeitenbuch von Beuron: „Und des Alten Bundes Zeichen weiche neuem Opferbrauch.“⁵⁶ Hier ist die liturgische Dimension der Argumentation des Thomas eindeutig erkannt, freilich dem Geist der Zeit entsprechend stark überlagert vom Opfergedanken, der an dieser Stelle bei Thomas auch einschlussweise nicht aufscheint.

Norbert Lohfink hat erst jüngst in einer gründlichen Studie den Hymnus *Pange lingua* analysiert, seine poetisch-theologische Struktur, seine biblischen Bezüge und seine Gedankenverkettungen anhand einer sanften und milden Abhandlung über die Übertragung von Maria Luise Thurmair, welcher er durchaus seinen Respekt zollt, exemplarisch dargestellt.⁵⁷ Lohfink weist nach, dass die dritte und vierte Zeile der fünften Strophe, von der jetzt dauernd die Rede ist, schon in der dritten Strophe vorbereitet wird, wo Thomas von der Stiftung des Abendmahles im Kontext des vom Gesetz vorgeschriebenen Ostermahles spricht. „Jesus ehrte den alten Ritus. Erst dann begann er sein neues Tun. Es gibt dabei eine genaue Entsprechung. [. . .] Bedenkt man, dass für die mittelalterlichen Theologen auch das Ostermahl der Juden ein ‚Sakrament‘ war, dann ist deutlich, dass hier neben ein altes Mahl- ‚Sakrament‘ nun ein neues, von Jesus gesetztes Mahl- ‚Sakrament‘ tritt.“⁵⁸ In der fünften Strophe wird zum Handeln aufgefordert, das Sakrament soll verehrt werden, und zwar jenes „so große Sakrament“, die eucharistischen Gestalten, die neben dem Osterlamme stehen. Thomas klärt nun die Beziehung zwischen Eucharistie und alttestamentlichem Osterlamm, das jetzt als „documentum“ bezeichnet wird, ein Wort, das im Mittelalter dem Begriff „sacramentum“ etymologisch zugeordnet war im Sinne von „lehrendes Zeichen“ und „heiliges Zeichen“. „Indem für das Osterlamm – denn um etwas anderes kann es sich seit der dritten Strophe nicht mehr handeln – nun der Aspekt des ‚Lehrens‘ in den Vordergrund gerückt wird, erscheint es als ein Zeichen, das gegenüber den definitiv heiligenden Zeichen von Brot und Wein, nachdem diese da sind, zurücktreten muß. Es hat sie nur im voraus angezeigt. Denn unter ‚lehren‘ ist hier natürlich so etwas zu verstehen wie ‚prophetische Voranzeige sein‘. Damit verliert das Osterlamm nichts von seiner Würde, und doch treten Brot und Wein an seine Stelle.“⁵⁹

Das ist der Kern des Problems: Thomas wollte in keiner Weise das Alte Testament oder jüdische Liturgie abwerten, sondern im Gegenteil: er thematisiert ausdrücklich, dass Jesus als frommer, gesetzestreuer Jude das Paschamahl gefeiert hat und aus dieser Feier heraus einen wesentlich neuen Schritt setzt. Das Neue ist nicht mit der Entwürdigung des Alten verbunden, sondern mit dem Respekt davor. Dies entsprechend auszudrücken, wird eine der schwierigen Aufgaben jener Hymnologen werden, die für eine adäquate Neuübersetzung des Thomas-Hymnus für das neue Gebet- und Gesangbuch sorgen werden müssen. Die Kritik an der jetzigen Fassung ist berechtigt, die Lösung des Problems besteht in einer inhaltlich korrekten Neuübersetzung und nicht in einer Streichung eines der tiefsinnigsten eucharistischen Gesänge. Norbert Lohfink legte für den Hymnus eine Prosaübersetzung vor, die ein sehr guter Ausgangspunkt wäre, eine singbare Fassung herzustellen. Die fünfte Strophe lautet: „Das so große heilige Zeichen – verehren wir es also, niedergeworfen, und das alte Vorbild-Zeichen weiche dem neuen Ritus.“⁶⁰

⁵⁶ Das Tagzeitenbuch des monastischen Breviers (*Diurnale Monasticum*) im Anschluß an die Meßbücher von Anselm Schott OSB herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Regensburg 1935, 776.

⁵⁷ N. LOHFINK, Das „*Pange lingua*“ im „*Gotteslob*“. In: *BiLi* 76 (2003) 276–285. Ich referiere die zu unserem Thema gehörigen Aspekte dieser Abhandlung.

⁵⁸ LOHFINK, ebd. 279.

⁵⁹ Ebd. 280.

⁶⁰ Ebd. 283.

5. Zusammenfassung

Wir müssen zweifellos unsere Sprechweisen über Israel in Liedern und Gesängen kritisch überprüfen. „Israel“, „Jerusalem“, „Zion“ und andere einschlägige Begriffe dürfen nicht mehr im Sinne von Enterbung und Exklusivität verwendet werden, sondern im Sinne von Identifikation. Nicht Überbietung, sondern Teilhabe an einer Geschichte, die zur eigenen Geschichte geworden ist, ist eine adäquate Haltung und Redeweise. Viele alte Texte sind dafür offen, sie sind gewissermaßen inklusiv. Viele Texte, vor allem Übersetzungen, sind missverständlich, sie bedürfen behutsamer Eingriffe. Die Geschichte der Liturgie zeichnet sich aus durch Kontinuität, aber auch durch große Brüche. Nicht jede Entwicklung war eine organische. Das Zweite Vatikanum hat zentrale Impulse zu einer Neuorientierung im Umgang mit dem Judentum gegeben, die Konsequenz an der Spitze des Eisbergs war eine Umformulierung der Karfreitagsgesänge. In diesem Lichte ist das hymnologische Erbe der Kirche kritisch zu prüfen. Wir brauchen eine angemessene Sprechweise, welche die Identität der Kirche und ihrer Tradition wahrt und gleichermaßen die Würde Israels respektiert und darstellt. Dies setzt die Anstrengung des Denkens voraus, und die Mühe, seine eigene Identität nicht auf Kosten anderer zu definieren. Thomas von Aquin war hierin ein gutes Vorbild.

Gesprächskreise

Außer den unten angeführten Berichten fanden noch Gesprächskreise zu folgenden Themen statt: Das Alte Testament im Kirchenlied und im Neuen Geistlichen Lied; Das Gedenken Israels in östlichen Eucharistiegebeten.

Ingrid Fischer, Wien

„Resurrexi ...“ | Christologie aus den Psalmen

Seit den ältesten Quellen der römischen Liturgie¹ verbindet sich die Auferstehungsbotschaft des Ostmorgens mit dem Psalmzitat *Resurrexi et adhuc sum tecum*². Wie aber kommt es, dass Texte des Alten Testaments oder gar einzelne, aus ihrem Kontext isolierte Psalmverse zu Quellen christlicher Theologie werden? Was wissen die Psalmen von Christus?

Anmerkungen zum Psalmenverständnis der Frühen Kirche

Die Psalmen, eine Sammlung von 150 poetischen Texten, mit denen gläubige jüdische Menschen – wie Jesus auch – ihren Alltag ebenso wie außergewöhnliche Ereignisse des Lebens meditierend zu deuten lernen und bis heute lobend, dankend, bekennd, bittend, klagend, zweifelnd, hoffend und selbst bitter fluchend vor Gott bringen konnten, waren auch den (Juden-)Christen von Anfang an ebenso vertraut wie wertvoll. Im Licht von Ostern gewannen die Texte darüber hinaus eine neue Qualität als Interpretament des Christusereignisses und damit auch als Quelle des eben entstehenden kirchlichen Selbstverständnisses: der leidende Gerechte, der verheißene Messias – der ‚Christus‘ – der Psalmen sei in Jesus, der gestorben ist und auferweckt wurde, gekommen; die Kirche aber erkennt sich selbst als neues Gottesvolk, für das sich in Christus die Heilszusagen Gottes konkret verwirklichen.

Die Deutung des Lebens, Leidens, Sterbens und der Erhöhung Christi im Horizont der Verheißungen des Alten Testaments schlägt sich auch in den christlichen Bekenntnis- und Verkündigungsschriften des Neuen Testaments nieder. Schriftzitate belegen die Glaubwürdigkeit der neuen Botschaft, besonders dort, wo Psalmverse oder Prophetenworte im Munde Jesu überliefert werden.³ Die frühchristliche Psalmenfrömmigkeit sieht Jesus dementsprechend entweder als idealtypischen Beter (*vox Christi ad Patrem*) oder aber selbst als den Adressaten des Psalmengebetes (*vox Ecclesiae ad Christum*).⁴ Desgleichen bezeugt die seit dem 4. Jh. belegte liturgische Verwendung der Psalmen sowohl im täglichen Gottesdienst der Kirche (Tagzeitenliturgie) als auch an den Sonn- und Festtagen des sich entfaltenden Jahreskreises diese christologische und ekklesiologische Neudeutung (*relecture*)

¹ Vgl. die Sammlung der z. T. ins 8. Jh. zurückreichenden Quellen von R.-J. HESBERT, *Antiphonale Missarum Sextuplex*. Bruxelles – Paris 1935, Nr. 80, 100–101.

² Ps 139(138),18b.

³ Dabei geht es den Verfassern der Evangelien weniger um die Historizität des Gesagten als um den Aufweis der messianischen Autorität Christi, um zum Glauben zu führen.

⁴ Balthasar Fischer spricht im ersten Fall von „Christologisierung von/des ‚Unten‘“, im letzten Fall von „Christologisierung von/des ‚Oben‘“; vgl. *Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur Psalmenfrömmigkeit*. Hg. A. Heinz. Trier 1982, 15–35.

alttestamentlicher Texte, insbesondere des Psalters.⁵ Einige Schlaglichter auf Texte der römischen Liturgie des *Triduum Sacrum* mögen dies illustrieren und den einen oder anderen der zugrunde liegenden hermeneutischen Vorgänge deutlich machen.⁶

Psalmengebet in der Stunde des Todes

Die Evangelien erzählen von Jesu machtvолlem Wirken in Wort und Tat, sie schildern seine Schwierigkeiten, Verständnis und Akzeptanz zu finden, und sie verschweigen sein Scheitern nicht. Was aber berichten die Evangelien darüber, wie und mit welchen Worten Jesus am Kreuz stirbt? Die Synoptiker überliefern unterschiedliche Psalmtexte: Markus und Matthäus legen Jesus in seiner Todesstunde Psalm 22(21) in den Mund, Lukas hingegen Psalm 31(30). Diesem scheinbaren Widerspruch liegt zu Grunde, dass die Evangelien nicht exakte historische Protokolle sein wollen, sondern das Bekenntnis zu Jesus, dem Christus, mit je eigenem theologischem Anliegen formulieren.

Warum hast du mich verlassen?

Psalm 22 (21) ist ein Gott in einzigartig dramatischer Weise⁷ geradezu entgegen „gebrülltes“⁸ Klagelied, in dem sich der Beter dennoch fast abrupt zur Erlösungsgewissheit durchringt und zum Bekenntnis, zu Dank und Lobpreis findet. Das Geschick des Leidenden erscheint als „urbildlich“⁹, als fast zu schwer für das Leben *eines* Menschen. Die Aufnahme des Textes in die Passionsgeschichte zeigt Jesus ungeschönt als den in allergrößter Verlassenheit von Menschen und Gott Sterbenden. Derselbe Text verheißt aber auch die Hoffnung, am Ende dankend auf die rettende Heilstat Gottes zurückblicken zu können und zu bekennen: *Er hat das Werk getan*.¹⁰

Lukas hingegen lässt Jesus im Angesicht des Todes Psalm 31(30) sprechen. Im Kern ein Klagelied, in dem der Gerechte um göttlichen Rechtsbeistand gegen seine Verfolger fleht, dominiert den Psalm zunächst ebenfalls die Erfahrung totaler Entfremdung und Vereinsamung. Zuletzt findet der Beter aber wie in Psalm 22(21) zum Vertrauen und preist den Herrn, *der wunderbar an mir gehandelt ... hat*.¹¹

Die Kirchenväter hören in den Psalmen 22(21) und 31(30) Christus in Solidarität mit der verlorenen Menschheit zum Vater (*vox Christi ad Patrem*) rufen. Menschwerdung in letzter Konsequenz und Erlösung sind hier untrennbar aufeinander bezogen: Erst in der Identifikation mit den Menschen (Inkarnation) und in der rückhaltlosen Übereignung seines Lebens

⁵ Einige der wichtigsten hermeneutischen Mechanismen konnten dabei an Weisen des jüdischen Umgangs mit dem Psalter um die Zeitenwende anknüpfen. Dazu N. FÜGLISTER, Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu. In: BiKi 47 (1992) 201–208 sowie G. BRAULIK, Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament? In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg 1995 (QD 159) 87–102.

⁶ Methodisch folgt die Darstellung H. BUCHINGER, Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft. In: HfD 54 (2000) 193–222. Hier finden sich auch weitere wichtige Literaturhinweise.

⁷ Singuläre Doppelanrufung Gottes.

⁸ Das Verb נָאָץ (*š'g*) bezeichnet sonst das Brüllen wilder Tiere, etwa des Löwen in Jes 5,29.

⁹ Vgl. H.-J. KRAUS, Psalmen. 1. Teilband Psalmen 1–59. Neukirchen-Vluyn 1989 (BKAT XV/1) 333.

¹⁰ Ps 22(21),32.

¹¹ Ps 31(30),22–23.

an den Vater (Paschamysterium) vollzieht und erwirkt Jesus den ‚wunderbaren Tausch‘, nämlich die Errettung des Menschen und die Gabe des göttlichen Geistes, des Beistandes.

So begegnet Psalm 22(21) denn auch in der römischen Liturgie jener beiden Tage, an denen die Kirche in besonderer Weise des Leidens und Sterbens und der kommenden Verherrlichung Jesu Christi gedenkt: unter den Gesängen der Messfeier des Palmsonntags (Tractus und Communio) sowie in der Tagzeitenliturgie des Karfreitags (2. Vigilpsalm).

In deine Hände lege ich mein Leben

Ps 31(30) hat über seine Bedeutung als Klage- und Dankgebet hinaus eine weitere Dimension: Lukas zeigt Jesus im Sterben als frommen Juden, der sein Leben mit Ps 31(30), dem täglichen Abendgebet, beschließt. Diese Worte, mit denen ein Tag zu Ende geht, bevor ein neuer Morgen anbricht, deuten Jesu Tod als ‚Schlaf‘ – aus dem aber wird es ein Erwachen geben!

Im Nachtgebet der Kirche (Komplet) ist Vers 6 aus Psalm 31(30) tägliches Responsorium. Sich mit den Sterbeworten Jesu zur nächtlichen Ruhe zu begeben bedeutet, mit Christus das eigene Sterben einzuüben. Umgekehrt steht der Tod Christi im Hoffnungshorizont der täglichen morgendlichen Auferweckung zum Leben.

... für den Durst reichten sie mir Essig

Ein dritter, ebenfalls in allen Passionsberichten anklingender Klagepsalm, Psalm 69(68)¹², steht im Hintergrund der Schilderung des Durstes Jesu, zu dessen Stillung die Umstehenden ihm Essig reichen. Vers 6a *Denn der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt* ruft zudem die Tempelreinigung, den mutmaßlichen konkreten Anlass für den Todesbeschluss gegen Jesus, in Erinnerung.¹³

Die patristische Psalmenfrömmigkeit versteht die Verse 2–30 übereinstimmend als Prophetie der Passion Christi; die darauf folgenden Verse 31–37 nennen hingegen bereits die Folgen seines heilsamen Todes: die universelle Erlösung und das Gotteslob der ganzen Schöpfung¹⁴ sowie Seligkeit für die Einwohner des neuen, himmlischen Jerusalem¹⁵.

In der Liturgie der Hohen Woche findet Psalm 69(68) auffallend oft Verwendung: in den Gesängen der Messfeier (Offertorium am Palmsonntag, Communio am Dienstag, Graduale am Mittwoch) ebenso wie in der Tagzeitenliturgie (Responsorium und Laudesantiphon am Dienstag, Erster Vigilpsalm am Hohen Donnerstag).

Ich aber bete zu dir, Herr, zur Zeit der Gnade

Jeder der genannten Psalmtexte thematisiert die gegenwärtige, äußerste Not als Grund für das rettende Eingreifen Gottes: Psalm 22(21),¹² *Sei mir nicht fern, denn die Not ist nahe, und niemand ist da, der hilft*, Psalm 31(30),²² *Gepriesen sei der Herr, der wunderbar an mir gehandelt und mir seine Güte erwiesen hat zur Zeit der Bedrängnis* und Psalm 69(68), 14a *Ich aber bete zu dir, Herr, zur Zeit der Gnade*. Auch der in der Hohen Woche promi-

¹² Hier besonders die Verse 2–4.9.10.22: die Verlassenheit selbst von Verwandten und Freunden findet einen Höhepunkt in Vs 22, in dem der übliche Trostbesuch bei einem Kranken oder Trauernden zur Bösartigkeit pervertiert erscheint: statt der übliche Gabe einer Mahlzeit und eines Trankes zur Stärkung werden dem Todgeweihten Gift und Essig gereicht. Nach Psalm 22(21) ist Psalm 69(68) der am häufigsten im Neuen Testament zitierte Klagepsalm.

¹³ In der Tagzeitenliturgie begegnet dieser Vers mit Psalm nicht zufällig als 1. Vigil-Antiphon des Hohen Donnerstags.

¹⁴ Ps 69(68),35.

¹⁵ Ps 69(68),36–37.

nent platzierte¹⁶ Psalm 102(101),14 formuliert ganz ähnlich *Du wirst dich erheben, dich über Zion erbarmen, denn es ist Zeit, ihm gnädig zu sein; die Stunde ist da*. Stichwortverknüpfungen und assoziative Themenentfaltung verdichten hier die Stimmung, sie steigern die Erwartung und holen die in den Psalmen verheißene Heilszeit in die Gegenwart der Feier des Pascha Christi.

... und noch immer bin ich bei dir.

Psalm 139(138),18 nimmt in der römischen Feier des *Triduum Sacrum* einen hervorragenden Platz ein: Das *Resurrexi* des Introitus am Ostersonntag erklingt schon in den ältesten Quellen¹⁷ als Kurzformel der Überwindung von Sünde und Tod im Christusereignis. Die Notation der Vertonung im IV. Ton konnotiert jedoch nicht Triumph und Sieg, sondern eine fast staunende Innigkeit. Zudem ist hermeneutisch bedeutsam, dass hier der Sänger identifizierend in die Rolle Christi im Zwiegespräch mit dem Vater (*tecum!*) eintritt.

Ursprünglich vermutlich eine Apologie eines unschuldig Angeklagten, der das gerechte Urteil Gottes über seinen Rechtsfall (und das Gericht über die falschen Ankläger) anruft, nimmt das Neue Testament auf diesen Text nicht mehr ausdrücklich Bezug.¹⁸

Schwierigkeiten bereitet aufgrund von Textverderbnis das Verständnis der Verse 16–18, etwa die Übersetzung des Verbes קַץ (*qyz*), das mit *aufwachen*¹⁹ oder aber mit *an ein Ende kommen*²⁰ (von קֶץ [*qēz*], Ende) wiedergegeben wird. Gemeint sein könnte das Staunen des Beters darüber, dass er, dessen Lebenszeit Gott bekannt ist, beim Erwachen – „unendlich viele Lebensmomente“²¹ später – immer noch bei Gott, also am Leben ist.

Diese inhaltliche Unklarheit kommt einer theologischen ‚Leerstelle‘ gleich, an der die christologische Neulesung und Neudeutung des Psalmes 139(138) ansetzen kann. Den Kirchenvätern gilt der Psalm auf Christus hin gelesen deshalb als Ankündigung des Mystereiums der Menschwerdung²², und übereinstimmend lesen sie Vers 18b *dinumerabo eos et super harenam multiplicabuntur exsurrexi et adhuc sum tecum*, in dem es vermutlich um die Zahl der Lebenstage des Beters (‚Augenblicke‘ vor Gott) geht, aufgrund des einen Wortes *Exsurrexi/Resurrexi* als Beschreibung der Auferstehung Christi.

In der Liturgie steht dieser Tradition zufolge Psalm 139(138) ganz im Licht von Ostern²³: Der Introitus am Ostersonntag löst 5 Psalmverse²⁴ aus ihrem ursprünglichen Kontext und verbindet sie zu dem ‚Christuswort‘ *Resurrexi, et adhuc tecum sum, alleluia: posuisti super*

¹⁶ Introitus, Offertorium und Communio am Mittwoch und Tractus am Karfreitag.

¹⁷ Vgl. HESBERT (s. Anm. 1).

¹⁸ Nur Offb 15,3 zitiert Vers 14 im Kontext der letzten 7 Plagen im Lied des Mose und des Lammes *Groß und wunderbar sind deine Taten*...

¹⁹ So wörtlich (*evigilavi*) im Vulgata-Psalm iuxta hebr. und sinngemäß (*exsurrexi*) in der Vulgata iuxta LXX.

²⁰ Die deutsche Einheitsübersetzung schreibt *Wollte ich sie zählen, es wären mehr als der Sand. Kame ich bis zum Ende, wäre ich noch immer bei dir*. In dieser Übersetzung verliert die Paschatheologie des *Resurrexi* ihre Grundlage.

²¹ K. SEYBOLD, *Die Psalmen*. Tübingen 1996 (HAT I/15) 517. Auch die Übersetzung von רַעַיִךְ (Vs 17a, möglicherweise zu lesen als רַעַיִיךְ „deine Augenblicke“?) macht Probleme.

²² Hier vor allem Vers 15 *Als ich geformt wurde im Dunkeln, kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde, waren meine Glieder dir nicht verborgen*.

²³ Neben dem Introitus vom Ostersonntag rezipiert nur noch das ‚Exultet‘ der Ostervigil Ps 139(138),11–12: *Würde ich sagen: „Finsternis soll mich bedecken, statt Licht soll Nacht mich umgeben“, auch die Finsternis wäre für dich nicht finster, die Nacht würde leuchten wie der Tag, die Finsternis wäre wie Licht*.

²⁴ Nämlich 139(138),18.5.6 mit den Zwischenversen 1.2.

me manum tuam, alleluia: mirabilis facta est scientia tua, alleluia. – Ich bin erwacht/aufgestanden und immer noch bin ich bei dir; du hast deine Hand auf mich gelegt; als wunderbar hat sich für mich dein Wissen erwiesen, alleluia.

Das ‚*Resurrexi*‘ des Psalmbeters zeigt sich überwältigt, fast bestürzt von der allumfassenden Gegenwart Gottes im irdischen Leben; im ‚*Resurrexi*‘ des Auferweckten schwingt darüber hinaus ein Ton innigsten Vertrauens mit, das sich nicht nur im Leben, sondern auch in der größten Gefahr der Gottferne des Todes bewährt hat. *Domine, probasti me, et cognovisti me: tu cognovisti sessionem meam, et resurrectionem meam – Du hast mich erforscht und erkannt. Du weißt, wann ich mich (nieder)lege und aufstehe.*

Der Christus der Psalmen, ganz Mensch und gläubiger Jude, *wenn er sich schlafen legt und wenn er aufsteht*²⁵, erfährt am Ostermorgen das Wunder seiner Errettung – nicht vor dem Tod, aber *aus* dem Tod: durch Verlassenheit, Leiden und Tod hindurch gehalten vom „wunderbaren Wissen“²⁶ des Vaters findet der Sohn bei ihm sich wieder. *Deinen Namen wird er den Brüdern verkünden, [. . .] und vom Herrn wird man dem künftigen Geschlecht erzählen und seine Heilstat verkündet man dem kommenden Volk, denn er hat das Werk getan.*²⁷

Peter Ebenbauer, Graz

Segnen – Urakt des Glaubens in Judentum und Christentum

Gebet und Frömmigkeit sind im Judentum durchsetzt von der Praxis des Segnens. In kurzen oder langen Segenssprüchen (berachot) wird Gott gepriesen und um Wohlergehen für Mensch und Schöpfung angerufen. Jeder jüdische Segen beginnt mit den Worten „Gepriesen du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, ...“. Die häusliche Schabbatfeier am Freitagabend wird beispielsweise mit einem Lichtsegens eingeleitet, den die Hausfrau spricht: „Gepriesen du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt durch seine Gebote und uns befohlen, das Schabbatlicht zu entzünden.“ Zum Abendessen spricht dann der Hausvater den Tischsegens: „Gepriesen du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der Brot aus der Erde wachsen lässt. Gepriesen du, Ewiger, der die Frucht des Weinstocks geschaffen hat.“

Auch in der Synagogenliturgie spielen solche Segensgebete eine zentrale Rolle. Ähnlich wie in der häuslichen Feier wird auch hier der Schabbat mit einem Segen eingeleitet:

Gelobt bist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt,
der du durch dein Wort die Abende herbeiführst, in Weisheit die Tore öffnest,
in Einsicht die Zeiten änderst, die Stunden wandelst
und die Sterne nach ihren Abteilungen am Himmel ordnest nach deinem Willen.
Du erschaffst Tag und Nacht,
lässt das Licht weichen vor der Finsternis und die Finsternis vor dem Licht,
führst hinweg den Tag und bringst die Nacht; Herr der Heerscharen ist dein Name;
du lebendiger, ewiger Gott wirst stets über uns regieren, immer und ewig.
Gelobt seist du, Ewiger, der du die Abende herbeiführst.¹

Segnen setzt in der jüdischen Glaubenstradition folgende Dynamik in Gang: Innehalten, Aufblicken, Aufatmen, Staunen, alles Gott anvertrauen, ihm allein Lob und Preis zuerkennen.

²⁵ Vgl. Ps 31(30),6 und Dtn 6,7.

²⁶ Vgl. Ps 139(138),6.

²⁷ Vgl. Ps 22,23.31–32.

¹ Sidur Sefat Emet, mit deutscher Übersetzung von Rabbiner S. Bamberger. Basel 1982, 86.

nen, die (alten) Verhältnisse zu dieser Mitte hin umkehren, Freiheit und Zukunft gewinnen, Hoffnung stärken, sich gesegnet wissen, Gott und den/die Nächsten wieder und wieder preisen/segnen.

Die Kernstruktur christlicher Segnungen ist mit der jüdischen Tradition aufs engste verbunden, erfährt jedoch eine christologische bzw. trinitarische Zuspitzung.

Wie in der jüdischen, so beginnt auch in der christlichen Liturgie jeder Segen mit einem Lobpreis Gottes, des Herrn über Welt und Zeit, seine Schöpfung wird dankbar gutgeheißen, im Gedächtnis seiner Wunder bittet ihn die Gemeinde um Hilfe und Schutz. Dieser Aspekt christlichen Segens wurzelt im Glauben Israels: Gottes schöpferisches Wort und seine Zuwendung sind Segen für Mensch und Welt, und daher bekennt und preist der glaubende Mensch Gott als den Segensreichen und bittet in allen Lebenslagen um seine Zuwendung. Der erste Adressat des Segens ist Gott: er ist der Gepriesene und allein der Lobpreisung würdig, weil er die Quelle allen Lebens ist.

Dieser Aspekt wurde im Christentum einerseits ganz selbstverständlich vorausgesetzt, andererseits aber auch erweitert bzw. transformiert. Wie alles Beten im Christentum „durch Jesus Christus“ vermittelt ist, so auch der Segen: Christen erbitten jeden Segen im Namen und im Zeichen ihres Erlösers und Herrn Jesus Christus und vertrauen die ganze Schöpfung der Gnade seines göttlichen Erlösungswerkes an. Das Kreuzzeichen, das Weihwasser und die Handauflegung bilden sich hier als sakramentale Segensgesten heraus, die die speziell christologisch vermittelte Dynamik des Segens in sinnlicher Fasslichkeit ausdrücken. Christliche Segenspraxis setzt in den Alltag und in die konkreten Situationen des Lebens hinein um, was in den Sakramenten gefeiert und begangen wird: das Gedächtnis der Erlösung und die Erneuerung der Schöpfung durch Teilhabe am Tod und an der Auferstehung Jesu Christi.

Diese christologische Zuspitzung verdrängte in Verbindung mit speziellen theologischen und ekklesiologischen Konzepten über Gottes Heilswirken in einigen Phasen der Kirchen- und Theologiegeschichte den theozentrischen und schöpfungstheologischen Aspekt des Segnens leider ziemlich stark. Segnen war dann nicht mehr eingebettet in die lobpreisende Anerkennung der Macht und Herrschaft Gottes über die gesamte Schöpfung und in das Bitten um treuen und gnädigen Beistand Gottes, sondern erschien als ein Akt der Vermittlung göttlicher Erlösungsgnade durch kirchlich bevollmächtigte Spender. Damit wurde nicht selten die Ansicht verbunden, dass Sinn und Ziel des Segens allein darin bestünde, die gefährdete und fehlbare Eigenwirklichkeit von Personen und Dingen zu überwinden, und sie durch Segensformeln und -gesten aus ihren weltlichen Verstrickungen herauszulösen.

Dagegen ist zu sagen: Auch als Gesegneter bleibt der Mensch hineinverwoben in die geschöpfliche Wirklichkeit, die ihrerseits in der ihr von Gott zugesprochenen Güte angenommen sein will.

Die jüdische Segenskultur ist diesbezüglich als ein Korrektiv zu einseitigen christlichen Segenstheologien anzusehen. Wir können aus ihr lernen, dass der Glaube an Gott als Schöpfer und Vollender seiner guten Schöpfung der Urgrund und das Ziel allen Segens ist, und dass sich im Akt des Segnens nichts anderes ereignet als ein heilvolles Zusammenklingen des Schöpfungs- und Erlösungswortes Gottes mit dem Preiswort der Glaubenden: Siehe, es ist sehr gut – Ja, gepriesen du, Ewiger, guter Gott, denn du hast alles gut geschaffen. Gewähre diese Güte auch hier und jetzt angesichts unserer Situation der Not, der Freude, des Glücks, der Anfechtung, der Gefahr, der Verzweiflung, des Scheiterns, des Neubeginns ...; segne uns und komm uns als Retter entgegen!

Im Benediktionale, dem offiziellen Liturgie-Buch der Segnungen in der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanum, wurde diese erste und grundlegende Dimension biblischer Segenstheologie in aller Deutlichkeit hervorgehoben. Dort heißt es in Art. 4 der Pastoralen Einführung *Vom Sinn der Segnung*: „Das Segnen Gottes hat [. . .] sein Ziel erst dann erreicht, wenn der Mensch auf dieses Segnen im Lobpreis Gottes antwortet. Dieser Lobpreis bewirkt wiederum Segen. In diesem Sinn sagt Augustinus; ›Wir wachsen, wenn Gott uns segnet, und wir wachsen, wenn wir Gott preisen. Beides ist gut für uns. Das erste ist, dass Gott uns segnet. Und weil er uns segnet, können wir ihn preisen.‹“² Jeder liturgische Segen ist daher untrennbar verbunden mit einem lobpreisenden Gebetsakt, der aus dem Hören des Wortes Gottes und aus dem Bekenntnis des Glaubens erwächst.

Segnen ist ein unverzichtbares Tun aller Gläubigen, Recht und Pflicht aller Getauften, der Gemeinden und der Kirche insgesamt. Es zeitigt in vielerlei Hinsicht jene Wirkungen, die uns die Gleichnisse Jesu als verborgenes Wachsen des Gottesreiches vorstellen:

Als explizite Glaubenshandlungen stellen Segnungen eine Beziehung zwischen Person, Situation und Gott her. Gott wird als Lebens- und Sinngrund aller Wirklichkeit anerkannt und gepriesen. Die Bitte um den Segen Gottes und die Segensgeste dienen daher der Kräftigung des Vertrauens auf Gott, der Geborgenheit und Leben über alle menschlichen Möglichkeiten hinaus verheißt, und zugleich der Kräftigung des Vertrauens auf meine von Gott gutgeheißenen Lebensenergien.

Dadurch entlasten Segnungen den/die Gesegnete/n von den Mühen, Leben und Geschick eigenmächtig oder in reiner Verwiesenheit auf innerweltliche Zusammenhänge gestalten und bewähren zu müssen, sie befreien vom Zwang selbst auferlegter Überforderungen.

Weiters öffnen sie Perspektiven einer Zukunft, die nicht allein durch Weichenstellungen in der Vergangenheit determiniert, sondern von der Zusage Gottes umfassen ist, dass er in Leben und Sterben die Geschichte des Menschen und der Schöpfung trägt und heilvoll aufrichtet.

Schließlich wirkt der Segen innerhalb der Segensgemeinschaft als ein positiver Orientierungspunkt im sozialen zwischenmenschlichen Gefüge: wer/was in meiner Anwesenheit und mit meiner Zustimmung gesegnet ist, der/das wird von mir nach Kräften Achtung, Hilfe und Schutz erhalten; und umgekehrt: wenn ich gesegnet werde, darf ich mit Achtung, Hilfe und Schutz durch meine Glaubensschwestern und -brüder rechnen. Jeder Segen ist daher auch ein Appell an die ethische Verantwortlichkeit füreinander im Sinn göttlicher Diakonie.

Segen ermutigt wirksam zum Weiterleben, gibt eine Richtung sinnvollen Lebens an, lässt uns in jeder Lage hoffnungsvoll auf Gott vertrauen, entlastet von Erfolgs- und Leistungsdruck, initiiert zwischenmenschliche Solidarität, und läßt auch schwierige Fragmente unseres Lebens im Licht Gottes verheißungsvoll als gesegnet aufscheinen.

² Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier u. Zürich. Freiburg i. Br. 1978, 11–12.

Clemens Leonhard, Wien – Richard Ames, Graz

Jüdische Rituale in christlichen Gemeinden?

Chancen und Probleme interreligiöser Festgestaltungen

Der Workshop „Jüdische Rituale in christlichen Gemeinden? Chancen und Probleme interreligiöser Festgestaltungen“ begann mit der musikalischen Rezitation von drei Stücken der Pesachhaggada durch Richard Ames. Die Auswahl entsprach dem Brennpunkt des Themas, weil das Pesachfest zu den für Christen und Christinnen interessantesten jüdischen Liturgien zählt. Daran schloss sich eine Diskussion unter den Teilnehmern und Teilnehmerinnen an, die von Clemens Leonhard durch einige Thesen eingeleitet wurde. Im Folgenden sind diese Elemente der Moderation durch Reflexion nach dem Workshop erweitert zusammengefasst.

Die jüdische Liturgie hat eine große ästhetische Kraft – noch bevor sie theologisch und geschichtlich erklärt und verstanden wird. In den während des gesamten Symposiums von Richard Ames rezitierten Psalmen und Gesängen war dies spürbar. Die Wirkung steigt weiter, wenn man sich mit den Texten befasst und Hintergründe im System der religiösen Regeln und der reichen, jüdischen Literatur zum Vollzug lernt. Jede Diskussion der heutigen Beziehung von Christen zu jüdischen Liturgien muss von dieser unmittelbar wirksamen Kraft (und nicht von falschen Konstruktionen historischer Hintergründe des Christentums) ausgehen; denn bei dem, was als schön, gut und tiefgründig erfahren wird, eröffnet sich von selbst die Frage nach einer Übernahme, Nachahmung und Teilnahme. Dabei treffen Christen, die sich allgemein für einen Zugang zu jüdischer Liturgie interessieren, mindestens auf die folgenden drei Hindernisse:

Erstens hat die Generation unserer (Eltern oder) Großeltern in der Schoa durch die Ermordung der Personen, die die jüdische Kultur in Europa getragen und gepflegt haben, den heutigen Christinnen und Christen die Möglichkeit eines ungezwungenen, alltäglichen, einfachen Miteinander-Lebens mit Jüdinnen und Juden in unseren Städten geraubt. Wer zum Beispiel ein Pesachmahl in einer jüdischen Familie erleben will, muss erst einmal die Freundschaft einer Familie (womöglich in einer anderen Stadt) gewinnen oder sich an eine jüdische Organisation wenden.

Zweitens ist daher authentische Information über jüdische Liturgie nicht leicht zu bekommen, wenn auch in jüngster Zeit mehrere Publikationen dazu erschienen sind.¹ Die Lektüre eines guten Buches ersetzt nicht das Erleben, wenn sie auch Neugier und Interesse weckt.

Drittens melden sich jüdische und christliche Stimmen zu Wort, die die christliche Verwendung von Elementen jüdischer Liturgie als respektlosen Diebstahl geistigen Eigentums ablehnen. Wer daher über die unmittelbaren, organisatorischen Bedürfnisse zum Beispiel eines Jugendevents hinausblickt, muss sich bei seinem Tun fragen, wie legitim es eigentlich ist. Es gab in der Geschichte der jüdischen und christlichen Liturgien unterschiedliche Epochen. Zuweilen scheint es fast keine Kontakte zwischen Judentum und Christentum gegeben zu haben, manchmal aber lässt sich zeigen, wie Riten, Auffassungen über die Gestal-

¹ S. GALLEY, Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage. München 2003 [Guter Überblick über die Entwicklung der Feste]. A. M. BÖCKLER, Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur. Mit einem Vorw. v. J. D. Rayner. Berlin 2002 [Sehr kompliziert gestaltete Einführung in Gestalt und Bedeutung der jüdischen Liturgie und ihrer Riten, vor allem die der Reformgemeinden]. E. GAL-ED, Das Buch der jüdischen Jahresfeste. Frankfurt/Main – Leipzig 2001.

tung von Liturgie und liturgischem Raum, Texte und sogar detaillierte theologische Vorstellungen die Religionsgrenzen überschreiten und in unterschiedlicher Weise auf der je anderen Seite wirken. Derzeit ist zumeist eine Trennung der beiden Liturgien gewünscht, was weder die Teilnahme als Gäste in authentischen Gottesdiensten des je anderen noch die Förderung des Interesses am anderen ausschließt. Der Dialog mit Jüdinnen und Juden kann vielleicht eine andere Zukunft bringen. Wer sich im jüdischen Gottesdienst zu bewegen weiß, sich seiner Position als Gast bewusst bleibt und fragt, wenn Unsicherheiten bestehen, darf auf große Gastfreundschaft und Verständnis hoffen. Es ist daher immer zu prüfen, *was* konkret abgelehnt wird: entstellende christliche Praxis, falsche christliche Theorien, das Judentum verachtende Theologien – sicher nicht ehrliche Sympathien, die Christinnen und Christen für das Judentum einnehmen.

Zurück zum Ausgangspunkt der Diskussion geworfen ist klar, dass sowohl die bloß diffuse Sympathie zum Judentum zu fördern wie auch die zu Respekt und Abstand mahnenden Stimmen zu achten sind. Was sollen wir tun? Was ist das Ziel?

Eine Anlehnung christlicher Texte an jüdische ist in jüngerer Zeit nicht schlechthin unüblich. Im Formular der Gemeindemesse, wie es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erstellt wurde, sind die Gebete des Offertorius des römischen Kanon gestrichen und durch an jüdische Benediktionen angelehnte, neu geschaffene Gebete ersetzt: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns den Wein, die Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit. Wir bringen diesen Kelch vor dein Angesicht, damit er uns der Kelch des Heiles werde. [Antwort:] Gepriesen bist du in Ewigkeit, Herr, unser Gott.“² Ein Blick auf diese Texte zeigt, dass sie gegenüber den allgemein üblichen Formeln verfremdet wurden. Obwohl sich die Gebete über Brot und Wein der heutigen Gabenbereitung an jüdischen Benediktionen orientieren, sind sie offenbar ausreichend „anders“, so dass sie keine Kritik der illegitimen Aneignung mehr auf sich ziehen. Das Beispiel ist wichtig, weil hier von höchster, kirchlicher Autorität im innersten liturgischen Vollzug der Kirche, der Eucharistiefeier, getan wurde, was für andere Bereiche polemisch abgelehnt wird: Eine Neugestaltung von christlicher Liturgie nach dem Vorbild jüdischer Formen ohne Rückhalt in der vorkonziliaren Tradition.

Bei den Gebeten zur Gabenbereitung handelt es sich um ein wichtiges, aber kleines Detail jüdischer Liturgien. Daraus ergibt sich ein *erstes Prinzip* aus Überlegungen von Albert Gerhards: Wenn auch Einzelelemente jüdischer Liturgien in christlichem Kontext verwendet werden können, so sollten doch nicht ganze Festzusammenhänge rituell oder den Texten nach imitiert werden. Zusätzlich muss immer die Herkunft jener Elemente auch nach der Übernahme klar bleiben.

Es gehört weder das ganze Nachtischgebet in eine Eucharistiefeier, noch die Pesachhaggada in eine Feier des Gründonnerstags. Beide sind lange nach Christus in ihrer überlieferten Form entwickelte, jüdische Riten und Texte. Sie entfalteten sich während und nicht vor der Entstehung der christlichen Liturgien. Wer sie ohne Schutz durch Kommentar oder Verfremdung übernimmt, verletzt zwar formal kein Copyright, muss sich aber den Vorwurf der gedankenlosen Aneignung von Traditionen gefallen lassen. Als Grundvoraussetzung einer Übernahme von Einzelelementen jüdischer Liturgien muss deswegen die Anerkennung der Fremdheit von und des nicht-Eigentums an jüdischen Liturgien und Texten beste-

² Jüdische Parallele: „Gepriesen bist du, Herr [im Text: Name Gottes], unser Gott, König der Welt, der die Frucht des Weinstocks erschafft.“ Kompliziertere und von diesem Schema abweichende Benediktionen sind üblich.

hen. Die überlieferten, jüdischen Liturgien führen nicht zu den Wurzeln christlicher Liturgien, sind nicht deren „Vorläufer“ und sehr selten deren Vorbilder, wurden vom Christentum des ersten Jahrhunderts der gemeinsamen Zeitrechnung daher nicht praktiziert und sind kein Teil – auch kein verdrängter Teil – der christlichen, liturgischen Tradition. Der große Abstand zwischen den Traditionen und die fundamentalen Unterschiede müssen klar bleiben.

„Jüdische Liturgie“ ist mit den Ausnahmen weniger anlassbezogener Feiern (Beschneidung, Begräbnis, Hochzeit, Mahlzeit) zeitgebunden (Sabbat, Feste, Tagzeiten). Die heute übliche, örtliche und zeitliche Flexibilität der katholischen Messe gilt nicht für jüdische Liturgien. In diesem Sinn ist eine zwischen Jüdinnen und Juden, sowie Christinnen und Christen „gemeinsam“ gefeierte Liturgie viel mehr christlich als jüdisch. Jüdinnen und Juden können sich mit Christinnen und Christen zum gemeinsamen Gebet treffen. Wie weit dieses mit jüdischer Liturgie zusammenhängt, müssen sie selbst bestimmen und kann nicht von den Christinnen und Christen vorausgesetzt werden. Es „passt“ daher auch nicht einfach ein jüdisches Element in eine gemeinsamen Feier, weil es „jüdisch“ ist. Das Achtzehngebet hat zum Beispiel einen festen Ort in den Tagzeiten. Ein Jude muss sich daher in einem Mitternachtsgebet nicht deswegen „zu Hause“ fühlen, weil die versammelte Gemeinschaft eine Übersetzung des Achtzehngebets rezitiert. Es könnte sein, dass er diesen Umstand eher als Zeichen der Unwissenheit denn als Bezeugung von Respekt und Wertschätzung dem Judentum gegenüber interpretiert. Prof. Ames schlägt vor, was hier als *zweites Prinzip* formuliert sei: Christliche und jüdische Liturgien mögen gleichberechtigt aber getrennt nach ihren Traditionen gefeiert werden. Die „Trennung“ bezieht sich dabei nicht auf den Ausschluss von Gästen, sondern auf die Fortsetzung der jeweiligen Tradition.

Darüber hinaus ist die Vermeidung theologisch kontroverser oder trennender Elemente von Liturgien als Zugeständnis an die Political Correctness oberflächlich hilfreich, aber keine Methode, die „Fremdheit“, die nicht überwunden werden soll, zu überwinden. Die Frage, ob es sich lohnt, Unterschiede für den Augenblick zu kaschieren, muss freilich für den Augenblick beantwortet werden. So sollten wohl trinitarische Doxologien oder zumindest die Einheit Gottes nicht betonende, trinitarische Formeln, antijüdische Stellen des Neuen Testaments, die Bezeichnung Jesu als Messias und ähnliches vermieden werden. Juden und Jüdinnen können diese Zugeständnisse als höfliche Gesten schätzen, werden aber die grundsätzlichen Verschiedenheiten und die Last der Geschichte zwischen Judentum und Christentum auch dadurch nicht einfach ausblenden können. Oft führt zunächst die umfassendere Betrachtung der christlichen Tradition (s. den Beitrag von Franz Karl Praßl in diesem Band) allein schon zu einem akzeptablen Vollzug der Liturgien. Sonst wird es sich lohnen, die Last der Geschichte nicht auszublenden, sondern im Gegenteil in den Vordergrund zu rücken. Durch ein paar klärende (nicht belehrende) Worte vor der Rezitation eines Textes, der eine problematische Rezeptionsgeschichte hat, wird es der Gemeinde ermöglicht, durch bewusste Anerkennung und je neue Übernahme ihrer Tradition mit allen Posten von „Gewinn“ und „Verlust“ zu derselben gleichzeitig die richtige Distanz zu finden. Ein *drittes Prinzip* wäre daher der Zugang zu als in der Beziehung zum Judentum (auch nur potenziell) problematisch erkannten aber in der christlichen Tradition zentralen Elementen über eine Homilie, die eine identifikatorische Distanz zu historischen Texten und Riten erzeugt, zu wählen.

Jenseits der Political Correctness ist die Nennung des Gottesnamens auch im ausschließlich christlichen Kontext problematisch. Das gelegentlich von christlichen Theologen geäußerte Argument, Gott habe seinen Namen geoffenbart, dass man ihn benütze, ist schlecht

informiert. Die in Bibelübersetzungen gebrauchte Form der Lesung des Tetragramms ist nicht belegt und beruht auf einer gelehrten Rekonstruktion der Semistik. Wie der Hohepriester im Tempel den Namen Gottes anrief, wissen wir nicht. Auch die beste, moderne Rekonstruktion ist daher erstens keinen Bruchteil einer Sekunde des Unbehagens eines Juden oder einer Jüdin in unserer Gegenwart wert. Zweitens wäre es ohnehin kein Verlust, wenn die Aussprache des Tetragramms der Sprachwissenschaft überlassen bliebe und auch in christlichen Liturgien nicht mehr gehört würde.

In der Frage des Zugangs von Christen und Christinnen zu Elementen der jüdischen Liturgie trat zur Spannung zwischen dem Ausgangspunkt von der Sympathie für das Judentum und der Ablehnung jeder Imitation oder Aneignung jüdischer Liturgien durch Christen das Postulat der Anerkennung der großen „Entfernung“ jüdischer Liturgien als Voraussetzung für jede „Annäherung“. Der jeweiligen Situation überlassen bleibt, wie eine solche Annäherung am besten aussieht. Wahrscheinlich ist das Studium jener anderen, fremden Liturgie der beste Weg. Das Studium bewahrt sein Gegenüber und betrachtet es als bleibend anderes. Besuch und Gespräch führen weiter.

Ob es Umstände gibt, unter denen Christinnen und Christen unter sich ein Pesachmahl feiern dürfen, wird, wie angedeutet, sehr kontrovers beantwortet. Das Urteil der „Achtundsechziger“ über erlebte Pesachfeiern und ihre Abwandlungen in christlichen Gruppen ist heute, im Rückblick nicht mehr einfach positiv. Die Imitation jüdischer Elemente förderte zwar das Interesse am Judentum, dennoch ist heute zu erkennen, dass man damals die Problematik dieses Tuns nicht erkannt hat. Neben den Problemen in der Beziehung zum Judentum ist zuerst der Anachronismus in der Motivation aufzuzeigen. Es sind im Pesach keine Erfahrung über die Ursprünge der Messe oder das Pesach, wie es Jesus zu feiern pflegte, zu gewinnen. Nur, wer das *Judentum* seit der Antike verstehen will, findet in der Pesachhaggada Antworten, wird sich aber dabei gleichzeitig der Distanz zwischen dem jüdischen Fest und der christlichen Existenz bewusst.

Die Haggada selbst soll ein identitätsstiftender Text sein. Darin liegt das tiefste Paradox ihrer christlichen „Verwendung“. Die Sederliturgie verstehend vollziehen, impliziert, sich in ein rabbinisch geprägtes, jüdisches – definitiv nicht christliches – Daseins- und Gesellschaftsverständnis zu vertiefen. Für das Leben eines Christen oder einer Christin hat zum Beispiel die Mischna keine Relevanz. Was bedeutet dann für sie oder ihn deren Rezitation unter den zentralen Texten der Haggada?

Richard Ames fasst dieses Paradox christlicher Aneignung jüdischer Liturgien zusammen, indem er darauf hinweist, dass nicht Christen und Christinnen Juden und Jüdinnen etwas wegnehmen, wenn sie jüdische Texte benützen und jüdische Riten nachahmen, sondern dass sie dabei ihre eigene religiöse Identität und die Wirkung dieser Praxis auf ihre Identität zu bedenken haben. Dem Judentum wird durch Verwendung seiner Texte kein Schaden zugefügt, was die Verwendung für die Christen bedeutet, müssen diese selbst entscheiden.

Wer nicht nur zur Situation der Bibel zurückblickt, und sich nicht bloß vom Ölbaumgleichnis des Paulus angeregt in irgendwelchen „tiefen“ – oder vielmehr banalen – Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum ergeht, könnte gerade durch dieses von Richard Ames vorgeschlagene Bedenken der Probleme und Unterschiede entlang der Geschichte zu einer schärferen, zuweilen vielleicht schmerzlicheren Sicht seiner oder ihrer christlichen Identität gelangen. Der Vollzug jenes „Bedenkens“ hat seinen Ort in Studium, Zuhören, Nachfragen und sich in Frage stellen lassen, Annehmen von Kritik und Nachforschen, was wir wissen können. Darin liegt die Wahrheit einer Beobachtung von Eduard

Nagel, die hier als *viertes Prinzip* umformuliert werden soll: Wer sich mit hohem Einsatz in Form und Bedeutung, Text und Ritus der jüdischen Liturgie einarbeitet und Kontakt zu Jüdinnen und Juden findet, die mit ihr oder ihm ihre Kenntnis und Erfahrung teilen und ihn oder sie als Gäste in ihren Liturgien aufnehmen, wird für sich die Frage, ob er oder sie ein „christliches Pesach“ feiern soll, verneinen – das allerdings nicht, weil er oder sie dadurch dem Judentum etwas wegnähme, sondern weil er oder sie es nicht mehr notwendig hätten.

Es geht daher nicht um einen aus diplomatischen Gründen nötigen Verzicht, sondern darum, dass es bessere Wege zum Judentum und zu seinen Menschen als die Übernahme von Festliturgien gibt. Damit ist aus christlicher Sicht nicht das sehnsüchtig-respektvolle Ignorieren des Judentums anzustreben, sondern das von Dankbarkeit begleitete Bemühen um sein Verstehen, das – als Nebeneffekt – je mehr es im Judentum das Judentum und je weniger das Christentum sucht, das Christentum vertieft.

Bert Groen, Graz

Zum Umgang mit der alttestamentlichen Lesung in der Gemeindeliturgie

Die Gruppe stellte fest*, dass während der Sonntagseucharistie – zumindest im katholischen Österreich – die dem Alten Testament entnommene erste Lesung gelegentlich übergangen wird und dass, wenn diese Lesung vorkommt, Predigten darüber eher selten sind. Obwohl die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums auch in Bezug auf die Leseordnung eine große Verbesserung ist – mehr und abwechslungsreichere Lesungen aus dem Alten Testament – kommt dieser Teil der Offenbarung in der Eucharistie noch immer zu wenig zu seinem Recht. Es gibt jedoch eine Kontinuität der Offenbarung Gottes sowie der Erfahrung der Menschen mit Befreiung, mit Gott in der ganzen Schrift. Eine Neubesinnung ist notwendig.

Internationale Erfahrungen, zum Beispiel die Praxis in der ehemaligen DDR, wo die Exodustexte ein gewisses Potential zur Befreiung entfalteten, oder im reformatorischen Kontext, vor allem in der calvinistischen Tradition, zeigen, wie inspirierend Predigten über das Alte Testament sein können. Außerdem werden alttestamentliche Lesungen mitunter als ‚spannender‘ empfunden. Um den Zugang zur alttestamentlichen Lesung zu erleichtern, gibt es Erschließungshilfen, wie die in Salzburg herausgegebene ‚Lektorenbibel‘. Ebenfalls gibt es Alternativen, zum Beispiel die Leseordnung, die in Linz auf Basis der bestehenden Leseordnung herausgegeben wurde. Darin werden zerstückelte Lesungen vervollständigt, größere Kontexte berücksichtigt und wird gelegentlich eine Neuauswahl vorgenommen. Die Vervollständigung verstümmelter Lesungen wird als ein generelles Desiderat empfunden. Die Bahnlesung des Alten Testamentes, zum Beispiel das von den Exegeten G. Braulik und N. Lohfink entworfene Modell, sowie andere Formen der Kontinuität in der ersten Lesung werden als sehr beachtenswert betrachtet. Die Perikopierung größerer alttestamentlicher Erzählkomplexe zu Auswahllesungen wird als problematisch empfunden. Laut den Teilnehmenden an der Gruppe ist es nämlich sehr wichtig, die Bibel von sich her sprechen zu lassen. Darum müssen nicht alle Lesungen unbedingt in ein Formular gezwängt werden. Die oft festgestellte ‚Überforderung‘ der Gemeinde durch unabhängige Texte wird von den Teilnehmenden nicht als Problem empfunden.

* Mit Dank an Harald Buchinger, Wien, für seine Notizen.

Wünschenswert ist es, dass Lieder während des Sonntagsgottesdienstes so gewählt werden, dass auch die Thematik der alttestamentlichen Lesung darin zum Ausdruck kommt.

Die Gruppe hielt es für erforderlich, dass die Auseinandersetzung mit der Schrift auch außerhalb der Liturgie stattfindet. Bibelgruppen innerhalb der Pfarre könnten gemeinsam zu Hause einzelne Bücher aus dem Alten Testament lesen und studieren. Dass die Lektorin oder der Lektor den Text vorher zu Hause geübt hat und den literarischen Kontext der Lesung einigermaßen studiert hat, müsste selbstverständlich sein.

Man empfahl die Vermehrung der von der Sonntagseucharistie unabhängigen Wortgottesdienste, in denen längere Lesungen und Predigten möglich sind, wie dies zum Beispiel zur Zeit des Origenes üblich war. Diese ‚Feiern des Wortes Gottes‘ würden den intellektuellen Anspruch dreier unabhängiger Texte in der Sonntagsmesse entlasten. Auch eine Vigilfeier bietet dazu gute Möglichkeiten. Die liturgische Inszenierung der Einzellesung und ihr liturgischer Kontext (Hinführung – Stille – Oration – Gesänge) erweisen sich ebenfalls als hilfreich. Alttestamentliche Lesungen im Stundengebet dienen übrigens nicht nur der Verkündigung, sondern auch der Meditation.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (neu)

Zwei hochkarätig besetzte Tagungen in Österreich würdigten anlässlich ihres 40. Promulgationstages die Epoche machende Liturgiekonstitution des II. Vaticanums „Sacrosanctum Concilium“. HID berichtet von den beiden Veranstaltungen, die in Wien am 11. Oktober 2003 und in Graz am 16. Jänner 2004 stattfanden:

Wien: „Die Zukunft der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils – Standortbestimmung und Festveranstaltung anlässlich 40 Jahre Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium“¹

Unter diesem Thema wurde am 11. Oktober 2003, zugleich am 41. Jahrestag der Konzilsöffnung und am liturgischen Gedenktag des seligen Konzilspapstes Johannes XXIII., von den drei territorialen Bischofsvikariaten und der Liturgiekommission der Erzdiözese Wien in Zusammenarbeit mit namhaften Liturgiewissenschaftlern in der KonzilsGEDÄCHT-NISKIRCHE Wien-Lainz eine Tagung zum 40. Anniversarium der Liturgiekonstitution des Zweiten Vaticanums veranstaltet.² Die Tagung verzeichnete ein enormes Echo: an die 300 Teilnehmer waren gekommen – eine Zahl, die bei ähnlichen Veranstaltungen zum 40. Anniversarium der Liturgiekonstitution nur noch in Trier mit Kardinal Joseph Ratzinger als Referent übertroffen wurde. Im deutschen Sprachraum war sie zugleich die zeitlich erste ihrer Art.

Schon der erste Programmpunkt war zugleich der erste Höhepunkt der Tagung: *Kardinal Franz König*, der 99 jährige hochangesehene Alterzbischof von Wien und einer der prominentesten noch lebenden Konzilsväter gab in einem ausführlichen Interview Einblick in die Vorgeschichte, die Entstehung und Verabschiedung der Konzilskonstitution: „*Wie es zur Liturgiekonstitution kam – aus der Sicht eines Zeitzeugen und Konzilsteilnehmers*“. Dabei verwies Kardinal König auf den bedeutsamen Beitrag, den Österreich zur Liturgischen Bewegung und damit zur Liturgiereform des Konzils durch die Person und das international bedeutsame Wirken des Liturgiepioniers Pius Parsch aus dem Chorherrenstift Klosterneuburg geleistet hatte. Er gab richtungweisende Worte zur liturgischen Situation der Gegenwart, zur Zukunft der Liturgie und zu den wichtiger werdenden Aufgaben der Liturgiewissenschaft.³

Es folgte ein Beitrag von *Rudolf Schwarzenberger*, der sich mit der Umsetzung der Konzilskonstitution in die Praxis befasste: „*Der Weg zur neuen Liturgie – die Umsetzung der Beschlüsse des II. Vaticanums am Beispiel der Erzdiözese Wien*“. Er legte die engagierten und enorm arbeitsintensiven Bemühungen dar, die erforderlich waren, um in den auf das Konzil folgenden Jahrzehnten das gottesdienstliche Leben der Gemeinden im „Geist der Liturgie“ zu gestalten und die erneuerte Liturgie dort hinein zu tragen, wo sie primär hinge-

¹ Die französische Fassung des vorliegenden Berichtes erscheint demnächst in: MD [Nr.] 238 (2004).

² Die Organisation lag bei A. Strutzenberger (Vorsitzender der Liturgiekommission der Erzdiözese Wien) und A. Redtenbacher (Vorsitzender des Liturgieausschusses des Bischofsvikariates Wien-Stadt und Vorsitzender der Konferenz der Liturgiereferenten der [Erz-]Diözesen Österreichs).

³ Das Interview ist dokumentiert in HID 57 (2003) 163–170 sowie im Tagungsband: *Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil*. Hg. A. Redtenbacher. Innsbruck 2004.

hören: in die Pfarren. Besonders eindrucksvoll war dabei der historische Nachweis, dass es sich bei diesem Umsetzungsprozess nicht allein um einen Austausch des „alten Ritus“ gegen einen neuen ging, sondern zugleich – und vorwiegend – um einen Vermittlungsprozess und eine Einführung in den Sinngehalt der Liturgie. Schwarzenberger war als ehemaliger Pastoralamtsleiter und Vorsitzender der Liturgiekommision der Erzdiözese Wien maßgeblich für diesen Vorgang verantwortlich und er überzeugte eindrucksvoll durch seine Informationen „aus erster Hand“.

Der renommierte Wiener Pastoraltheologe und -soziologe *Paul M. Zulehner* konfrontierte mit dem Thema „*Zur Qualität der erneuerten Liturgie*“ die Teilnehmer mit der Ergebnissen seiner neuesten Gottesdienstuntersuchung zur Qualitätskontrolle des Gottesdienstes.⁴ Der Qualität der Liturgie käme heute eine immer größere Bedeutung zu aufgrund der überraschenden kulturellen Entwicklung, dass inmitten des säkularisierten Umfelds eine neue Respiritualisierung sichtbar wird. Auf diesem Hintergrund hatte sein Institut erforscht, wie Menschen die Qualität des sonntäglichen Gottesdienstes gegenwärtig konkret erleben. Wichtige, aber nicht ausschließliche Markierungspunkte waren dabei: die Person und Art des Gottesdienstvorstehers und sein (nicht-)spürbarer Glaube, das Gottesbild der Teilnehmer, das oft anzutreffende „Gottesgeschwätz“ samt verbaler Überfrachtung der Feier, anstelle einer guten Predigt als vermittelte „Gotteserfahrung aus erster Hand“, sowie das hohe Gewicht, das die Mitfeiernden für gewöhnlich der musikalisch-gesanglichen Gestaltung beimessen. In seiner Zusammenfassung stellte er fest: „Es gibt eine Gottesdienstvertreibung Gutwilliger durch fehlende Leitungskompetenz“, also durch die mangelnde „ars celebrandi“.

Das Hauptreferat der Tagung bestritt der profilierte Liturgiewissenschaftler *Martin Klöckener* aus Fribourg mit dem Thema: „*Die Zukunft der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und ‚Reform der Reform‘*“. Es war in der Tat der umfassendste und auch grundlegendste Tagungsbeitrag. Klöckener konfrontierte zunächst mit dem Auftrag des Konzils, dem theologischen Gehalt der Liturgiekonstitution und wichtigen Eckpunkten der Konzilsreform wie: *participatio actiosa*, Aufwertung des Wortes Gottes, der Tagzeitenliturgie, der Wiedergewinnung des Sonntags als Urfeiertag, etc.

Er verwies er auf jene Elemente der Liturgie, die laut Konzilskonstitution dem Wechsel unterworfen sind und daher den Notwendigkeiten unseres Zeitalters angepasst werden müssen – mit sehr konkreten Folgerungen, sowie auch auf ökumenisch relevante Einsichten und die missionarische Dimension des Gottesdienstes. In seinem Referat ging er insbesondere auf die Rezeption und Fortschreibung der Liturgiekonstitution in der nachkonziliaren Epoche ein und unterstrich dabei die notwendige Einsicht in die Geschichtlichkeit nicht nur der gewachsenen Gottesdienstformen, sondern auch der Liturgiereform selbst. Dabei zeigte er tatsächlich gegebene Defizite in der Rezeption der Konzilsabsichten auf und deutete auch auf die gegenwärtige Spannung zwischen der notwendigen Fortschreibung, neuerlicher unsachgemäßer Fixierungen und rückwärtsgewandter Re-Reformwünsche hin. Gegen Schluss ging Klöckener dann – mit theologisch gutem Fundament – auf die „Zukunft der Liturgiereform“ bzw. die „Liturgie der Zukunft“ ein. Es ist ausgeschlossen, die Breite seiner fundierten Analyse und die Fülle der daraus notwendig und legitim erwachsenden De-

⁴ Siehe seine umfassende Auswertung in: P. M. ZULEHNER, *Gottvoll und erlebnisstark. Ostfildern 2004.*

siderate hier in Kürze darzustellen, sein Beitrag wird in der Tagungsdokumentation nachzulesen und dann für die Praxis gründlich auszuwerten sein.⁵

Schließlich diskutierten unter Leitung des neuen Wiener Ordinarius für Liturgiewissenschaft *Hans-Jürgen Feulner* am Podium Referenten und Verantwortliche mit den Teilnehmern zum Tagungsthema, wobei das Zeitbudget – wie sooft bei ähnlichen Gelegenheiten – zu knapp bemessen war. Die Tagung wurde mit einer sorgfältig gestalteten *Liturgie der Vesper* unter Leitung des Erzbischofs von Wien, *Kardinal Christoph Schönborn*, festlich beschlossen. In seiner Predigt verwies Kardinal Schönborn auf vier Punkte: Liturgie ist immer zuerst das Werk Christi selbst; ihr wohnt mystagogische Kraft inne; sie ist stets Feier der ganzen Kirche und ist deshalb der ausufernden Gestaltungswillkür entzogen und sie gibt Anteil an der Herrlichkeit Gottes selbst, weshalb auch Schönheit eine Kategorie des christlichen Gottesdienstes sein müsse.

Aus Zeitgründen war es in der Programmplanung nicht möglich gewesen, eine unmittelbare Hinführung zum Text der Liturgiekonstitution selbst aufzunehmen. Die Teilnehmer erhielten daher neben dem schriftlichen Text von *Sacrosanctum Concilium* auch einen Beitrag von *Andreas Redtenbacher*: „*Sacrosanctum Concilium. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – 40 Jahre danach. Eine Hinführung und Lesehilfe. Trier – Klosterneuburg – Wien 2003*“ als Manuskriptdruck in Heftform mit auf den Weg.⁶ Die gesamte ertragreiche und gelungene Tagung wird mit ergänzenden Erweiterungen, einem Literaturverzeichnis und dem vollständigen Text der Liturgiekonstitution dokumentiert und publiziert in: *Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil*. Hg. A. Redtenbacher. Innsbruck 2004.

Graz: „Aktive Teilnahme an der Liturgie“⁷

Das Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie in Graz lud am 16. Januar 2004 zu einem Studientag zur Thematik „Aktive Teilnahme an der Liturgie“ ein. Gemäß der Grazer Tradition wurde dabei im Programm von der engen Beziehung zwischen dem Gottesdienst, den darstellenden Künsten und der Hymnologie ausgegangen. In allen Beiträgen ging es um eine Bestandsaufnahme der Errungenschaften der Liturgiereform sowie um Perspektiven zukünftiger Liturgieentwicklung.

Bert Groen, Professor für Liturgiewissenschaft in Graz, skizzierte die Bedeutung und den Stellenwert des Postulates der ‚vollen, bewussten und tätigen Teilnahme‘ aller Getauften an der Liturgie im Rahmen der Liturgiekonstitution und wies auf die entsprechende Vorgeschichte innerhalb der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts hin. Dann ortete er aktuelle Chancen und Probleme des Ideals der ‚tätigen Teilnahme‘ und machte konkrete Vorschläge für eine zukünftige Intensivierung liturgischen Handelns im Sinn des *Communio*-Charakters gottesdienstlichen Feierns. Als Beispiel sei hier die heutige oft mangelhafte Konzelebration der Priester genannt; dabei geht es vor allem darum, dass die Priester ‚ihre Messe‘ haben – nun nicht mehr als Privatmesse, sondern kollektiv.

Erwin Löschberger, Liturgiereferent der Diözese Graz-Seckau, gab einen detaillierten Überblick über die liturgische Feierkultur in der Diözese Graz-Seckau im Hinblick auf den Gemeinschaftscharakter des Gottesdienstes.

⁵ S. Anm. 1.

⁶ Veröffentlicht auch in *HID* (s. Anm. 1) 180–190, sowie im Tagungsband (s. Anm. 1).

⁷ Den Text des Berichtes der Grazer Tagung verdanke ich B. Groen; eine französische Übersetzung des Beitrags erscheint demnächst in: *MD* [Nr.] 238 (2004).

Es wurde festgestellt, dass aktiv zu feiern unverzichtbar, aber auch belastend ist. Nicht mehr alle, die die Gottesdienste mitfeiern, kennen die Lieder und Gebete bzw. wollen oder können aktiv mitfeiern. Das ist eine der größten Herausforderungen für die feiernde Gemeinde. Weiterhin äußerten bei einer Jugendumfrage (bereits 1993) mehr als 2000 Jugendliche Wünsche für die Liturgie: 60 Prozent der Äußerungen stehen in Zusammenhang mit dem Thema Musik, 40 Prozent mit der Person und der Predigt des Priesters, 33 Prozent mit Wünschen nach erlebbarer und ehrlicher Gemeinschaft. Musik ist also eine Priorität für die Jugend, gewiss auch im Jahre 2004.

Wichtige Punkte in Bezug auf die liturgische Bildung, damit die innere Teilnahme am Christumysterium gefördert wird, sind unter anderem liturgische Aufklärung – wer weiß noch, was welche Symbolhandlung bedeutet? –, die Verbindung historischer Texte mit unserer Lebenserfahrung sowie die sorgsame Gestaltung von Gottesdiensten mit Volks- bzw. Familienbrauchtum im Blick auf liturgisch nicht sozialisierte Mitfeiernde (die in der Steiermark von den meisten Katholiken frequentierte Osterspeisensegnung sowie andere beliebte Rituale, wie die Palmweihe, Gräbersegnung, Adventkranzsegnung, Christmette – Taufe, Firmung, Hochzeit, Begräbnis).

Franz Karl Praßl, Professor am Institut für Kirchenmusik und Orgel an der Universität für Musik und darstellende Kunst in Graz, erörterte die liturgische Rolle und die Entwicklung der katholischen Kirchenmusik im 20. Jahrhundert, wobei er auf die bedeutendsten kirchlichen Dokumente zur Kirchenmusik Bezug nahm. Dabei wurde deutlich, was liturgische Musik heute und morgen ist bzw. sein sollte: Hochform der *participatio* am gottesdienstlichen Geschehen, *pars integralis* der Liturgie und Mit- und Ineinander von Tradition und Neuschöpfung durch Pluriformität in den musikalischen Ausdrucksmitteln. Strittig ist und bleibt jedoch die Frage nach Kriterien der Eignung musikalischer Ausdrucksformen und Kompositionen für die Liturgie. Alle Anstrengungen um die Zukunft der liturgischen Musik erfordern höchste Konzentration auf die theologische, künstlerische, pastorale, katechetische und ökumenische Profilierung sowohl des Gemeindegesanges als auch jener liturgischen Musik, die an besondere Rollenträger geknüpft bzw. aus dem klassischen ‚Thesaurus‘ der Kirchenmusik geschöpft ist.

Peter Ebenbauer, Universitätsassistent am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie in Graz, besprach die liturgietheologische Würdigung des Gemeindegesanges auf der Basis von *Sacrosanctum Concilium*: Gemeindegesang als Grundelement liturgischen Handelns im Sinn der Aktualisierung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen im Hinblick auf den liturgisch realisierten Heilsdialog zwischen Gott und Mensch. Als Zukunftsaufgaben wurden unter anderem genannt und liturgietheologisch verortet:

- neue und an dynamischem Sprechgesang orientierte Gestalten der liturgischen Akklamationen und Gebete;
- ein neuer Zugang zum liturgischen Gesangsrepertoire der Gemeinde: Konzentration auf die affektive und ‚spirituelle‘ Dynamik des Singens, und nicht auf ein traditionell eingefahrenes Pflicht- oder Normalpensum; lieber ein kleineres Repertoire an Liedern und Gesängen *by heart* als ein großes Repertoire, dessen Einzelstücke jeweils von der Minderheit der musikalisch Alphabetisierten aus dem Gesangbuch herausbuchstabiert werden müssen;
- ein neuer Zugang zum Psalmengesang und eine neue Suche nach musikalischen Gestalten des Messpropriums aus dem Schatz der Psalmen.

Erich Renhart, Professor für Liturgiewissenschaft in Graz, erläuterte die Vorgangsweise, die sich angesichts vieler Vorhaben in Bezug auf Kirchenneu- und -umbauten sowie bei der Neugestaltung von Kircheneinrichtungen seit dem Zweiten Vatikanum in der Diözese Graz-Seckau etabliert hat: das so genannte ‚Steirische Modell‘. Dieses Modell versucht eine konstruktive Balance zwischen den Interessen der Pfarrgemeinden, der diözesanen Kunst- und Liturgiekommission, des Bundesdenkmalamtes und des Bauamtes zu gewährleisten.⁸ Insbesondere geht es hier um die Berücksichtigung und aktive Beteiligung der betroffenen Gemeinden, die entsprechende Bauvorhaben in den allermeisten Fällen als pastorale Herausforderung verstehen, im Sinn einer gemeinschaftlichen Gestaltungsmöglichkeit ihres Kirche- und Gemeindeseins. Die Besonderheiten, Vorzüge und Schwachstellen des Modells wurden dargestellt und diskutiert; für die Zukunft wurde die engagierte Fortsetzung und Weiterentwicklung dieses Weges eingemahnt.

Wiltraud Resch, Universitätslektorin am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie in Graz betonte, dass Liturgie und architektonischer Raum in enger Beziehung zueinander stehen und sich gegenseitig beeinflussen. Jahrhundertelang bestimmte die jeweils gültige Liturgie die Prinzipien des Kirchenbaues. Heute ergibt sich hauptsächlich die Frage, wie sich ein bestehender Kirchenraum bestmöglich für die erneuerte Liturgie adaptieren lässt. Kirchenraum-Erneuerungen können als Chance wahrgenommen werden, sich auch als feiernde Gemeinde zu erneuern und zu aktivieren. Mit alleinigen Neugestaltungen der Altarzone kommt der Konzils-Gedanke der *Communio* aber noch ungenügend zum Ausdruck. Der Dialog im Kirchenraum wird deshalb weiter gehen müssen. Wesentlich ist es auch, den Kirchenraum nicht auf Äußerlichkeiten zu reduzieren. Der Raum der Liturgie muss ein sakraler sein, der sich deutlich vom Alltäglichen abhebt.

In seinem Beitrag über autonome Kunst im sakralen Raum legte Alois Kölbl, Redakteur der int. Zeitschrift „Kunst und Kirche“, dar, dass das II. Vatikanische Konzil versuchte, in der Betonung der Bedeutung der zeitgenössischen Kunst für das Leben der Kirche dem Dialog mit der kirchlich entfremdeten Kultur neuen Antrieb zu verleihen. Die liturgischen Neuordnungen brachten auch ein weites konkretes Betätigungsfeld für Um- und Neugestaltungen. Eine weithin nicht mehr aus religiösem Antrieb entstandene und nicht auf christliche Inhalte hinzielende Kunst sperrt sich von vornherein gegen jede kirchliche Vereinnahmung. Trotzdem fand auch intentional nicht-religiöse Kunst gerade im deutschen Sprachraum immer wieder Eingang in Sakralräume. In Beispielen aus Graz und Köln wurden Chancen und Grenzen autonomer Kunst auch für die *actuosa participatio* der feiernden Gemeinde im Gottesdienstraum ausgelotet.

Die Vorträge des Studientags werden publiziert. Über 70 Teilnehmer und Teilnehmerinnen haben die Tagung mit großem Interesse verfolgt und trugen durch zahlreiche kompetente Diskussionsbeiträge wesentlich zum Erfolg der Tagung bei.

„Pius-Parsch-Studien.

Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“ (= PPSI):

Eine neue liturgiewissenschaftliche Buchreihe im Echter-Verlag

Rechtzeitig zum Pius-Parsch-Gedenkjahr 2004 wird am 25. März um 18.30 Uhr in der Wiener Herderbuchhandlung, Wollzeile 33, als erster Band der neuen Echter-Reihe „Pius-Parsch-Studien“ die Neuedition des „Klassikers“ und Standardwerkes der Liturgischen

⁸ Zum Konzept vgl. Ph. HARNONCOURT, ‚Erneuerte Liturgie als Bauaufgabe‘. In: Funktion und Zeichen. Kirchenbau in der Steiermark nach dem II. Vatikanischen Konzil. Graz 1992, 2–24.

Bewegung: „Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang“ präsentiert. Es handelt sich dabei um die von Parsch selbst redigierte und ergänzte 2. Auflage aus dem Jahr 1952, die gleichsam die Summe seines Denkens und seiner liturgischen Positionen am Ende seines Lebens darstellt. Derartige Originaltexte sind heute unter Theologen und unter den in der Pastoral Tätigen weitgehend in Vergessenheit geraten, während die Konzilsgeneration sie noch wie selbstverständlich studiert und auch meditiert hatte; gerade „Volksliturgie“ eignet sich neben ihrem liturgiewissenschaftlichen Nutzen auch hervorragend als geistlicher Lese-stoff: hier konnte und kann auch heute im Leser der „Geist der Liturgie“ kraftvolle Nahrung finden.

Die Neuauflage dieser bedeutenden Schrift wird von Andreas Redtenbacher mit einem ausführlichen Vorwort eingeleitet und gemeinsam mit einem qualifizierten Gremium herausgegeben, dem unter anderem liturgiewissenschaftliche Ordinarien aller staatlichen Theologischen Fakultäten Österreichs angehören: Hj. Feulner (Wien), B. Groen (Graz), R. Meßner (Innsbruck) und R. Pacik (Salzburg). Der erste Band der neuen Reihe enthält auch das von Parsch gegen Ende seines Lebens für die Auflage 1952 selbst angelegte Schriftenverzeichnis und einen kurzen Lebenslauf im Überblick.

Die „Pius-Parsch-Studien“ wollen, wie ihr Untertitel „Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“ ausdrückt, einerseits schon vorhandene, aber bislang leider unveröffentlicht gebliebene Studien über Parsch einer liturgiewissenschaftlich und liturgisch interessierten Öffentlichkeit zugänglich machen und andererseits als Ansporn und Forum dienen, neue Themen aus dem Gebiet der Liturgischen Bewegung (mit Parsch-Bezug) in der Forschung aufzugreifen und hier zu publizieren. Außerdem macht die Reihe es sich zum Anliegen, wichtigere Originalwerke von Pius Parsch als „Quelleneditionen“ zur Liturgischen Bewegung neu zugänglich zu machen.

Der volle Titel lautet: P. PARSCH, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Neuauflage der 2. Auflage 1952. Hg. A. Redtenbacher. Würzburg 2004 (PPSt 1).

Pius-Parsch-Gedenkjahr 2004

Während die Redaktion bereits das Manuskript von HID 58 (2004) Heft 2 besorgt, das aus gegebenem Anlass als Themenheft über Pius Parsch erscheinen wird, fanden und finden auf verschiedenen kirchlichen Ebenen Österreichs zahlreiche Veranstaltungen und Initiativen zum Gedenkjahr 2004 statt. Damit soll in diesem Jahr, das durch insgesamt 3 markante biographische Daten des Lebens von Pius Parsch gekennzeichnet ist, nicht nur auf den großen österreichischen Beitrag zur Liturgischen Bewegung und in der Folge zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils aufmerksam gemacht werden, sondern sein Werk und seine Liturgietheologie für die gegenwärtige Situation fruchtbar gemacht werden: In das Jahr 2004 fallen sein 120. Geburtstag (18. Mai 1984), sein 100. Ordenseintrittstag bei den Augustiner-Chorherren des Stiftes Klosterneuburg (28. August 1904) und sein 50. Todestag (11. März 1954). Über Parsch selbst wird das kommende Heft von HID ausführliche Beiträge bringen; hier soll im Überblick auf die Veranstaltungen des Jubiläumsjahres hingewiesen werden:

- (1) 14. Februar 2004: 14.30 Uhr: „Tag der (24) Klosterneuburger Stiftspfarrten“: Dr. Norbert Höslinger sprach vor den weit über 100 Pfarrgemeinderäten im Augustinussaal des Stiftes über „Pius Parsch und die Volksliturgische Bewegung – was noch heute offen ist“.

- (2) 11. März 2004: 18.30 Uhr: 50. Todestag: Festgottesdienst in der Kirche St. Gertrud mit Generalabt Bernhard Backovsky, anschließend Empfang.
- (3) 25. März 2004: 18.30 Uhr: Herderbuchhandlung 1010 Wien, Wollzeile 33: Buchpräsentation von Band 1 der Reihe „Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“: P. Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Neudruck der 2. Auflage 1952. Hg. A. Redtenbacher. Würzburg 2004.
- (4) Juni 2004: Erscheinungstermin des Themenheftes „Pius Parsch“, HID 58 (2004) Heft 2.
- (5) 28. August 2004: 10.00 Uhr: 100. Ordenseintrittstag: Pontifikalamt und Predigt zum Fest des hl. Augustinus mit Generalabt Bernhard Backovsky, Propst von Klosterneuburg.
- (6) 9. Oktober 2004: 9.00 Uhr: Liturgiefachtag des Bischofsvikariates Wien-Stadt der ED Wien im Augustinussaal des Stiftes für die 180 Großstadtpfarren Wiens; Es referieren u. a. die Chorherren Dr. Norbert Höslinger (Pius-Parsch-Institut) und Univ.-Prof. DDr. Floridus Röhrig (Institut für Kirchengeschichte, Wien).
- (7) 15. November 2004: 10.00 Uhr: Pontifikalamt und Predigt des Vorsitzenden der LKÖ und Referenten für Liturgie in der Österreichischen Bischofskonferenz, Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari (Graz-Seckau) aus Anlass des Hochfestes des Landespatrones St. Leopold in der Stiftsbasilika Klosterneuburg.
- (8) 19./20. November 2004: 16.00 Uhr bis 16.00 Uhr: Liturgiewissenschaftliches Symposium zum Thema: „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption“; Ort: Kapitelsaal des Stiftes Klosterneuburg – unter Trägerschaft des Österreichischen Liturgischen Instituts, des Stiftes Klosterneuburg und einer (angefragten) Universitäts-einrichtung.

BÜCHEREINGÄNGE

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

Vom Advent zum Advent. Meisterwerke christlicher Kunst. Liturgischer Wochenkalender für das Kirchenjahr. Hg. F. M. Kammel – P. Kokschal. Schriftbetrachtungen: J. Hauke. Leipzig: Benno 2003. 23 cm. € (A) 13,40. ISBN 3-7462-1535-8.

Ch. FREILINGER, *Die Amtseinführung des Pfarrers.* Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeleiters – eine Studie zum deutschen Sprachgebiet der Neuzeit. (StPaLi 16). Regensburg: Pustet 2003. 22 cm. (472 S.). Kart. € (A) 51,30; € (D) 49,90; SFr 83,-. ISBN 3-7917-1854-1.

Den Himmel offen halten. Priester sein heute. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. Hg. G. Augustin – J. Kreidler. Freiburg i. Br.: Herder 2003. 21,5 cm. (288 S.). Kart. € (A) 15,40; € (D) 14,90; SFr 26,30. ISBN 3-451-27986-X.

JOHANNES PAUL II., *Meine Gebete für euch.* Freiburg i. Br.: Herder 2004. 20,5 cm. (160 S.). Geb. € (A) 15,40; € (D) 14,90; SFr 26,80. ISBN 3-451-28027-2.

E.-U. KNEITSCHEL, *Hoffnungszeichen – ö?* Die Kirchenlieder der Arbeitsgemeinschaft für Ökumenisches Liedgut als Spiegel der Ökumene. Leipzig: Universitätsverlag 2003. 24 cm. (405 S.). Kart. € (D) 39,-; € (A) 40,10. ISBN 3-937209-07-7.

Maria. Begleitende Gedanken für jeden Tag. Leipzig: St. Benno 2003. 16 cm. (376 S.). Geb. € (A) 10,20; € (D) 9,90; SFr 17,50. ISBN 3-7462-1645-1.

J. NOWAK – S. SCHULZ, *Der Glaube tröstet, wo die Liebe weint.* Ein Trostbuch für Trauernde. Paderborn: Bonifatius 2003. 21,5 cm. (68 S. durchgehend vierfarbig). Geb. € (A) 16,40; € (D) 15,90; SFr 28,50. ISBN 3-89710-260-9.

P. PARSCH, *Volksliturgie.* Ihr Sinn und Umfang. (Pius-Parsch-Studien 1). Würzburg: Echter 2004. 22,5 cm. (512 S.). Kart. € (A) 49,40; € (D) 48,-; SFr 83,-. ISBN 3-429-02613-X.

Ch. RIPPLINGER, *Neue Andachten zum Rosenkranz.* Mit den neuen lichtreichen Geheimnissen. Leipzig: St. Benno 2003. 16 cm. (144 S.). Kart. € (A) 6,70; € (D) 6,50; SFr 11,70. ISBN 3-7462-1641-9.

Der Rosenkranz. Gebete und Meditationen. Leipzig: St. Benno 2003. 19 cm. (64 S.). Geb. € (A) 8,20; € (D) 7,90; SFr 14,20. ISBN 3-7462-1650-8.

„Wie der Vorhof des Himmels“. Edith Stein und Beuron. Hg. J. Kaffanke – K. Oost. Beuron: Kunstverlag 2003. 23,5 cm. (207 S.). Kart. € (A) 16,30; € (D) 15,80. ISBN 3-87071-110-8.

Pius Parsch *Pionier liturgischer Erneuerung*

Inhaltsverzeichnis

I. EINLEITUNG

Andreas Redtenbacher	
Wort zu diesem Heft	98
Generalabt Bernhard Backovsky	
Pius Parsch und das Stift Klosterneuburg	100
Diözesanbischof Egon Kapellari	
Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch	
und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium: Worauf es heute ankommt	104

II. PIUS PARSC – HISTORISCHE PERSPEKTIVEN

Zeittafel über das Leben und Wirken von Pius Parsch	113
Floridus Röhrig	
Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung im historischen Kontext	115
† Josef Andreas Jungmann	
Sankt Gertrud in Klosterneuburg	120
Rudolf Pacik	
Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe	
Die von Pius Parsch entwickelten Modelle	122
Andreas Poschmann	
Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der liturgischen Bewegung	133

III. PIUS PARSC – LITURGIETHEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

Andreas Redtenbacher	
Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption	
Veröffentlichte und unveröffentlichte Arbeiten über Pius Parsch	142
Michael Wekerle	
Mystagogie bei Pius Parsch	168
Boleslaw J. Krawczyk	
Zur aktiven Teilnahme der Laien an der Liturgie	
Der neue Typus des liturgisch bewegten Laien	177
† Pius Parsch	
Liturgisches Mindestprogramm	183
Veranstaltungen zum Pius-Parsch-Gedenkjahr	187
Buchbesprechung	189

Wort zu diesem Heft

von Andreas Redtenbacher

Am 11. März 2004 vor 50 Jahren verstarb in Klosterneuburg Pius Parsch, einer der prägendsten Persönlichkeiten der Liturgischen Bewegung mit weltkirchlichem Format. Am 28. August 2004 gedenkt das Kapitel der Augustiner-Chorherren von Klosterneuburg des 100. Jahrestages seines Ordenseintritts. Die beiden Gedenktage umspannen 5 Jahrzehnte eines intensiven Lebens, Lehrens und Publizierens für die Reform der Kirche und der Liturgie. Parsch war einer der großen Wegbereiter der Liturgischen Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in seiner Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ seinen Anliegen den Rang einer offiziellen Liturgiereform der Weltkirche gab. Das Parsch-Gedenken fügt sich daher logisch und nahtlos an das Gedenken des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgiekonstitution und kann es weiterführend vertiefen. Seinem an sich unbestrittenen wirkungsvollen Beitrag zur liturgischen Erneuerung wurde aber im Vergleich mit anderen großen Namen der Reform zeitweise wenig Beachtung geschenkt. Dies scheint sich in jüngerer Zeit ein wenig zu ändern. Zu sehr sind Kirche und Liturgiewissenschaft angesichts der gesellschaftlichen und pastoralen Lage mit ihren Konsequenzen für die Liturgie auch auf seinen spezifischen Beitrag angewiesen. Aus dieser Quelle ließe sich mancher Impuls gerade für heute neu schöpfen, vor allem der genuine „Geist der Liturgie“. Dem will das vorliegende Themenheft dienen.

Dass Parschs Feuer für die Liturgie bei allem Auf und Ab der Entwicklung den zeitgeschichtlichen Bogen in die Gegenwart spannen und erreichen konnte und bis heute nicht verlöscht, verdankt sich in erheblichem Ausmaß dem Lebenswerk des Klosterneuburger Chorherren Prof. Dr.Dr.hc. Norbert Höslinger, der heuer den 50. Jahrestag seiner Priesterweihe beging. Als Schriftleiter der von Parsch 1926 begründeten Zeitschrift „Bibel und Liturgie“, als jahrelanger Direktor des „Österreichischen Katholischen Bibelwerkes“ und als Leiter des „Pius-Parsch-Instituts“ wurde er nicht müde, den Geist und das Werk von Pius Parsch der jeweiligen Zeitsituation entsprechend lebendig zu halten und der Kirche immer wieder in Erinnerung zu rufen. Ein Großteil seiner bisherigen Lebensarbeitszeit galt diesem Anliegen. Ihm sei an dieser Stelle die gebührende Anerkennung ausgesprochen – als Zeichen des Dankes widmet ihm die Schriftleitung von „Heiliger Dienst“ das vorliegende Themenheft über Pius Parsch.

In der vorliegenden Nummer sind die Beiträge in 3 Teile gegliedert:

I. Einleitung

Einen ersten Überblick bietet dem Leser wie immer das „Wort zu diesem Heft“ seitens der Redaktion.

Darauf folgt ein Beitrag des Propstes von Klosterneuburg, Generalabt Bernhard Backovsky, über „Pius Parsch und das Stift Klosterneuburg“, das auf persönliche und kompetente Weise mit der Person Parschs und als Mitglied des Konvents von Klosterneuburg vertraut macht.

Der Liturgiereferent der Österreichischen Bischofskonferenz und Diözesanbischof von Graz, Dr. Egon Kapellari, formuliert mit profunder Kenntnis unter dem Titel „Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium: Worauf es heute

ankommt“ und rückt damit Parsch in den Zusammenhang der gegenwärtigen Liturgiesituation und gibt einen Hinweis auf dessen aktuelle Bedeutung.

II. Pius Parsch – historische Perspektiven

Dieser Teil wird durch eine ausführliche Zeittafel eröffnet, die den geschichtlichen Lebensweg und das vielfältige Engagement Parschs im Überblick zeigt.

Es folgt ein Beitrag aus der Feder des Kirchenhistorikers Univ.-Prof. DDr. Floridus Röhrig, Wien/Klosterneuburg: „Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung im historischen Kontext“; er verortet Pius Parsch vor allem kontextuell-historisch.

Aus gegebenem Anlass wurde vom unvergessenen Univ.-Prof. Dr. Josef Andreas Jungmann († 1975), Innsbruck, ein in der Zeitschrift „Der große Entschluss“ publizierter Artikel in dieses Heft aufgenommen. Er zeigt unter liturgiehistorischem Blickwinkel am Beispiel des Kirchleins St. Gertrud in Klosterneuburg Parschs Bemühen, Volk und Liturgie wieder zusammenzuführen.

Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Innsbruck/Salzburg, zeigt mit bekannter Kompetenz die hohe Bedeutung des Gesanges und der Kirchenmusik, die Parsch dieser für die „aktive Teilnahme“ zuzollt: „Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe. Die von Pius Parsch entwickelten Modelle“. Sein Thema bleibt dabei gut in den Gesamtzusammenhang der Liturgischen Bewegung eingeordnet.

Dr. Andreas Poschmann, Trier, ausgewiesen durch seine gewichtige Dissertation über das Leipziger Oratorium, gibt im Beitrag „Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der Liturgischen Bewegung“ ein schönes historisches Beispiel für die Wechselwirkungen und den Austausch innerhalb der Liturgischen Bewegung, ihrer Personen und Zentren und damit auch ein frühes Zeugnis der Parschrezeption auf qualifiziertem Niveau.

III. Pius Parsch – liturgietheologische Perspektiven

Dr. Andreas Redtenbacher, Trier/Klosterneuburg, versucht in seinem Beitrag „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption“ einen ersten umfassenden und materialreichen Überblick über die verschiedenen Phasen der bisherigen Parsch-Rezeption in veröffentlichten und unveröffentlichten Arbeiten; dabei zeigen sich einige erstaunliche Details.

„Mystagogie bei Pius Parsch“, ist der leicht überarbeitete Auszug aus der gleichnamigen Diplomarbeit, die Dr. Michael Wekerle bei Hansjörg Auf der Maur in Wien zu diesem bei Parsch so wichtigen liturgietheologischen Thema erstellt hatte.

Der Palottinerpater Dr. Boleslaw Krawczyk, ehemaliger Mitarbeiter der römischen Gottesdienstkongregation und heute Pfarrer einer Wiener Großstadtpfarre, behandelt das Kernanliegen Parschs: „Aktive Teilnahme der Laien an der Liturgie. Der neue Typus des liturgisch bewegten Laien“ aus mehrfachen Perspektiven.

Zum Schluss darf auch Pius Parsch selbst zu Wort kommen: sein „Liturgisches Mindestprogramm“ gibt nicht nur authentisch Einblick in sein Denken und Streben, sondern kann auch heute zu einer hilfreichen liturgischen Gewissenserforschung anregen.

Als für das Parsch-Jubiläumsheft verantwortlicher Redaktor trägt mich der Wunsch, dass nicht nur sein „Liturgisches Mindestprogramm“, sondern die gesamte Festnummer von „Heiliger Dienst“ solcher Gewissenserforschung dient: für die gefeierte Liturgie und für die liturgiewissenschaftliche Arbeit: „Qui non ardet, non incendit!“ (Augustinus, zit. von Abt Benedikt Reetz zur endgültigen Beisetzung Parschs in St. Gertrud).

Generalabt Bernhard Backovsky, Klosterneuburg

Pius Parsch und das Stift Klosterneuburg



„Nur heraus aus dem stillen Dahinleben! Wir müssen von uns reden machen!“ Diese aufmunternde Forderung stellte Pius Parsch in einem Referat über „die Mission der Chorherrenstifte“, eine Forderung, der Pius Parsch selbst in seinem und mit seinem Leben in hohem Maße gerecht geworden ist – als Augustiner Chorherr, als Chorherr des Stiftes Klosterneuburg.

Als sich Johann (= sein Taufname) Parsch entschlossen hat, Priester zu werden, so war der Grund dafür der, dass er dies – nach seinen eigenen Angaben – im Stift Klosterneuburg verwirklichen wollte und dass in seiner sudetendeutschen Heimat (Olmütz) die Deutschsprachigen in den Priesterseminaren eine Minderheit darstellten, und es viele Deutschsprachige in die niederösterreichischen Stifte und Klöster zog.

Dass ihn der Weg gerade nach Klosterneuburg führte, dürfte mit seinem Onkel Kanonikus Johann S. Parsch in Zusammenhang stehen, der Beziehungen zu den Augustiner Chorherren pflegte, und der eingeladen war, im Jahre 1900 die Predigt am Fest des Gründers des Stiftes, des heiligen Leopold, in der Stiftskirche zu Klosterneuburg zu halten.

So trat der junge Johann Parsch 1904 in das Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg ein und erhielt den Ordensnamen Pius nach dem eben erst gewählten Papst Pius X. Diesem Papst verdankte der Chorherr Pius Impulse, die für sein ganzes Leben und Wirken von wesentlicher Bedeutung waren: der häufige Empfang des Altarsakramentes, der Gedanke der „aktiven Teilnahme“ am Gottesdienst, die Förderung der Bibelwissenschaft und der Verbreitung der Bibel im katholischen Volk. Auszüge der Kommuniondekrete Pius X. ließ Pius Parsch auf die Rückseite seines Primizbildchens drucken. Zuvor versuchte er schon mit einigen seiner Mitbrüder, diese Kommuniondekrete im Stift Klosterneuburg in die Tat umzusetzen. Dies stieß aber bei manchen Chorherren nicht auf große Begeisterung, sodass Pius Parsch und seine gleichgesinnten Mitbrüder oft in aller Frühe heimlich zur Kommunion gehen mussten.

Die ersten Jahre seines Lebens als Augustiner Chorherr in Klosterneuburg prägte das Studium der Theologie an der dortigen philosophisch-theologischen Hochschule und – wiederum nach eigenen Angaben – das Chorgebet, zu dem er eine besondere Neigung empfand: Schon in den ersten Tagen nach seinem Eintritt erbat der junge Novize aus der Bibliothek des Stiftes einen Psalmenkommentar, denn es erschien ihm unerträglich, Psalmen zu beten, ohne sie zu verstehen. Später, als Pius Parsch in den Jahren 1913 bis 1914 Sozius des Novizenmeisters im Stift Klosterneuburg war und als solcher den Nachwuchs der Chorherren zu unterrichten hatte, stützte er seine Unterweisungen hauptsächlich auf Psalmenerklärungen und Brevierauslegungen. Dabei erwachte in ihm auch die Liebe zur Liturgie. In späteren Jahren regte er auch das Stundengebet für alle Gläubigen an. Die Liturgie sollte ja für sein gesamtes Wirken bestimmend bleiben.

Nachdem Pius Parsch aus dem Ersten Weltkrieg zurückgekommen war, in dem er als Feldkurat wertvolle und wichtige Impulse erhalten hatte, übernahm er wieder den Novizenunterricht, wobei er gute Erfahrungen mit Bibelstunden machte. Darüber hinaus nahm er wieder die Lehrtätigkeit der Pastoraltheologie an der Hochschule des Stiftes Klosterneuburg auf. Diesen Lehrstuhl hatte er schon vor dem Krieg inne, was auf seine Begeisterung für die Seelsorge hinweist. Er selbst meinte rückblickend, er hätte besser den der neutestamentlichen Wissenschaft übernehmen sollen, weil er meinte, das Biblikum sei seine eigentliche Berufung. Pius Parsch war aber durch und durch, auch gerade mit seiner Bibelarbeit, immer Seelsorger.

Als solcher feierte er auch (seit 1925 regelmäßig) Gottesdienst in der ehemaligen Spitalkirche St. Gertrud unweit des Stiftes Klosterneuburg. Die Liturgische Gemeinde St. Gertrud wurde ihm Heimat und Familie, er selbst schreibt: „St. Gertrud war stets meine größte Freude“. 1936 (800 Jahre nach dem Tod des heiligen Leopold) wurde St. Gertrud nach von Pius Parsch inspirierten Plänen umgebaut: Priestersitz, Ambo, Altar, der dem Volk zugewandt ist, die *Crux gemmata* als Altarkreuz waren die besonderen Elemente des neuen Kircheninnenraums. Es freut mich sehr, dass es gelungen ist, zu den Feierlichkeiten anlässlich des 50. Todestages von Pius Parsch die St. Gertrud-Kapelle zu restaurieren, und ich hoffe, dass dies der Anfang einer Belebung dieser so bedeutenden Stätte in unserer Zeit werden kann.

Die Liturgische Erneuerung, der Pius Parsch von St. Gertrud aus die Wege bereitet hat (neben der erwähnten Gestaltung des Gottesdienstraumes vor allem auch die Verwendung der Muttersprache in der Liturgie und die Betonung der aktiven Teilnahme aller an der Feier des Gottesdienstes), hat im Laufe der Zeit auf die ganze Kirche übergegriffen. So konnte der ehemalige Propst des Stiftes Klosterneuburg Generalabt Gebhard Koberger nicht ganz ohne Stolz sagen: „Es gehört zu meinen größten Erlebnissen, dass ich am Zweiten Vatikanischen Konzil teilnehmen durfte. Man kann sicher meine Freude begreifen, dass in der Konstitution über die Liturgie der Gedanke von Klosterneuburg weltweite Anerkennung gefunden hat.“

Um die immer mehr werdenden Bedürfnisse seines volksliturgischen Apostolats bewältigen zu können (Stichwort: Messtextaktion), wurde mit Hilfe des Stiftes Klosterneuburg eine moderne Druckerei errichtet. Die Mithilfe des Stiftes Klosterneuburg war für Pius Parsch nicht nur von finanzieller Bedeutung, sondern er bekam dadurch auch das Gefühl, dass das Stift hinter ihm stehe und sich mit ihm und seinen Anliegen identifiziere.

Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten wurde das Stift Klosterneuburg im Jahre 1941 aufgelöst. Die Chorherren mussten „Hals über Kopf“ das Stift verlassen. Pius Parsch kam über Maria Treu (Wien VIII.) in die dem Stift Klosterneuburg inkorporierte Pfarre Floridsdorf (Wien XXI.). Wenn auch das Heim der Volksliturgischen Bewegung von der HJ in Verwendung genommen wurde, so gelang es ihm doch, Sonntag für Sonntag die Messe in St. Gertrud zu feiern. Am Ende des Krieges musste er den Weg von Floridsdorf nach Klosterneuburg sogar Woche für Woche zu Fuß zurücklegen. Diese Anstrengungen, die er dabei auf sich nahm, auch trotz seines damals schon angeschlagenen Gesundheitszustandes, beweisen einmal mehr seine übergroße Liebe zu St. Gertrud, gerade auch in einer Zeit, in der ihm von Seiten der Stiftspfarrkirche in Klosterneuburg einige Hindernisse in den Weg gelegt wurden. Nachdem seine Wohnung in Floridsdorf ausgebombt war, bewohnte Pius Parsch ein Zimmer am Turm der Floridsdorfer Pfarrkirche. Heute heißt der Platz vor der Kirche „Pius Parsch-Platz“.

1946 kam Pius Parsch in das Stift Klosterneuburg zurück, das die ersten Chorherren nach den Kriegswirren schon 1945 wieder in Besitz nehmen konnten. 1947 begann er wieder mit seinen Vorlesungen an der Hochschule des Stiftes, diesmal im Neuen Testament. Vor allem die jungen Mitbrüder, seine Hörer, identifizierten sich bewusst mit Pius Parsch und seinen Ideen; die Sonntagsmesse des Juniorates war die Sonntagsmesse in St. Gertrud. 1949 wurde die Druckerei wieder neu errichtet, die Pius Parsch von den Nationalsozialisten mit der Aufhebung des Stiftes weggenommen worden war. 1950 rief Pius Parsch das „Klosterneuburger Bibelapostolat“ ins Leben. Es sollte der Verbreitung der Bibel im gläubigen Volk dienen und den Klerus zur Bibelstunde bewegen. Und so wollte er auch die Möglichkeit aufzeigen, die Bibel als Seelsorgemittel einzusetzen. Das Österreichische Katholische Bibelwerk, das 1966 offiziell von Kardinal Franz König als Institut der Österreichischen Bischofskonferenz eingerichtet wurde und das sich als eine Weiterführung des Werkes von Pius Parsch versteht, hat seinen Sitz bis heute im Stift Klosterneuburg. Von Klosterneuburg geht so Bibelarbeit nicht nur über ganz Österreich aus, das Bibelwerk hat vor allem unter seinem früheren Leiter, dem Klosterneuburger Chorherrn Dr. Norbert Höslinger wichtige Kontakte in zahlreiche osteuropäische Länder geknüpft; dadurch wurde – ganz im Geiste von Pius Parsch – wahre und mutige Pionierarbeit geleistet.

Nach einem Schlaganfall und des dadurch verschlechterten Gesundheitszustandes starb Pius Parsch am 11. März 1954 im Klosterneuburger Spital im Beisein von Klosterneuburger Mitbrüdern. Er wurde zunächst in der Gruft der Klosterneuburger Chorherren begraben. Auf Betreiben des Chorherrn Petrus Tschinkel, der auch sein Nachfolger als Kirchenrektor von St. Gertrud war, wurde Pius Parsch wenig später in „seiner“ St. Gertrud-Kapelle beigesetzt.

Das Stift Klosterneuburg sieht seine Großzügigkeit und Toleranz als einer seiner wertvollsten Vermächtnisse an. Dies beweisen nicht nur viele Chorherrenbiographien des 19. Jahrhunderts, besonders auf geistigem und wissenschaftlichem Gebiet. Daraus spricht auch das Erbe des Ordensvaters, des heiligen Augustinus, und seiner Ordensregel. Man darf sicher sagen, dass diese Toleranz und Weite das Leben und Wirken von Pius Parsch nicht nur gefördert, sondern erst ermöglicht hat, und vielleicht ein solch ungewohnter und mutiger Lebensweg wie der eines Pius Parsch innerhalb der katholischen Kirche nur im Stift Klosterneuburg Wirklichkeit werden konnte. Wenn auch zu seinen Lebzeiten viele Mitbrüder nicht mit ihm mitkonnten, so ist er mittlerweile im Stift Klosterneuburg nicht nur anerkannt und respektiert, sondern sein Vermächtnis ist hier zu einem Teil der Spiritualität geworden, und der Klosterneuburger Konvent blickt heute mit Stolz und Bewunderung auf einen so bedeutenden Pionier aus seinen Reihen.

Nach den bruchstückhaften biographischen Skizzen, die in einem engen Zusammenhang mit dem Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg stehen, möchte ich die Aufmerksamkeit auf den anfangs schon erwähnten Vortrag von Pius Parsch über „die Mission der Chorherrenstifte“ lenken. Am siebten Jahrestag der Aufhebung des Stifts Klosterneuburg durch die Gestapo 1948 bat ihn der damalige Propst von Klosterneuburg Alipius Linda, ein großer Förderer von Pius Parsch, seine Gedanken zu diesem Thema in einem Referat zusammenzufassen. Darin erkennt man nicht nur seine Auffassung von den Aufgaben und Zielen eines Augustiner Chorherrenstiftes, näherhin des Stiftes Klosterneuburg, darin spürt man auch sein Selbstverständnis als Ordensmann, als Augustiner Chorherr des Stiftes Klosterneuburg: Ordensleben und Seelsorge zu verbinden ist für ihn das Wesen des Augustiner Chorherrenordens. Ein Kloster ist Kirche; daher muss jeder, der mit dem Stift in Berührung kommt, einen Hauch von Gnade spüren. Die „Gnadengemeinschaft“ im Kloster hat drei

Brennpunkte: die Eucharistie, das Gebet und den gemeinsamen Tisch. Pius Parsch fügt aber noch einen Punkt hinzu: die Bruderliebe, und muntert zu einer Erneuerung gerade darin auf. Von diesen Grundpfeilern des Ordenslebens spannt Pius Parsch den Bogen weiter zur Seelsorge. Ein Haus, in dem das Ordensleben nach diesen genannten Grundsätzen ernst genommen und gelebt wird, wird automatisch zur Seelsorge an sich.

Wenn ich hier Persönliches anführen darf, so wusste meine Mutter immer wieder zu berichten, dass der Seelsorger Pius Parsch ihr und vielen anderen Menschen nicht nur neue Tore zu „Bibel und Liturgie“ zu öffnen wusste, sondern auch in ihrer Frömmigkeit. Er konnte ihnen eine ehrliche, bewusste Frömmigkeit vorleben und vermitteln, die sicherlich gespeist war von „Bibel und Liturgie“, die keine übertriebenen Übungen verlangte und in der überkommenen Praxis von ihrem eigentlichen Reichtum viel verdeckte, die – und hier schließt sich der Kreis wieder – den Schatz von „Bibel und Liturgie“ in ein neues, helles Licht rücken konnte und zur bewussten und tätigen Mitfeier des Gottesdienstes anregte.

Weiters nahm Pius Parsch seinen sozialen Auftrag als Seelsorger sehr ernst. Viele Menschen in Klosterneuburg wissen noch heute zu berichten, dass er ihnen beziehungsweise ihren Eltern oder Verwandten großzügige Unterstützungen in diversen Notlagen zukommen ließ.

Als ein solcher Seelsorger durfte Pius Parsch in seinem Referat auch fordern, die einzelnen Stiftspfarrten zu „Musterpfarren“ zu machen und sich den Aufgaben zu stellen, die die Bedürfnisse der Zeit und des Landes mit sich bringen. Vor allem sollte das Stift Klosterneuburg dies auf den Gebieten „Bibel und Liturgie“ leisten: „die Bibel dem Volk erschließen, die Liturgie dem Volk geben“.

Darin sah der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch aber nicht etwas vollkommen Neues, was erst aus der Luft gegriffen werden müsste. Für sein ganzes Lebenswerk sah er im wohl berühmtesten Kunstwerk des Stiftes Klosterneuburg, im sogenannten Verduner Altar aus dem Jahre 1181 ein großes Programm: „ein biblisches Thema, im liturgischen Gebrauch, für das Volk bestimmt“. Das Stift Klosterneuburg verstand sich im Geist des heiligen Augustinus also schon von seiner Gründung im 12. Jahrhundert an durch all die Jahrhunderte als eine seelsorgliche Ordensgemeinschaft. Dem wurde Pius Parsch gerecht, indem er – wie die Schöpfer des Verduner Altars zu ihrer Zeit mit ihren theologischen und künstlerischen Mitteln es getan haben – zu seiner Zeit mit seinen theologischen, schriftstellerischen und technischen Mitteln tatsächlich Neues zu schaffen imstande war.

Gerade darin bleibt das große Vermächtnis unseres Mitbruders Pius Parsch. Die Erinnerung an seinen 50. Todestag im heurigen Jahr 2004 muss in diesem Sinne der ganzen Kirche ein Ansporn sein, aber vor allem auch „seinem“ Stift Klosterneuburg und dessen heutigen Mitbrüdern. So lassen wir uns heute seine Worte aus dem Referat des Jahres 1948 noch einmal sagen: „So sollten wir, wenn Gott uns die Kraft gibt, mit sanfter Zähigkeit voranschreiten und an dem Ideal des Stiftes von morgen arbeiten!“

Diözesanbischof Egon Kapellari, Graz-Seckau

Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium: Worauf es heute ankommt¹

Vorbemerkungen

Am 11. März 1954 verstarb in Klosterneuburg der Augustiner-Chorherr Dr. Pius Parsch. Er war ein bedeutender Vertreter der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts und gilt als ein wichtiger Wegbereiter der Liturgischen Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine erneute Auseinandersetzung mit seinen Schriften kann im Blick auf die nachkonziliäre Diskussion über Liturgie wegweisend und hilfreich sein. Auch der kürzlich verstorbene Kardinal Franz König hat sich immer wieder mit dem Werk von Pius Parsch befasst.² Als Liturgiereferent der Österreichischen Bischofskonferenz ist es mir anlässlich des 50. Todesjahres dieses großen Anregers ein Anliegen, im Blick auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils mit Dank und Respekt auf sein Wirken hinzuweisen. Ein Jahrzehnt nach seinem Tod, am 4. Dezember 1963, wurde als erste verbindliche Frucht des Konzils durch die Unterschrift von Papst Paul VI. und der allergrößten Mehrheit der Konzilsväter die Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ über die Heilige Liturgie in Kraft gesetzt. Fünfzig Jahre nach dem Tod des Klosterneuburger Chorherren und vierzig Jahre nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution ist der Anlass zu einem Rückblick gegeben, aber auch Anlass zu einem Rundblick auf die gegenwärtige Situation und zu Überlegungen, was in Zukunft zu einer Belebung der Liturgie gemäß den wahren Intentionen des jüngsten Konzils getan werden könnte.

Meine Überlegungen stehen auch im Kontext des jüngsten Hirtenschreibens der deutschen Bischöfe zur Liturgie, das vor kurzem, nämlich am Christkönigssonntag, dem 23. November 2003, bei allen Gottesdiensten verlesen wurde. Die Bischöfe ziehen im Rückblick auf die vergangenen 40 Jahre eine positive Bilanz. Sie erinnern an die dem Konzil vorangegangene Liturgische Bewegung, die vom Konzil selbst als ein „Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“ bezeichnet worden ist. Das Hirtenwort benennt als Früchte dieser Entwicklung die „actuosa participatio“ – also die bewusste und tätige Teilnahme der Gläubigen – sowie die erweiterte Einführung der Volkssprache, die Vereinfachung der Riten, die Einbeziehung vielfältiger Laiendienste in den Gottesdienst, die Betonung von Wortgottesdienst und Stundengebet, die Neuordnung der Sakramentenfeiern und die Erweiterung der Leseordnung. All das sei selbstverständlich geworden und vielleicht schon wieder in Gefahr, zu blasser Gewohnheit zu werden. Dabei – so betonen die Bischöfe – mögen aber jene Gläubigen nicht übersehen werden, die unter den Veränderungen leiden, weil ihnen die früheren Formen Beheimatung bedeuteten.

¹ Die Ausführungen gehen zurück auf meinen Vortrag bei der Festakademie „culmen et fons“ am 4. Dezember 2003 in Passau – dort unter dem Titel: „Geist und Gestalt der Liturgie. 40 Jahre Liturgiekonstitution: Rückblick, Rundblick, Ausblick“; sie erfahren hier nur geringfügige Änderungen am Anfang und am Schluss.

² Zuletzt in seinem großen Interview für die Zeitschrift HID 57 (2003) 163–170, hier: 167f.

Ein Rückblick

Die Einladung der deutschen Bischöfe zur Achtsamkeit auch auf Kritik an der Liturgiereform könnte im Rückblick auf 40 Jahre ein Anlass sein, sich an den schließlich zum Schisma führenden Dissens von Erzbischof Marcel Lefebvre und seiner Anhänger zu erinnern und ebenso an Kritik seitens intellektuell hochrangiger Vertreter des literarischen „renouveau catholique“ wie Graham Greene und Gertrud von Le Fort. Und man sollte schließlich auch die von außerhalb der Kirche gekommene, ebenso schroffe wie geschliffene Stimme des Tiefenpsychologen und Soziologen Alfred Lorenzer nicht vergessen. Dies nicht, weil es darum gehen könnte, die postkonziliare Liturgiereform umzudrehen, sondern weil diese Kritik als zwar unbequemer, aber produktiver Stachel helfen könnte, die römisch-katholische Liturgie heute und morgen aus mancher nicht selten gegebener Verflachung herauszuführen. Lorenzer hat in seinem Buch „Das Konzil der Buchhalter“ aus dem Jahr 1981 den Verlust an numinoser Qualität des Gottesdienstes und den Verlust an Gestalt, vor allem an schöner Gestalt, bezogen auf Sprache, Gebärde, Kleid, auf umgestaltete Räume, Altäre und auf den Ritus im Ganzen als schwerwiegenden Kulturbruch, als Zerstörung der Sinnlichkeit eingeschätzt und polemisch darauf reagiert.

Ein Rückblick auf Lorenzer, dessen Relecture man Liturgikern und Pastoraltheologen durchaus empfehlen kann, muss aber verbunden sein mit einem kritischen Blick auf die durchschnittliche liturgische Praxis vor dem II. Vaticanum, deren Generalverklärung nur auf der Basis einer erheblichen Vergesslichkeit möglich wäre.

Im Jahr 1985 habe ich versucht, in einem Interview für die Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ Kritisches wie Positives zur vorkonziliaren Liturgie zu sagen, und ich zitiere hier einiges daraus: „Wieviel an Geist und Kraft von der erneuerten Liturgie im Ganzen ausgeht, wissen wir ebenso wenig, wie wir es in Bezug auf die vorkonziliare Liturgie ausmachen können. Wenn ich Klagen über die jetzige durchschnittliche Gestalt von Liturgie höre, dann erinnere ich mich oft an fragwürdige liturgische Zustände vor dem Konzil, die ich selbst erlebt habe. Angesichts der Sorge über die vielerorts geschrumpfte Zahl der Teilnehmer am Gottesdienst, für die man heute gern und wohl zu Unrecht liturgische Veränderungen hauptverantwortlich macht, vergesse ich nicht, was ich in den Jahren 1945 als Ferienkind in einer religiös recht lebendigen Landpfarre an jedem Sonntag erlebt habe. Die Männer nahmen dort zu je einem Drittel am gesamten Gottesdienst teil bzw. kamen sie erst nach der Predigt in die Kirche oder blieben überhaupt vor der Tür stehen, um auf den gemeinsamen Gang ins Gasthaus nach der Messe zu warten. Und wenn ich heute erschrocken bemerke, wie vielerorts jung und alt in Scharen zur Kommunion strömt, während die Beichtstühle verödet sind, dann vergesse ich dennoch nicht, dass während meiner theologischen Studienzeit beim sonntäglichen Hochamt in der Kathedrale die Kommunion nur an einem Seitenaltar gespendet wurde. Man könnte noch den Brauch hinzufügen, die Messe vor dem ausgesetzten Allerheiligsten zu feiern oder während der Messfeier den Rosenkranz zu beten, wogegen wohl auch die Mahnung Papst Pius X. gerichtet war, der sagte: ‚Ihr sollt nicht in der Messe beten; ihr sollt die Messe beten‘.“ Soweit das Zitat aus der Zeitschrift „Communio“. Ebenfalls vor Jahren habe ich im Blick auf die Zeit vor dem Konzil bei einem anderen Anlass gesagt: „Diese vorkonziliare Liturgie war im Ganzen gesehen dennoch ein Kunstwerk. Sie war schön durch die Sinnenhaftigkeit in Farbe, Musik, durch Weihrauch und auch durch die nur wenigen verständliche und daher als numinos empfundene lateinische Sprache. Diese Liturgie glich einer Kathedrale, der man im Laufe der Zeit eine Reihe von Einbauten und Anbauten hinzugefügt hatte, und die dadurch ihre

Durchsichtigkeit verloren, aber mystische Qualität oder wenigstens Heimeligkeit vermittelt hatte. Dies galt auch für den Aufbau des Kirchenjahres, eines Kunstwerks des Glaubens, das durch Einbauten, vor allem der vielen Heiligenfeste, seine architektonische Klarheit teilweise verloren hatte. Dennoch war dieser liturgische Kosmos vielen eine kostbare Heimat. Das Konzil wollte nun der Liturgie ihre klare Architektur zurückgeben. Es wollte vom ‚Baum‘ dieser Liturgie Ranken abschneiden, den ‚Glanz edler Einfachheit‘ wieder zum Scheinen bringen und das Volk in das ‚celebrare‘ zurückholen. Dieses Werk der Reform geschah allerdings vor dem erschwerenden Hintergrund einer umfassenden Krise der Sprach- und Symbolfähigkeit des Menschen und war mit Problemen beladen, die man zu meist nur in Umrissen vorausgesehen hatte.“

Soviel aus zwei etliche Jahre zurückliegenden Texten. Aus heutiger Sicht wird man hinzufügen können, dass die liturgischen Veränderungen nach dem Konzil in vielen Gottesdienstgemeinden und zumal auch in Priesterseminaren von zu wenig Einübung begleitet waren. Dies führte zu einer Vernachlässigung der „ars celebrandi“ in Geist und Form und zu mancher Banalisierung und Verflachungen der Liturgie, die bis heute andauern, wenn auch manche „Kinderkrankheiten“ der Liturgiereform vielerorts schon überwunden sind.

Ein Rundblick

Ein Rundblick auf den Zustand der Liturgie im deutschen Sprachraum gibt ebenso Anlass zu vielerlei Freude wie auch zur Sorge. Das Erfreuliche kommt im eingangs erwähnten Hirtenwort der deutschen Bischöfe nachdrücklich zur Sprache. Ich habe die dort aufgezählten positiven Früchte des Konzils schon genannt.

Unübersehbar ist die Tatsache, dass die Zahl der regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilnehmenden Katholiken seit dem Konzil und nochmals in den letzten zehn Jahren stark gesunken ist. In Ländern wie Österreich versammelt nach wie vor keine Gemeinschaft an jedem Sonntag so viele Menschen zu einer gemeinsamen Feier, wie die Katholische Kirche es vermag. Schadenfroh klingende Medienberichte, die vor einigen Jahren mitteilten, dass die Gesamtzahl der Dominikanten in Österreich unter die Eine-Million-Marke gesunken sei, ignorierten jene vielen Faktoren, die insgesamt unsere ganze Gesellschaft in Partikularisierung und Individualisierung treiben. Die Vitalität unserer Kirche kann daher nicht mehr so klar wie früher am Parameter des regelmäßigen Kirchganges gemessen werden, so sehr wir uns auch bemühen müssen, die uns anvertrauten Christen dazu zu motivieren.

Es gibt aber auch heute vielerorts volle Kirchen bei freilich insgesamt weniger Eucharistiefeiern, und es gibt Gemeinden, in denen die Zahl der Mitfeiernden deutlich im Steigen ist. Grund dafür ist meistens nicht ein besonders ausgeprägter liturgischer Aktionismus, sondern eine gediegene Predigt, eine kultivierte Kirchenmusik ohne Konkurrenz zwischen Gemeinde und Chor und ein achtsamer Umgang mit der Dramaturgie der Liturgie und mit ihren heiligen Zeichen – kurz gesagt: eine gut ausgeprägte „ars celebrandi“, die beseelt ist von einer großen Liebe zu Gott und den Menschen.

Ein heutiger Rundblick auf das liturgische Geschehen im deutschen Sprachraum wird aber trotz allem, was seit dem Konzil neu oder wieder gewonnen wurde, Defizite und Gefahren nicht außer Acht lassen dürfen. Man darf dabei nicht bei der Benennung sinnenfälliger Probleme, wie etwa einem weit verbreiteten Verlust an Gestalt, an Schönheit stehen bleiben. Profunder ist die Frage, ob und warum die Kategorie des Heiligen in der Liturgie präsent oder geschrumpft ist. Und noch umfassender und tief greifender ist die Frage, ob

die wahre Liturgietheologie des Konzils schon wieder vergessen oder noch gar nicht rezipiert worden ist.

Es geht hier sozusagen um die innere Reform der Liturgie. Wo diese innere Reform fehlt oder stecken geblieben ist, dort führt die äußere Reform entweder zu gestaltarmer bis gestaltloser Banalität oder zu einer zwar sorgsam gestalteten aber spirituell dennoch ziemlich sterilen Form. Das Konzil hat eindringlich daran erinnert, dass Liturgie zuerst und zuletzt eine Gestalt göttlicher Gnade ist. Der kirchliche Gottesdienst ist also ein Dienst Gottes an den Menschen. Christus selbst ist der erste Handelnde in jeder liturgischen Feier, und diese Feier ist von Seiten der mitfeiernden Menschen eine dankende Antwort auf das zuvorkommende Wort, das Gott in Schöpfung und Erlösung gesprochen hat. Liturgie ist von Seiten der hier feiernden Menschen zuerst eine Selbstüberschreitung auf Gott hin und erst dann und davon umgriffen auch eine Selbstüberschreitung hin zu den Mitchristen in der feiernden Gemeinde. Kardinal Joseph Ratzinger hat, dies betonend, immer wieder davor gewarnt, dass eine liturgische Gemeinde vor allem sich selbst feiert. Dies wäre dann der Fall, wenn das Sensorium für die Dimension des Heiligen drastisch geschrumpft wäre. Je radikaler dagegen die Liturgie sich Gott zuwendet, desto mehr Kraft wird ihr aber auch für die Liebe zu den Menschen und ihrer Welt gegeben sein.

Nach diesen fragmentarischen Anmerkungen zu einem Rundblick auf den gegenwärtigen Zustand der Liturgie in deutschsprachigen Ländern komme ich zum dritten und bedeutend umfangreicheren Kapitel meiner Überlegungen. Es trägt die Überschrift „Ausblick“.

Ausblick

Romano Guardini hat vor Jahrzehnten einem liturgischen Kongress in Mainz die Frage gestellt, ob der Mensch von heute noch liturgiefähig sei. Damit konnte allerdings nur die christliche, zumal die katholische Liturgie in ihrer damaligen Gestalt gemeint sein. Es gab ja schon damals, und es gibt schon gar heute eine Vielzahl säkularistischer oder parareligiöser Massensoliturgien, vor allem im Bereich des Sports (man denke etwa an die Eröffnung von Olympischen Spielen) und im Bereich der Musik. Hier geschieht allemal auch so etwas wie eine „immanente Transzendenz“, eine Selbstüberschreitung hin zu den Akteuren auf der Bühne und zu den Nachbarn im Saal oder im Stadion. Die Frage nach der Liturgiefähigkeit bezogen auf katholische Liturgie hat sich aber seit Guardini wohl noch verschärft.

Diese Liturgie als Transzendenz auf Gott hin vollendet sich in der Feier der Eucharistie. Deren Wesen ist heute aus bekannten Gründen vielen älteren und schon gar jüngeren Katholiken in seiner Tiefe nicht erschlossen und auch die rund 1000 Stunden Religionsunterricht, die zur Maturaprüfung gelangte junge Katholiken absolviert haben, erbringen für sehr viele von ihnen kein besseres Ergebnis. Dies sollte durchaus auch kritische Fragen an Theorie und Praxis des Religionsunterrichts anregen. Es wäre an der Zeit, jungen Leuten zu sagen, dass es allein schon zur Kulturkompetenz für junge Katholiken gehören müsste, zu wissen „wie die Messe geht“, auch wenn ihnen ein gläubiger Mitvollzug zeitweise oder überhaupt nicht möglich ist. Sonst würde das Wissen über die fünf Säulen des Islam vielleicht bald das Wissen über einen zentralen Lebensvollzug der eigenen Religion übertreffen.

Man wird die verbreitete Fremdheit der Liturgie nicht überwinden können, indem man in Bezug auf die Eucharistie die Schwelle des Mysteriums weitestgehend herabsetzt und auf jede Art von Arkandisziplin verzichtet. Dies würde zu einer Banalisierung der Liturgie führen, wie sie da und dort ja schon gegeben war oder noch gegeben ist.

Liturgie vollendet sich in der Eucharistie. Wenn die Teilnahme an der Eucharistie einmal aufgegeben ist oder noch gar nicht gegeben war, dann gelingt ein Schritt über ihre Schwelle nur schwer. Andere Liturgieformen haben aber weniger hohe Schwellen. Man wird in Zukunft daher mehr und mehr versuchen müssen, außerhalb der Eucharistie und oft weit vor ihrer Schwelle Liturgien zu feiern, wie es beispielsweise Bischof Wanke von Erfurt schon vor dem Wendejahr 1989 getan hat. So gab es am Tag vor Weihnachten im dortigen Dom jeweils auch einen in Wort und Musik reich gestalteten Wortgottesdienst als Einladung an Nichtgetaufte oder an Getaufte, die in einer atheistischen Umgebung ihre Taufe nicht entfaltet hatten.

Wie wird sich die Zukunft unserer katholischen Liturgie mit der Eucharistie als Herzstück gestalten? Manche Liturgen und ihre Gemeinden hielten und halten die Veränderungen im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils für viel zu wenig weit reichend. Sie wollten oder wollen mehr Freiräume für Kreativität und Pluralität. Dementgegen hat Papst Johannes Paul II. in seiner jüngsten Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ gesagt: „Leider ist zu beklagen, dass es – vor allem seit den Jahren der nachkonziliaren Liturgiereform – infolge einer falsch verstandenen Auffassung von Kreativität und Anpassung *nicht an Missbräuchen gefehlt hat*, die Leiden für viele verursacht haben. [. . .] Ich verspüre deshalb die Pflicht, einen innigen Appell auszusprechen, dass die liturgischen Normen in der Eucharistiefeier mit großer Treue befolgt werden. [. . .] Die Liturgie ist niemals Privatbesitz von irgend jemandem, weder vom Zelebranten noch von der Gemeinde“ (Nr. 52). Soviel aus dem Schreiben des Papstes.

Die Ankündigung einer römischen Instruktion³ als Korrektur gegen einige Missbräuche hat im deutschen Sprachraum vorsorgliche Aufregung verursacht, die mit Hilfe von Medien intensiviert worden ist. Bischöfe, darunter Kardinal Joachim Meisner, haben klargestellt, dass der Dienst von Ministrantinnen und Laienchristen als Helfer bei der Kommunionsspendung hierzulande nicht in Frage steht. Ich selbst bin davon überzeugt, dass es heute nicht um eine Umdrehung der nachkonziliaren Liturgiereform gehen kann – etwa durch Verzicht auf eine „*Celebratio versus populum*“ oder auf die Handkommunion –, dass es aber eine Reintegration vergessener oder verdrängter Perspektiven oder Elemente der Liturgie, zumal der Eucharistiefeier geben könnte, ja sollte. Es ginge dabei um die verstärkte Wiederentdeckung des Heiligen, weiters um eine Ausgewogenheit im Verständnis von Eucharistie sowohl als Opfer wie als Mahl, ebenso um eine Ausgewogenheit zwischen den unersetzbaren Aufgaben der Träger des Weihesakraments und den Aufgaben der zum allgemeinen Priestertum gerufenen Getauften und schließlich um die Wiedergewinnung einer „*ars celebrandi*“, welche die Liturgie vor Banalisierung, vor einem Verlust von eschatologischer Kraft sowie von Gestalt und Schönheit bewahren hilft. All das steht freilich nochmals unter dem Vorbehalt, dass Liturgie ohne glaubende Liebe zu Gott und zu den Menschen ihre Fruchtbarkeit verliert. Wo aber solche Liebe gegeben ist, dort kann Liturgie auch etlichen Kitsch vertragen, wenngleich solcher Kitsch nicht wenigen sensiblen Suchenden den Weg über die Schwelle zur Liturgie erschweren oder sogar blockieren kann und daher als solcher erkannt und beseitigt werden sollte. Dazu wäre die schon genannte „*ars celebrandi*“ berufen.

Im Folgenden soll auf einige Desiderate für die Zukunft der Liturgie ein wenig näher eingegangen werden. Nötig wäre nach meiner Überzeugung besonders:

³ Die Instruktion ist mittlerweile erschienen: *Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. 25. März 2004. [VApS 164].

Eine stärkere Hinwendung zur Dimension des Heiligen

In einem Beitrag über Albert Camus, der vor 90 Jahren geboren wurde, erinnerte eine deutsche Tageszeitung an ein Bekenntnis dieses großen Literaten, den man als „bekümmerten Atheisten“ bezeichnet hat. Camus sagte: „Ja, ich habe einen Sinn für das Heilige“. Er fragte in seinem Roman „Die Pest“: „Kann man ohne Gott ein Heiliger sein?“ und fügte hinzu: „Das ist das einzig wirkliche Problem, das ich heute kenne“. Vielleicht könnte eine Relecture des Werkes dieses heute wenig genannten Literaturnobelpreisträgers ein Umweg zur vertieften Befassung der katholischen Theologie mit der Kategorie des Heiligen sein. Es sollte hier zu denken geben, dass es in den Jahren 1977 und 1984 unter starker Einbeziehung protestantischer Theologen je eine umfassende interdisziplinäre Befassung mit dem Heiligen gegeben hat. Die Ergebnisse wurden von Carsten Colpse unter dem Titel „Die Diskussion um das Heilige“ und von Dietmar Kamper und Christoph Wulf unter dem Titel „Das Heilige – Seine Spur in der Moderne“ herausgegeben. Beide Male waren aber katholische Theologen nicht beteiligt.

Die Heiligkeit, von der hier geredet wird, ist zutiefst nicht nur eine moralische, sondern darüber hinaus eine ontologische Realität. Die Begegnung mit dem Heiligen verlangt eine Balance zwischen Nähe und Distanz. Sie braucht Ehrfurcht und entzieht sich dem Zugriff jeder Banalität.

Über dieses Heilige als unverzichtbare Kategorie von Liturgie sagt das Konzil in Artikel 7 von „Sacrosanctum Concilium“, dass jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der Kirche, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung ist, deren Wirksamkeit von keinem anderen Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht wird.

Liturgie als Stellvertretung

In einem Gebet im Rahmen der Gabenbereitung der Messe wurde vor dem Konzil gesagt: Wir bringen dieses Opfer dar „pro totius mundi salute“, also für das Heil der ganzen Welt. Hier kam also an einem nicht zentralen Platz das Thema der Stellvertretung als ein Wesensprinzip von Liturgie zur Sprache, und dieses Wesensprinzip war und ist ja auch sonst wie ein Webmuster im Gefüge dieser Liturgie enthalten.

Wenn Gottesdienstgemeinden heute mancherorts drastisch schrumpfen, dann drohen sie einer depressiven Grundstimmung zu verfallen. Statt sich derer zu freuen, die hier miteinander vor Gott versammelt sind, denkt man bekümmert bis vorwurfsvoll an die vielen Abwesenden. Hier sollte es eine Umkehr der Perspektive geben. Man soll, ja man muss bei der Messe auch an die abwesenden Getauften und darüber hinaus auch an die nicht Getauften denken und für sie beten, aber eben nicht bloß bekümmert, sondern in Wort und Geist des II. Eucharistischen Hochgebetes, in welchem der Priester zu Gott sagt: „Wir danken dir, dass du uns erwählt hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen“. Diese Erwählung ist auch ein Auftrag zur Stellvertretung für andere vor Gott. Die Entwicklung einer Theologie und Spiritualität solcher Stellvertretung wird für die Kirche in Ländern wie den unseren angesichts sich vermehrender Diasporasituationen immer wichtiger. Ein bedeutender Beitrag dazu ist die Habilitationsschrift des Bonner Dogmatikers Karl-Heinz Menke, erschienen 1991 im Johannes Verlag des verstorbenen Kardinals Hans Urs von Balthasar unter dem Titel „Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie“.

Unvergessen bleibt mir in diesem Zusammenhang eine drei Stunden dauernde Vesperliturgie, an der ich am Vorabend des orthodoxen Epiphaniestes im Jänner 1981 in der zum Moskauer Patriarchat gehörenden Kirche der russischen Mission in Jerusalem teilnahm. Das Haus glich einer Festung, weil es damals Terrordrohungen gegen die orthodoxe Prä-

senz an einigen Orten mit großer jüdischer wie biblischer Tradition gegeben hatte. Der mich begleitende Professor der Ostkirchenliturgie, ein italienischer Benediktiner und Freund der Orthodoxen, wusste das Codewort für den Einlass. Ein Erzpriester, ein Diakon und einige Nonnen feierten angesichts einer Gemeinde von nur einem Dutzend Christen, die alle nicht der russisch-orthodoxen Kirche angehörten, eine Liturgie in Kraft und Herrlichkeit mit einer Intensität, als wären sie in einer überfüllten Kathedrale. Wie kommt es, dass diese bedrängte kleine Schar eine solche spirituelle Kraft aufbringt, fragte ich meinen Begleiter. Seine Antwort lautete: „Sie vertreten ganz Russland bei den Heiligen Stätten in Jerusalem und das hält sie aufrecht“.

Eine Entfaltung der eschatologischen Dimension von christlicher Liturgie

Die dreigliedrige Akklamation nach den Konsekrationsworten der Eucharistiefeier spricht in ihrem dritten Teil den erhöhten Christus mit den Worten „bis du kommst in Herrlichkeit“ an. Und am Schluss des Gebets nach dem Vaterunser bittet der Priester um Bewahrung vor Verwirrung und Sünde, damit der Gemeinde, der Kirche überhaupt die eschatologische Ausgespanntheit auf die Vollendung durch und bei Christus nicht verloren geht, sondern damit sie voll Zuversicht sein Kommen erwarten kann: „expectantes beatam spem et adventum salvatoris nostri Jesu Christi“.

Durch Jahrhunderte haben die Christen ihre Kirchenräume zumeist nach Osten ausgerichtet und dorthin gewendet gebetet. Das kosmische Morgenlicht war ihnen Symbol für Christus, das Licht ihres Lebens und der Welt überhaupt. Die Preisgabe dieser Symbolik bei der Liturgiefeier macht es Christen gewiss nicht leichter, den klugen Jungfrauen und den wachenden Knechten von denen Jesus im Evangelium spricht, ähnlicher zu werden. Darauf hat Kardinal Joseph Ratzinger wiederholt hingewiesen.

Die Reduktion der eschatologischen Dimension in der heutigen Liturgie drängt zu engagiertem Nachdenken darüber, wo es im Leben durchschnittlicher Christen heute einen „Sitz im Leben“ für eine adventliche Haltung gibt. Ohne eine solche eschatologische Ausgerichtetheit wird ja viel christliches Salz schal.

Eine verstärkte Achtsamkeit auf Kunst und auf Kultur im weiteren Wortsinn

Ein verstärkter Dialog mit alter und neuer bildender Kunst, Literatur und Musik könnte Liturgie und zumal die Predigt von mancher Banalisierung bewahren und befreien. Liturgie ist ja mindestens in ihrer Hochform auch so etwas wie ein Gesamtkunstwerk unter Einbeziehung aller Kunstgattungen. Sie ist Abglanz des schönen Glanzes Gottes, der – wie ein Psalm sagt – von Sion ausgeht: auch von der Kirche als dem neuen Sion. Dieses Gespräch mit Kunst könnte die Liturgie einem heilsamen Fegefeuer unterziehen, das viele Schlacken aus Wort, Gebärde, Musik, Gestalt und Raum beseitigen würde. Das Wissen betreffend das Ringen um das Wort bei Dichtern und Schriftstellern wie z. B. Paul Celan oder Ingeborg Bachmann könnte eine läuternde, entbanalisierende Wirkung auf das Wort der Predigt, der Fürbitten und auch der Bibelübersetzung haben. Das Ringen um Gestalt bei bildenden Künstlern und Architekten würde zu einer kritischen Anfrage an den Liturgen und die liturgische Gemeinde werden, ob sie achtsam genug mit Wort, Symbol und Ritus umgehen.

Martin Mosebach hat im Vorjahr ein Buch mit dem Titel „Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind“ veröffentlicht. Mit eleganter, spitzer Feder formuliert er Kritik am vielerorts eingebürgerten Verlust an liturgischer Gestalt und Form. Seine generelle Ablehnung der postkonziliaren liturgischen Veränderungen ist mir und gewiss der größten Mehrheit der Katholiken nicht nachvollziehbar. Man sollte sich aber vieles von seiner Kritik zu Hirn und Herzen gehen lassen.

Was den liturgischen Gestaltverlust betrifft, so bezieht er sich insbesondere auch auf die Paramente, auf die Dekoration vieler neuer Altäre und auf die Sprachkultur bzw. Unkultur vieler Zelebranten, zumal beim Hochgebet der Messe. Das liturgische Kunsthandwerk betreffend Paramente, aber auch Leuchter, Kruzifixe und Kelche ist im deutschen, romanischen und slawischen Sprachraum weitgehend kraftlos geworden. Der Sinn für Qualität ist bei Herstellern und Kundschaft schwer gestört. Angebot und Nachfrage sind angesichts fehlender Alternativen in einer gemeinsamen Schlinge des Untermittelmäßes gefangen. Vatikan und Bischofskonferenzen müssten wahrscheinlich einige „ars liturgica“-Firmen gründen oder übernehmen und Musterbücher für Qualitätsvolles und zugleich finanziell Erreichbares anbieten, um der Liturgie zu helfen, edle Einfachheit statt Kitsch zurückzugewinnen.

Eine intensivierete Befassung mit Heiligen Zeichen in Liturgie und Alltag

Es geht hier um Symbole, die das Leben und den Glauben tragen und deren Verblässen oder Vergessen besonders auch die Liturgie, ihre Substanz und ihre Gestalt, gefährden. Ein inkompetenter und nicht eingeübter Umgang mit solchen Zeichen und ihrem Miteinander und Ineinander trägt zur Banalisierung des Gottesdienstes und des Lebens überhaupt bei. Vor der Beschleunigung vieler Lebensvorgänge und zumal vieler Arbeitsvorgänge durch immer neue Technologien mussten Kunsthandwerker bei der Findung und Schaffung solcher Zeichen oft in schwerer Handarbeit mit dem dafür nötigen Werkstoff ringen. Das führte zur Schärfung des Instinktes für eine dem Material und der dramaturgischen Situation angemessene Gestalt etwa eines liturgischen Kleides oder eines Kultgerätes und erschwerte das Eindringen von Kitsch in Liturgie und profanes Leben. Technik erspart heute dieses Ringen und so ist der Instinkt, der Sinn für Form und Gestalt vielen Menschen, zumal auch vielen Kunsthandwerkern und anderen Verantwortlichen für Raum, Dramaturgie und Gerät von Liturgie weitgehend verloren gegangen. Wo dennoch Echtes gelingt, findet es meistens breite Akzeptanz. Viel enger ist aber der Kreis derer, die solches Echte selbst schaffen und erklären können.

„Wer weiß noch wirklich, was die Dinge sagen – Brot und Wein, Öl und Salz, Glocke und Buch, Altar und Turm und dazu die liturgischen Gebärden von der Handauflegung bis zum betenden Sich-Ausstrecken auf dem Boden?“, so hat Hans Urs von Balthasar im Vorwort für mein Buch „Heilige Zeichen“ gefragt.

Rückbesinnung auf das Prinzip „Einübung“ für den Gottesdienst

Das Prinzip „Einübung“ hatte in der Zeit nach 1968 in der Gesellschaft und weithin auch in der Kirche einen schlechten Klang. Es gab so etwas wie einen Kult der Spontaneität. Nur in Sport und Musik galt das Üben als unverzichtbar. Gelitten hat dadurch besonders auch die Liturgie. Indessen wird auch im Blick auf die Liturgie wieder bewusster, dass es hier einer gewissen Einübung bedarf, wenn Schlampigkeit bis hin zur Banalisierung abgebaut werden soll. Erst Einübung ermöglicht eine rechte Balance zwischen Wiederholung und Spontaneität in einem vorgegebenen Rahmen. Liturgie braucht beides: die Wiederholung bis hin zur Monotonie und das oft spontan entstehende Neue. Ein harmonischer Ausgleich zwischen beidem ist umso schwieriger, je vielfältiger in Bezug auf Lebensalter und andere Lebensverhältnisse eine liturgische Gemeinde konstituiert ist. Junge Menschen gähnen öfters noch dann, wenn älteren Menschen angesichts der Frequenz des Neuen fast schon der Atem ausgeht. Vor dem Konzil war Liturgie viel stärker von Wiederholung als von Abwechslung geprägt. Das zur „Variation“ hin ausschwingende Pendel hat sich nach dem Konzil oft über die Skala des Zuträglichen hinausbewegt. Nicht wenige Teilnehmer am

Gottesdienst fragten sich vor und während der Liturgie, welche nicht nur überraschenden, sondern oft auch peinlichen Innovationen und Improvisationen ihnen auch dort wieder bevorstünden, wo sie Festgelegtes erwarten durften, und geistlich wohnen wollten. Oft fehlte das Neue paradoxerweise eben dort, wo es einen unbestrittenen Platz hat, nämlich in einer gut vorbereiteten Predigt. Seither ist vieles besser geworden. Mehr Einübung bei Zelebranten, Ministrierenden, Lektoren, usw. wäre aber auch heute in vielen Gemeinden geboten. Liturgie ist auch Theater im besten Sinn dieses Wortes, heiliges Spiel vor Gott. Kein säkulares Theater kommt ohne reichlichen Einsatz des Prinzips „Übung“, „Einübung“ aus. Es muss daher erstaunen, dass man gerade in der Kirche rings um den Altar „versus populum“ trotz vielfältiger Kommunikation der Gemeinden und zumal auch der Priester mit Hochkultur in Gestalt von Konzert und Bühne glaubt, fast ohne Übung auskommen zu können. Liturgieverantwortliche sollten immer wieder versuchen, sich die Brille eines ästhetisch sensiblen, religiös suchenden Mitchristen oder eines Agnostikers aufzusetzen, der an der Schwelle von Kirchenraum und Gottesdienst negativ darüber staunt, wie manche Liturgen mit dem Heiligsten umgehen, das ihnen anvertraut ist. So wird eine missionarische Chance meist ahnungslos vertan.

Wort am Ende

Das II. Vatikanische Konzil hat die Dimensionen der kirchlichen Liturgie ausgemessen, indem es von Liturgie als Quelle und Gipfel kirchlichen Handelns sprach. Diese für viele versiegelte Quelle immer wieder aufzudecken und offen zu halten ist ein Dauerauftrag für alle, die Liturgie deuten, gestalten und feiern. Das Werk von Pius Parsch kann hilfreich sein für die vertiefte Relektüre der Liturgiekonstitution und für das Verständnis ihrer Intentionen. Seine Schriften sind nicht zuletzt ein Impuls gegen Banalisierungen der Feier der Liturgie.

Zeittafel über das Leben und Wirken von Pius Parsch



- 1884 am 18. Mai wird Johann Parsch in Neustift bei Olmütz geboren. Seine Schulzeit verbringt er in Olmütz.

- 1904 tritt er in das Chorherrenstift Klosterneuburg ein und erhält den Ordensnamen Pius nach Papst Pius X., dem er dann wesentliche Anregungen für die Gestaltung der Liturgie verdankt.

- 1909 wird er im Wiener Stephansdom zum Priester geweiht.

Foto: Quelle – Pius-Parsch-Institut

- 1909–1913 ist er als Aushilfsseelsorger in Maria Treu, Wien VIII tätig, [„ganz und gar Seelsorger“]

- 1912 Promotion zum Doktor der Theologie an der Universität Wien.

- 1913–1915 wird er Professor für Pastoraltheologie an der Phil.-Theol.-Hochschule des Stiftes und wirkt an der Erziehung der Novizen mit (Sozius des Novizenmeisters).

- 1915–1918 P. Parsch ist als Feldkurat eingesetzt: Er lernt viel im Umgang mit Menschen, befasst sich in der Freizeit viel mit der Bibel, feiert „Messe im kleinen Kreis“ mit den Soldaten. [„Diese Zeit war für mich überaus lehrreich.“]

- 1918 wird er wieder Professor für Pastoraltheologie; hält Novizenunterricht und eine Bibelstunde über das Leben Jesu mit den Novizen.

- 1919 Beginn der Bibelstunden in St. Gertrud (Klosterneuburg)

- 1922 feiert er die erste „Gemeinschaftsmesse“ (nachdem er ein Jahr lang neben den Bibelstunden auch Liturgiestunden über die Hl. Messe gehalten hatte; in der folgenden Zeit hält er in etwa 20 Wiener Kirchen „Liturgische Wochen“; in dieser Zeit entstehen auch die „Messtexte“ (zuerst für die Pfarre Gersthof, Wien XVIII).

- 1925 Seit 1925 feiert er regelmäßig Gottesdienst in St. Gertrud; Entstehung des „Volksliturgischen Apostolates“.
- 1926 gründet er „seine“ Zeitschrift „Bibel und Liturgie“.
- 1927 organisiert er die erste „Volksliturgische Tagung“ in Klosterneuburg – keinen Kurs, sondern drei Tage Teilnahme am volksliturgischen Leben in St. Gertrud; im selben Jahr hält er die erste „Liturgische Woche“ im Ausland (St. Paul, München).
- 1933 Katholikentag in Wien (Schönbrunn), „Betsingmesse“ setzt sich durch.
- 1934 gibt P. Parsch die erste billige Gesamtbibel heraus.
- 1936 lässt er den Innenraum des Kirchleins St. Gertrud neugestalten [„in der ursprünglichen Einfachheit und im Geiste der volksliturgischen Erneuerung“].
- 1938 Schließung des Heimes von St. Gertrud durch die Nationalsozialisten.
- 1941 Aufhebung des Stiftes durch die Nationalsozialisten.
- 1941–1946 ist P. Parsch als Seelsorger in der Pfarre Floridsdorf, Wien XXI – Werktagsmesse in Floridsdorf, Sonntagsmesse in St. Gertrud!
- 1946 kehrt er in das Stift zurück.
- 1947 wird er Professor für Neues Testament; im selben Jahr erscheint die päpstliche Enzyklika „Mediator Dei“ (Stellungnahme zur Liturgischen Bewegung).
- 1950 gründet er das „Klosterneuburger Bibelapostolat“.
- 1951 Römische Neuordnung der Osternachtfeier „ad experimentum“
- 1952 Hält er eine bedeutsame Festrede beim Internationalen Eucharistischen Kongress in Barcelona; im selben Jahr erlitt er den ersten Schlaganfall.
- 1954 stirbt Pius Parsch am 11. März in Klosterneuburg.

Floridus Röhrig, Klosterneuburg

Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung im historischen Kontext

Die Liturgische Bewegung ist ein spätes Kind der Romantik. War der Prunk und die Theatralik der barocken Gottesdienste von der kargen, aber immerhin stark pädagogischen Praxis der Aufklärung abgelöst worden, so besann sich die Romantik wiederum auf das mittelalterliche Erbe und gab der Tradition und dem Gefühl weiten Raum.¹ Damit hängt auch das Wiedererstehen des Benediktinerordens zusammen. In Ländern, in denen die Säkularisation alles Klosterleben zerstört hatte, vor allem in Frankreich, Belgien und Deutschland, wurden neue Abteien gegründet, und die suchten nun neben der scholastischen Theologie die alten klösterlichen Gebetsformen, vor allem den Gregorianischen Choral, neu zu beleben. Zu nennen ist hier vor allem Dom Prosper Guéranger in der Abtei Solesmes. Im deutschen Sprachgebiet riefen die Brüder Wolter nach diesen Vorbildern die Beuroner Kongregation ins Leben. Diese Erneuerungsbestrebungen führten zu einem neuen, tieferen Verständnis für die Liturgie. Zugleich begannen sich auch Theologen wie Franz Anton Staudenmaier wissenschaftlich mit der Geschichte der Liturgie zu beschäftigen.²

Wissenschaft und Praxis führten gemeinsam zu einem neuen Verständnis der Liturgie. Sie wurden als Anregung für eine neue Spiritualität empfunden. Dies entsprang den Bestrebungen aus dem Benediktinerorden, besonders der Abtei Maria Laach, wo man sehr erfolgreich um eine Verbreitung des Verständnisses für die Liturgie bemüht war. Die populärste Frucht dieser Tätigkeit war die deutsche Übersetzung des Missale Romanum durch P. Anselm Schott, die als „Schott“ durch viele Jahrzehnte der Wegbegleiter aller liturgisch Interessierten im deutschen Sprachgebiet war. Sie fand sich aber im Grunde doch nur in den Händen der Akademiker und der liturgisch inspirierten Gebetskreise. Dazu zählten im beginnenden 20. Jahrhundert auch weite Kreise der von neuen Idealen begeisterten Jugend.³

Es waren aber doch nur elitäre Kreise, die an der Begeisterung für die Liturgie und die davon inspirierte Geisteshaltung teilnahmen. Am breiten Kirchenvolk ging die Liturgische Bewegung zunächst vorbei, obwohl es auch hier schon tragfähige Ansätze gab. Vor allem ist hier das „Mechelner Ereignis“ zu nennen. Im Jahre 1909 hielt der Benediktiner Dom Lambert Beauduin (1873–1960) auf dem gesamtbelgischen Katholikentag in Mecheln ein vielbeachtetes Referat, welches – ausgehend vom Wort Papst Pius X. über die „tätige Teilnahme der Gläubigen an den Heiligen Mysterien“ – die Liturgie „zu einer Angelegenheit des ganzen Volkes“ machen wollte. Er sah in der Liturgie die große Schule des Gebetes und trat sein Leben lang für eine „Demokratisierung der Liturgie“ ein.⁴ Waren die Anfänge der Liturgischen Bewegung von einer Rückwendung zur Tradition und deren wissenschaftlichen Erforschung gekennzeichnet, so erkannte man erst jetzt den pastoralen Wert der Liturgie. Dom Beauduin wurde, tatkräftig unterstützt von Kardinal Mercier, dem Erzbi-

¹ F. KOLBE, Die liturgische Bewegung. Aschaffenburg 1964.

² Ebd. 20ff.

³ J. E. MAYER, Die Liturgische Bewegung. In: Custos quid de nocte. Hg. K. Rudolf – L. Lentner. Wien 1961, 271ff.

⁴ B. FISCHER, Das „Mechelner Ereignis“ vom 23. September 1909. In: LJ 9 (1959) 203ff. – Th. MAAS-EWERD, Liturgie und Pfarrei. Paderborn 1969, 34ff.

schof von Mecheln, zum Pionier der „Volksliturgie“. Er gab ab 1909 Messtexte in Form einer Wochenschrift mit dem Titel „La vie Liturgique“ heraus, die überraschend große Verbreitung fanden.⁵ Wir finden hier eine Parallele zu Pius Parsch. Ob dieser die Schriften von Lambert Beauduin kannte, ist nicht sicher. Er besaß jedenfalls Guérangers 15-bändiges Werk über das Kirchenjahr und verschlang schon als Theologiestudent „mit einem wahren Heißhunger“ Wolters Werk „Psallite sapienter“.⁶ Gewiss war also eine theoretische Disposition vorhanden, aber die eigentliche Anregung für sein spezifisches Apostolat kam aus seiner Praxis in der Pfarrseelsorge und als Feldkurat.

Als Kaplan der Pfarre Maria Treu in Wien (1909–1913) lernte er die Probleme der großstädtischen Seelsorge kennen, die sich damals meist auf gewisse nahestehende Kreise beschränkte. Als Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Lehranstalt des Stiftes Klosterneuburg suchte er diese Erfahrungen weiterzugeben. Aber erst als Feldkaplan im Ersten Weltkrieg (1915–1918), den er als Kamerad der Soldaten im Schützengraben mitmachte, erfuhr er im Kontakt mit allen Kreisen die wirkliche Situation des Glaubens im Volk. Das war große Oberflächlichkeit, gepaart mit Äußerlichkeiten und mit Unkenntnis der Grundlagen des Glaubens: Bibel und Liturgie.⁷ Die gleiche Erfahrung machte ein anderer Feldkurat, P. Dr. Wilhelm Schmidt SVD, der später berühmte Ethnologe. Beide beschlossen gemeinsam für Abhilfe zu sorgen, und gaben nach Kriegsende „Deutsche Hochamtshefte“ heraus. Während aber P. Schmidt sich endgültig der Völkerkunde zuwandte, blieb Pius Parsch beim ursprünglichen Vorsatz und widmete sich fortan der Popularisierung von Bibel und Liturgie.⁸

Auch darin unterschied sich Pius Parsch von seinen Vorläufern: von Anfang an waren Bibel und Liturgie für ihn untrennbare Anliegen. 1919 begann er Bibelstunden zu halten, 1922 feierte er mit seiner liturgischen Gemeinde in Klosterneuburg die erste „Chormesse“, aus der sich allmählich reifere Messformen entwickelten. Bis in seine letzten Lebensjahre sagte Pius Parsch gerne: Bibel allein führt zum Protestantismus, Liturgie allein zum Ritualismus.⁹

An der Theologischen Hauslehranstalt des Stiftes hielt er die Vorlesungen aus Pastoraltheologie und entfaltete eine rege Vortragstätigkeit in Wiener Pfarren. Die Pfarre Gersthof (Wien XVIII.) erwies sich als besonders fruchtbarer Boden. Hier entstand auch die Idee der Messtexte, die ein durchschlagender Erfolg wurde und den Leuten, die mit dem „Schott“ nicht umzugehen verstanden, auf einfache Weise die Liturgie nahebrachten. Unermüdlich hielt Pius Parsch liturgische Tagungen und Kurse. Sie waren immer mit viel Praxis verbunden und ganz und gar auf die feiernde Gemeinde eingestellt. Jungmann schreibt darüber: „Während anderswo die liturgische Bewegung lange Zeit auf Studierende und Akademiker beschränkt blieb und der Gefahr des Aesthetentums nicht immer entging, ist es Pius Parsch

⁵ MAAS-EWERD, ebd.

⁶ N. HÖSLINGER, Der Lebenslauf von Pius Parsch. In: Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. N. Höslinger – Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979, 18ff; P. GUÉRANGER, Das Kirchenjahr. 15 Bde. Mainz 1888–1904; M. WOLTER, Psallite sapienter. Freiburg 1905.

⁷ HÖSLINGER, ebd. 26ff.

⁸ W. GLADE, Pius Parsch und Wilhelm Schmidt SVD. In: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 6) 273ff; F. BORNEMANN, P. W. Schmidt SVD. Rom 1982.

⁹ P. PARSCH, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Würzburg ³2004 (PPSt 1). – F. RÖHRIG, Pius Parsch. In: Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs. Bd. 3. Hg. J. Mikrut. Wien 2001, 215ff.

zu danken, daß in Österreich zuerst der Durchbruch ins Pfarrleben erfolgt ist; erst erheblich später ist ein ähnlicher Vorgang in Deutschland und dann auch in Frankreich festzustellen.“¹⁰

Es gab freilich auch schon vorher volksliturgische Bestrebungen. In Schlesien wirkte der Erzpriester Dr. Stanislaus Stephan (1867–1926) in ganz ähnlichem Sinn.¹¹ In mehrfacher Hinsicht beeinflusste er Pius Parsch, und beide traten auch gemeinsam auf der Liturgischen Priestertagung 1926 in Wien als Referenten auf. In der Folge war es aber doch Pius Parsch, dessen Betsingmesse von den Pfarren angenommen und verbreitet wurde. Einen großen Durchbruch brachte der Wiener Katholikentag von 1933, bei dem der Hauptgottesdienst am 10. September im Park des Schlosses Schönbrunn in Form einer Betsingmesse gehalten wurde. Ohne besondere Vorbereitung, bloß mit einer Schola vor dem Mikrophon, konnten 200.000 Gläubige die Festmesse anhand der ausgeteilten Texte aktiv mitfeiern. Der Eindruck war überwältigend. Kardinal Innitzer, der Erzbischof von Wien, schrieb für seine Diözese die Betsingmesse monatlich einmal verpflichtend für jede Pfarrgemeinde vor.¹²

Gerade die aktive Mitfeier der Liturgie stärkte das Gemeinschaftsbewusstsein der Pfarren. Das sollte sich bald als segensreich erweisen. Als im März 1938 Österreich seine Selbstständigkeit verlor und an Hitlers Großdeutschland angeschlossen wurde, begannen sogleich die Maßnahmen gegen die katholische Kirche. Sämtliche katholischen Vereine und Verbindungen wurden aufgelöst, jede religiöse Betätigung in der Öffentlichkeit verboten. Die Pfarre bzw. die Sakristei war nun der einzige Boden, auf dem sich religiöses Leben entfalten konnte.¹³ In der Wiener Diözese war man darauf gut vorbereitet, denn das Wiener Seelsorgeamt unter Prälat Dr. Karl Rudolf, das die Ideen von Pius Parsch vertrat, hatte eine gute Ausgangslage geschaffen.¹⁴

Das Stift Klosterneuburg wurde 1941 von den nationalsozialistischen Machthabern aufgehoben und enteignet. Die Chorherren wurden zunächst interniert, dann auf die verschiedenen Stiftspfarrn verteilt. Pius Parsch kam in die Pfarre Floridsdorf (Wien XXI.), feierte aber weiterhin mit seiner Gemeinde in der Kirche St. Gertrud zu Klosterneuburg den volksliturgischen Gottesdienst.¹⁵

Mitunter wurde die Anschuldigung erhoben, Pius Parsch habe dem Nationalsozialismus Vorschub geleistet – wohl deshalb, weil er für die deutsche Sprache im Gottesdienst eintrat. Dieser Vorwurf geht völlig ins Leere, denn Pius Parsch war ein absolut unpolitischer Mensch. Ihm ging es einzig und allein um das Religiöse, um das Gnadenleben. Er hat sich weder dem christlichen Ständestaat, noch dem Nationalsozialismus angebeidert.

In die Jahre des Zweiten Weltkrieges fällt der Konflikt, den Theodor Maas-Ewerd die „Krise der Liturgischen Bewegung“ nannte.¹⁶ In den Jahren 1939 bis 1944 kam es zu hefti-

¹⁰ J. A. JUNGSMANN, In: GrEnt 9 (1954) 220.

¹¹ W. DÜRIG, Pius Parsch und Stanislaus Stephan. In: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 6) 264ff.

¹² J. ZABEL, Pius Parsch – Wegbereiter der liturgischen Erneuerung. Königstein i. T. 1966, 29f.

¹³ H. LANG, Die liturgische Gesamtdurchdringung und -formung der katholischen Gemeinden. In: Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge. Hg. W. Meyer – P. Neyer. Freiburg i. B. 1939, 239ff; MAAS-EWERD (s. Anm. 4).

¹⁴ J. WEISSENSTEINER, Prälat Karl Rudolf. In: Faszinierende Gestalten (s. Anm. 9) Bd. 4. Wien 2002, 261ff.

¹⁵ R. RILL, Geschichte des Augustiner-Chorherrenstiftes Klosterneuburg 1938–1945. Wien – Salzburg 1985.

¹⁶ Th. MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Regensburg 1981.

gen Auseinandersetzungen, angeregt durch Schriften von Max Kassiepe¹⁷ und August Doerner¹⁸, welche die Liturgische Bewegung – wohl absichtlich – missverstanden und zu verunglimpfen suchten. Auch etliche Bischöfe stellten sich auf ihre Seite, andere nahmen Partei für die liturgische Erneuerung. Es muss hier angemerkt werden, dass diese Auseinandersetzungen im „Altreich“ weit heftiger waren als im ehemaligen Österreich. Der Grund dafür war sicherlich, dass in Österreich dank des Wirkens von Pius Parsch die liturgische Erneuerung schon weithin Fuß gefasst hatte und akzeptiert wurde. Als einziger unter allen Bischöfen des Großdeutschen Reiches wandte sich der Wiener Erzbischof Kardinal Innitzer direkt an Papst Pius XII. und hob den großen Wert der Liturgischen Bewegung für die Seelsorge hervor.¹⁹ Er hat die Tätigkeit von Pius Parsch geschätzt und unterstützt.

Im Krieg haben die Pfarrgemeinden ihre Bewährungsprobe bestanden. Die Pfarren waren liturgisch geprägt, die Betsingmesse war Allgemeingut geworden. Nun zeigte sich wieder die geistige Beweglichkeit von Pius Parsch. Nach dem Ende des Krieges widmete er sich in zunehmendem Maß der Bibelarbeit. In der Theologischen Lehranstalt des Stiftes übernahm er das Fach Neues Testament. Seine Vorlesungen waren wissenschaftlich fundiert, und er las mit seinen Hörern prinzipiell die Bibel im griechischen Urtext. Aber es ging ihm nicht in erster Linie um wissenschaftliche Exegese, sondern er wollte den Studenten den Geist der Schrift nahebringen und in ihnen die Liebe zur Bibel wecken. Trotz der verhältnismäßig hohen Anforderungen, die er stellte, waren alle Hörer von seinen Vorlesungen begeistert. Im Bibel-Seminar gab er auch wertvolle Anregungen zur Abhaltung von Bibelstunden.²⁰

Neben seiner akademischen Tätigkeit widmete sich Parsch mit ganzer Kraft der Verbreitung der Bibel. Er gründete 1950 das Klosterneuburger Bibelapostolat und brachte in der eigenen Druckerei – wie schon vor dem Krieg – eine sehr preiswerte, dreibändige Ausgabe der Bibel heraus, die weite Verbreitung fand. Mit Recht konnte Österreichs Bibelbischof Alois Stöger rückschauend von einer „Volksbibelbewegung“ sprechen.²¹ 1964 wurde das Klosterneuburger Bibelapostolat von der Österreichischen Bischofskonferenz in das „Österreichische Katholische Bibelwerk“ umbenannt und als offizielle Institution der Bischofskonferenz anerkannt. Sein Sitz ist aber weiterhin im Stift Klosterneuburg. Es tritt vor allem durch gut gestaltete Bibelausstellungen und ähnliche Aktivitäten an die Öffentlichkeit. Besondere Verdienste hat es sich um die Verbreitung der Bibel in den ehemals kommunistischen Staaten erworben.

Pius Parsch war nicht nur der Lehrmeister der Ordensjugend im Stift Klosterneuburg, sondern in gewissem Sinn auch der ganzen katholischen Kirche. Er war selbst immer lernfähig. Er nahm bereitwillig neue Anregungen von außen auf (er hatte ja ständig Besucher aus der ganzen, nicht nur katholischen Welt um sich) und schaffte nicht mehr zeitgemäße Äußerlichkeiten in seiner liturgischen Gemeinde ab. Er erkannte auch den Wert der Volksliturgie für die Missionsländer und war fest davon überzeugt, dass von dort her starke Impulse für eine Verlebendigung der Liturgie kommen würden, was ja auch tatsächlich geschah.²²

Hatte der Katholikentag von 1933 den Durchbruch der liturgischen Bestrebungen von Pius Parsch in die breite Öffentlichkeit markiert, so schuf ihm der Eucharistische Kongress in

¹⁷ M. KASSIEPE, Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart. Würzburg ²1940.

¹⁸ A. DOERNER, *Sentire cum Ecclesia!* München-Gladbach 1941.

¹⁹ MAAS-EWERD (s. Anm. 16) 570ff.

²⁰ P. PARSCH, Wie halte ich Bibelstunde? Klosterneuburg ²1957.

²¹ A. STÖGER, Pius Parsch und die Bibelbewegung. In: *Mit sanfter Zähigkeit* (s. Anm. 6) 120ff.

²² J. HOFINGER – J. KELLNER, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*. Innsbruck 1957.

Barcelona vom 27. Mai bis 1. Juni 1952 weltweite Aufmerksamkeit. Er hielt dort eines der drei Hauptreferate, und zwar nicht mehr über liturgische oder biblische Praxis, sondern nahm sich die Oration des Pfingstmontags zum Thema: „Schenke allen, denen du den Glauben gabst, auch den Frieden“ und entwickelte darin seine Sicht von einer biblisch und liturgisch geformten Spiritualität, die er „Gnadenfrömmigkeit“ zu nennen pflegte (im Unterschied zu der bisher gewohnten „Gebotsfrömmigkeit“).²³ Schon auf dem Liturgischen Kongress in Frankfurt 1950 hatte er ähnliche Gedanken vertreten und damit ein wesentliches Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweggenommen. Nun ging es nicht mehr um einzelne Zeremonien oder um eine bestimmte Exegese, sondern um eine aus den Hauptquellen des Heils, Bibel und Liturgie, geprägte Spiritualität.²⁴

Das beweist schon, wie entwicklungs- und lernfähig Pius Parsch war. Er erzählte einmal, dass er Kardinal Piffl²⁵ seine Ideen dargelegt habe. „Da sagte der Kardinal zu mir: Herr Pius, seien Sie mir nicht böse, aber da komme ich nicht mehr mit. Das hat mich erschüttert. Kardinal Piffl, der immer so aufgeschlossen für alles Gute und Neue war, kommt nicht mehr mit. Gott soll mich davor bewahren, dass ich einmal nicht mehr mitkomme.“ Gott hat ihn davor bewahrt. Pius Parsch hat bis zuletzt die Zeichen der Zeit erkannt.

Die Anstrengungen des Eucharistischen Kongresses waren zu viel für ihn, der seit Jahren wegen hohen Blutdrucks in ärztlicher Behandlung stand. Am 23. Juli 1952 erlitt er einen schweren Schlaganfall, von dem er sich nicht mehr erholte. Er wurde zum Pflegefall, und nun bewies er wieder seine Lernfähigkeit. Durch fast zwei Jahre gab er seinen Mitbrüdern das Beispiel von Geduld und Güte, und seine tiefe Frömmigkeit trat klar zutage. Wie vielen Liturgikern hatte man auch ihm Laxheit, Oberflächlichkeit und Eitelkeit vorgeworfen, was überhaupt nicht der Wahrheit entsprach. Er zeigte sich – außer als Liturge oder Vortragender – nicht gern in der Öffentlichkeit, war extrem fotoscheu und führte ein asketisches Leben. Als Beichtvater war er recht streng, genau das Gegenteil dessen, was die Gegner immer den „Hyperliturgen“ vorwarfen. Nach langem, mit großer Geduld ertragenem Leiden ging er am 11. März 1954 in die Ewigkeit ein. Die reifen Früchte seines Wirkens zeigten sich erst nach seinem Tode im Zweiten Vatikanischen Konzil.

²³ BiLi 1951/52, 310ff.

²⁴ N. HÖSLINGER, Pius Parsch und die Erneuerung der christlichen Frömmigkeit. In: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 6) 155ff.

²⁵ Friedrich Gustav Kardinal Piffl (1863–1932), Propst des Stiftes Klosterneuburg 1907–1913, Erzbischof von Wien 1913–1932; M. KREXNER, Hirte an der Zeitenwende: Kardinal Friedrich Gustav Piffl und seine Zeit. Wien 1988.

† Josef Andreas Jungmann, Innsbruck

*Sankt Gertrud in Klosterneuburg**

Es ist nicht sehr lange her, da wurde die Beschäftigung mit Formen und Einrichtungen der alten Kirche, mit Katakombenkunst, mit altchristlicher Kirchengestaltung und Priestergegendung, mit Choral und Psalmodie, überhaupt mit dem Gottesdienst der christlichen Frühzeit, als eine Sache von Archäologen und Kunstfreunden betrachtet, und wenn jemand anderer sich damit befasste, war man geneigt, darin eine sonderbare Liebhaberei oder ein frommes Spiel zu sehen. Hier hat sich im Laufe der Jahre einiges geändert. Man ist inne geworden, dass ein ernstes Anliegen dahinter steht. Ist nicht manches in unseren gottesdienstlichen Einrichtungen gar sehr kompliziert und unübersichtlich geworden? Ist nicht manchmal die Entwicklung auf ein Nebengeleise geraten, so dass der Grundgedanke nicht mehr voll zur Geltung kommt? Da sind die gewaltigen Barockaltäre, bis ans Gewölbe reichend, mit herrlichen Altarblättern von ersten Meistern des Pinsels, aber der Altartisch ist nur noch ein schmaler Vorsprung, der von der Wucht der Aufbauten fast erdrückt wird, und an dem der Priester Mühe hat, Kelch und Messbuch unterzubringen; oder manches Messkleid aus Silber- und Goldbrokat, mit figuralen Darstellungen aus dem Leiden des Herrn oder aus dem Leben eines Heiligen, beinahe ein Vermögen darstellend, aber mit einem Schnitt, der nur noch einen schmalen Vorderteil und einen Rückenteil übriglässt, ebenso steif wie schwer – ist das noch ein Gewand, das den Priester ehrfürchtig und festlich umhüllt, wenn er vor Gott hintritt?

Man ist sich also klar geworden, dass in diesen und ähnlichen Punkten eine Rückkehr zu ursprünglicheren Formen angezeigt ist, nicht zum Alten, weil es alt ist, nicht einmal zum Alten, weil darin noch etwas vom kühneren Pulsschlag der Märtyrerkirche der ersten Jahrhunderte zu spüren ist, sondern zum Alten, weil und insoweit darin die ursprünglichen Entwürfe, die wesentlichen Grundgedanken noch deutlich sind, von denen man immer wieder ausgehen muss, wenn die Formen echt und richtig bleiben sollen.

Und hierin ist Professor *Pius Parsch*, Chorherr im Stift Klosterneuburg, seit dreißig Jahren führend vorangegangen. Es ist ihm von Anfang an darum zu tun gewesen, die Formen unseres Gottesdienstes sowohl im Vollzug wie in den räumlichen und materiellen Einrichtungen so klar und durchsichtig als möglich herauszustellen und sie damit auch für die breiten Kreise des christlichen Volkes zugänglich und verständlich zu machen. So sind seine liturgischen Texte und seine Liturgieerklärungen in Flugblättern, Heften, Wandplakaten, Broschüren und Büchern zu Hunderttausenden in das ganze deutsche Sprachgebiet hinausgegangen und darüber hinaus haben sie vielerorts im Ausland zur Nachahmung aufgerufen. Man kann heute, wenn von den Männern die Rede ist, die bahnbrechend dafür gearbeitet haben, Volk und Liturgie wieder zusammenzuführen, nicht bloß überall in deutschen, sondern ebensogut in französischen und amerikanischen Zeitschriften unter den ersten Namen denjenigen von Pius Parsch lesen.

Der Mittelpunkt aber, von dem diese weitreichende Wirkung ausgestrahlt ist, war das Kirchlein *St. Gertrud in Klosterneuburg*, eine an die 800 Jahre alte Pilgerhospitalskirche,

* Der Beitrag ist entnommen aus: GrEnt 8 (1952/1953) 205f.

die man 1935 in ihrer ursprünglichen klassischen Einfachheit wiederherzustellen begann. Hier hat sich Pius Parsch bemüht, im Rahmen dessen, was heute im Rahmen der kirchlichen Bestimmungen möglich ist, einen Mustergottesdienst einzurichten. Gewiss hat es dabei manches Versuchs und Tastens bedurft, bis die rechten, gangbaren Lösungen gefunden wurden. Gerade die Kleinheit der Verhältnisse und auch die mäßige Größe der mitfeiernden Gemeinde – die ja nicht eine Pfarrgemeinde sein konnte, in der immer viele sind, die nicht so rasch mitkommen, sondern eine Gemeinschaft von Freunden war, die für die Sache rasch Feuer gefangen und Verständnis gewonnen haben – war für diese Arbeiten eine günstige Voraussetzung.

So nahm auch das Kirchlein allmählich die Gestalt an, die in den Abbildungen ersichtlich ist: im erhöhten, von einer Kuppel überwölbten Opferraum, der einem Ziborium ähnlich ist, der Altar, ein einfacher, edel geformter Tisch (aus Salzburger Forellenmarmor), nur von den vorgeschriebenen Linnen bedeckt; die metallenen Leuchter stehen in Altarhöhe davor; darüber als Altarkreuz die *Crux gemmata*, das strahlende Kreuz, das vom erlösenden Leiden des Herrn erzählt, aber auch schon durchleuchtet ist von der Herrlichkeit der Auferstehung; im Schiff der *Ambo* für die Verkündigung des Evangeliums und die Predigt; in der abschließenden Chorwand der Fries mit den Lämmern, die alle auf den einen Mittelpunkt zugehen, von dem das Heil kommt. Und wenn der Priester an den Altar tritt – in dieser eng geschlossenen Gemeinschaft kann er es gut wagen, zum Volke hingewendet am Altar zu stehen, wofür die kirchlichen Rubriken Raum lassen –, so umgibt ihn in edlen Falten das wallende Kleid, das sich vornehm und leicht um den Körper legt und jede Bewegung des Priesters noch mehr hervortreten lässt, zugleich ihn selbst zu jener ehrfürchtigen Haltung förmlich nötigend, die dem heiligen Werke geziemt. Es ist die gotische Kasel, so genannt, weil sie in dieser oder einer ähnlichen Form zur Zeit der gotischen Kunstperiode im späten Mittelalter im Gebrauch stand. Eine noch frühere Zeit hatte die sogenannte Glockenkasel, einen Festmantel, der den Körper einfach glockenförmig umhüllte und der darum während der liturgischen Handlung vorne aufgerafft werden musste und so die Arme einigermaßen belastete. Die gotische Kasel weist demgegenüber offenkundige Vorteile auf, zumal sie ja durch die heutige Stofftechnik und Schneiderkunst noch mehr ihrer Aufgabe angepasst werden kann. Auch hier ist nicht einfach das Alte maßgebend, sondern das, was der Würde des Gottesdienstes und der jeweiligen Aufgabe am meisten angemessen ist.

Dazu muss man sich nun im wirklichen Gottesdienst die entsprechende Gewandung der wohlgeschulerten Ministranten denken und die feierlich-ernsten Choralmelodien der Sängerschola und den andächtigen Vollzug der heiligen Feier im Wechsel von Priester und Volk, dann wird man sagen: Hier ist verwirklicht, was jeder Gottesdienst sein sollte: ein Abglanz des Himmels unserer irdischen Welt.

Die Rektoratskirche St. Gertrud wurde anlässlich des Pius-Parsch-Gedenkjahres 2004 gründlich und kunsthistorisch einfühlsam renoviert. Dabei konnte im inneren Apsisbogen die romanische Malerei der „Himmelsleiter“ wieder sichtbar gemacht und restauriert werden; um die Gesamtrenovierung hat sich der stiftliche Ökonom Dr. Walter Simek besonders verdient gemacht. (Anm. d. Red.)

Rudolf Pacik, Innsbruck – Salzburg

Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe

Die von Pius Parsch entwickelten Modelle

Die Liturgiereform war längst vorbereitet

Als nach dem II. Vatikanischen Konzil die Landessprache in der Messe zugelassen wurde, stellten manche älteren Leute fest: „Das haben wir doch seit über 30 Jahren!“ Wer während der Zwischenkriegszeit in einer Pfarre lebte, die die „Betsingmesse“ pflegte, oder einer liturgisch bewegten Jugendgruppe z. B. des Bundes „Neuland“ angehörte, war tatsächlich daran gewöhnt, dass in der Messe auf die Zurufe des Priesters alle (lateinisch) antworteten, sich in ihrer Sprache betend und singend beteiligten und die wichtigsten Tages-Texte deutsch hörten. Diese gemischtsprachigen Feiern unterschieden sich freilich in einem Detail von denjenigen nach dem Konzil: Die deutschen Texte las ein Dolmetsch, der „Vorbeter“, während der Priester gleichzeitig seinen Part (leise) lateinisch ausführte. Die liturgischen Vorschriften ließen es nicht anders zu. (Dass ein Zelebrant auf eigene Faust die deutsche Sprache verwendete, war undenkbar und hätte wohl einen Skandal ausgelöst!) Diese Art der Mitfeier war ein Notbehelf. Aber durch ihn waren viele Katholiken und Katholikinnen auf die erneuerte Messliturgie vorbereitet. In gewisser Weise stimmt also der oben zitierte Ausspruch.

An der Liturgie tätig teilnehmen – Schlüssel der religiösen Erneuerung

An der Liturgie als Glieder der Gemeinde tätig teilzunehmen (statt den Gottesdienst als Anlass privater Frömmigkeitsübung zu gebrauchen) war für Katholiken und Katholikinnen lange Zeit nicht selbstverständlich. Deshalb bemühte sich die Liturgische Bewegung zuerst darum, Denk-Hindernisse wegzuräumen: den Leuten ihr gemeinsames Priestertum bewusst zu machen; ihnen zu zeigen, dass Liturgie Feier aller, nicht nur des Priesters ist. Weiters sollten die „Urfunktionen der Teilnahme“ gewährleistet sein: „Gotteswort und Eucharistie. Das Volk muß, wenn es wesensgemäß an der Messe teilnimmt, eine zweifache Kommunion empfangen: die Kommunion des Hörens und des Mundes. Das ist wesenhafte Aktivität an der Meßfeier [. . .].“¹ Das erste war wegen der lateinischen Sprache schwierig, das zweite, weil die Kommunion oft außerhalb der Messe ausgeteilt wurde und weil viele nur selten kommunizierten.

Einen bedeutsamen Impuls hatte Pius X. 1903 mit seinem *Motu proprio* über die Kirchenmusik „*Tra le sollecitudini*“² gegeben. Zweimal erwähnt hier der Papst die tätige Teilnahme an der Liturgie. In der Einleitung wird sie als „erste und unersetzliche Quelle“ des christlichen Geistes bezeichnet; Nr. 3 fordert, „dass der Gregorianische Choral beim Volke wieder eingeführt werde, damit die Gläubigen am kirchlichen Gottesdienst wieder tätigeren Anteil nehmen, so wie es früher der Fall war“. Von allen Aussagen des *Motu proprio* haben

¹ P. PARSCH, Christliche Renaissance. Vortrag, gehalten am 1. deutschen liturgischen Kongreß in Frankfurt a. M., am 22.6.1950. In: BiLi 17 (1949/50) 329–340; hier 337.

² PIUS X., *Motu proprio* „*Tra le sollecitudini*“ (22.11.1903). In: ASS 36 (1903/04) 329–339. Deutsche Übersetzung: Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. Hg. H. B. Meyer – R. Pacik. Regensburg 1981, 23–34.

diese wohl den stärksten Einfluss ausgeübt. Denn die Anfang des 20. Jahrhunderts aufbrechende Liturgische Bewegung machte gerade die tätige Teilnahme zu ihrem Programm. Auf dem Katholikentag in Mecheln, der von 23. bis 26. September 1909 stattfand, nannte Lambert Beauduin OSB (1873–1960) aus Mont-César in seinem Vortrag „Das wahre Gebet der Kirche“ gleich einleitend das *Motu Proprio*. Die tätige Teilnahme an der Liturgie betrachtete er als dessen zentrales Anliegen und als Schlüssel für die spirituelle und religiöse Erneuerung.³ Mit diesem „Mechelner Ereignis“ setzt man allgemein den Beginn der Liturgischen Bewegung im 20. Jahrhundert an.

Missa recitata und Gemeinschaftsmesse

Eine praktikable einfache Weise der tätigen Teilnahme aller an der Messe entstand zuerst in Belgien: die (lateinische) „Missa recitata“ oder „Missa dialogata“.⁴ Die Gemeinde übernahm hier – sprechend – den Part der Ministranten und des Chores, also die Antworten im Stufengebet, auf Grußformeln und Amtsgebete sowie (zumindest) die Ordinariumsgesänge. (Wie ungewohnt dies war, zeigt ein Artikel im 1. Jahrgang [1914] von „Rivista Liturgica“. Der Schriftleiter, der diese Form schon in der ersten Nummer empfohlen hatte, behandelt die Frage: Ist eine solche Weise der aktiven Teilnahme, die Pius X. für die feierliche Messe wünscht, auch in der Missa lecta rechtens? Der Autor bejaht dies. Denn die Missa lecta unterscheide sich vom Hochamt nicht durch das Ausschließen der tätigen Teilnahme, sondern durch deren reduzierte – eben nicht-feierliche, darum gesprochene – Art. Somit stimme die Missa dialogata mit dem Geist des *Motu proprio* überein.⁵)

Seit 1920 pflegte der deutsche Jugendbund „Quickborn“ diese Form; von 1921 an wurde sie in der Krypta der Abtei Maria Laach regelmäßig gefeiert.⁶ Verschiedene Autoren veröffentlichten Hefte mit dem *Ordo Missae*, meist in zwei Spalten lateinisch-deutsch und so bearbeitet, dass z. T. ein Vorbeter, z. T. alle gemeinsam die Messtexte sprechen konnten. (Daher stammen die Namen „Gemeinschaftsmesse“ und – weil die Gemeinde einen [Sprech-]Chor bildet –, „Chormesse“.⁷) Trug ein Vorbeter die wechselnden Teile (Gesänge, Orationen) deutsch vor, verwendete er ein Volksmessbuch. (Das bekannteste, von Anselm Schott OSB, gab es seit 1884.) – Anfangs ging es darum, möglichst viele Stücke der Liturgie zu vermitteln; nach Gattungen (Gesänge, gemeinsam auszuführende Teile, stille Gebete des Zelebranten usw.) differenzierte man (zunächst) kaum oder jedenfalls nicht konsequent.

³ Vgl. B. FISCHER, Das „Mechelner Ereignis“ vom 23. September 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung. In: LJ 9 (1959) 203–219. – Zusammenfassung von Beauduins Rede: ebd. 198–202; der ursprüngliche französische Text: QLP 40 (1959) 218–221.

⁴ 1911 wird auf der Liturgischen Woche in Löwen bereits von der Missa recitata berichtet. Vgl. B. EBEL, Ausgangspunkte und Anliegen der religiösen Liturgischen Erneuerung in ihren Anfängen. In: Liturgische Bewegung nach 50 Jahren. Gesammelte Aufsätze. Hg. Th. Bogler. Maria Laach 1959 (Laacher Hefte 24) 25–40, hier 34.

⁵ [E. CARONTI,] Partecipazione attiva del popolo alla S. Messa. In: RivLi 1 (1914) 298–304; die Empfehlung der Missa dialogata findet sich in Carontis Aufsatz: La liturgia nella vita parrocchiale. In: RivLi 1 [1914] 43–53, hier 49.

⁶ M. CONRAD, Die „Krypta-Messe“ in der Abtei Maria Laach. Neue Untersuchungen zu Anfang, Gestaltungsformen und Wirkungsgeschichte. In: ALW 41 (1999) 1–40.

⁷ Die Terminologie schwankt. „Gemeinschaftsmesse“ meint hier eine gesprochene Form; in anderem Zusammenhang ist das Wort ein Sammelbegriff für alle Messen mit aktiver Teilnahme des Volkes. „Chormesse“ bezeichnet oft eine deutsche Missa recitata, bei Pius Parsch (allerdings nicht immer) eine Messe mit Gesang.

Die älteste einschlägige deutsche Publikation ist Romano Guardinis „Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe“ (1920)⁸; sie richtet sich vor allem an Jugendliche, weshalb sie vielfach freiere Übertragungen enthält. Joseph Kramp SJ veröffentlichte 1924 die – dem neudeutschen Bund in der katholischen Jugendbewegung gewidmete – „Missa“⁹, mit den Texten der lateinischen wie der deutschen Missa recitata.¹⁰ In Deutschland – nicht nur für die eigentliche Zielgruppe – besonders wichtig wurde das von Ludwig Wolker 1930 herausgegebene „Kirchengebet für den Gemeinschaftsgottesdienst katholischer Jugend“¹¹; im Auftrag des Katholischen Jungmännerverbandes geschaffen, löste es Kramps „Missa“ ab¹²; im Titel der späteren Auflage 1939 fehlt die Bezeichnung „katholischer Jugend“ (aus politischen Gründen oder wegen der breiten Rezeption?). Außer dem Ordo Missae, der für die lateinische Missa recitata und die deutsche „Gemeinschaftsmesse“ eingerichtet ist, enthält das Büchlein deutsch die Prim, das kirchliche Tischgebet, die Komplet sowie weitere Texte und einen Liedanhang (1939 samt Anleitung für die Betsingmesse). Das Leipziger Oratorium veröffentlichte 1933 „Die heilige Messe in gemeinsamer Feier“; deren zweite Auflage von 1936 ist deshalb bemerkenswert, weil bei Orationen und Präfation auf den parallelen Vortrag durch den Vorbeter verzichtet und so die Rolle des priesterlichen Vorstehers deutlicher wird.¹³

Bedeutung von Pius Parschs Werk

Auch wenn Pius Parsch nicht der erste und einzige Wegbereiter der liturgischen Erneuerung im deutschen Sprachgebiet ist, so hat er ihr doch starke Impulse gegeben. Seine Tätigkeit begann er offenbar unbeeinflusst durch andere. Zunächst, von 1919 an, hielt er in der Stiftspfarr Klosterneuburg Bibelstunden (übrigens, wie er berichtet, ohne Vorbilder!), an

⁸ R. GUARDINI, Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe. Düsseldorf 1920.

⁹ J. KRAMP, Missa. Für den gemeinsamen Gebrauch bearbeitet. Regensburg 1924.

¹⁰ Weitere einschlägige Publikationen dieser Zeit in Auswahl: [ST. STEPHAN,] Mit dem Priester am Altar. Meßgebete zum Gebrauch für Schule und Volk[,] geeignet zum gemeinsamen Beten. Von einem schlesischen Priester. Marklissa 1921; Meßgebete. Mainz 1922 (für Rezitation eingerichtet ist allein der lateinische Text, die Übersetzung dient offenbar nur als Verständnishilfe); Gemeinsame Meßfeier. Die Meßordnung deutsch-lateinisch. Nach Erzpriester Dr. Stephan neubearbeitet durch Mönche der Abtei Grüssau. Grüssau 1928; Schotts Chormesse lateinisch und deutsch. Im Anschluss an die Meßbücher von A. Schott O.S.B. hg. von P. Bihlmeyer. Freiburg/Br. 1930; H. FISCHER, Chormesse der Gläubigen. Gemeinschaftliche Meßandacht in den Gebeten der Kirche mit Kommunion-Empfang zum öffentlichen und privaten Gebrauch. Steyl 1930.

¹¹ Kirchengebet für den Gemeinschaftsgottesdienst katholischer Jugend. [Hg. Katholischer Jungmännerverband im Jugendführungsverlag Düsseldorf.] Düsseldorf 1930. – Kirchengebet für den Gemeinschaftsgottesdienst. [Im Auftrage des Bischofs von Mainz hg. von L. Wolker [. . .] Freiburg/Br. 1939. – Das Gegenstück war das Gesangbuch „Kirchenlied“ (Kirchenlied. Eine Auslese geistlicher Lieder für die Jugend. Hg. J. Diewald – G. Thurmair. Düsseldorf [1938]; dass. Berlin [1938]); seine Verwendung für die Betsingmesse wird in „Kirchengebet“ 1939 am Ende des Liedanhangs (72) empfohlen. Beide Bücher erschienen 1939 auch in einem Band: Gotteslob. Kirchengebet und Kirchenlied. Berlin [1939].

¹² Vgl. A. A. HÄUSSLING, Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken. Münster/Westf. 1984 (LQF 66) 143 bei Nr. 1179.

¹³ Die heilige Messe in gemeinsamer Feier. Leipzig 1933; Die heilige Messe in gemeinsamer Feier. Hg. vom Oratorium. Leipzig 1936. – Zu den Messtexten des Oratoriums vgl. A. POSCHMANN, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. Leipzig 2001 (EThSt 81) 139–151.

denen bald 100 Personen teilnahmen. Zwei Jahre später ging er dazu über, dem selben Publikum die Messe zu erklären. Der Unterweisung folgte die Praxis: Am Christi-Himmelfahrts-Tag 1922 feierte Parsch in der Kirche St. Gertrud die erste „Gemeinschaftsmesse“. Aus den Mitgliedern der Bibel- und Liturgierunde sowie anderer von Parsch betreuter Gruppen entstand eine „liturgische Gemeinde“ mit der Kirche St. Gertrud als Zentrum. Hier wurde Neues erprobt, und es entwickelte sich ein reiches Gemeindeleben.¹⁴

Pius Parsch schreibt man das Verdienst zu, die liturgische Bewegung popularisiert zu haben.¹⁵ Dies war von Anfang an sein Ziel; es drückt sich im Wort „Volksliturgie“ aus. Parsch verwendete es trotz der Tautologie („Volks-Volkswerk“), „um die besondere Aufgabe, welche das Volk oder der Laie in der Liturgie hat, hervorzuheben. Volksliturgische Erneuerung ist also Pflege der Liturgie mit besonderer Berücksichtigung des Volkes zum Unterschied von der Erneuerung der streng klassischen Liturgie“¹⁶. Dabei ging es nicht um Liturgie allein: „Wir wollen dem einfachen Volk die zwei Güter: *Bibel und Liturgie* zurückgeben, die ihm im Verlauf der Jahrhunderte abhanden gekommen waren.“¹⁷ – Dank seines Organisationstalents und seines immensen Fleißes gelangte Parsch von kleinen Anfängen zu immer umfangreicherer Publikationstätigkeit und damit zum auch quantitativen Erfolg. Unter allen Pionieren der Liturgischen Bewegung hat er am stärksten in die Breite und in das ganze deutsche Sprachgebiet hinein gewirkt, durch die Zeitschriften „Bibel und Liturgie“ (seit 1926) und „Lebe mit der Kirche“ (seit 1928) sowie durch unzählige Behelfe und Kommentarwerke, die er in seinem 1925 gegründeten Verlag „Volksliturgisches Apostolat“ vertrieb: Unterlagen für die Gemeinschaftsmesse (Chormesse und Betsingmesse), ein Volksmessbuch, Gesangbücher und Noten, den Liturgiekalender „Das Jahr des Heiles“, Schriftenreihen wie „Volksliturgische Andachten und Texte“, „Klosterneuburger Hefte“, „Volksliturgische Hefte“, „Lebe-Bücherei“, „Liturgische Praxis“, „Seelsorgebriefe“.¹⁸

Begonnen hatte alles mit vierseitigen Handzetteln, auf denen das Proprium (Gesänge und Gebete) jeweils eines Sonntags abgedruckt war. Parsch ließ sie herstellen, als er von 1922 an in Wiener Pfarrgemeinden Messerklärungen hielt und die Gemeinschaftsmesse einübte. Die Blätter dienten als Hilfe für die Vorträge und zugleich als Text für die Feier. Bald wurden diese Handzettel zu Heften erweitert, welche Propriums- und Ordinariumsteile für je einen Sonn- oder Festtag in der Reihenfolge enthielten (sich darum einfacher handhaben ließen als ein Volksmessbuch).¹⁹ Eine Werbeaktion für die „Klosterneuburger Messtexte“ ließ deren Auflage zwischen 1927 und 1930 auf 15 Millionen Exemplare steigen.

¹⁴ P. PARSCH, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. [Unveränderter Nachdruck der 2.[.] erweiterten [...] Auflage Klosterneuburg 1952. Hg. A. Redtenbacher.] Würzburg 2004 (Pius-Parsch-Studien 1) 19f.39f; P. PARSCH, Wie halte ich Bibelstunde? Klosterneuburg 1951 (Bibelbücher für Priester 1) 5.11f.

¹⁵ N. HÖSLINGER, Pius Parsch in der Sicht seiner Zeitgenossen. Eine Dokumentation. In: Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. N. Höslinger – Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4) 281–296; J. A. JUNGSMANN, Pius Parsch †. In: GrEnt 9 (1953/54) 220 (nennt Parsch „Meister der Popularisierung“). Dazu Th. MAAS-EWERD, Pius Parsch und die Liturgische Bewegung im deutschen Sprachgebiet. In: Mit sanfter Zähigkeit 79–119.

¹⁶ P. PARSCH, Volksliturgie (s. Anm. 14) 12.

¹⁷ P. PARSCH, Zum neuen Jahrgang! In: BiLi 19 (1951/52) 1.

¹⁸ Eine (nicht vollständige) Liste in: P. PARSCH, Volksliturgie (s. Anm.14) 504–511; Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 15) 322–329.

¹⁹ P. PARSCH, Volksliturgie (s. Anm. 14) 20f.41f. Als Vorbild dienten Parsch die von Wilhelm Schmidt SVD 1919 herausgegebenen „Hochamtshefte“ (deren Erscheinen allerdings wegen des

Von Parschs Übersetzungen und zur Gemeinde-Teilnahme eingerichteten Behelfen für (so gut wie alle) liturgische Feiern waren die Mess-Modelle sicher die wichtigsten. Die „Feuertaufe“ empfangen sie 1933 am Allgemeinen Deutschen Katholikentag in Wien. Des- sen Hauptgottesdienst, der am 10. September 1933 vor dem Schloss Schönbrunn stattfand, wurde mit mehr als 200 000 Teilnehmenden als Betsingmesse gefeiert – und auch im Rund- funk übertragen. Dies machte die Betsingmesse mit einem Schlag weitem bekannt.²⁰

Worauf beruhen die volksliturgischen Messformen?

Die Modelle, die Parsch für die gemeinschaftliche Feier der Messe entwickelte, haben mehrere Wurzeln:

- *Betendes Kommentieren der Messe*: Als Feldkurat im Ersten Weltkrieg erlebte Pius Parsch das mangelhafte religiöse Wissen der Soldaten, zumal ihr Unverständnis ge- genüber der Messe. So bediente er sich folgender Methode: Er ließ einen Mitbruder zelebrieren, und er selbst erklärte währenddessen in Gebetsform die Messe. Dies nennt Parsch selbst den Anfang der späteren „Gemeinschaftsmesse“.²¹
- *Singmesse*: Im deutschen Sprachraum war schon seit dem Mittelalter das Singen von Kirchenliedern bei der Messe üblich, sowohl im Hochamt wie während der Missa lecta. Letzteres, die sogenannte „Singmesse“, bestand allerdings – die Älteren von uns kennen diese Praxis noch – nicht selten darin, dass das Volk Strophe um Strophe ohne Rücksicht auf den Gang der Feier sang und nur während der Wandlung Stille hielt. – Die Singmesse erneuerte Parsch so, dass das Volk nur an den im Hochamt vorgesehenen Stellen sang, also zu Ordinarium und Proprium.
- *Missa recitata*: Parsch kannte die Missa recitata aus Kreisen österreichischer Stu- denten.²² Von ihr übernahm er das gemeinsame Beten sowie den Kontakt zwischen Priester und Gemeinde durch Dialoge und Antworten.

Vom Deutschen Hochamt abgesehen, das Parsch besonders nach dem Zweiten Weltkrieg propagierte, beruhen seine Modelle auf der Missa lecta (der stillen Messe), bei welcher der Priester alle Teile halblaut oder leise sprach. Hier gab es ja – anders als für das Hochamt – keine Vorschriften bezüglich der äußeren Gestalt der Feier; jede(r) Gläubige konnte sich irgendwie beschäftigen: private Frömmigkeit pflegen, den Rosenkranz beten, eine Messan- dacht (Gebete und Betrachtungen zur Messfeier) aus dem Gebetbuch verrichten, anhand einer Übersetzung die Messe mitverfolgen usw. Parschs Behelfe ermöglichten die Teilnah- me der Gläubigen, ohne dass der gültige Ritus angetastet wurde; sie boten eine Art Mess- andacht mit liturgischen Texten. „Wenn es nun erlaubt, ja sogar vorgeschrieben ist, wäh- rend der Messe z. B. Rosenkranz zu beten, so wird es doch ebenso berechtigt sein, deutsche

geringen Erfolgs bald eingestellt wurde); von dieser Idee hatte Schmidt schon 1918 bei einem Zu- sammentreffen mit Parsch in Kiew erzählt; vgl. ebd. 18f.38.

²⁰ Ebd. 29.55.378f. – Schon 1933/34 hatten Chor- und Betsingmesse eine Auflagenstärke von fast bzw. ganz 200.000 Exemplaren erreicht; die 14. Auflage der Klosterneuburger Chormesse von 1933 trägt den Zusatz „141.–190. Tausend“, die 4. Auflage der Klosterneuburger Betsingmesse von 1934: „101.–200. Tausend“.

²¹ Ebd. 18.38.

²² P. PARSCH schreibt in Volksliturgie (s. Anm. 14) 20: „Um diese Zeit [1922] hatte ich von einer Missa recitata gehört, die in Studentenkreisen gehalten wurde.“ Hier meint er Studierende und Akademiker in Wien bzw. Österreich; vgl. ebd. 38.

Gesänge und Lieder zu verrichten, die sich möglichst an den liturgischen Text anschließen.“²³

Chormesse und Betsingmesse

Nach Jahren des Experimentierens festigten sich Anfang der 30er Jahre zwei Grundformen²⁴, die sich vor allem in der musikalischen Gestalt unterschieden:

1. die anspruchsvollere – deshalb in St. Gertrud gepflegte – „Chormesse“ (auch als „Chorhochamt“ oder „Deutsches Hochamt“ begangen, bei welchem Priester und Assistenz ihren Part lateinisch kantillierten) mit lateinischem oder deutschem Ordinarium und deutschem Proprium. Diese Form ist letztlich eine ausgebauten Missa recitata; deren Gesangsteile werden entsprechend ihrer Eigenart wirklich gesungen und nicht bloß im Chor gesprochen. (Daneben gab es auch eine schlichte – ganz oder großteils gesprochene – Form.)
2. die volkstümliche „Betsingmesse“ mit Kirchenliedern. „Die Betsingmesse fügt zu dem geordneten Gesang das gesprochene Wort, sei es durch einen Vorbeter, sei es durch die Gemeinschaft.“²⁵ Um diese zweite Form bemühte Parsch sich seit Anfang der dreißiger Jahre besonders, und sie wurde vielfach zur Pfarrmesse schlechthin.

Gemeinsam sind beiden Modellen folgende Merkmale: Während der Priester die Texte still lateinisch rezitiert, liest sie (außer im Chorhochamt) ein Vorbeter („Lektor“ genannt) synchron deutsch; die Gemeinde beteiligt sich betend und singend; die Dialoge („Dominus vobiscum“ / „Et cum spiritu tuo“ usw.) sprechen Priester und Volk laut lateinisch. Außer den Orationen und der Präfation werden – aus pädagogischen Gründen – auch stille Gebete des Priesters laut deutsch vorgetragen; in der Chormesse werden das Stufengebet, Begleittexte zur Gabenbereitung und Vorbereitungsgebete vor der Kommunion gemeinsam laut gesprochen; während des Kanons sind kurze Impulstexte sowie das Anamnesegebet für den gemeinsamen Vortrag vorgesehen; in der Betsingmesse ist die Menge dieser Stücke verringert. (So versteht man, dass manche über die nachkonziliare Messordnung – wohl ein wenig enttäuscht – sagten, sie enthalte weniger gemeinsame Gebete als die alte Betsingmesse.)

Was den Einsatz des Gesanges betrifft, gelten zwei Prinzipien: 1.) Der Gesang muss sich nach der Struktur der liturgischen Feiern richten. In der Messe soll deshalb nur an Stellen gesungen werden, die im Hochamt dafür vorgesehen sind (also Proprium und Ordinarium); hier ist Parsch also strenger als bei den Gebetsstücken. 2.) Inhaltlich wird Nähe zu den offiziellen Texten angestrebt.

Für die *Chormesse* schuf Vinzenz Goller (1873–1953) ab 1925 freirhythmische einstimmige Proprien (von ihm „choralmäßig“, später „deutscher Choral“ genannt) – zunächst zum Gebrauch der Liturgischen Gemeinde von St. Gertrud. „Bibel und Liturgie“ veröffentlichte zwischen 1928 und 1930 etliche dieser Vertonungen. (Sie sind also älter als z. B. diejenigen des Leipziger Oratoriums, das seit den 30er Jahren gregorianischen Melodien deutsche

²³ P. PARSCH, Die Teilnahme des Volkes an der Messe. In: BiLi 1 (1926/27) 311–317, hier 315; vgl. DERS., Die aktive Teilnahme des Volkes an der Messe. In: BiLi 3 (1928/29) 27–33; 5 (1930/31) 76–79.106–110.162–166, hier 163.

²⁴ Vgl. das Kapitel „Begriffs- und Gestaltungswandel der Gemeinschaftsmesse“ in: R. PACIK, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Klosterneuburg 1977 (SPPI 2) 75–93; zu den Propriumsnachdichtungen für die Betsingmesse: ebd. 97–152; zum von V. Goller geschaffenen „Deutschen Choral“: ebd. 155–216.

²⁵ Volksliturgische Andachten und Texte [Verzeichnis]. Klosterneuburg 1935, 18.

Texte unterlegte, und des Mainzers Heinrich Rohr [1902–1997], der eigene kirchentonale Weisen schuf.)

In der *Betsingmesse* ließen sich als Ordinarium Stücke aus Messliedreihen (z. B. von Michael Haydn oder Franz Schubert) einsetzen. Man bevorzugte aber Gesänge, die dem Wortlaut des Messbuchs entsprachen; die ersten komponierte Vinzenz Goller 1922 (heute die „Leopold-Messe“, Gotteslob Nr. 433 bis 435). An Stelle des Propriums verwendete man Lieder, die zum Anlass bzw. zur Kirchenjahrzeit passten („Zeitlieder“), oft je eine oder mehrere Strophen desselben Liedes (was später als „Streubüchsenmethode“ kritisiert wurde). Dabei blieb es aber nicht; Parsch erstrebte Lieder, deren Wortlaut demjenigen des Messbuchs nahe kam. Schon bei der Katholikentagsmesse 1933 hatte das Proprium Liedform (nach den Melodien „Maria zu lieben“ und „Jesus, Jesus, komm zu mir“). Solche Gesänge, vom St. Pöltener Theologieprofessor Karl Borromäus Frank (1891–1961) gedichtet und bekannten Kirchenliedmelodien unterlegt, enthielt das 1937 erschienene „Meßsingbuch“²⁶. (Zwei von dessen Propriumsparaphrasen stehen im Österreich-Anhang des „Gotteslob“: Nr. 814 und 818.) – Nach dem gleichen Prinzip ist übrigens das „Deutsche Vesperbuch“²⁷ gestaltet; hier haben die Antiphonen die Form vierzeiliger Strophen, für die Psalmen werden gregorianische Töne verwendet.

Die Idee strophischer Paraphrasen griffen später auch andere auf, besonders in den Bistümern Gurk und St. Pölten. Der Kärntner Paul Beier (1913–1987) verfasste zwischen 1944 und 1949 Messproprien (für Chor), deren Antiphonen (nicht die Psalmverse) sämtlich als vierhebige jambische Vierzeiler gestaltet sind und sich auf jede so gebaute Melodie singen lassen. 1951 wurde die Serie unter dem Titel „Die Eigengesänge der heiligen Messe“ publiziert. Nachdem 1950 die (textgleichen) Gesangbücher der Diözesen Gurk („Heiliges Volk“) und Salzburg („Kirchenbuch“) erschienen waren, begann Beier eine neue Sammlung, für die er statt eines einzigen Strophenmodells verschiedene Kirchenliedmelodien wählte. 1963 folgte eine Ausgabe mit Chorsätzen des St. Pöltener Domkapellmeisters Johann Pretzenberger (1897–1973).²⁸ – Im genannten Salzburg/Gurker Gesangbuch stehen einige Propriumslieder, z. T. aus dem „Meßsingbuch“, z. T. Neudichtungen mehrerer Autoren. – Das St. Pöltener Seelsorgeamt veröffentlichte nach dem Zweiten Weltkrieg Behelfe (Gemeinde- und Chorausgaben) mit – großteils von Karl Borromäus Frank verfassten – Lied-Proprien. – Das St. Pöltener Diözesangesangbuch „Volk vor Gott“ von 1968 enthält neun Propriumsreihen, z. T. aus vorhandenen Quellen, z. T. neu geschaffene.

Der Verlauf der Betsingmesse

Im folgenden gebe ich ein Ablauf-Schema der Betsingmesse wieder. Nicht eigens vermerkt ist hier, dass der Priester alle Teile parallel still ausführt; nur diejenigen, die in der Übersicht mit „P“ bezeichnet sind, spricht er laut.²⁹

²⁶ Meßsingbuch. Deutsche Gesänge für die Betsingmesse. Hg. P. Parsch. Klosterneuburg 1937.

²⁷ Deutsches Vesperbuch. Hg. J. Casper. Wien 1941.

²⁸ Die Eigengesänge der heiligen Messe. Deutsches Meßantiphonar für alle Sonntage und die höheren Festtage des Kirchenjahres. Hg. i. A. der Diözesankommission für Kirchenmusik in Klagenfurt von P. Beier. 7 Hefte in 5 Bänden. Klagenfurt [1951]; P. BEIER, Cantate. Deutsches Meßantiphonar für alle Sonntage und hohen Festtage des Kirchenjahres. Klagenfurt [o. J.]; J. PRETZENBERGER – P. BEIER, Cantate. Deutsches Meßantiphonar für alle Sonntage und hohen Festtage des Kirchenjahres. Ausgabe für vierstimmigen gemischten Chor. 3 Hefte. Klagenfurt [1963].

²⁹ Auch das Anstimmen der Gemeindetexte durch den Lektor ist nicht eigens genannt. Ich halte mich an: Gebetstext der Betsingmesse. In: Meßsingbuch (s. Anm. 26) 5–16; auch separat – mit

Zur Vorbereitung

Offene Schuld (= gekürztes Stufengebet; L[ektor]/A[Ile])

I. Vormesse

Eingangslied (Zeitlied; A)

Kyrie (K[antor]/S[chola]/A)

Gloria [Lied] (A)

Dominus vobiscum / Et cum spiritu tuo (P[riester]/A)

Kirchengebet (L)

Epistel (L)

Stufenlied oder Graduale (Zeitlied; A)

Evangelium (L oder P[nach dem Lesen des lateinischen Textes])

Credo (apostolisch; A)

II. Opfermesse

Dominus vobiscum / Et cum spiritu tuo (P/A)

Opferungsgebet („Im Geiste der Demut“; A – oder still)

Opfergangslied (Zeitlied; A)

Präfationsdialog (P/A)

Präfation (L)

Sanctus – Benedictus (K/S/A)

Vor der Wandlung – Wandlung – Nach der Wandlung: Kurztexte (A), Anamnesegebet (A) – oder Stille

Per omnia saecula saeculorum / Amen (P/A)

Vaterunser – Einleitung (L)

Vaterunser (A)

Embolismus (still)

Per omnia saecula saeculorum / Amen (P/A)

Friedenswunsch (P/A)

Agnus Dei (K/S/A)

Vor der Kommunion (erstes Vorbereitungsgebet; A)

O Herr, ich bin nicht würdig (A)

Kommunionlied (Zeitlied; A)

Dominus vobiscum / Et cum spiritu tuo (P/A)

Schlussgebet (L)

Gruß und Entlassung (P/A)

Segen (A – „Es segne uns...“)

Schlusslied (A)

verschiedenen Notenanhängen – als Heft A 90 der Serie „Volksliturgische Andachten und Texte“ erschienen. Andere Ausgaben, z. B. P. PARSCH, Klosterneuburger Betsingmesse. Klosterneuburg⁴ 1934 (Volksliturgische Andachten und Texte 65), weichen in Details ab. Die Benennung der einzelnen Elemente habe ich soweit möglich beibehalten. – Die Betsingmesse wird ausführlich beschrieben bei P. PARSCH, Volksliturgie (s. Anm. 14) 383–387, die Chormesse, wie sie die Liturgische Gemeinde St. Gertrud beging, ebd. 32–36.

Ein Beispiel aus den Propriumsliedern des „Meßsingbuchs“

Damit man eine Vorstellung davon erhält, wie das Meßsingbuch die Propriumstexte wiedergibt, ist im Folgenden ein Teil des Propriums vom 3. Adventsonntag abgedruckt und der Schott-Übersetzung gegenübergestellt. Das Lied (nach der Melodie „O komm, o komm, Emanuel“ zu singen) steht im Österreich-Anhang des „Gotteslob“ unter Nr. 814.

Introitus

Freuet euch im Herrn, denn er ist nah'! Bald ist der Welt Erretter da. Tragt eure Sorgen, eure Not mit Dank und Bitten hin vor Gott! [Refrain] Freuet euch, freuet euch, der Herr ist nah'! Bald ist der Welt Erretter da! Mit Segen füllst du, Herr, dein Land und alle Knechtschaft wird gewandt. So preist den Vater samt dem Geist, der durch den Sohn uns Huld erweist! [Refrain] Freuet euch ...	Antiphon (Phil 4,4–6) Freuet euch allezeit im Herrn. Noch einmal sage ich: Freuet euch. Laßt alle Menschen eure Güte erfahren; denn der Herr ist nahe. Um nichts macht euch Sorgen, sondern stets sollen in innigem Gebet eure Anliegen vor Gott kund werden. Vers (Ps 85[84],2) V Herr, du hast dein Land gesegnet und Jakob heimgeführt aus der Gefangenschaft. V Ehre sei dem Vater....
--	---

Graduale / Halleluja

Herr Gott, der Schäflein Hirt, hab acht; biet auf, Christkönig, deine Macht! Komm, Herr, erlös uns durch dein Blut, dann stehn wir heil in deiner Hut! [Refrain] Freuet euch ...	(Antiphon Ps 80[79],2) Herr, der du thronest über den Cherubim, biete deine Macht auf und komm. (Vers ebd. 3) V Hab acht, du Hirte Israels, der du gleich einem Schäflein Josef weidest. Alleluja, alleluja. (Vers Ps 80[79],2) V Biete deine Macht auf, o Herr, und komm, uns zu erlösen. Alleluja.
---	---

Offertorium

Mit Segen füllst du, Herr, dein Land und alle Knechtschaft wird gewandt. Du stillst des Vaters Zornesglut durch deines Opfers sühnend Blut. [Refrain] Freuet euch ... Du nimmst dem Volke, das dir naht, all seine Schuld und Missetat. So zeige uns, o Herr, dein Heil und schenk uns deines Friedens Teil! [Refrain] Freuet euch ...	(Ps 85[84],2) Herr, du hast dein Land gesegnet und Jakob heimgeführt aus der Gefangenschaft; du hast vergeben die Missetat deines Volkes.
--	--

Der Vergleich zeigt: Der Wortlaut der Vorlage ist einigermaßen erkennbar wiedergegeben; allerdings geht die Paraphrase streckenweise in (vor allem christologische) Deutung über. Unberücksichtigt bleibt die Struktur der originalen Gesänge, also bei Introitus und Graduale die Verteilung auf Antiphon und Psalmvers.³⁰

³⁰ Siehe dazu R. PACIK, Volksgesang im Gottesdienst (s. Anm. 24) 110–139.

Weitere Entwicklung:

Die aktive Teilnahme des Volkes an der Messe wird offiziell geregelt

Die Formen der Messfeiern, an denen sich das Volk aktiv beteiligt, wurden später offiziell anerkannt. Nachdem während des Zweiten Weltkriegs in Deutschland und Österreich heftige Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ geführt worden waren³¹, stellte Rom am 24. Dezember 1943 in einem Schreiben an den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz fest, dass die [gesprochene] Gemeinschaftsmesse und die Betsingmesse „dem klugen Urteil der Ortsordinarien überlassen werden soll“ und dass das Deutsche Hochamt „mit größtem Wohlwollen geduldet wird“.³² Sowohl die deutschen wie die österreichischen kirchlichen Behörden versuchten die Sache der „Volksliturgie“ in die Hand zu nehmen (auch als Schutz gegen Angriffe!) und einheitlich zu regeln. In Deutschland erschienen schon 1942 die „Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes“; 1953 wurden sie neu herausgegeben.³³ 1947 wurde die „Allgemeine Meßordnung für die volksliturgischen Meßfeiern in Österreich“ erarbeitet und von den österreichischen Bischöfen bestätigt.³⁴

Das österreichische Regelwerk unterscheidet zwischen „Grundform“ und „Volksform“. Die Grundform ist „Ausgangs- und Zielform“; sie hält sich am konsequentesten an die Hochamtsregel (d. h. die Struktur des Hochamtes und die Verteilung der Stücke auf unterschiedliche Rollenträger soll auch in der Gemeinschaftsmesse beibehalten werden). Die Volksform „macht weitgehend Konzessionen an die Auffassungsmöglichkeit des allgemeinen Kirchenvolkes und berücksichtigt weniger das wörtliche Proprium“³⁵. In der Grundform werden weder Privatgebete des Priesters (zur Gabenbereitung, vor der Kommunion) noch Stücke des Kanons laut (vor-)gesprochen, in der Volksform schon. Die Grundform sieht für das Proprium möglichst den wörtlichen (deutschen) Text vor, in der Volksform sind auch – der liturgischen Vorlage möglichst nahe kommende – Zeit- oder Festlieder möglich; das Ordinarium kann man in der Volksform durch entsprechende Messlied-Teile ersetzen.

Eine Auseinandersetzung beim Zweiten Internationalen Kongress für katholische Kirchenmusik, der von 4. bis 10. Oktober 1954 in Wien stattfand, führte dazu, dass Rom für die volksliturgischen Messformen Einschränkungen verfügte. Als Hommage für Pius Parsch (der am 11. März 1954 gestorben war) und für die Volksliturgie hielt man die Veranstaltungen des 7. Oktober in Klosterneuburg ab. Bei der Messe in der Klosterneuburger Stiftskirche, im Programm als „deutsche Gemeinschaftsmesse (Missa lecta)“ angekündigt,

³¹ Dazu TH. MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944. Regensburg 1980 (StPaLi 3).

³² Kardinalstaatssekretär L. MAGLIONE, Schreiben an den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz Adolf Kard. Bertram (24.12.1943). Deutsche Übersetzung: Dokumente zur Kirchenmusik (s. Anm. 2) 209–212.

³³ In: Die Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes. Hg. vom Liturgischen Institut in Trier. Trier 1953, 5–12. Die Ausgabe enthält auch (13–19): Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des Deutschen Hochamts. Bearb. vom Liturgischen Referat der Fuldaer Bischofskonferenz. 1950.

³⁴ In: Die Einheitslieder der österreichischen Bistümer. Authentische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Österreichischen Bischöfe erarb. von einer Sonderkommission. Salzburg [1952], XIV–XXXV.

³⁵ Ebd. XIV.

wurde das Ordinarium (vom Volk) und das Proprium (vom Chor) in wörtlichen Übersetzungen gesungen; Zelebrant war der damalige Linzer Koadjutor Franz S. Zauner. Der Kongresspräsident, Msgr. Higini Anglès (Direktor des Päpstlichen Kirchenmusik-Instituts in Rom) und andere Teilnehmer protestierten anschließend und bezeichneten – wohl weil sie die im deutschen Sprachraum geltenden Privilegien nicht kannten – diese Form als unzulässig.³⁶ – Am 16. März 1955 erließ das Heilige Offizium(!) ein Dekret³⁷, das die 1943 gegebenen Erlaubnisse einschränkte: 1.) Bei Hochämtern in Seminarien, Klöstern, Kathedral- und Kollegiatkapiteln muss alles lateinisch gesungen werden. 2.) Auch in Gemeindemessen muss das Proprium lateinisch gesungen werden [volkssprachige Propriumsgesänge sind also verboten], für das Ordinarium kann man deutsche Paraphrasen singen, aber nicht die wörtliche Übersetzung. Die den teilkirchlichen Richtlinien zugrunde liegende Tendenz, den Wortlaut der liturgischen Bücher (natürlich in der deutschen Version) zu bevorzugen, wurde damit als unerwünscht erklärt; die römischen Behörden fürchteten wohl, es könnte auf Umwegen in die Messe die Volkssprache eingeführt werden. – Mit der wenige Jahre später eingeleiteten Liturgiereform existierten solche Probleme nicht mehr.

³⁶ Vgl. Zweiter Internationaler Kongreß für katholische Kirchenmusik. Wien, 4.–10. Oktober 1954. Zu Ehren des heiligen Papstes Pius X. Bericht. Vorgelegt vom Exekutivkomitee. Wien 1955, 42 (Programm). 206f (Diskussion im Anschluss an den Vortrag von J. A. JUNGSMANN, Liturgie und Volksgesang [ebd. 194–202]; der Berichtsband bringt diese erst nach dem Koreferat von J. P. SCHMIT, Liturgie und Volksgesang. Unter besonderer Berücksichtigung der Forderung der lateinischen Sprache [ebd. 203–206]). – In Jungsmanns Nachlass findet sich unveröffentlichtes Material zum Kongress, darunter ein Bericht von Bischof Zauner (aus ihm geht hervor, dass der Streit schon beim Frühstück nach der Messe ausbrach) sowie eine Tonbandnachschrift der Diskussion (die von der Fassung des Kongressbandes abweicht).

³⁷ Zitiert in einer Verlautbarung der deutschen Bischöfe: Lateinisches Hochamt mit deutschen Volksgesängen. In: LJ 6 (1956) 115 sowie in diözesanen Amtsblättern; abgedruckt auch in: Dokumente zur Kirchenmusik (s. Anm. 2) 213. Dass sich das Hl. Offizium, der Vorgänger der Kongregation für die Glaubenslehre, mit dem Problem befasste, zeigt die Wichtigkeit, die Rom ihm beimaß. – Der Streit war damit noch nicht beigelegt. Dies zeigen etwa die Angriffe auf das deutsche Sonderrecht bei F. HABERL, Das Deutsche Amt und die Enzyklika Musicae sacrae disciplina. Regensburg 1956; dagegen: E. J. LENGELING, Das Deutsche Hochamt und der Hl. Stuhl. In: LJ 9 (1959) 220–243.

Andreas Poschmann, Trier

Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der liturgischen Bewegung

Wenn es um die liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts geht, werden neben Beuron und Maria Laach häufig Klosterneuburg mit Pius Parsch¹ und das Leipziger Oratorium² in einem Atemzug genannt. So auch in der Ordnung der 1940 gegründeten Liturgischen Kommission. Dort heißt es, dass „Vertreter der in der liturgischen Arbeit hauptsächlich tätigen Gruppen“ als Mitarbeiter dem Gremium angehören sollen.³

Auf der einen Seite handelt es sich um zwei Benediktinerabteien, deren Bemühungen um die Liturgie man etwas vereinfachend⁴ einer sogenannten „akademischen Phase“ der liturgischen Bewegung zugeordnet hat. Auf der anderen Seite könnte man die beiden Zentren Klosterneuburg und Leipzig sehen. Hier stand die Pfarrgemeinde im Mittelpunkt. Die insbesondere von den Benediktinern geleistete Rückbesinnung auf liturgische Traditionen, die liturgiewissenschaftlichen Erkenntnisse und die experimentellen Aufbrüche in der Jugendbewegung wurden mit der Realität einer Gemeinde konfrontiert. Guardini sprach deshalb von der „realistischen Phase“ der liturgischen Bewegung.⁵ Und Pius Parsch gebrauchte das

¹ Zu Pius Parsch vgl. u. a. R. PACIK, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Klosterneuburg 1977 (SPPI 2); Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. N. Höslinger – Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4); N. HÖSLINGER, Mit Courage und Konsequenz. Der Beitrag von Pius Parsch und des Wiener Kreises zur Liturgischen Bewegung. In: LJ 43 (1993) 48–61; F. RÖHRIG, Pius Parsch (1884–1954) Chorherr des Stiftes Klosterneuburg. Ein Leben für die Ehre Gottes in der Liturgie. In: Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs. Bd. 4. Hg. J. Mikrut. Wien 2001, 225–249; A. REDTENBACHER, Das Beispiel Pius Parsch. In: DERS., Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge. Würzburg 2002, 81–101.

² Zum Leipziger Oratorium vgl. u. a. K. RICHTER, Soziales Handeln und liturgisches Tun. Das Beispiel des Leipziger Oratoriums. In: LJ 31 (1981) 65–77; K. RICHTER, Seelsorge vom Altare aus. Von der Gemeindetheologie des Leipziger Oratoriums. In: Gd 19 (1985) 57–59; A. POSCHMANN, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. Leipzig 2001.

³ Die „Arbeits- und Aufbauordnung des bischöflichen Referates für liturgische Fragen“ nennt Vertreter: „a) der Erzabtei Beuron / b) der Abtei Maria Laach / c) des Oratoriums in Leipzig / d) des Stiftes Klosterneuburg (Prof. Pius Parsch)“ und vier weitere als Forscher bzw. Praktiker bedeutende Persönlichkeiten: Guardini, Jungmann, von Meurers, Maier. Abgedruckt in: Th. MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944. Regensburg 1981 (StPaLi 3) 184–187, 186.

⁴ Das sicher zunächst sehr eingängig erscheinende Schema wird allerdings der Realität nicht ganz gerecht, da auch die monastischen Zentren durchaus auch die gemeindliche Liturgie im Blick hatten. Erwähnt seien nur die sogenannten Kryptamessen, Kurse zur liturgischen Bildung beispielsweise für Küster, Publikationen mit Liturgieklärungen, das „Laacher Volksmessbuch“ ...

⁵ Vgl. Romano Guardinis Versuch anlässlich des 50. Geburtstags von Heinrich Kahlefeld, die Geschichte der liturgischen Bewegung in bestimmte Phasen einzuteilen: „Die Liturgische Bewegung hat zuerst die restaurative Phase durchlaufen (Solesmes); dann die akademische (Maria Laach, Beuron, Akademikerverband); dann die realistische (Rothenfels, Leipziger Oratorium, Klosterneuburg) ...“ (Tagebucheintrag vom 26.5.1953. In: R. GUARDINI, Wahrheit des Denkens und

Bild von der „zweiten Welle“: Während sich die Klöster zunächst an die Akademiker und Gebildeten wendeten und diese in den Geist der Liturgie einführten, schreibt Parsch, „wurde ein wichtiger Grundsatz, den die Abteien vollständig außeracht gelassen hatten, auf unsere Fahnen geschrieben: Die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie“⁶. Parsch schätzte die liturgiewissenschaftliche Forschung der Benediktiner und deren geistige Durchdringung der Liturgie sehr. Gleichzeitig ging es ihm aber um einen zweiten Schritt, eine „zweite Welle“ der Bemühungen.⁷ Die Liturgie sollte vom Standpunkt des Laien aus betrachtet werden. Diese Akzentsetzung versuchte Parsch durch den Begriff der „Volksliturgie“⁸ zu verdeutlichen, denn sein Ziel war die „Pflege der Liturgie mit besonderer Berücksichtigung des Volkes zum Unterschied von der Erneuerung der streng klassischen Liturgie“⁹. Deshalb schreibt man Parsch das Verdienst zu, der Liturgischen Bewegung den Weg in die Pfarrei gebahnt zu haben.

Die großen Verdienste des Augustiner-Chorherrn Pius Parsch, die zahlreichen Vorträge und Publikationen lassen sich nicht einfach mit den Bemühungen der Leipziger Oratorianer vergleichen. Zu verschieden sind die Ausgangssituationen, zu vereinzelt die nachweisbaren Berührungspunkte zwischen Klosterneuburg und Leipzig. Dennoch kann der Versuch, beide Zentren in den Blick zu nehmen, zu einer differenzierteren Sicht beitragen.

Eine andere Generation

Zunächst ist festzustellen, dass eine Vielzahl der Aktivitäten in Klosterneuburg deutlich früher ansetzen als die Bemühungen der Oratorianer. Die Anregung zur – später so genannten – volksliturgischen Arbeit erhielt Pius Parsch durch den Ethnologen P. Wilhelm Schmidt SVD. Ihm war Parsch, der von 1915 bis 1918 Feldkurat war, während des Ersten Weltkriegs in der Ukraine begegnet. Parsch unterstützte zunächst Schmidt, der erstmals Ostern 1919 die „Hochamtshefte“ veröffentlichte, Texthefte, die in deutscher Sprache Ordinarium und Proprium der Messliturgie enthielten. Diese Initiative setzte sich nicht durch, wurde aber zum Vorbild für die von Parsch ab 1922 unter zunächst verschiedenen Bezeichnungen herausgegebenen „Klosterneuburger Meßtexte“.¹⁰ Dies ist allerdings nur ein

Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942–1964. Aus nachgelassenen Aufzeichnungen hg. von F. Messerschmid. Paderborn [u. a.] 1980, 31).

⁶ P. PARSCH, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Würzburg 2004 (unveränderter Nachdruck der 2. erweiterten Aufl. 1952) (= PPSt 1) (PARSCH, *Volksliturgie*) 25. Die erste Auflage dieser Sammlung von Vorträgen erschien 1940 im Volksliturgischen Verlag Klosterneuburg – Wien.

⁷ Vgl. PARSCH, *Volksliturgie*, 26f.

⁸ Mit dem Begriff „Volksliturgie“ will Parsch eine Abgrenzung zu anderen liturgisch bewegten Kreisen kleinerer und gebildeterer Gemeinschaften formulieren und die Eigenständigkeit seiner Bemühungen beschreiben (vgl. PARSCH, *Volksliturgie*, 12). Theodor Maas-Ewerd hat darauf hingewiesen, dass der Begriff der „Volksliturgie“ allerdings nicht zuerst von Parsch benutzt worden sei – wie dieser irrtümlich beanpruchte –, sondern bereits im 19. Jahrhundert verwendet wurde. Th. MAAS-EWERD, *Liturgie und Pfarrei. Einfluß der liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet*. Paderborn 1969, 93, Anm. 134.

⁹ PARSCH, *Volksliturgie*, 12.

¹⁰ Vgl. A. A. HÄUSSLING, *Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken*. Münster 1984 (LQF 66) 140f, Nr. 1153–1158. Ab 1929 wird die Bezeichnung „Klosterneuburger Meßtexte“ für die dann meist 16 Seiten umfassenden Hefte gebräuchlich. Sie enthalten neben dem vollständigen Ordo missae jeweils das Proprium eines Sonn- oder Feiertags.

Datum für die vielfältigen Bemühungen Parschs, von Bibelstunden in Klosterneuburg und bald auch wöchentlichen Liturgiestunden, die in die Feier der Messe einführten, bis hin zur Feier der Chor- und Betsingmesse.¹¹ Die praktische Arbeit in der Liturgiegemeinde St. Gertrud¹², die aus Bibel- und Liturgiekreis entstanden war, wurde durch zahlreiche Publikationen¹³ weit darüber hinaus wirksam.

Als Pius Parsch mit seiner Gemeinde an Christi Himmelfahrt 1922 die erste Gemeinschaftsmesse feierte¹⁴, waren die späteren Gründer des Leipziger Oratoriums seit einem halben Jahr zum Theologiestudium im Canisianum, dem internationalen Studienkolleg der Jesuiten in Innsbruck: der 23jährige Theo Gunkel, der 19jährige Heinrich Kahlefeld und der 21jährige Ernst Musial. Josef Gülden, der später ebenfalls zum Gründungskreis des Oratoriums zählte, war 1922 ein 14jähriger Schüler, der gerade begonnen hatte, sich im Bund Neudeutschland zu engagieren.¹⁵

Am 5. Januar 1930 wurde das so genannte Leipziger Oratorium als Kongregation des Oratoriums des hl. Philipp Neri bei der Liebfrauenkirche zu Leipzig-Lindenau errichtet. Bevor die späteren Oratorianer allerdings dem heiligen Philipp Neri und seinem Werk begegneten, waren es gemeinsame Fragen und Anliegen, die sie dem Gedanken an eine Priestergemeinschaft nahebrachten. Nicht die Gestalt eines Heiligen oder die Form der von ihm begründeten Lebensgemeinschaft und Spiritualität stand im Mittelpunkt, sondern der gemeinsame Wunsch nach einer gemeinschaftlichen und somit zeitgemäßen Form der Seelsorge. Die Idee einer *Vita communis*, wie sie später in der Form des Oratoriums gelebt wurde, war symptomatisch für eine Zeit, in der die Kandidaten für den priesterlichen Dienst von Jugendbünden geprägt wurden, in deren Zentrum das gemeinsame Leben und Erleben standen.

Das früheste Dokument über das Selbstverständnis der Oratorianer stammt aus dem Jahr 1926. Beim ersten „Jahreskapitel“ der künftigen Oratorianer gab Philipp Dessauer, der Präpositus des Gründungskreises, eine geschichtliche und rechtliche Einführung und fasste zusammen: „Worin besteht das unverrückbare Wesen des Oratoriums vom heiligen Philipp Neri? Es ist ein Institut von Weltpriestern, gegründet auf ein Gemeinschaftsleben ohne Gelübde. Sein Arbeitsfeld ist die Großstadt. Seine Arbeitsmittel sind in der Hauptsache die der ordentlichen Seelsorge in einer zentralen Pfarrei. Das Hauptgewicht liegt also auf der ordentlichen Seelsorge. Wesentlich ist der Gemeinschaftstyp des Lebens und Wirkens. Man kann als Vergleich das musikalische Oratorium, das Zusammenwirken der verschiedenen

¹¹ Vgl. PARSCH, *Volksliturgie*, bes. 15–32.

¹² „St. Gertrud“ ist eine kleine romanische Kirche inmitten eines Pilgerhospizes aus dem 12. Jahrhundert unweit der Klosterneuburger Stiftspfarrei. Hier fand die Personalgemeinde um Pius Parsch ihren gottesdienstlichen Versammlungsraum. [vgl. auch oben S. 120f.]

¹³ Als wohl wichtigste periodische Publikation ist hier die bis heute unter gleichem Namen erscheinende Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ (BiLi 1926ff) zu nennen. Ab 1928 folgte die volksliturgische Wochenschrift „Lebe mit der Kirche“ und ab 1932 die Halbmonatszeitschrift „Liturgische Jugend“. Für alle Bereiche des liturgischen Lebens schuf Parsch Übersetzungen. 1927 begann eine Messtextaktion, deren Auflage innerhalb von drei Jahren auf 15 Millionen Exemplare stieg (vgl. P. PARSCH, Die liturgische Aktion in Österreich. In: BiLi 4 [1929/30] 501–509, 504). Andere Bücher und Schriften gaben Einführungen in den Geist der Liturgie und dienten der liturgischen Bildung. Ein „Verzeichnis der Veröffentlichungen von Pius Parsch“ ist abgedruckt in dem Gedankenband: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 1) 322–329.

¹⁴ P. PARSCH, *Volksliturgie*, 20.

¹⁵ POSCHMANN (s. Anm. 2) 11, zu Theo Gunkel bes. 27–33, Heinrich Kahlefeld bes. 34–39, Ernst Musial bes. 62, Anm. 300, Josef Gülden bes. 40–49.

Kräfte: Solisten, Chor und Orchester [. . .] nehmen. Wir fügen unser *Spezificum* bei, es soll sich um eine Diasporagroßstadt handeln.“¹⁶

Natürlich standen Parsch und die Oratorianer in derselben Zeit und in ähnlichen Situationen. Man könnte äußere Parallelen anführen: Auch Parsch war nach seiner Priesterweihe 1909 vier Jahre in der Großstadtseelsorge in Wien (Maria Treu, Wien VIII).¹⁷ Während des Krieges lernte er „in Galizien und der Bukowina die Aktivität der Gläubigen im griechischen Gottesdienst“ kennen. Später sah er hierin einen ersten Hinweis auf die „aktive Teilnahme des Volkes“¹⁸. Einen ähnlichen Eindruck machte auf Josef Gülden die ostkirchliche Liturgie, der er während des Studiums in Innsbruck erstmals begegnete. Im Canisianum studierten auch Kommilitonen, die aus den mit Rom unierten Kirchen des Ostens kamen. Priester aus Polen und Südosteuropa feierten in der Cyrill-und-Methodius-Kapelle des Hauses die Johannes-Chrysostomus-Liturgie in altslawischer Sprache. Gülden lernte Russisch und Altslawisch, um die Texte der Liturgie zu verstehen und um bei der slawischen Liturgie ministrieren zu können. Er erlebte eine Liturgie, „in der immer die Brücke von den Liturgen zur Gemeinde und zum Leben geschlagen wird“¹⁹. Die spätere Wiederbelebung des litaneuartigen Fürbittgebetes war insbesondere das Verdienst Josef Güldens, der durch die Begegnung mit der Liturgie der Ostkirche diese Form des Allgemeinen Gebetes schätzen lernte.

Eine weitere Gemeinsamkeit könnte man in der Lebensform vermuten. Als Augustiner-Chorherr gehörte Parsch einer Gemeinschaft an. Sie beließ ihm einen Freiraum für seine liturgischen Aktivitäten. „Wenn man aber unter dem Aspekt des Mitgetragenwerdens einer ‚Pionierarbeit‘ durch eine ganze Kommunität zum Beispiel den Vergleich zum Klosterneuburger Chorherren-Stift und dem Leipziger Oratorium sucht, so wird sich bald herausstellen, daß dort die liturgischen Bemühungen in personeller Hinsicht eine ungleich breitere Basis hatten.“²⁰

Wenn auch manche Entwicklungen parallel verliefen, so konnten doch die Oratorianer auf dem von Pius Parsch gelegten Fundament aufbauen. Theo Gunkel, der seit 1928 Kaplan in der Leipziger Liebfrauengemeinde war, teilte 1932 in einem Brief an das Bischöfliche Ordinariat mit, dass „der Kindergottesdienst [. . .] schon seit Jahren als Gemeinschaftsgottesdienst anhand der Klosterneuburger Meßtexte gehalten“²¹ wird.

Josef Gülden begegnete den Messtexten aus Klosterneuburg während seines sogenannten „Gastnoviziats“ in Beuron 1928. Da es in Deutschland kein Oratorium gab, nahm er mit einem weiteren Interessenten als Gast am Noviziat der Benediktiner teil. Dort eröffnete sich

¹⁶ Zit. nach J. GÜLDEN, Vom Geist und Leben des Oratoriums vom heiligen Philipp Neri. In: Priestergemeinschaften. Hg. N. Greinacher. Mainz 1960, 213–239, 218f.

¹⁷ PARSCH, Volksliturgie, 16: „In dieser Zeit war ich ganz Seelsorger [. . .]. Meine liturgischen Neigungen waren ganz in den Hintergrund getreten.“

¹⁸ PARSCH, Volksliturgie, 17f.

¹⁹ J. GÜLDEN, Auf den Spuren des Jesusgebetes. In: Jahr des Herrn 1975, 110–115, 111. Gülden studierte ab 1926 vier Semester in Innsbruck.

²⁰ Th. MAAS-EWERD, Pius Parsch und die liturgische Bewegung im deutschen Sprachgebiet. In: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 1) 79–119, 110.

²¹ Th. GUNKEL, Brief an das Bischöfliche Ordinariat, 16.1.1932, Bl. IV. In: Archiv des Oratoriums, Leipzig.

ihnen nicht nur die Welt der Gregorianik, sondern, so schrieb er, „in der Krypta der Klosterkirche erlebten wir mit Texten von Pius Parsch Experimente einer ‚Volksliturgie‘“.²²

Die Publikationen Parschs wurden nicht nur in Leipzig als Standardwerke angesehen. So konnte beispielsweise ein anderer Oratorianer, Klemens Tilmann, in einem Aufsatz in Bezug auf die liturgische Bildung der Priester knapp formulieren: „Die Meßerklärung und ‚Das Jahr des Heil[e]s‘ von Pius Parsch sind bekannt genug, um uns eine längere Empfehlung zu ersparen.“²³ Als nach dem Anschluss von Österreich an das Deutsche Reich Pius Parsch nichts drucken lassen konnte, erschien die 12. Auflage seines Hauptwerkes „Das Jahr des Heiles“ bei J. Bohn & Sohn in Leipzig.²⁴ Diese Druckerei war im Erdgeschoss der Liebfrauenkirche untergebracht. Als 1955 eine weitere Auflage dieses Buches in der DDR erschien, schrieb Josef Gülden als Herausgeber: „Dankbar bekennen auch wir vom Leipziger Oratorium uns zu diesem Buch und seinem Verfasser. Ihm verdanken wir in den zwanziger Jahren neben den Arbeiten der Maria-Laacher Mönche die ersten Anregungen auf volksliturgischem Gebiet.“²⁵

Die liturgische Bewegung auf dem Weg in die Pfarrei

„Während anderswo die Liturgische Bewegung lange Zeit auf Studierende und Akademiker beschränkt blieb und der Gefahr des Ästhetentums nicht immer entging, ist es Pius Parsch zu danken, daß in Österreich zuerst der Durchbruch ins Pfarrleben erfolgt ist; erst erheblich später ist ein ähnlicher Vorgang in Deutschland und dann auch in Frankreich festzustellen.“²⁶ Josef Andreas Jungmann würdigte so in einem Nachruf auf den 1954 verstorbenen Klosterneuburger Augustiner-Chorherrn dessen Lebensleistung.

Pius Parsch stand im Kontext einer „Neubesinnung auf die Pfarrei als Gemeinde“²⁷, die nach dem Ersten Weltkrieg eingesetzt hatte und zum Ausdruck kam im Modell der Katholischen Aktion, die die Seelsorge auf der Basis der Pfarrgemeinde beleben wollte. Ziel dieses aus Italien stammenden und von Pius XI. propagierten Konzepts war die „Aufrechterhaltung, Verbreitung, Durchsetzung und Verteidigung der katholischen Grundsätze im persönlichen, Familien- und gesellschaftlichen Leben“²⁸. Der Vatikan reagierte damit in Italien auf die neuen politischen Verhältnisse im Zusammenhang mit der faschistischen Bewegung. Die Organisationsformen der Laien wurden verändert und auf parteipolitische Vertretungen verzichtet. In Österreich griff man früher als in Deutschland das Anliegen des

²² J. GÜLDEN, Skizzen aus meinem Leben, Manuskript 1986/87 [liegt Verf. vor].

²³ K. TILMANN, Das Anliegen der volksliturgischen Arbeit. In: Jugendseelsorger (Werkblatt für die Seelsorge männlicher Jugend) 42 (1938) 83–96, 94.

²⁴ J. GÜLDEN, Pius Parsch. In: Jahr des Herrn 1979, 32.

²⁵ J. GÜLDEN, Vorwort des Herausgebers. In: P. PARSCH, Das Jahr des Heiles. Bearb. u. hg. von J. Gülden. Leipzig 1955, 8.

²⁶ J. A. JUNGMAN, Pius Parsch †. In: Der große Entschluß 9 (1954) 220, zit. nach MAAS-EWERD (s. Anm. 8) 85.

²⁷ K. BAUMGARTNER, Die Neubesinnung auf die Pfarrei als Gemeinde nach dem Ersten Weltkrieg. In: Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Bd. 1: Die Bistümer und ihre Pfarreien. Hg. E. Gatz. Freiburg/Br. [u. a.] 1991, 115–122.

²⁸ Die deutsche Übersetzung der Statuten der Katholischen Aktion Italiens bei E. SCHLUND, Die Katholische Aktion. Materialien und Akten. München 1928, 88–103, 88.

Papstes auf. Die österreichischen Bischöfe erließen 1927 Statuten für die katholische Aktion.

Beim ersten volksliturgischen Einführungskurs in Klosterneuburg im August 1927 referierte Pius Parsch über „Wesen und Zweck der volksliturgischen Erneuerung“. Die „lebendige Pfarrgemeinde“ wurde zum Grundanliegen Parschs.²⁹ Besonders deutlich formulierte er dies in seinem Referat, das er bei der dritten Wiener Seelsorger-Tagung am 27. Dezember 1933 gehalten hat. Dieses Referat wurde mehrfach veröffentlicht und Parsch wies später darauf hin, dass es sich für ihn um „ein ganz programmatisches Dokument“³⁰ handelt.

In Deutschland traf die Durchsetzung der Katholischen Aktion auf einige Schwierigkeiten, da hier im 19. Jahrhundert auf vereinsrechtlicher Basis ganz andere Organisationsstrukturen der Katholiken entstanden waren, die sich durch eine größere Unabhängigkeit der Laien vom Klerus auszeichneten. Aber es gab auch einige Bewegungen, die dem Konzept der Katholischen Aktion entgegenkamen. Hier sind besonders die Jugendbewegung und die Liturgische Bewegung zu nennen, die ihrerseits Ausdruck einer in der Gesellschaft vorhandenen „Sehnsucht nach Gemeinschaft“³¹ waren. Eben diese Strömungen und das in den zwanziger Jahren durchbrechende neue Bewusstsein von der Kirche und das Verständnis der Liturgie als Gottesdienst der Kirche, die sich in der Ortsgemeinde konkretisiert, hatten auch die Oratorianer geprägt. Gegen alle veräußerlichte Betriebsamkeit, als die die in den Bünden aufgewachsene Generation die Formen des Vereins-Katholizismus empfand, sollten Strukturen geschaffen werden, die eine auf die Pfarrgemeinde konzentrierte Seelsorge ermöglichten, deren Mittelpunkt der gemeinsame Gottesdienst bildete.

Ähnlich wie Pius Parsch orientierte sich Theo Gunkel, der Präpositus der Oratorianer und Pfarrer der Liebfrauentgemeinde, bei seinen Bemühungen um eine Erneuerung des Gemeindelebens am Modell der Katholischen Aktion. In Leipzig wurde der Akzent auf das Subjektsein der Gemeinde und damit auf einen Aspekt der Katholischen Aktion gelegt, der weithin auch in der Reflexion dieser Aktivierung der Laien wenig Berücksichtigung findet, da meist die Abhängigkeit von der Hierarchie als Wesensmerkmal betont wird.³² So beschrieb auch Pius Parsch in seinem Referat „Die lebendige Pfarrgemeinde“, das auch 1952 unverändert in den Sammelband „Volksliturgie“ aufgenommen wurde, das Verhältnis von Pfarrer und Gemeinde als ein bräutliches und eheliches Verhältnis. Er übertrug die dogma-

²⁹ Vgl. dazu MAAS-EWERD (s. Anm. 8) bes. 175–184.

³⁰ PARSCH, *Volksliturgie*, 261, Anm. 1. Das Referat wurde zunächst veröffentlicht unter dem Titel „Die Pfarre als Mysterium“. Im Tagungsprogramm wird noch der Untertitel genannt: „Wesen, Aufgabe und Aufbau der lebendigen Pfarrgemeinde“. P. PARSCH, *Die Pfarre als Mysterium*. In: *Die lebendige Pfarrgemeinde*. Bericht über die dritte Wiener Seelsorger-Tagung, 26.–29. Dezember 1933. Hg. K. Rudolf. Wien 1934, 13–33; Tagungsordnung 9. Weiterhin: P. PARSCH, *Die lebendige Pfarrgemeinde*. In: *BiLi* 8 (1933/34) 185–194.211–216.235–240.263–267; In: *Volksliturgie* (1940) 277–313; (1952) 361–397; (2004) 261–286.

³¹ Vgl. A. BAUMGARTNER, *Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik*. München [u. a.] 1977.

³² Ein Merkmal der Katholischen Aktion war die strenge Unterordnung der Laien unter die Hierarchie. Zwar wünschte man aktive Laien, doch sollten sie nicht ohne Auftrag und Anweisung des Klerus tätig werden. Heinz Hürten bezeichnet die Katholische Aktion als „Klerikalisierungsprogramm“ (H. HÜRTEN, *Deutsche Katholiken 1918–1945*. Paderborn [u. a.] 1992, 136). Theo Gunkel, der sich zwar mancher Formen der Katholischen Aktion bediente, empfand den Begriff „klerikal“ eher negativ besetzt. Über ein Treffen mit Freunden aus dem Kreis des Oratoriums schrieb er in sein Tagebuch: „Ich hoffe es werden schöne Tage werden. Sicher sehr unklerikal, aber nicht ungeistig und ungeistlich.“ (GUNKEL, *Tagebuch*, 24.7.1933).

tische Aussage, dass Christus das Haupt der Kirche ist, auf die Pfarrei: Der Pfarrer als Stellvertreter Christi – und damit wird das Bild von Ehe und Familie überstrapaziert – wird Haupt und Vater der Pfarrei, „Erzeuger des göttlichen Lebens seiner Gemeinde“³³. Die Rolle der Laien kommt dabei kaum in den Blick – oder eben nur als Aufgabe für den Seelsorger: „Diese müßten eingebaut werden in die Pfarrfamilie [. . .]. Da müßte genau abgewogen werden, wie sich Gemeinschaft und Sonderinteressen in rechter Weise vertragen sollen. Da hilft eben die Liebe des Seelsorgers auszugleichen und zu verbinden.“³⁴

Für Theo Gunkel galt, „daß eigentlich der Heilige Geist der Seelsorger der Gemeinde ist, daß wir nur Werkzeuge sind, Hilfsarbeiter, Handlanger, daß wir immer wieder auf ihn schauen oder auf ihn hören müssen [. . .] und man wird Zuversicht haben, weil der Heilige Geist schließlich überall Blumen und Früchte bringen kann, wo offene Herzen sind und Opfer gesät werden, und auch wissen, daß er vieles tut und an vielen Orten wirkt, ohne das Pfarramt zu fragen oder zu benachrichtigen! Das ‚Pfarramt‘ aber sollte immer fragen, sich führen lassen und Weisungen einholen!“³⁵

Das Kirchenbild Gunkels war nicht von einer Hierarchie von Klerikern bestimmt, sondern die konkrete Ortsgemeinde stand im Mittelpunkt seines Verständnisses von Kirche. Dieser Gemeinde hatten die Seelsorger und er als Pfarrer zu dienen. Das formulierte er in seinem Beitrag für den Sammelband „Volksliturgie und Seelsorge“. Für ihn galt: „Weg und Anfang der Erfüllung ist die Gemeinde. Das Leben wird den einzelnen geschenkt und erneuert im Zusammenhang mit der Gemeinde, deren Haupt Christus, deren Seele der Heilige Geist ist. Dem Pfarrer, der sein Amt antritt[,] werden nicht eine größere oder kleinere Anzahl ‚Seelen‘ anvertraut. Er wird über die Familie Gottes gesetzt, daß er als kluger und treuer Verwalter ihr das Brot breche [. . .]; er hat den Leib Christi an diesem Ort zu pflegen und zu schützen“³⁶. Dabei, so verstand es Pfarrer Gunkel, darf Seelsorge aber nicht stehen bleiben, denn die Gemeinde hat eigene Aufgaben und ist selbst handelndes Subjekt. Die Pflicht des Pfarrers ist es, „die Gemeinde dahin zu führen, daß sie ihren Beruf erfüllt, an diesem Ort lebendige Kirche zu sein und hier und heute die Sendung und Aufgabe der Kirche zu tragen. Nicht der Pfarrer oder gar ‚das Pfarramt‘ ist die Kirche, sondern die Gemeinde, deren Glied mit bestimmter Funktion der Pfarrer ist“³⁷. Der Gemeinde „ist die dreifache Aufgabe anvertraut, Trägerin der Wahrheit, der Liebe und des Gottesdienstes zu sein“³⁸.

³³ PARSCH, Volksliturgie, 275.

³⁴ Ebd. 286.

³⁵ GUNKEL, Tagebuch, 20.5.1932.

³⁶ Th. GUNKEL, Zum Verhältnis von Liturgie und Seelsorge. In: Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde. Hg. K. Borgmann. Kolmar/Elsaß o. J. [1942], 38–56, 49.

³⁷ Ebd. 50. Diese Zugehörigkeit der Oratorianer zur Gemeinde drückte sich auch in der Wahl der alltäglichen Kleidung aus. Die priesterliche Kleidung, die Distanz zu den Laien ausdrückte, wurde abgelegt, obgleich sie für Kleriker vorgeschrieben war. In einem Visitationsprotokoll wird der Ungehorsam der Oratorianer angezeigt: „[. . .] Das zeigt sich auch deutlich schon äußerlich in der auffallenden Kleidung – gewöhnlich ein kurzes Jackett und ein Halskragen, der weder Collar noch Krawattenkragen ist. Von den Gemeindemitgliedern wird dies vielfach als Zivilkleidung angesehen.“ (J. STRANZ, Bericht über das Oratorium zu Leipzig-Lindenau, Karl[-]Heine[-]Str. 110, 12.4.1943. In: Archiv Bautzen 611.05/00, Bd. II). – Der sog. „Oratorianerkragen“ gilt heute als übliche klerikale Kleidung; vgl. S. PAULY, Art. Kleidung. In: LThK³ 6, 121.

³⁸ J. GÜLDEN [K. TILMANN], Die Einführung der Pfarrgemeinde in die Liturgie. In: Volksliturgie und Seelsorge (s. Anm. 36) 123–137, 126. Der Aufsatz musste 1942 ohne Angabe des Namens des wirklichen Verfassers veröffentlicht werden, da Tilmann damals durch die Reichsschrifttumskammer Publikationsverbot erhalten hatte. Nochmals abgedruckt in: Pfarrgemeinde und

Auch in Leipzig hatte man das Anliegen der „lebendigen Pfarrgemeinde“, der „Pfarrfamilie“ aufgegriffen und konnte auf die Erfahrungen und Vorarbeiten Parschs zurückgreifen. Dies kann man wohl feststellen, auch wenn sich in den Quellen nicht sehr viele Berührungspunkte nachweisen lassen. Wann beispielsweise Theo Gunkel Parsch persönlich kennenlernte, kann nicht gesagt werden. In seinem Tagebuch vermerkt er lediglich eine Begegnung mit Parsch am Rande einer katechetisch-liturgischen Tagung in München 1932.³⁹

„Pius Parsch hat das historische Verdienst, dass er die liturgische Bewegung, die in den gebildeten Kreisen, auf die sie sich notwendiger Weise beschränkte, zu versanden drohte, in das Volk getragen hat.“⁴⁰ Er war damit beteiligt an einem überaus großen und vielgestaltigen Impuls der Liturgischen Bewegung für eine lebendige Pfarrgemeinde – angefangen von Volksmessbüchern der Benediktiner bis zu den liturgischen Erfahrungen der Jugendbewegung. Wenn auch die Klosterneuburger liturgische Gemeinde St. Gertrud keine Pfarrgemeinde war⁴¹, so ermutigte ihr Beispiel vielerorts zu einer „Seelsorge vom Altare her“ – auch in der Arbeitergemeinde in der sächsischen Diaspora. Als eine Besonderheit ist festzustellen, dass die Lindenauer Liebfrauentengemeinde von Anfang an die Liturgie mit der Diakonie zu verbinden suchte. Die konsequente Verknüpfung der Feier des Glaubens mit dem sozialen Handeln muss als ein Proprium der Bemühungen des Leipziger Oratoriums gelten. Hinsichtlich der praktizierten Verbindung von Liturgie und Diakonie stellt die Liebfrauentengemeinde auch innerhalb der Liturgischen Bewegung eine Ausnahme dar.⁴² So ist Theodor Maas-Ewerd zuzustimmen, wenn er schreibt: „Mit Parsch erhielt die volksseelsorgliche Ausrichtung der liturgischen Arbeit einen entschiedenen Anwalt, der etwa seit Mitte der dreißiger Jahre durch die in dieselbe Richtung zielenden Bemühungen der Oratorianer von Liebfrauen in Leipzig-Lindenau wirksam unterstützt wurde.“⁴³ Und zwar gerade dadurch, dass die von Parsch angestoßenen Bemühungen in der konkreten Situation liturgischer Armut und sozialer Not einer Arbeitergemeinde konsequent weiter geführt wurden.

Pfarrgottesdienst. Beiträge zu Fragen der ordentlichen Seelsorge. Hg. A. Kirchgässner. Freiburg/Br. 1949, 75–90.

³⁹ „Ich zähle bloß einiges auf aus dem Terminkalender [. . .] 3 Tage katechetisch-liturgische Tagung in München – Aussprache mit Pius Parsch [. . .]“ (GUNKEL, Tagebuch, 2.5.1932). Bei der Tagung handelte es sich um ein auf Anregung des Deutschen Katechetenvereins veranstaltetes Treffen liturgiepädagogisch interessierter Kreise am 5./6. April 1932. Vgl. J. PINSK, Liturgiepädagogische Führertagung. In: Liturgische Zeitschrift 4 (1931/32) 258.

⁴⁰ Zu diesem Resümee kam der Bischof von Passau und Leiter der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Simon Konrad Landersdorfer OSB, zehn Jahre nach dem Tode Parschs. Veröffentlicht in: N. HÖSLINGER, Pius Parsch in der Sicht seiner Zeitgenossen. Eine Dokumentation. In: Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 1) 281–296, 288.

⁴¹ Parsch war sich durchaus bewusst, dass St. Gertrud keine normale Pfarrgemeinde war: „Ich leite seit etwa 10 Jahren eine Gottessiedlung, wenn ich sie so nennen darf, die liturgische Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg. Es ist keine Pfarrgemeinde, das mindert ja den Wert des Beispiels, doch es ist eine Familie in des Wortes bester Bedeutung. Die Familie besteht aus etwa 200–300 religiösen Menschen, darunter mehr als 100 Jugendlichen.“ (PARSCH, Volksliturgie, 283 f.)

⁴² Vgl. zu der stets aktuellen Fragestellung (mit einer ausführlichen Literaturübersicht) B. KRANEMANN, Feier des Glaubens und soziales Handeln. Überlegungen zu einer vernachlässigten Dimension christlicher Liturgie. In: LJ 48 (1998) 203–221. Benedikt Kranemann stimmt Balthasar Fischer zu, „wenn er im Blick auf die mangelnde Sensibilität für die diakonale Dimension der Liturgie von einem ‚Geburtsfehler der deutschen liturgischen Bewegung‘ spricht“. Als eine allerdings zu beachtende Ausnahme nennt er „Programmatik und Praxis des Leipziger Oratoriums“ (205).

⁴³ MAAS-EWERD (s. Anm. 20) 111f.

Fünzig Jahre nach dem Tode Pius Parschs und vierzig Jahre nach Sacrosanctum Concilium zeigt sich, dass die Bemühungen der liturgischen Zentren Klosterneuburg und Leipzig Teil der Vorgeschichte eines ökumenischen Konzils waren und so prägende Wirkung für die gesamte Kirche hatten und haben. „Das Konzil hatte Entscheide von großer Tragweite getroffen, die in der Folgezeit das Erscheinungsbild der Kirche nicht unerheblich umgestaltet haben. Die Väter“, so stellte Kardinal Ratzinger vierzig Jahre nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution bei seinem Festvortrag in Trier fest, „waren sich bewusst, dass sie dabei die Ernte einer langen Vorgeschichte einbrachten und die vielfältigen Strömungen, Erkenntnisse und Erfahrungen, die in der Liturgischen Bewegung gereift waren, zu einer ganzheitlichen Vision verschmolzen, die einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Liturgie einleiten sollte. Der Text selber hat diesen Zusammenhang mit seiner Vorgeschichte in die Worte gefasst: ‚Der Eifer für die Bewahrung und Erneuerung der Liturgie gilt mit Recht als ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung über unsere Zeit, als Hindurchgehen (*transitus*) des Heiligen Geistes durch seine Kirche‘ (SC 43). Die Liturgische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, auf die diese Worte anspielen, wird so als eine göttliche Verfügung (*dispositio*) und als pneumatisches Ereignis, als neues Hindurchziehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche gedeutet.“⁴⁴

⁴⁴ J. RATZINGER, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick. In: LJ 53 (2003) 209–221, 209.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption

|| *Veröffentlichte und unveröffentlichte Arbeiten über Pius Parsch*¹

Um des besseren Überblicks und der daraus ermöglichten leichteren Handhabung willen sei hier zunächst der Aufbau dieses Beitrags vorangestellt:

1. VORBEMERKUNGEN
2. ZUR QUELLENLAGE
 - A. Das Pius-Parsch-Archiv
 - B. Bibliographien
 - C. Zeitzeugenschaft als Quelle
 - D. Maria Laach
 - E. Literaturverzeichnisse der Arbeiten
 - F. Hinweise:
 - a) zur Charakteristik der Verzeichnisse
 - b) zu Anhang und Register
3. LITERATUR ÜBER PIUS PARSCH
 - A. VORPHASE BIS ZUM TOD 1954
 - B. EXPLIZITE PARSCH-STUDIEN UND -BEITRÄGE
 - a) *In der ersten Phase der Rezeption von 1954 bis 1969*
 - b) *In der zweiten Phase der Rezeption von 1970 bis 1984*
 - c) *In der dritten Phase der Rezeption von 1985 bis 2004*
 - C. AUSGEWÄHLTE ARBEITEN, DIE AUF PARSCH BEZUG NEHMEN
 - a) *In der ersten Phase der Rezeption von 1954 bis 1969*
 - b) *In der zweiten Phase der Rezeption von 1970 bis 1984*
 - c) *In der dritten Phase der Rezeption von 1985 bis 2004*
 - D. REIHEN ZU PIUS PARSCH
 - a) Schriften des Pius-Parsch-Institutes (SPPI)
 - b) Pius-Parsch-Studien (PPSt)
4. ANHANG
 - A. Verzeichnis der Graduierungs- und Hausarbeiten
 - B. Register der Autoren, Herausgeber und Betreuer

1. VORBEMERKUNGEN

Erstens: Liturgiewissenschaftliche Forschung steht mehr noch als andere theologische Disziplinen im Spannungsfeld des gelebten Lebens von Kirche und Christen und theologisch verantworteter Reflexion.² Dabei steht sie unter der besonderen Herausforderung der

¹ Der vorliegende Beitrag ist – nach dem Informationsstand des Verfassers – der erstmalige Versuch eines derartigen zusammenfassenden Überblicks über Parsch. Er hat notwendig Grenzen und (hoffentlich wenige) Lücken. Zugleich offenbarte die Arbeit daran einige – im Text angeführte – Desiderate für die Forschung. Beides veranlasst mich, die Leser aus dem Fach der Liturgiewissenschaft und darüber hinaus, zu ersuchen, Fehlendes, das ihnen bekannt wäre, mitzuteilen. Zu späterer Zeit kann so an eine (möglichst) lückenlose und überarbeitete Fassung gedacht werden, die für eine weitere Parschforschung hilfreich ist.

² Vgl. A. GERHARDS, Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium – Perspektiven und Aufgaben. In: HID 57 (2003) 273–282, hier reichliche Literatur; R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001 (UTB 2173) 19–58, ebenfalls reichliche Literatur; nur bedingt: M. KUNZLER, Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001 (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen); früher auch: J. EMMINGHAUS, Liturgiewissenschaft. In: Die Kath.

Integration beider Bereiche.³ Das kommt sowohl der wissenschaftlichen Theologie insgesamt als auch dem pastoralen Handlungsraum Kirche und dem Glauben der Christen zugute. Schon allein von daher ist sie notwendig ein „Hauptfach“ unter den theologischen Disziplinen, wie bekanntlich auch das Zweite Vaticanum in SC 16 festlegt und fordert⁴ und es überrascht in der Tat, wenn in Zeiten nachhaltiger Sehnsucht nach Spiritualität und Transzendenz in heutiger Gesellschaft gerade dieses theologisch integrative und geistlich relevante Kernfach, das nach dem Willen des Konzils an den Ausbildungsstätten nie fehlen darf, dem Zugriff staatlichen Sparwillens⁵, mitunter noch gestützt durch kirchenpolitisch ängstliches Misstrauen, zum Opfer fällt. Hier werden Tiefe und Relevanz des Gegenstandes der Liturgiewissenschaft für Glauben, Kirche und wissenschaftliche Theologie 40 Jahre nach „Sacrosanctum Concilium“ offensichtlich immer noch nicht voll realisiert.

Zweitens – und damit näher am Thema: Niemand Geringerer als Kardinal Franz König⁶ forderte für die Liturgiewissenschaft in seinem letzten, als historisch zu bezeichnenden Interview⁷: es wäre sehr zu wünschen, „dass eine breite theologische Diskussion erneut Platz greift oder wieder eröffnet wird, die der Liturgiewissenschaft die ihr eigene innere Struktur sichert und damit ihr großes Gewicht an den Ausbildungsstätten garantiert“, welche ihre Notwendigkeit „noch mehr deutlich macht und noch stärker begründet als bisher. Das wäre eine dringende Aufgabe, die sich sehr unmittelbar den Liturgiewissenschaftlern stellt. [. . .] Dies nicht nur aus Gründen, die innerhalb und zwischen den theologischen Disziplinen liegen und allein dort auszumachen wären, sondern aus der Sorge um die Kirche und aus der Sorge um eine genuin christliche Vitalität unserer Pfarrgemeinden, für die Liturgie immer mehr Quelle und Höhepunkt ihres Lebens werden soll.“⁸ Die Anregung des großen Kardinals, in Rom als „intellektueller Gigant“ unter den Bischöfen der Weltkirche apostrophiert, dem mit fast 100 Jahren – auch liturgischer – Lebenserfahrung und mit seiner Zeitzeugenschaft im Blick auf die Liturgische Bewegung⁹ zuletzt nicht mehr viele gleichkamen, gibt die Direktive von oben eine glaubwürdige Bestätigung: Liturgiewissenschaft hat das liturgische Leben unter der Hinsicht theologisch zu reflektieren, dass es sich als „Quelle und Höhepunkt“ im Selbstvollzug der Kirche begreifen kann; sie kann von daher umgekehrt – theologisch stringent – zu einer integrativen Mitte theologischen Denkens

Theologische Fakultät der Universität Wien 1884–1984. [FS zum 600-Jahr-Jubiläum]. Hg. E. Ch. Suttner. Berlin 1984, 273–292.

³ Vgl. dazu: A. GRILLO, „Intellectus fidei“ und „Intellectus ritus“. In: LJ 50 (2000) 143–165.

⁴ SC 16: „Das Lehrfach Liturgiewissenschaft ist in den Seminarien und in den Studienhäusern der Orden zu den notwendigen und wichtigen Fächern und an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern zu rechnen. Es ist sowohl unter theologischem und historischem wie auch unter geistlichem, seelsorglichem und rechtlichem Gesichtspunkt zu behandeln.“

⁵ Bisweilen verbunden mit inner- bzw. auch interfakultärem Druck.

⁶ 3. August 1905 – 13. März 2004, Dr. phil., Dr. theol., 13x Dr. hc., ehemals a.o. Univ.-Prof. in Salzburg, 1956–1985 Erzbischof von Wien, 1958 Kardinal, führender Konzilsvater, em. Präsident des Päpstlichen Sekretariats für die Nichtglaubenden, em. Vorsitzender der Österreichischen Bi-Ko, Gründer der renommierten ökumenischen Stiftung „Pro Oriente“.

⁷ Veröffentlicht in: HID 57 (2003) 163–170 und in: Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Hg. A. Redtenbacher. Innsbruck 2004, 14–24.

⁸ Ebd. 170 bzw. 23f.

⁹ Kardinal König war „Neuländer“ und damit der Liturgischen Bewegung von Jugend an verbunden, mehrmals äußerte er sich zu Parsch, so in: Mit sanfter Zähigkeit. Die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. Th. Maas-Ewerd – N. Höslinger. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4), Nachwort 321; A. REDTENBACHER, Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge mit einem Vorwort von Franz Kardinal König. Würzburg 2002, 9–12; und wie Anm. 7.

werden, ohne die Theologie insgesamt nicht auskommt.¹⁰ Das wirkt auf Verstehen, Vollzug und Gewichtung des Liturgischen im Leben der Kirche notwendigerweise zurück. Genau auf diese Interdependenz kommt es in der Positionierung und im Selbstverständnis der Liturgiewissenschaft wesentlich an: nur so dient sie der Theologie als ganzer, dem theologischen und mystagogischen Durchdringen der Liturgie selbst und ihrem Vollzug in Gestalt und Feier, zugleich aber ihrem eigenständigen Profil als eine der wichtigen theologischen Hauptdisziplinen.

Drittens: Im Auf und Ab der vielschichtigen Diskussion um das Selbstverständnis der Liturgiewissenschaft¹¹ vor und nach dem Konzil¹² bis zur Gegenwart ist hier bei aller fortschreitenden Entwicklung und allen ihren hinzugewachsenen und noch kommenden Aufgabenfeldern¹³ für ihre Selbstvergewisserung auch – und heute wieder neu – ein konzentrierter Blick auf die großen Promotoren der Liturgischen Bewegung hilfreich und wissenschaftsgeschichtlich auch notwendig. Bei ihnen treten aber sowohl Gemeinsamkeiten im Grundanliegen, rasch aber auch sichtbar unterschiedliche Akzente im jeweiligen denkerischen Zugang ans Licht. Odo Casel OSB, Romano Guardini, Josef Andreas Jungmann SJ und Pius Parsch CanReg, um nur einige gewichtige zu nennen, unterscheiden sich. Pius Parsch ragt unter ihnen dadurch hervor, dass er das genannte Postulat der Interdependenz von seinem Glauben und seiner priesterlichen Existenz ausgehend zunächst intuitiv erfasst, und – mehr als die anderen Vertreter – in einem sehr bewussten Wechselspiel von Praxis und Theorie nicht nur handelt, sondern auch aufarbeitend reflektiert. Die Mühe lohnt daher besonders, hinter seinen pastoralliturgischen Ansätzen seinen direkt und indirekt gegebenen liturgietheologischen Prämissen nachzuspüren. Hier nimmt man wahr, dass eine größere Eigenständigkeit seines Ansatzes vorliegt, als beim ersten Blick bisher zugestanden wurde.¹⁴ Indem er die „aktive Teilnahme“ des Volkes als theologisches Existenzial des Liturgiebegriffes selbst in die Mitte rückt¹⁵ profiliert er sich gegenüber anderen Denkern der Liturgischen Bewegung markant, wobei „aktive Teilnahme“ für ihn ein umfassend theologischer, erst in zweiter Linie ein ritueller Begriff ist. Dies bringt für den Liturgiebegriff eine merkbare Akzentverschiebung, die in seinem genuinen Programm der „Volksliturgie“ umfassende Konsequenzen hat. Nimmt man ihn auf diese Weise auch als Theologen wahr, ergibt sich ein anderes und vermutlich tieferes Parsch-Bild, als zumeist vorliegt: er tritt dann konturierter aus dem bloß praktischen oder popularisierenden Eck heraus, in das er

¹⁰ Vgl. die orthodoxe Theologie, die sich bekanntlich insgesamt als Entfaltung der in der Liturgie vollzogenen Doxologie begreift.

¹¹ Literatur s. Anm. 2.

¹² In unmittelbarer nachkonziliarer Zeit verblieb allerdings wenig Kapazität zur Reflexion des Faches, die Liturgiewissenschaft war vorwiegend mit der Umsetzung der konziliaren Liturgiereform in Beschlag genommen.

¹³ Vgl. GERHARDS (s. Anm. 2); sowie die wiederveröffentlichten Beiträge von A. Häußling. In: DERS., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz. Münster 1997 (LQF 79): Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft (284–301), Liturgiewissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn. Eine Umschau im deutschen Sprachgebiet (302–320), Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns (321–333).

¹⁴ Der „erste Blick“ blieb nicht selten an der Oberfläche, Hinweise zu vertieften Fragestellungen in: A. REDTENBACHER, Vorwort zur Neuausgabe: P. PARSCH, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Würzburg 2004 (PPSt 1) 7–11, hier besonders 8ff.

¹⁵ Dadurch wurde er zum Hauptmotor der „zweiten“ Richtung der Liturgischen Bewegung, die sich von der „ersten“ stärker historisierenden Linie der Benediktinerabteien abhob.

sehr oft in der bisherigen Parschrezeption abgeschoben war.¹⁶ Einige jüngere Parsch-Studien, die hier vorzustellen sind, weisen bereits ins diese Richtung.

Viertens: Vom Standpunkt der Liturgiewissenschaft gibt es auch die indirekte Rezeption der Anliegen Parschs durch die gefeierte Liturgie der Kirche. Diese sind – allerdings auch nur zum Teil¹⁷ – durch die offizielle und praktische Liturgiereform infolge des Konzils aufgegriffen. Es gibt die indirekte Rezeption zu einem erheblichen Teil aber auch innerhalb des Faches selbst, indem sein Denken oft ohne direkten Reflex auf Parsch selbst in liturgiewissenschaftlichen Aufgabenfeldern mitgedacht ist.

Es gibt jedoch signifikant seltener eine direkte, explizite und unmittelbare Parschrezeption in der liturgiewissenschaftlichen Literatur – vor allem kaum hinsichtlich der systematischen Aufarbeitung der liturgietheologischen Ansätze und Prämissen in seinem Schrifttum. Allgemein musste noch 1979 (!) N. Höslinger feststellen: „Bisher sind nur einige kleinere Arbeiten über Parsch erschienen.“¹⁸ Das unterscheidet die Parschrezeption deutlich von der Rezeption anderer Vertreter der Liturgischen Bewegung, wie Casel oder Guardini. Bei Parsch kam die Forschung bislang über liturgiehistorische Einordnungen zumeist der liturgiepraktischen Seite seines Wirkens wenig hinaus. So fehlt beispielweise bis heute eine profunde Studie über den Liturgiebegriff bei Parsch, um nur ein Beispiel zu benennen. Einige wenige Graduierungsarbeiten der letzten etwa 1½ bis 2 Jahrzehnte begannen, diese Sicht in Richtung einer dezidierten theologischen Fragestellung langsam aufzubrechen. Auf dieser Linie besteht für die unmittelbare Zukunft der Parschforschung ein erhebliches Desiderat.

Fünftens: Daher kann es leider auch nicht überraschen, dass der folgende Überblick keine einzige (!) publizierte Monographie¹⁹ nachweisen kann, die sich mit einem derartigen Grundsatzthema über Parsch auseinandersetzen würde. Die neue Reihe der „Pius-Parsch-Studien“²⁰ ist bemüht, hier Abhilfe zu schaffen, indem sie vorrangig (aber nicht nur) Arbeiten, die in diese Richtung weisen, in den nächsten Jahren in ihr Programm aufnimmt. Das gesamte dem Verfasser zugängliche und recherchierte Material über Parsch wurde für den vorliegenden Beitrag gesichtet und hier als „Literatur über Pius Parsch“²¹ vorgestellt. Dabei wurde es in 4 Abteilungen gegliedert: Beiträge in der „Vorphase bis zum Tod“²², Studien und Beiträge, die Pius Parsch explizit thematisieren²³. Ausgewählte Arbeiten mit signifikanterem Parschbezug, die Parsch unter anderem mitbehandeln²⁴ und „Reihen zu Pius Parsch“²⁵. In einigen – nicht allzu vielen – Fällen war eine exakte Abgrenzung für die Zuordnung nicht hundertprozentig möglich, hier wurde versucht, nach einem Schwerpunkt der Arbeit zu suchen und zu entscheiden.

¹⁶ Es muss hier nochmals festgehalten werden: es verwundert angesichts der Breitenwirkung seines Schrifttums (das ja nicht nur aus „Textheftchen“ bestehend in alle europäischen Sprachen übersetzt in Millionenauflagen herauskam), dass er – im Unterschied zu den anderen Großen der Liturgischen Bewegung – selten wahrgenommen, geschweige denn studiert wird.

¹⁷ Nach wie vor gibt es Offenes im Blick auf den inneren Vollzug im gesamten Reformgeschehen, aber auch manches Detail betreffend die äußere Fei ergestalt.

¹⁸ Mit sanfter Zähigkeit (s. Anm. 9) 8.

¹⁹ Nicht gilt dies für Sammelwerke nur über Parsch.

²⁰ Siehe unten Abteilung C.

²¹ Das ganze Kapitel 3.

²² Abteilung 3. A.

²³ Abteilung 3. B.

²⁴ Abteilung 3. C.

²⁵ Abteilung 3. D.

Ein Durchblick durch das Material legt überdies nahe, die Zeitspanne seit seinem Tod im Jahr 1954 bis in die Gegenwart in drei Rezeptionsphasen zu untergliedern, denen noch eine zusätzliche Vorphase bis zu seinem Tod voranzustellen wäre. Für die Gliederung würde sich dann folgendes Zeitsystem ergeben: Vorphase bis zum Tod 1954 / 1. Phase 1954 bis 1969 / 2. Phase 1970 bis 1984 / 3. Phase 1985 bis 2004. Solche Einteilungen haben immer auch etwas Vorläufiges an sich, vor allem bei einer temporär relativ kurzen Spanne, die aufgliedert werden soll. Selbstredend ist klar, dass dabei die Grenzen fließen können, auch dass „Rezeption“ – wegen der immensen Breite des Parsch'schen Schrifttums – natürlich längst schon vor seinem Tod eingesetzt hatte. Diese hier mit „Vorphase“ benannte allererste Rezeption ist zwar respektabel. Sie zeigt aber ihre bleibenden Wirkungen im Rezeptionsprozess auch und vornehmlich nach seinem Tod, ganz besonders ab 1979, als im größeren zeitlichen Abstand Reflexion und Einordnung besser erfolgen konnten, als noch zu Lebzeiten oder unmittelbar nach seinem Tod 1954. Dem entspricht auch das Verzeichnis, indem es in einer hier nur sehr begrenzten Auswahl Literatur aus der Zeit vor dem Tod in einer gemeinsamen Abteilung den beiden Abteilungen für die Zeit nach seinem Tod voranstellt.²⁶

2. ZUR QUELLENLAGE

Alle angeführten Arbeiten (Graduierungs- und Hausarbeiten, Monographien, Sammelwerke über Parsch, Beiträge in Zeitschriften und übrigen Sammelwerken, Artikel in Lexika, wichtigere Berichte und Nachrufe) können sich stützen auf:

A. Das Pius-Parsch-Archiv

Es wird befindet sich im und wird betreut vom Pius-Parsch-Institut in Klosterneuburg.²⁷ Der Archivbestand ist, bedingt durch mehrmalige Übersiedlungen, aber auch durch Kriegsereignisse, von denen Parsch selbst in der Wiener Pfarre Floridsdorf betroffen war, beeinträchtigt. Eine wissenschaftliche Publikation, die den Archivbestand unter für die liturgiewissenschaftliche Forschung hilfreichen Kriterien aufschlüsselt, wäre für die Zukunft wünschenswert.

B. Bibliographien

Zur Zeit stehen zwei umfangreiche Bibliographien der Schriften Parschs zur Verfügung:

1. Das „Verzeichnis meiner Schriften“ im Anhang des Werkes „Volksliturgie“. Es ist von Pius Parsch selbst zusammengestellt und reicht bis 1951, neuerdings wieder veröffentlicht in: *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Neuausgabe der 2. Auflage von 1952. Würzburg 2004 (PPSt 1) 504–511.
2. „Verzeichnis der Veröffentlichungen von Pius Parsch“ in: *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*. Hg. Th. Maas-Ewerd – N. Höslinger. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4) 332–335, baut mit geringfügigen Variationen auf dem in 1. zitierten Verzeichnis von Parsch selbst auf.

C. Zeitzeugenschaft als Quelle

Eine Reihe von Studien und Beiträgen kann sich auch auf die Analyse von Aussagen und Interviews mit noch lebenden oder inzwischen verstorbenen Zeitzeugen Parschs, oder auch

²⁶ Abteilung A. bietet daher nur einige unserer Meinung nach wichtige Hinweise in Auswahl und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

²⁷ Leitung: Prof. DDr.hc. Norbert W. Höslinger CanReg, Stiftsplatz 1, A-3400 Klosterneuburg.

deren schriftliche Hinterlegungen stützen. Einige Arbeiten stellen solche Zeitzeugnisse auch schriftlich dar und führen sie im Text wörtlich an. Nicht nur vom liturgiewissenschaftlichen Standpunkt aus muss man für jede einzelne dieser Aussagen dankbar sein; die heute noch lebenden Zeitzeugen sind fast durchwegs bereit zu weiteren Berichten, Stellungnahmen oder Aussagen. Diese Chance auch rechtzeitig zu nützen, würde sich für nächste Arbeiten lohnen.²⁸

D. Maria Laach

Darüber hinaus gab A. Häußling liebenswürdigerweise den Hinweis²⁹, dass er als Bibliothekar der Abtei Maria Laach sich intensiv bemüht, möglichst lückenlos alle Publikationen von Pius Parsch (als Autor und als Herausgeber) zu sammeln, aber „es fehlt das Grundraster einer verlässlichen Bibliographie“. Daraus darf unter anderem gefolgert werden, dass – bei aller Lückenhaftigkeit – auch Maria Laach sich zu einem bibliographischen „Quellenfundort“ zu Pius Parsch entwickelt (hat), auf den zurückgegriffen werden kann (konnte). In diesem Zusammenhang regt er für die nächste Zukunft die Erstellung eines Grundrasters als Hilfsmittel zur Erforschung der liturgischen Erneuerung an – eine wichtige Aufgabe für die weitere Parschrezeption.

E. Die Literaturverzeichnisse der angeführten Arbeiten

Die im Folgenden angeführten Arbeiten enthalten meistens (jedoch keinesfalls immer) je nach Themenstellung in ihren eigenen Literaturverzeichnissen und im Anmerkungsapparat spezifische Quellenangaben der Primär- und Sekundärliteratur. In all diesen Fällen findet sich am Ende der jeweiligen Kurzbeschreibung innerhalb der eckigen Klammer der Hinweis: Lit.

F. Hinweise

a) Hinweise zu Charakteristik und Eingrenzungen der in 3. (Literatur zu Pius Parsch) angeführten Verzeichnisse

Die erste Abteilung (A. Vorphase bis zum Tod 1954) kann für die vorliegende Arbeit nur ein „Vorspann“ sein und enthält daher auch nur einige wenige ausgewählte Hinweise.³⁰ Die zweite Abteilung (B. Explizite Parschstudien und -beiträge) ist bemüht, möglichst lückenlos vorzugehen³¹, die dritte Abteilung (C. Ausgewählte Arbeiten mit Parschbezug) versteht sich als Auswahlverzeichnis, freilich mit dem Blick auf inhaltlich Wesentliches³². In den Fällen B. und C. finden sich vor allem unter den wissenschaftlichen Graduierungsarbeiten auch etliche noch unveröffentlichte Studien. Nicht berücksichtigt in Abteilung B. sind Parschbezüge in weitgehend als bekannt vorauszusetzenden liturgiehistorischen und kirchengeschichtlichen Gesamtdarstellungen, in liturgiewissenschaftlichen Handbüchern, in Kommentaren zur Liturgiekonstitution des Konzils inklusive ihrer Vorgeschichte, sowie in

²⁸ Aber es gibt auch auskunftsbereite und in der Sache kompetente „Zeitzeugen aus zweiter Hand“, die viele Erzählungen ihrer Vorgängergeneration erfragt und gespeichert, im Falle von Klosterneuburger Chorherren oder Familienangehörigen ehemaliger Mitglieder der St. Gertrudsgemeinde auch interessiert-kompetent für sich analysiert und verarbeitet haben; auch sie sind verlässliche Quellen.

²⁹ E-Mail vom 5. Mai 2004.

³⁰ Eine möglichst vollständige Aufarbeitung und Zusammenstellung dieser Phase könnte Aufgabe einer eigenständigen wiss. Arbeit sein, die wir somit anregen.

³¹ Trotz aller Bemühung um Vollständigkeit ergeht an den Leser die Bitte um Mitteilung, sollte ihm hier Übersehenes oder dem Verfasser bisher Unzugängliches bekannt sein.

³² Mutatis mutandis wie Anm. 21.

Akten (pastoral-)liturgischer Kongresse – sofern nicht bedeutsame und spezifische Gründe eine Ausnahme geraten scheinen ließen. Notgedrungen gilt ein engeres Auswahlprinzip auch für Zeitschriftenbeiträge. Hingegen wurden mehrere kürzere Berichte oder auch Nachrufe mit Blick auf charakteristische oder zukunftsorientierte Aussagen in das Verzeichnis aufgenommen.

b) Hinweise zu Anhang und Register

Ein eigenes Zusatzverzeichnis fasst unter Anhang 4. A. alle veröffentlichten und unveröffentlichten Graduierungs- und Hausarbeiten im Überblick zusammen, die auch schon unter 3. A. chronologisch eingeordnet und dort mit voller bibliographischer Angabe aufscheinen.

Zu den drei Abteilungen A., B. und C. wurde unter 4. B. ein gemeinsames Register erstellt, das die Handhabung der Hauptverzeichnisse unterstützt. Während jeweils innerhalb der Abteilungen schon aus wissenschafts- und rezeptionsgeschichtlichen Gründen chronologisch vorgegangen wurde (innerhalb der Jahrgänge bzw. desselben Autors jedoch alphabetisch), ermöglichen die Register ein rasches Auffinden von Beiträgen nach den Namen der Autoren, Herausgeber und Betreuer akademischer Arbeiten, sowie indirekt – durch die Anzahl aller Nennungen bei den Namen – auch die sofortige Übersicht der für die Parschrezeption besonders Engagierten. Jahreszahlen im Register in Normalschrift bedeuten Veröffentlichungen in der Abteilung B. („explizit über Parsch“), *kursive* Jahreszahlen Veröffentlichungen in der Abteilung C. („mit Parschbezug“). Jedoch wurden Nennungen in Abteilung A. (Vorphase) entsprechend ihrer Zugehörigkeit (explizit über Parsch / mit Parschbezug) aufgeteilt und ebenso unterschiedlich wie für B. oder C. gekennzeichnet.³³ Ziffern in runder Klammer nach einzelnen Jahreszahlen geben die Anzahl der Beiträge eines Autors im betreffenden Jahr an, Jahreszahlen in eckiger Klammer zeigen, dass der Name / Autor im angegebenen Jahr innerhalb der Angabe eines anderen Autors [dort meist in der eckig verklammerten Kurzcharakteristik] zu finden ist. Nichtveröffentlichte Arbeiten sind in den beiden Abteilungen B. und C. an gegebener Stelle als „nichtveröffentlicht“ gekennzeichnet, im Register jedoch wird zwischen „veröffentlicht“ und „nichtveröffentlicht“ nicht unterschieden. Angaben der Abteilung D. (Reihen zu Pius Parsch) betreffend Autoren oder Herausgeber sind im Register unter {besondere} Klammern gesetzt.

3. LITERATUR ÜBER PIUS PARSCH³⁴

A. VORPHASE BIS ZUM TOD 1954

Bei näherer Durchsicht der Literatur und unter Berücksichtigung der Entwicklung im zeitgeschichtlichen, kirchlichen und theologisch-wissenschaftlichen Kontext legt sich – wie oben angedeutet – die Gliederung der Gesamtspanne der bisherigen Parschrezeption in drei Phasen nahe. Der ersten Phase wird an dieser Stelle die „Vorphase“ bis zu Parschs Tod vorangestellt. In ihr hat selbstverständlich auch ein Rezeptionsvorgang eingesetzt³⁵:

³³ Kann man also einen Beitrag weder in B. noch in C. finden, muss unter A. weiter nachgesucht werden.

³⁴ Ich verdanke etliche Hinweise Professoren und wiss. Mitarbeitern der liturgiewissenschaftlichen Lehrstühle des deutschen Sprachgebietes, die mir bereitwillig und unkompliziert auf meine schriftliche Recherche hin kompetent Auskunft erteilten oder erteilen ließen. Ihre relativ große Zahl möge entschuldigen, dass sie hier nicht namentlich aufgezählt werden: allen gilt der aufrichtige Dank des Verfassers!

³⁵ Vgl. oben I. Vorbemerkungen, *Fünftens*.

durch sein eminent breites Wirken und Schrifttum, durch seine Vernetzung mit den anderen Zentren der Liturgischen Bewegung, durch vielfältigen innerkirchlichen Austausch, durch literarische Auseinandersetzung und Reaktionen anderer Autoren, und auch durch amtliche Verlautbarungen, die die liturgische, kirchliche und theologische Welt geprägt hatten. Hier ist es schwer, auseinander zu halten, was direkte oder indirekte Rezeption ist – sowohl auf liturgiepraktisch pastoraler Ebene, als auch in der liturgiewissenschaftlichen Reflexion selbst. Dies können einige Auswahlbeispiele im Folgenden exemplarisch illustrieren.

1931:

- * O. Drinkwelder, Maria Laach und Klosterneuburg als Mittelpunkte liturgischer Erneuerung. In: BiLi 5 (1930/1931) 473f [von heutiger Warte gesehen ein erstaunlicher Kurzbericht, kirchenmusikalischer Akzent].
- * J. Minichthaler, Handbuch der Volksliturgie. Regensburg 1931 [Zusammenfassung der frühen volksliturgischen Bestrebungen, die vor allem von Parsch, aber auch vom Leipziger Oratorium ausgingen, Lit.].

1943:

- * F. X. Arnold, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang von Pius Parsch. Besprechung in: ThQ 124 (1943) 70–72 [Auseinandersetzung zwischen dem individualisierenden und subjektiven Denken der Aufklärung, in Abhebung zu den Ansätzen Parschs mit dem Akzent gemeinschaftlicher und objektiver Frömmigkeit und der Leib-Christi-Theologie, sowie drittens dem (nach F. X. Arnold die Differenz überbrückenden) Neuansatz aus der Inkarnationstheologie; wichtiger Diskurs].

1951:

- * B. Opfermann, Zur Reform der Liturgie. Vorschläge und Erwartungen. In: ThGl 41 (1951) 369–387 [aufschlussreiches und auf wissenschaftlichem Niveau handelndes Zeitzeugnis über die wichtigsten damaligen Fragestellungen, vielfache Literaturbezüge auch auf Pius Parsch, Lit.].
- * J. Wagner, Le mouvement liturgique en Allemagne. In: MD 25 (1951) 75–82 [schriftliche Wiedergabe des Berichtes des „rencontre liturgique“ in Luxemburg am 22. Juli 1950, Wagner zeichnet Pius Parsch zu Beginn einer neuen Phase der Liturgischen Bewegung als Initiator der „liturgie populaire authentique“, Lit.].

1953:

- * J. Hacker, Die Innenseite der Liturgischen Bewegung. In: Passauer Studien. FS S. K. Landersdorfer. Hg. A. Mayer – J. Blinzler – J. Oswald. Passau 1953, 103–113 [christologisch bestimmte liturgietheologisch-spirituelle Arbeit, die Parsch – marginal und nur u. a. – berücksichtigt, Lit.].
- * J. A. Jungmann, Sankt Gertrud in Klosterneuburg. In: GrEnt 8 (1952/1953) 205f.

B. EXPLIZITE PARSCH-STUDIEN UND -BEITRÄGE

a) In der ersten Phase der Rezeption von 1954 bis 1969

Mit dem Tod Parschs setzte zunächst eine erste und unumstrittene Würdigung in weiten Bereichen der katholischen, auch in Teilen der ökumenischen Welt ein. In Klosterneuburg rang man darum, sein Charisma und Erbe für die Zukunft fruchtbar zu erhalten und musste aufgrund seiner großen Arbeitskapazität seine hinterlassenen Aufgabenbereiche auf insgesamt 4 Chorherren aufteilen: die große Druckerei (mit über 100 Bediensteten) übernahm der stiftliche Zentraldirektor für wirtschaftliche Angelegenheiten Anton Stoltz, die Redaktionsleitung von „Bibel und Liturgie“ ging interimistisch bis 1957 an Prof. DDr. Floridus Röhrig (dann folgte Dr. Norbert Höslinger), den Kernbereich „Volksliturgisches Apostolat“ (ab 1972: „Pius-Parsch-Institut“) und „Bibelapostolat“ (nach dem Konzil: „Österreichisches Katholisches Bibelwerk“) übernahm Dr. Norbert Höslinger, Rektorat und Ge-

meinde von St. Gertrud wurden ab nun von Prof. Petrus Tschinkel betreut. Die Liturgische Bewegung war inzwischen – wesentlich auch durch Parsch – zum Thema der Gesamtkirche geworden. Bereits zu seinen Lebzeiten, mehr noch nach seinem Tod traten nun andere bedeutsame Persönlichkeiten, Theologen, Zentren, auch offizielle kirchenamtliche Initiativen in die Mitte des Geschehens. Bald gerät der Name Parsch immer mehr in den Hintergrund, während sein volksliturgisches Anliegen in der Liturgiekonstitution des Konzils die unübersehbare offizielle Bestätigung fand. Das alles spiegelt sich in den hier anzuführenden Publikationen deutlich wieder. N. Höslinger hat erkannt, dass das Parsch-Erbe nun von der gesamten liturgischen Erneuerungsbewegung integriert und getragen wird, anderseits hat er Namen, Schriften und vor allem die Dynamik Parschs – besonders durch Wortmeldungen in „Bibel und Liturgie“ – in Erinnerung gehalten. Es gelang ihm schließlich, den Liturgiewissenschaftler Th. Maas-Ewerd³⁶ näher für Parsch zu interessieren.

1954:

- * N. Höslinger, Abschied von unserem Herrn Dr. Pius. In: BiLi 21 (1953/54) 236–238 [Höslinger ist nicht nur Zeitzeuge und Schüler, sondern auch „Erbe“ des Werkes, das Parsch in Klosterneuburg aufgebaut hatte: er war Direktor des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes und ist bis zur Stunde Leiter des Pius-Parsch-Institutes Klosterneuburg, sowie Schriftleiter von „Bibel und Liturgie“, entsprechend aufschlussreich und persönlich engagiert ist der Beitrag.]
- * M. Pfliegler, Bedeutung der Lebensarbeit des Chorherrn Pius Parsch für die Seelsorge der Gegenwart. In: BiLi 21 (1953/54) 225–229 [ausgehend von einer kurzen Analyse der Situation der Liturgie und Seelsorge in damaliger Zeit bietet der Beitrag eine klare theologische und pastorale Erfassung, Gewichtung und Bündelung der Intentionen Parschs, treffende Auswertung für die Zukunft der Liturgie, der Pastoral und des kirchlichen Lebens.]
- * K. Rudolf, Dr. Pius Parsch – in piam memoriam. In: Seels. 24 (1954) 289f [Prälat Rudolf, Mitbegründer des Bundes „Neuland“, Leiter des Wiener Seelsorge-Institutes (= heutiges Pastoralamt der Erzdiözese Wien), dynamischer Mittelpunkt des sogenannten „Wiener Kreises“, würdigt Parsch anlässlich seines Todes mit großer Sympathie und Engagement für die liturgische Sache.].
- * Th. Schnitzler, Der Mensch und sein Werk. In: LJ 4 (1954) 232–236 [zeitbedingte, differenzierte und zugleich kompetente Würdigung im Todesjahr Parschs, Schwerpunkte: Parsch und Pius X., Hinweis auf mentalitätsprägende kulturgeschichtliche Zeitzusammenhänge, Beschreibung der Grenzen, der Lehre und des Erbes Parschs, Fazit: „Sein Name begreift in sich ein Stück Liturgiegeschichte, ohne dessen Nennung manche Erscheinungen der jüngsten Vergangenheit unbegreiflich wären“].
- * A. Schwab, In memoriam Pius Parsch. Ein Leben für die Liturgie. In: HLD 8 (1954) 37f [korrekte Darstellung seines Lebens und Wirkens aus persönlicher Betroffenheit].
- * Th. Warnung, In memoriam Pii Parsch. Daten aus seinem Leben. In: LJ 4 (1954) 230–232 [knappe Lebensbeschreibung aus der Feder eines Zeitzeugen aus dem Stift Klosterneuburg.]
- * Th. Warnung, „... und seine Ruhe wird Ehre sein!“ (Jes 11,10). Pressestimmen zum Tode von Pius Parsch. In: BiLi 21 (1953/54) 232–236 [zu Wort kommen: J. A. Jungmann in: GrEnt 9 (1954) 220, K. Rudolf in: Seels. 24 (1954) 289, F. Weigend-Abendroth in: Offenes Wort 8 (1954) 6, Anonymus („ein Freund des großen Theologen“) in: Deutsches Volksblatt Nr. 78 vom 3. April 1954, ein weiterer Anonymus in einem Schweizer Pfarrblatt, der anglikanische Rev. Newmann-Walters in: Church Times Nr. 4756 vom 2. April 1954, 263.]
- * D. Zähringer, † Dr. Pius Parsch. In: BenM 30 (1954) 334–337 [ausführliche Darstellung und kompetente Würdigung des Lebens, des Konzepts und Wirkens von Pius Parsch, mit der Feststellung: Parsch wäre zuerst und vor allem dort verstanden worden, wo die Pfarrseelsorge am schwierigsten war, z. B. in den großen Pfarreien des Ruhrgebietes, Lit.].

³⁶ Th. Maas-Ewerd wurde später, wie zuvor schon J. Emminghaus, aufgrund seiner Verdienste um die Parschforschung mit Beschluss des Kapitels zum Ehrenkanoniker von Klosterneuburg ernannt; beide fanden ihre letzte Ruhestätte in der Chorherrengruft des Stiftes Klosterneuburg.

- * Anonymus, Unser „Doktor Pius“. Von einem Laien aus St. Gertrud. In: BiLi 21 (1953/54) 229–232 [beeindruckende persönliche Schilderung des Menschen, Priesters und Liturgiereformers Parsch aus unmittelbarer Nähe und Kenntnis eines befreundeten Zeitzeugen und seiner Familie.].

1955:

- * B. Opfermann, Pius Parsch und sein Werk. In: ThGl 45 (1955) 215f [kurze und treffende Würdigung im Jahr nach seinem Tod].
- * M. Pfliegler, Pius Parsch, seine Größe und seine Grenzen. In: Singende Kirche 2 (1954/55) 40–46 [der bekannte Wiener Pastoraltheologe und Mitbegründer des Bundes „Neuland“ fügt das Werk Parschs in den Zusammenhang der damals erneuerungsbedürftigen seelsorglichen Situation der Zeit, reflektiert vor allem die damaligen Defizite am Eucharistieverständnis, und beurteilt Parsch in diesem Sinn als prophetischen Mann der Kirche, dessen Größe erst in der Zukunft voll erkannt werden wird (vgl. unten 1963)].
- * B. Reetz, Homilie des Abtes von Seckau bei der heiligen Messe zur definitiven Beisetzung des hochwürdigen Herrn Dr. Pius Parsch in St. Gertrud am 18. Mai 1954. In: BiLi 22 (1954/55) 166–168 [Der Leichnam Parschs wurde an seinem 70. Geburtstag von der Chorherrengruft am Oberen Stadtfriedhof nach St. Gertrud übertragen, Homilie in österlichem Geist mit geistlich kompetenter Deutung der Lebensleistung Parschs im Dienst der Liturgie, Grundtenor: „Qui non ardet, non incendit“, Veröffentlichung anlässlich des 1. Todestages].
- * P. Tschinkel, Heiliges Leben – heiliges Sterben. Zur ersten Wiederkehr des Todestages unseres geliebten Lehrers Pius Parsch. In: BiLi 22 (1954/55) 163–165 [anlassbezogene Homilie am zweiten Sonntag der Österlichen Bußzeit, gehalten in St. Gertrud von Prof. Petrus Tschinkel, der als Kirchenrektor Parsch nachfolgte, bibelnähe Predigt im Stil der 50er Jahre vorwiegend mit Bezügen zum Sterben Parschs].
- * P. Tschinkel, Gedächtnisrede für Chorherrn Prof. Dr. Pius Parsch (gehalten am Internationalen Kongress für Kirchenmusik 1954). In: Internationaler Kongress für Katholische Kirchenmusik. 4.–10. Oktober in Wien. Zu Ehren des hl. Papstes Pius X., Bericht vorgelegt vom Exekutivkomitee. Wien 1955, 69–73 [rhetorisch, inhaltlich und geistlich engagierte und zugleich aufschlussreiche, hier schriftlich dargelegte, Gedenkrede].

1958:

- * N. Höslinger, Pius Parsch – heute. In: BiLi 26 (1958/59) 1–3 [Parsch hinterließ im Pastoralgefüge der Erzdiözese Wien und in Österreich eine nicht gefüllte Lücke, um seine Intentionen auch zukünftig im Bewusstsein zu erhalten, wird vor allem auf seine Schriften hingewiesen, in denen der neue Geist der Liturgie weiterleben kann.]

1959:

- * N. Höslinger, Ein Leben für die „Liturgische Erneuerung“ (Gedanken zum fünften Todestag von Pius Parsch). In: BiLi 26 (1958/59) 97f [Erinnerung an die großen Anliegen Parschs, diesem folgend und aufbauend auf dem biblischen Gedanken des gemeinsamen Priestertums aller Getauften wird die „Tätige Teilnahme“ des ganzen Volkes ins Gedächtnis gerufen, Parschs Verdienste um die Breitenwirkung der „volksliturgischen“ Bewegung in weltkirchlichem Maßstab werden betont, sowie sein zielstrebiges Mut, sein Bemühen um die Osternacht; der Autor konstatiert gleichzeitig ein spürbares internationales Interesse und Aufblühen der liturgischen Sache in Zeitschriften, Büchern, Kongressen, Tagungen fünf Jahre nach seinem Tod, während zugleich bereits damals der betrübliche „Wermutstropfen“ spürbar ist, dass der Name Parsch in der Fachliteratur kaum mehr aufschien! Höslinger folgert kritisch: „Vielleicht hätte es so manchem liturgischen Artikelschreiber nicht geschadet, wenn er sich vorher mit Pius Parsch auseinandergesetzt hätte“ – wir fügen an: das galt schon damals!]
- * N. Höslinger [u. a.], Stimmen über Parsch. In: BiLi 26 (1958/59) 225–230 [dass dennoch fünf Jahre nach seinem Tod Zeitschriften und Einzelpersonen aus dem In- und Ausland, hier aus Deutschland und Polen (P. Scaniecki OSB, Abtei Tyniec) zum Leben, Wirken und Ableben von Pius Parsch in überzeugender Art Stellung nehmen, wird in diesem Beitrag zum Gutteil an Originaltexten sichtbar gemacht].

- * F. Singer, Erinnerungen an den jungen Pius Parsch. In: BiLi 26 (1958/59) 269–271 [ein Mitbruder und Zeitzeuge aus dem Stift Klosterneuburg beschreibt aus nächster Kenntnis Werden, Begabungen und Entwicklung des Novizen, Theologiestudenten und jungen Priesters Pius Parsch, die geistreich-originelle Darstellung endet mit der Zeit als Feldseelsorger im 1. Weltkrieg, wertvoller Beitrag zum Persönlichkeitsbild].

1963:

- * M. Pfliegler, Pius Parsch, seine Größe und seine Grenzen. In: ders., Theologie auf Anruf. Salzburg 1963, 299–308 [= Zweitveröffentlichung; siehe oben 1954].

1964:

- * N. Höslinger, 11. März 1964: Vor 10 Jahren starb Pius Parsch. In: BiLi 37 (1963/64) 197–199 [die Liturgiekonstitution des Konzils steht vor ihrer offiziellen Promulgation und ihre Inhalte sind bereits bekannt, der österreichische Episkopat erlässt dazu ein Pastoral Schreiben, das sich ausdrücklich auf Pius Parsch bezieht, die Bedeutung Parschs für das Zustandekommen dieses historischen Dokuments wird hervorgehoben, der Artikel enthält auch überdies einen genauen historischen Bericht über die Zeit der Krankheit und des Sterbens, und über die Weiterführung des Werkes nach seinem Tod durch insgesamt 4 Konventmitglieder].

1966:

- * J. Zabel, Pius Parsch. Wegbereiter der liturgischen Erneuerung. Königstein 1966 (3/1970). [Erster und gelungener Versuch einer Gesamtdarstellung in Buchform, zugleich persönlich gehaltene Würdigung des gesamten Lebenswerkes, ausführliche Darstellung des Persönlichkeitsbildes von Parsch, reiche Textzitate, leider kaum Lit.]

1968:

- * L. Brinkhoff, Art.: Parsch, Joh. Pius. In: ders. [u. a.], Liturgisch Woordenboek. Roermond 1968, 2153f [53-zeiliger Beitrag, in niederländischer Sprache, überschaubare Darstellung, Lit.]

b) In der zweiten Phase der Rezeption von 1970 bis 1984

In diese Phase fallen die Gründung des „Pius-Parsch-Instituts“ und zwei wichtige Gedenktage: der 25. Todestag und der 100. Geburtstag von Pius Parsch. Im Blick auf das Rezeptionsgeschehen ist wissenschaftsgeschichtlich diese Periode gekennzeichnet durch drei Schwerpunkte: erstens inauguriert Th. Maas-Ewerd die zweite Rezeptionsphase, für die er dann weitgehend kennzeichnend bleibt. In vielen Arbeiten rezipiert er Parsch erstmals wissenschaftlich konsequent vor allem unter historisch und praktisch-pastoralliturgischen Perspektiven. Er legt damit ein beachtliches Fundament durch seine Studien und Zeitschriftenbeiträge rund um die Liturgische Bewegung. Er begleitet wissenschaftlich auch die Gründung des „Pius-Parsch-Instituts“ in Klosterneuburg. Zweitens entstehen erste Graduierungsarbeiten über Parsch, die ebenfalls primär historisch oder pastoralliturgisch orientiert sind (insgesamt 4: je eine Doktordissertation, Lizentiatsdissertation, Diplomarbeit und Hausarbeit). Drittens geben die beiden Gedenktage offensichtlich nachhaltige Impulse: zum 25. Todestag erscheint 1979 der umfassende und verdienstvolle Sammelband von Th. Maas-Ewerd und N. Höslinger: „Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung“, ein Standardwerk, das bis heute in kaum einer Publikation über Parsch übergangen wird. Darin jedoch muss Höslinger immer noch beklagen, dass „bisher nur einige kleinere Arbeiten“ über Parsch erschienen sind.³⁷ Vor allem aus Anlass des ausführlich berücksichtigten Gedenkens des 100. Geburtstages melden sich dann zahlreiche herausragende Persönlichkeiten und Theologen zu Wort: Eugen

³⁷ S. Anm. 9.

Biser (dieser allerdings zum Thema: *Die Geburt des Glaubens aus dem Wort*), Johannes Emminghaus, Th. Maas-Ewerd, Friedrich Heer, F. Weigend-Abendroth, Vigilio Noè, Alois Stöger. Dies verfehlt seine impulsgebende Wirkung nicht und scheint das Startsignal für eine signifikant intensivere wissenschaftliche Befassung mit Parsch in der Folgezeit zu sein.

1970:

- * Th. Maas-Ewerd, Vom „Volksliturgischen Apostolat“ zum „Pius-Parsch-Institut“. In: BiLi 43 (1970) 61–68 [der Autor zeichnet anspruchsvolle Zukunftsaufgaben für das PPI und erhält in einem „offenen Brief“ darauf eine Replik von N. Höslinger, der die Ausführungen weiter und konkreter fasst, Lit.].

1972:

- * H. Bissig, Pius Parsch (1884–1954) und die volksliturgische Bedeutung seines Werkes. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung vor Vaticanum II, *unveröffentlichte* Lizentiatsdissertation, eingereicht an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz. Freiburg 1972 [Betreuer: J. Baumgartner, 18 Jahre nach dem Tod von Pius Parsch die erste umfassende und kompetente wissenschaftliche Studie über sein Wirken und seine Bedeutung, Lit.].
- * J. Emminghaus, Liturgie als Verkündigung. In: BiLi 45 (1972) 149–160 [schriftliche Fassung des Festvortrages, gehalten bei der Eröffnung des Pius-Parsch-Instituts in Klosterneuburg am 12. April 1972, Pius Parsch wird weitergedacht und in die Gegenwart übertragen].
- * N. Höslinger, Gründung des Pius-Parsch-Institutes. In: BiLi 45 (1972) 129–131 [unter der regelmäßigen Rubrik Zeitspiegel finden sich die (bibliographischen) Angaben zur Publikation der aus diesem Anlass gehaltenen Vorträge von: Th. Maas-Ewerd („Laudatio auf Pius Parsch“, siehe unten), J. Emminghaus („Liturgie als Verkündigung“, siehe unten), sowie die wörtliche Wiedergabe der Einführung zum Gründungsfestakt durch den Leiter des PPI („Zum Anlass des heutigen Tages“), Lit.].
- * N. Höslinger, Pius-Parsch-Institut in Klosterneuburg gegründet. In: Gd 6 (1972) 85 [die zur Gründung führenden Intentionen werden dargelegt, die künftigen Aufgaben des Instituts beschrieben, sowie die Mitarbeiter der „ersten Stunde“ angeführt, betont wird der Wunsch des PPI zur Zusammenarbeit mit ähnlichen bestehenden Institutionen.]
- * Th. Maas-Ewerd, Laudatio auf Pius Parsch (gehalten in der St. Gertrud-Kirche zu Klosterneuburg am 12. April 1972 im Rahmen des Festaktes anlässlich der offiziellen Gründung des Pius-Parsch-Instituts). In: BiLi 45 (1972) 67–75 [Darstellung aus kompetenter Autorschaft auf profunder und sorgfältig erarbeiteter liturgiewissenschaftlicher Basis in insgesamt fünf Abschnitten, bester Überblick über Pius Parsch, sein Leben, Denken und Wirken sowie seine bisherige Wirkungsgeschichte, Lit.].

1973:

- * U. Baatz (Pressler), Natursymbolik und Kirchenjahr bei Pius Parsch, *unveröffentlichte* Hausarbeit, eingereicht an der Religionspädagogischen Akademie der Erzdiözese Wien. Wien 1973 [46 S., Betreuer: R. Schwarzenberger; kurze und sorgfältig erarbeitete Studie mit überzeugendem Aufbau über das in Parschs Werk wichtige Thema Kirchenjahr, die liturgierelevante anthropologische Fragestellungen aufgreift und mit seinem Denken und seiner Praxis konfrontiert, Anhang mit historischem Bildmaterial, Lit.].
- * W. Jöchlinger, Pius Parsch und das Stundengebet mit dem Volk. In: IUC 20 (1973) 125–132 [schriftliche Fassung in deutscher Sprache des ursprünglich auf Latein gehaltenen Vortrags, siehe unten 1974, Lit.].

1974:

- * N. Höslinger, Was würde Pius Parsch dazu sagen? Eine Betrachtung anlässlich seines 20. Todestages (11. März 1974). In: BiLi 47 (1974) 1–4 [Parsch wird hier als Theologe, besonders als ein in Ansätzen bereits die moderne Exegese vorwegnehmender Bibliker gezeichnet, liturgisch erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit der inzwischen wichtig gewordenen Frage, ob in der Liturgieentwicklung seit Parsch das „Mysterium“ aus der Liturgie „verschwunden“ sei, insgesamt wird

auf die Verbindung von Bibel und Liturgie rekurriert und auf das Parsch'sche Grundpostulat einer „Sinnesänderung“ der Christen aus dem Geist der Gnadenfrömmigkeit, für die Praxis wird gefordert, die Liturgie auch nach dem Konzil wieder stärker in das Gesamt der Pastoral zu integrieren, die Umsetzung der Liturgiekonstitution trifft auf ähnliche Schwierigkeiten, denen sich auch Parsch gegenüber sah].

- * W. Jöchlinger, *De Initiatione Populi Dei ad Liturgiam Horarum in opera confratris Pius Parsch*. In: *Ordo Canonicus* (series prima) (1974) 28–34 [der in der Konföderationszeitschrift der Augustiner-Chorherren veröffentlichte Beitrag ist die schriftliche Fassung des auf einem internationalen Chorherrenkongress unter demselben Titel gehaltenen Vortrags, in dem der Autor ausführlich auf die leider immer noch zu wenig bearbeitete, aber immerhin durch das Konzil geförderte Intention von Parsch eingeht, auch das Stundengebet dem Volk „zurückzugeben“, dafür wären insbesondere die Chorherren aufgrund ihres Ordenscharismas berufen, Lit.]

1976/77:

- * A. R. Bolognesi, *L'anno liturgico di Pio Parsch*. Tesi di Laurea in „Storia della Liturgia“, unveröffentlichte Dissertation, eingereicht an der Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del S. Cuore. Milano 1976/77 [124 S., Betreuer: E. Cattaneo; liturgiehistorische Untersuchung, greift mit dem Kirchenjahr eines der gewichtigsten Themenbereiche bei Parsch auf, Lit.]

1977:

- * R. Pacik, *Volkslied im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg*. Klosterneuburg 1977 (SPPI 2) [1974 von der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien angenommene, für die Publikation überarbeitete Dissertation; Betreuer: J. Emminghaus; wichtiger Beitrag zu einem bedeutenden Problemkomplex der Liturgischen Bewegung, der besonders die Messformen bei Parsch und auch den Beitrag Vinzenz Gollers, des großen Kirchenmusikers der damaligen Zeit in den Blick nimmt, Lit.]

1979:

- * M. Ferschl, *Die Anfänge der volksliturgischen Bewegung von Klosterneuburg*. In: *HID* 33 (1979) 39–44 [Verfasserin des Beitrags hat die Anfänge der volksliturgischen Bewegung in Klosterneuburg aktiv miterlebt, kenntnisreicher Artikel aus persönlicher Anschauung mit interessanten und weniger bekannten Details, Darstellung endet mit dem Katholikentag 1933, Stichwort: „Zurück zu den Quellen“.]
- * N. Höslinger, „Mit sanfter Zähigkeit“. Vor 25 Jahren starb Pius Parsch. In: *Gd* 13 (1979) 49f [Würdigung unter starker Berücksichtigung des biblischen Anliegens von Pius Parsch.]
- * *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*. Hg. N. Höslinger – Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4) [der immer noch umfassendste Versuch einer Gesamtdarstellung, Standardsammelband mit Beiträgen in 4 Abteilungen (1. Pius Parsch und sein Werk; 2. Fakten und Ereignisse; 3. Einflüsse und Anregungen; 4. Auswirkungen)³⁸ von: N. Höslinger (ausführlicher Lebensweg / Parsch und die Erneuerung der Frömmigkeit / die liturgische Gemeinde St. Gertrud / die Zeitschrift „Bibel und Liturgie“; Parsch in der Sicht seiner Zeitgenossen / nur Erinnerungen? / das Fortleben seines Werkes in Klosterneuburg), Th. Maas-Ewerd (Parsch und die Liturgische Bewegung / Parschs Reaktion auf Mediator Dei / die Erneuerung der Osternacht), Weihbischof A. Stöger (Parsch und die Bibelbewegung), H. Lendl (Parsch und die Jugendbewegung), M. Bittner (Parsch in der Pfarre Floridsdorf), F. Röhrig (das Stift Klosterneuburg und Parsch), E. v. Severus (Parsch – ein Schüler von Maria Laach), W. Dürig (Parsch und Stanislaus Stephan), W. Glade (Parsch und Wilhelm Schmidt), F. Kardinal König (Nachwort), Verzeichnis der Veröffentlichungen von Pius Parsch, Personenregister, Abbildungen, Kartenskizzen, Lit.]

1982:

- * M. Böhrrer, *Der Begriff der „Volksliturgie“ bei Pius Parsch. Ein Klostereuburger Augustiner-Chorherr als Anwalt des Aufbruchs zur Volksliturgie und Wegbereiter der „participatio actiosa“*

³⁸ Hier in Kurzform angeführt.

in der Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils, *unveröffentlichte* Diplomarbeit, eingereicht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien. Wien 1982 [56 S., Betreuer: J. Emminghaus; kurzgefasste, liturgiehistorisch akzentuierte Arbeit, erarbeitet entlang des Buches „Volksliturgie“ von Parsch, zahlreiche Textzitate, ein wesentliches Anliegen ist dem Verfasser, den Gleichklang von „äußerer“ und „innerer“ Teilnahme bei Parsch sichtbar zu machen und ihn als Wegbereiter der Konzilsreform zu zeichnen, Lit.].

- * F. Heer, Pius Parsch, Erneuerer der Liturgie. In: Große Gestalten des Glaubens. Leben, Werk und Wirkung. Hg. B. Moser. München 1982, 107–114 [geistreiches, kenntnisreiches und (zeit-) kritisches Resümee durch einen renommierten Autor, der nicht aus den Reihen der Liturgiewissenschaftler oder Kirchenmänner stammt.]

1984:

- * J. Emminghaus, Die Bedeutung von Pius Parsch für die Liturgieerneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: BiLi 57 (1984) 126f [schriftliche Zusammenfassung des Vortrages, den der damalige Ordinarius für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien anlässlich der Eröffnung der Parsch-Gedächtnisräume im Augustinus-saal des Stiftes Klosterneuburg hielt].
- * N. Höslinger, Der Prophet ist nicht verstummt. Gedanken anlässlich des 100. Geburtstages von Pius Parsch. In: BiLi 57 (1984) 1–7 [= Eröffnungsbeitrag der vollständig Pius Parsch gewidmeten BiLi-Festnummer, die zur Gänze der Wiederveröffentlichung von Beiträgen bzw. Textauszügen aus der eigenen Feder Parschs vorbehalten ist, so: Ostern und unser Volk! (1927), Die liturgische Aktion in Österreich (1930), Religiöses Volksleben in Mitfeier mit der Liturgie (1933), Volksliturgie und Kirchenmusik (1935), Die Idee des Gotteshauses (1939), Die Enzyklika „Mediator Dei“ und die Volksliturgie (1948), Ein Gespräch über die Eucharistiefeier (1950), Christliche Renaissance (1950), „Schenke allen, denen du den Glauben gabst, auch den Frieden“ (1952), Lit.].
- * N. Höslinger [?], Pius Parsch – 100. Geburtstag. In: Gd 18 (1984) 81f [zeitaktuelle Würdigung und Erinnerung, knappe Anführung der Lebensdaten, Betonung der liturgischen Bildung und der kirchenmusikalischen Anliegen Parschs, vor allem seines weisen Weges der „sanften Zähigkeit“.]
- * N. Höslinger, Presse-Echo (zu den Veranstaltungen des 100. Geburtstages von Pius Parsch). In: BiLi 57 (1984) 135–138 [ausführliche Stellungnahmen mit den nötigen Belegangaben zum gegebenen Anlass über Parsch und seine Bedeutung: Klerusblatt München (von Th. Maas-Ewerd), Die Furche (von E. Leitenberger), Wiener Kirchenzeitung (von J. Bauer), Gottesdienst (Heft 11/1984), aufschlussreiche Zusammenstellung].
- * V. Noè, Schreiben des Sekretärs der römischen „Congregatio pro sacramentis et cultu divino“ anlässlich des 100. Geburtstages von Parsch, veröffentlicht in: BiLi 57 (1984) 114 [Parsch wird als direkter Wegbereiter der Liturgiekonstitution gefeiert, mit den Hauptanliegen: Bibel und Liturgie dem Volk zurückzugeben, die aktive Teilnahme zu fördern, den eucharistischen Kult zu konzentrieren auf das heilige Messopfer, mit dem Kirchenjahr zu leben und in der Liturgie die Volkssprache zu benutzen, das „Konzil hat in der Konstitution SC seine Anliegen aufgegriffen, so dass sie in den folgenden Jahren verwirklicht werden konnten“.]
- * A. Stöger, Homilie anlässlich einer vom ORF am 6. Mai 1984 übertragenen Eucharistiefeier zum 100. Geburtstag von Pius Parsch in der Pfarrkirche Wien-Floridsdorf (wo Parsch von 1941–1946 wohnte und wirkte). In: BiLi 57 (1984) 116f [spirituell konzentrierte Predigt des St. Pöltener Weihbischofs und Bibelwissenschaftlers, die Parschs Intentionen treffend zusammenfasst, Zitat: „Was Parsch geträumt, erdacht, verkündet und vorbereitet hat, wird vom Zweiten Vatikanum, manchmal bis aufs Wort, zum Prinzip der kirchlichen Erneuerung gemacht. Ist sein Charisma erledigt? Das Gedenken seines 100. Geburtstages ruft uns zur Besinnung. Er weist uns auf das Zweite Vatikanische Konzil hin, dass wir es „mit sanfter Zähigkeit“ verwirklichen, so wie er es von seinem Werk gesagt hat.“]
- * F. Weigend-Abendroth, Pius Parsch und die Erneuerung der Kirche im 20. Jahrhundert. In: BiLi 57 (1984) 139–147 [Niederschrift des Vortrages, gehalten von dem bekannten Kulturjournalisten Friedrich Weigend-Abendroth (Stuttgart) aus Anlass des 100. Geburtstags von Parsch am 18. Mai 1984 im Bildungswerk der Pfarre Wien-Floridsdorf (Wohnsitz und seelsorglicher Wirkraum von 1941–1946), mit den Schwerpunkten: die ökumenische Dimension von Parschs Wirken in den

evangelischen Raum hinein, wie auch seine Anleihen bei den östlichen Liturgiefamilien, Parsch als Mann der großen Synthesen; perspektivenreiche geistesgeschichtliche und frömmigkeitsgeschichtliche Durchdringung].

c) In der dritten Phase der Rezeption von 1985 bis 2004

Etwa ab dem 100. Geburtstag und erst 30 Jahre nach seinem Tod setzt nun offensichtlich eine Phase intensiverer Auseinandersetzung mit Parsch ein, die unter anderem in der Literatur dadurch erkennbar wird, dass ab diesem Zeitpunkt deutlich zahlreicher sich akademische Graduiierungsarbeiten in einen intensiveren Rezeptionsdiskurs einschalten. Dabei fällt auf, dass eine profundere theologische Beschäftigung sichtbar wird. In einigen dieser Arbeiten wird über das bisher vorherrschende Interesse an mehr historischen oder pastoral-liturgischen Themen hinaus der Schwerpunkt auf explizit liturgietheologische Fragestellungen deutlich. Parsch tritt in dieser Hinsicht erstmals umfassender ins Blickfeld liturgiewissenschaftlichen Arbeitens. Neben den Anstößen, die durch die Breitenwirkung und die prominenten Wortmeldungen zur Feier seines 100. Geburtstags (siehe oben) erfolgten und durch die ausführliche Materialerschließung, die im Sammelband „Mit sanfter Zähigkeit“ (Th. Maas-Ewerd – N. Höslinger) allgemein zugänglich gemacht wurde, scheint bald auch der Name des damaligen Wiener Ordinarius für Liturgiewissenschaft, Hansjörg Auf der Maur, von Einfluss gewesen zu sein.³⁹ Er forderte von seinen Schülern mit (sanfter) Zähigkeit nicht nur konsequent theologisches Denken ein, sondern begleitete auch einen Gutteil der zitierten Arbeiten mit vorrangig liturgietheologischem Gehalt – auch dort, wo es im ersten Blick primär um pastoralliturgische und liturgiepastorale Themen zu gehen schien. Die Vermutung drängt sich auf, dass ein wechselseitiger Einfluss Auf der Maurs auch auf gesamtösterreichischer liturgiewissenschaftlicher Ebene (und darüber hinaus) vorhanden war, denn in derselben Rezeptionsphase werden nun auch an anderen österreichischen Fakultäten und Lehranstalten ähnliche Arbeiten begleitet und erstellt. Unabhängig von solchen personbedingten wichtigen Impulsen erscheint jedoch in dieser Zeitperiode insgesamt eine Vertiefung und Selbstvergewisserung im theologischen Denken und in der Liturgiewissenschaft zugleich als Reaktion auf die hinlänglich bekannte Not des Liturgischen angesichts fortschreitender gesellschaftlicher Säkularisierung Platz zu greifen. Für die unmittelbare Zukunft wird möglicherweise auch das „Pius-Parsch-Gedenkjahr 2004“ anlässlich seines 50. Todesjahres und des 100. Eintrittstages in den Orden mit zahlreichen Veranstaltungen und Initiativen (darunter erstmals ein liturgiewissenschaftliches Fachsymposium zum Thema: „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption“) als weiterer fruchtbarer Impuls wirken. Dasselbe gilt für die Eröffnung der neuen liturgiewissenschaftlichen Reihe: „Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“. Ein weiterer kontextueller Impuls könnte sich aus dem zuvor 2003 erfolgten Gedenken des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgiekonstitution mit den zahlreichen liturgiewissenschaftlichen Kongressen, Tagungen, Vorträgen und den entsprechend publizierten Dokumentationen sowie anderen einschlägigen Publikationen ergeben.

³⁹ Ihm ist in der Tat viel zu danken: der Verfasser weiß aus der Zeit seiner Tätigkeit als Assistent und Lehrbeauftragter am Wiener liturgiewissenschaftlichen Institut unter Hansjörg Auf der Maur, von zahlreichen diesbezüglichen Impulsen und wertschätzenden Erwähnungen Parschs in etlichen seiner Veröffentlichungen und Vorträgen. Auf der Maur veranlasste mich auch mehrmals zu eigenständigen Lehrveranstaltungen zu einschlägigen Themen über Parsch.

1985:

- * S. Knizak, Die Liturgische Bewegung um Pius Parsch und ihre Bestätigung in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils („Sacrosanctum Concilium“), *unveröffentlichte* Hausarbeit, eingereicht an der Religionspädagogischen Akademie der Erzdiözese Wien. Wien 1985 [42 S., Betreuer: K. Essmann; kurze, vorwiegend historische Arbeit, verbunden mit einer inhaltlichen Darstellung der Liturgiekonstitution, knappe Gegenüberstellung der Anliegen Parschs mit der Liturgiekonstitution, Lit.].
- * F. Tiefengraber, Aktive Teilnahme an der Liturgie bei Pius Parsch, *unveröffentlichte* Diplomarbeit, eingereicht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Graz. Graz 1985 [87 S., Betreuer: Ph. Harnoncourt; nach einer historischen Einleitung bezieht sich der Verfasser ausführlich auf den Liturgiebegriff bei Parsch, liturgietheologischer Akzent, eigener Abschnitt über die praktische Verwirklichung, ausführlichere Exkurse über die „volksliturgische“ und die Liturgische Bewegung, über das Problem der lateinischen Sprache und über den Gesang als wesentlichen Faktor der Aktiven Teilnahme, Lit.].

1986:

- * N. Höslinger, 1926–1986 (60 Jahre „Bibel und Liturgie“). In: BiLi 59 (1986) 225 [mit einem ausführlichen Parschzitat aus der ersten Nummer der traditionsreichen Zeitschrift und mit der grundsätzlichen Feststellung, dass Parsch in letzter Zeit mehr und mehr zitiert und „wieder gelesen“ wird, zugleich staunt der Autor, wie wenig sich im Anliegen selbst seit den 20er Jahren geändert hat].
- * L. A. Seidl, Pius Parsch und seine Liturgien in St. Gertrud. Umfeld – Wirklichkeit – Anstoß, *unveröffentlichte* Diplomarbeit, eingereicht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Passau. Passau 1986 [138 S., Betreuer: K. Schlemmer; materialreiche Sammlung und detailreiche historische Darstellung der vielfältigen gottesdienstlichen Feierformen in St. Gertrud, Anleihen aus Gesprächen mit zur Zeit der Abfassung noch lebenden Zeitzeugen, Lit.].
- * M. Wekerle, Mystagogie bei Pius Parsch, *unveröffentlichte* Diplomarbeit, eingereicht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien. Wien 1986 [71 S., Betreuer: H. Auf der Maur; ausgezeichnete Studie mit liturgietheologischem, spirituellem und liturgiepastoralem Hintergrund, gelungene Annäherung an die theologische Tiefe des Denkens von Pius Parsch, richtungsweisende Überschreitung des historisch-pastoralen Horizonts bisheriger Parschrezeption, scharfsinnige Gegenwartskonsequenzen unter dem Stichwort: „Was bleiben muss“, aufschlussreiche und gründliche Zeittafel am Schluss, vgl. unten M. Wekerle, Mystagogie. Erschließung des Ostermysteriums, Veröffentlichung in Aussicht genommen in der Reihe PPS, Lit.].

1989:

- * Th. Richter, Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung der Gemeinde St. Gertrud / Klosterneuburg. Ein zielführender Weg menschlich-christlicher Erneuerung auch für heutige Pfarrgemeinden?, *unveröffentlichte* Diplomarbeit, eingereicht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien. Wien 1989 [5 + 103 + VII S., Betreuer: H. Auf der Maur; ernstzunehmender und differenzierter Versuch, von den Grundlagen des Denkens Parschs und seiner Praxis in der liturgischen Basisgemeinde St. Gertrud ausgehend jene Elemente in die damalige, vor allem aber gegenwärtige pastorale Situation normaler Pfarrgemeinden zu transponieren, durch die sie sich auch heute – und zwar umfassend – erneuern könnten, Überwindung der Dichotomie von liturgischer Basis- und Pfarrgemeinde, die in den historischen Auseinandersetzungen der Rezeption nicht selten als Hindernis für die Übertragbarkeit und volle Verwirklichung des „volksliturgischen“ Konzepts in die „Normal-gemeinde“ aufgeboten wurde, Liturgie wird als inspirierende und notwendige Mitte der Gemeindepastoral dargestellt, aber auch das bibelpastorale Anliegen Parschs wird hinreichend berücksichtigt, liturgiepastorale, vor allem pastoraltheologisch relevante Studie mit gutem historischem Fundament, lebendiger Einblick in die Basisgemeinde St. Gertrud, Lit.].

1990:

- * B. J. Krawczyk, *Liturgia e Laici nell'Attività e negli Scritti di Pius Parsch*. Thesis ad Lauream N. 150, im Exzerpt⁴⁰ *teilveröffentlichte* Dissertation, eingereicht am Pontificium Athenaeum Anselmianum (Pontificium Institutum Liturgicum). Rom 1990 [XXV + 327 S., Betreuer: A. Chupungco; der erste Teil ist historisch orientiert, der zweite umfassend und spezifisch liturgietheologisch, würdigt Parsch als Wegbereiter der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, wesentlicher Beitrag zu Begründung und Verständnis der liturgischen Rollendifferenzierung; Gesamtveröffentlichung in Aussicht genommen in der Reihe PPSt, Lit.].

1991:

- * J. Leuthner, *Das Stundengebet als Gebet des Volkes im Werk von Pius Parsch*, *unveröffentlichte* Diplomarbeit, eingereicht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien. Wien 1991 [128 S., Betreuer: H. Auf der Maur; profunde Aufarbeitung eines Kernanliegens von Parsch, das vielfach in der Theorie, mehr noch in der Praxis auch heute noch zu kurz kommt, präzise historische und liturgiepastorale Erfassung des Gegenstandes mit zugleich ausgeprägtem liturgietheologischem Reflex, ausführliche Verwertung des vorhandenen Quellenmaterials, Lit.].

1993:

- * R. Stafin, „Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen“. Die Eucharistie als Quelle der Gnade Gottes im Sinne Pius Parschs, *unveröffentlichte* Dissertation, eingereicht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Innsbruck. Innsbruck 1993 [380 S., Betreuer: H. B. Meyer; herausragende liturgietheologische Arbeit, wichtiger Beitrag zur notwendigen betont theologischen Parschrezeption, die das gängige und oft anzutreffende historisch und pastoral-praktisch beschränkte Interesse deutlich aufbricht, Veröffentlichung als Band 2 der Reihe PPSt für 2005 in Vorbereitung, Lit.].
- * M. Wekerle, *Mystagogie. Erschließung des Ostermysteriums*, *unveröffentlichte* Dissertation, eingereicht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien. Wien 1993 [237 S., Betreuer: H. Auf der Maur; bedeutende Studie zu einem zentralen Begriff der Liturgiewissenschaft mit ausgeprägt liturgietheologischem Akzent auf sehr hohem Niveau, intensive Bezugnahme und Auseinandersetzung mit der Vätertheologie, umfassende Weiterführung der vom Verfasser vorgelegten Diplomarbeit über Mystagogie bei Pius Parsch (siehe oben), Veröffentlichung in absehbarer Zeit in Aussicht genommen in der Reihe PPSt, Lit.].

1995:

- * R. Höfer, Art. Parsch, Pius. In: *Österreich-Lexikon in zwei Bänden*. Bd. 2. Hg. R. u. M. Bamberger – E. Bruckmüller – K. Gutkas. Wien 1995, 174f [13-zeilige Kurzdarstellung Parschs als Wegbereiter der volksliturgischen Bewegung, betont wird die liturgische Erneuerung in der Einheit von Bibel und Liturgie, minimale Lit.].

1998:

- * N. Höslinger, Art. Parsch, Pius. In: *LThK*³ 7, 1392 [30-zeilige kompakte faktenbezogene Zusammenfassung der wichtigsten Lebensdaten, des Wirkens und der Anliegen Parschs, wichtigste Werkangaben und knappe Lit.; vgl. früher: *LThK*² 8, 111].
- * A. Redtenbacher, *Immer noch Zukunftsvision – „Volksliturgie“ nach Pius Parsch*. In: *HID* 52 (1998) 118–122 [biographische Kurzdarstellung und historische Einordnung, theologische Würdigung im Blick auf die Eigenständigkeit des Ansatzes bei Parsch, Bewertung des Aktualitätsbezugs für die gegenwärtige Liturgiesituation, Lit.].

2001:

- * F. Röhrig, *Pius Parsch (1884–1954) Chorherr des Stiftes Klosterneuburg. Ein Leben für die Ehre Gottes in der Liturgie*. In: *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*. Bd. 3. Hg. J. Mikrut. Wien 2001, 225–249 [umfassende historische Darstellung auf hohem Niveau mit kirchenge-

⁴⁰ 104 Seiten umfassendes Exzerpt aus dem zweiten Teil, Kapitel IV. Rom 1990.

schichtlicher Einordnung, verbunden mit dem persönlichen Lebensbild Parschs mit zahlreichen Details, der Autor ist Schüler und Zeitzeuge Pius Parschs, Lit.].

2002:

- * K. F. Pecklers, Art. The Liturgical Movement, 1. 4. The Austrian Liturgical Movement. In: The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship. Hg. P. Bradshaw. London 2002, 285 [22-zeilige, kurz gefasste englische Darstellung, Lit.]
- * A. Redtenbacher, Das Beispiel Pius Parsch. In: ders., Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge mit einem Vorwort von Franz Kardinal König. Würzburg 2002, 81–101 [Beschreibung von Leben, Werk und Person sowie des Anliegens „Volksliturgie“, Versuch einer akzentuiert theologischen Einordnung, Hinweis auf die heute noch uneingelösten Ziele, die beschrieben werden unter: „den Geist der Liturgie erfassen“ und einer notwendigen „Wende in der Pastoral mit Folgen“, Textproben, überarbeitete und erweiterte Fassung von: Immer noch Zukunftsvision – „Volksliturgie“ nach Pius Parsch, siehe oben 1998, Lit.].

2003:

- * E. M. J. Daigeler, „Die Seele ist von Natur aus liturgisch“. Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme am Gottesdienst am Beispiel des Wirkens von Pius Parsch CanReg, *unveröffentlichte* Diplomarbeit, eingereicht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Würzburg. Würzburg 2003 [134 S., Betreuer: W. Haunerland; kenntnisreiche, wertvolle und auf weite Strecken hin am Stand gegenwärtiger Forschung stehende Arbeit, in der zugleich Grundsatzfragen der liturgischen Erneuerung behandelt werden, das Verstehen der Liturgie, Vertiefung und liturgische Bildung werden als Uranliegen Parsch's sorgfältig aus den Quellen herausgearbeitet, durchaus kritisch gesichtet und in ihrer wichtigen Gegenwartsrelevanz als Voraussetzung und Grundlage bewusster und tätiger Teilnahme dargestellt, um aus ihr Frömmigkeit und Glauben zu nähren. Mehrere historische Anhänge mit Quellenmaterial, Lit.].
- * A. Redtenbacher, Pius Parsch – Theologian of Liturgy: his Contribution to Twentieth-Century Liturgical Reform. In: StLi 33 (2003) 89–96 [geringfügig erweiterte englische Fassung von: Immer noch Zukunftsvision – „Volksliturgie“ nach Pius Parsch, siehe oben 1998, Lit.].

2004:

- * E. Peter, Volksliturgie und Pfarre bei Pius Parsch, *unveröffentlichte* Hausarbeit, 2004 eingereicht an den Wiener Theologischen Kursen [50 S., Betreuer: Ch. Koch, historisch und pastoral bestimmte Studie, Literaturverarbeitung auf aktueller wissenschaftlicher Höhe, Lit.]
- * A. Redtenbacher, Ein Pionier. Vor 50 Jahren starb Pius Parsch. In: Gd 38 (2004) 61. [Bemerkungen: Biographische Kurzdarstellung, theologische und zeitgeschichtliche Einflüsse auf Parsch, Herausarbeitung der Eigenständigkeit des Parsch'schen Ansatzes: „Aktive Teilnahme“ als theologisches Existenzial seines Liturgiebegriffes, Aktualität Parschs wird betont.]
- * A. Redtenbacher, „Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“ (= PPSt): Eine neue liturgiewissenschaftliche Reihe im Echter-Verlag. In: HlD 58 (2004) 93f [vom Hauptherausgeber anlässlich der Präsentation des 1. Bandes der Reihe verfasste kurze Einführung, die auch auf die wissenschaftlichen Absichten des Gesamtprojekts eingeht, veröffentlicht unter der regelmäßigen Rubrik „Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft“].
- * A. Redtenbacher, Vorwort zur Neuausgabe 2004. In: P. Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Würzburg 2004 (PPSt 1) 7–11 [zur Eröffnung und Einführung der neuen Reihe „Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“, mit einer Kurzeinführung in das Parsch-Standardwerk „Volksliturgie“, Anmerkungen zur Relecture, Rezeption und Aktualität.]
- * sowie die Beiträge in diesem Heft.

2005 (in Vorbereitung):

- * R. Pacik, Pius Parsch. In: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert (Arbeitstitel). Hg. B. Kranemann – K. Raschzok; dzt. in Vorbereitung [Biographischer Überblick, Volksliturgie, tätige Teilnahme, Volksliturgische Messformen – Modelle gemeinschaftlicher Feier, Bibel, die Frömmigkeit aus den Quellen erneuern, „Meister der Popularisierung“, Lit.].

C. AUSGEWÄHLTE ARBEITEN, DIE AUF PARSCH BEZUG NEHMEN

a) In der ersten Phase der Rezeption von 1954 bis 1969⁴¹

1955:

- * J. A. Jungmann, Liturgie und Volksgesang. In: 2. Internationaler Kongress für Katholische Kirchenmusik. 4.–10. Oktober 1954 in Wien. Zu Ehren des hl. Papstes Pius X., Bericht vorgelegt vom Exekutivkomitee. Wien 1955, 194–202, = ders., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck 1960, 451–464 [schriftliche Fassung eines damals bedeutenden Referates, das (u. a.) auch auf Parsch eingeht; siehe dazu auch ergänzend den knappen Diskussionsbericht: 206f, der gegen Ende ebenfalls Parsch deutlich ins Spiel bringt; vgl. unten 1960, Lit.].

1959:

- * Liturgische Bewegung nach 50 Jahren. Gesammelte Aufsätze. Hg. Th. Bogler. Maria Laach 1959 (Laacher Hefte XXIV) = Liturgie und Mönchtum 24 [kleiner Sammelband mehrerer Autoren, die verschiedentlich auch auf Parsch zurückgreifen; selten auch: Lit.].

1960:

- * J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge. Innsbruck 1960 [immerhin in vier seiner Beiträge verarbeitet Jungmann Parsch: Der Umfang der Lesungen im Offizium, Die Nachfeier von Epiphanie im Missale Romanum, Pfingstoktav und Kirchenbuße in der röm. Liturgie, und wie oben 1955, Lit.].

1961:

- * J. E. Mayer, Die Liturgische Bewegung. In: Custos quid de nocte? Österreichisches Geistesleben seit der Jahrhundertwende. [FS M. Pfliegler]. Hg. K. Rudolf – L. Lentner. Wien 1961, 271–284 [Pius Parsch wird als treibende Kraft der Bewegung in Österreich klar und ausführlich gewürdigt und eingeordnet, Lit.].

1962:

- * L. Bouyer, La vie de la Liturgie. Une critique constructive du Mouvement liturgique. Paris ²1960, 88–90, deutsche Übersetzung desselben Abschnitts unter dem Titel: Pius Parsch und die liturgische Erneuerung. In: BiLi 35 (1961/62) 177f [zeigt Zusammenhänge und Unterschiede der Liturgischen Bewegung in den einzelnen Ländern, arbeitet kurz und prägnant die theologisch-spirituellen Linien heraus].
- * F. Kolbe, Die Liturgische Bewegung. Aschaffenburg 1964 (CiW IX., Die Liturgie der Kirche 4) [Parsch wird im 5. Kapitel eigens gewürdigt, Klosterneuburg und Parsch sind darüber hinaus auch häufig im Verlauf der Abhandlung präsent, Lit.].

1969:

- * Th. Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei. Einfluss der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet. Paderborn 1969 [Dissertation, eingereicht und prämiert an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Münster. Münster 1967, Betreuer: J. E. Lengeling; wissenschaftlich präzise Darstellung und Einordnung Parschs unter Rücksicht des Gesamthemas, Parschrezeption mit historisch-pastoralem Schwerpunkt. Der Autor gilt als einer der besten Kenner der Geschichte der Liturgischen Bewegung, Lit.].

b) In der zweiten Phase der Rezeption von 1970 bis 1984⁴²

1973:

- * B. Botte, Le Mouvement Liturgique. Témoignage et Souvenirs. Paris 1973 [es erstaunt, wie in einem Werk derartiger Thematik, von über 200 S. Umfang und aus der Feder eines an sich kom-

⁴¹ Charakterisierung der Phase siehe oben Abteilung B. a).

⁴² Charakterisierung der Phase siehe oben Abteilung B. b).

petenten Autors über Parsch nur ein einziger Fundort (43) mit ganzen 7 Zeilen auszumachen ist; – das erstaunt auch dann, wenn man in Rechnung stellt, dass Autor und Werk einem anderen Sprachgebiet entstammen].

1976:

- * Th. Maas-Ewerd, Fünfzig Jahre „Bibel und Liturgie“. In: Gd 10 (1976) 154f [Werden, Gehalt, Anliegen und Wirkungsgeschichte der von Parsch 1926 als Halbmonatsschrift gegründeten und heute als Quartalschrift erscheinenden traditionsreichen Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ werden kompetent und sympathisch dargestellt, der Chorherr aus Klosterneuburg wusste rechtzeitig „die Segel seines Bootes richtig zu setzen“.]

1977:

- * W. Glade, P. Wilhelm Schmidt SVD (1868–1954) und die Anfänge der liturgischen Erneuerung in Österreich. In: *verbum svd* 18 (1977) 127–157 [eine Kurzfassung erschien in: *ALW* 19 (1977) 114–117 mit dem Untertitel „Bericht über eine Untersuchung“, zeigt die wechselseitige Beeinflussung und Wertschätzung zwischen Schmidt und Parsch, die vor allem den Anfang des Wirkens beider für die liturgische Erneuerung kennzeichnete, Lit.]
- * B. Fischer, Liturgische Erneuerung: Abschluss oder Anfang. In: *BiLi* 50 (1977) 47–53 [schriftliche Fassung des Festvortrages am 27. Oktober in Wien anlässlich 10 Jahre Bibelwerk und 50 Jahre *BiLi*, der renommierte Referent geht aus von Pius Parsch und skizziert von ihm kommend die Aufgaben für heute und morgen in der liturgischen Erneuerungsarbeit in postkonziliarer Zeit].
- * R. Schindlauer, Doppeljubiläum in Klosterneuburg. In: *HID* 31 (1977) 33 [interessant wegen weiterer Hinweise auf Dokumentation und Lit.]

1981:

- * Th. Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944. Regensburg 1981 (*StPaLi* 3) [Habilitationsschrift, eingereicht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster. Münster 1976, Betreuer: J. E. Lengeling; ein Standardwerk zur Liturgischen Bewegung und zu einer ihrer wichtigen Teiletappen auf höchstem wissenschaftlichen Niveau, entsprechend kontextuelle Berücksichtigung Parschs, historisch-pastorale Schwerpunktsetzung, Lit.]

1982:

- * A. Häußling, Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“. In: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Register* (der fünfzehn von 1921 bis 1941 erschienenen Bände). Münster 1982, 1–16 [wichtig der Hinweis auf Seite 10f; Parsch ist im *JLW* (und später im *ALW*) allgemein wenig präsent, meistens in Literaturberichten. Vgl. die Verweise im Register 544 sowie in den einzelnen Bänden].

1984:

- * F. Kohlschein, Den täglichen Gottesdienst der Gemeinden retten. Plädoyer für die Tagzeitenliturgie in den Pfarrkirchen (Antrittsvorlesung in Bamberg). In: *LJ* 34 (1984) 195–234 [umfassende Themenstellung zu einem gerade bei Parsch besonders wichtigen Bereich der Liturgie mit – allerdings nur sehr kurzer – Bezugnahme auf Parsch auf S. 219, Lit.]
- * A. Redtenbacher, Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Stifte der Österreichischen Augustiner-Chorherrenkongregation im Lichte des II. Vatikanischen Konzils. Wien 1984 [Dissertation, eingereicht am Institut für Spiritualität der Päpstlichen Universität Gregoriana. Rom 1983, Betreuer: G. Dumeige, Standardwerk über Theologie und Spiritualität des Chorherrenordens, das im zweiten Kapitel / H / III, 275–285 („Exemplarische Gestalten“) u. a. im Rekurs auf das berühmt gewordene, auch für die Liturgiewissenschaft relevante und in: *IUC* 8 (1961) 101–110 sowie in: „Klosterneuburger Kapitelnachrichten“ (März 1979) aus seinem Nachlass veröffentlichte Vortragsmanuskript „Die Mission der Chorherrenstifte“ über Parsch handelt und die Zusammenhänge zwischen seiner Ordensidentität als Augustiner-Chorherr, der kirchlichen und pastoralen Sendung der Chorherren, der Liturgie und seinem spezifischen Charisma aufweist, erscheint in zweiter und überarbeiteter Auflage mit dem kürzeren Titel „Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren“ im Tyrolia-Verlag, Innsbruck 2004, Lit.]

c) In der dritten Phase der Rezeption von 1985 bis 2004⁴³

1985:

- * J. Dirnbeck – A. Redtenbacher, *Wo sich Wege kreuzen. Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg*. Wien 1985 [zeitentsprechende Darstellung vor allem der geistlich-seelsorglichen Sendung eines Chorherrenstiftes aufgezeigt am Beispiel Klosterneuburg, zahlreiche Bezüge zur Geschichte, dabei auch zur Liturgischen Bewegung und Pius Parsch (u. a. 30–33.41.47–49), bzw. zum Fortleben seines Werkes in den hierfür entsprechenden Einrichtungen in der Gegenwart].
- * St. Schmid-Keiser, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns*. 2 Bde. Bern 1985 (EHS XXIII / 250) [Dissertation, eingereicht an der Theologischen Fakultät Luzern. Luzern 1984, Betreuer: A. Müller; im 1. Band (269–285) wertvoller Versuch der Aufarbeitung des Begriffs „Aktive Teilnahme“ bei Pius Parsch, theologisch-praktische, liturgiewissenschaftliche, aber auch theologiegeschichtliche Absicht, reiche Materialdarstellung und -verarbeitung mit zahlreichen ausführlichen Textziten, Lit.]

1987:

- * N. Höslinger, *Bibel und Liturgie 1926–1987. Ein Blick in die Geschichte der Zeitschrift*. In: *BiLi* 60 (1987) 1 [knappe und aufschlussreiche historische Zusammenfassung der Entwicklung der bekannten und von Parsch begründeten Zeitschrift, deren Schriftleitung seit 1957 vom Autor wahrgenommen wird: „Über sechzig Jahre hindurch hat Bibel und Liturgie die Kirchenerneuerung unseres Jahrhunderts kommentiert, ja sicher auch zu ihr beigetragen.“].

1991:

- * T. Berger, *Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung*. Stuttgart 1993 (PThe 10) [für den Druck überarbeitete Fassung der unter dem Titel: *Liturgie und Frauenseele. Ein Beitrag zum Verständnis der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich aus der Sicht einer liturgiewissenschaftlichen Frauenforschung*, an der Kath. Theol. Fakultät Münster 1991 eingereichten Habilitationsschrift; Betreuer: K. Richter; umfassende und engagierte liturgiewissenschaftliche Studie mit guter Kenntnis der Liturgischen Bewegung in allgemeiner und frauenspezifischer Perspektive, unter reichlicher Berücksichtigung von Pius Parsch, bedeutende Studie auf profunder Basis mit bester Quellenverarbeitung; vgl. auch unten 1993, Lit.].
- * A. Heinz, *Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XXII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung*: siehe unten 1999.

1992:

- * T. Berger, „Bibel und Liturgie“. XIII. Internationaler Kongress der Societas Liturgica in Toronto. In: *LJ* 42 (1992) 70ff [Bericht über die Referate des Kongresses, die Autorin erinnert „zur Thematik des Kongresses“ an Parsch und seine Zeitschrift *BiLi*, die Kongressreferate finden sich in: *StLi* 22 (1992) H. 1, Lit.].
- * T. Rauch, *Zur Liturgieentwicklung in Gersthof-St. Leopold*. Wien 1992 [106 S., *unveröffentlichtes* privates Manuskript [die Großstadtpfarre St. Leopold in 1180 Wien, Bischof-Faber-Platz 7 gehört in Vergangenheit und Gegenwart zu den liturgisch stark ambitionierten Wiener Gemeinden, sie war einer der ersten Pfarren Wiens, in denen Pius Parsch über St. Gertrud hinaus persönlich wirksam werden konnte und die viele seiner volksliturgischen Anregungen frühzeitig aufgegriffen hatte.]

1993:

- * T. Berger, *Die Liturgische Bewegung – frauenbewegt*. In: *LJ* 43 (1993) 134–140 [ähnlich oben unter 1991, Lit.].
- * N. Höslinger, *Mit Courage und Konsequenz. Der Beitrag von Pius Parsch und des Wiener Kreises zur Liturgischen Bewegung*. In: *LJ* 51 (1993) 48–61 [schriftliche Fassung eines Vortrages auf der AKL-Tagung 1992 in Brixen, persönlich gehaltene Darstellung des Verfassers, der seine Ausführ-

⁴³ Charakterisierung der Phase siehe oben in Abteilung B. c).

rungen bewusst als Zeitzeuge und Schüler Parschs verstanden wissen will; Parsch und die Liturgiereform werden im Kontext des bekannten Kreises aufgeschlossener und führender Priesterpersönlichkeiten gesehen (K. Rudolf, M. Pfliegler, O. Mauer, J. E. Mayer, E. Hesse, K. Strobl, K. Dorr, zeitweise auch K. Rahner und J. A. Jungmann), Konfrontation mit der Gegenwartssituation.]

- * J. Wagner, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen*, Freiburg im Br. 1993 [mehrfache Erwähnung Parschs in verschiedenen wichtigen Zusammenhängen als wichtige – österreichische – Schlüsselgestalt der vorkonziliaren Liturgischen Bewegung].

1997:

- * Th. Maas-Ewerd, Art. Liturgische Bewegung, I. Katholische Kirche. In: *LThK*³ 6, 992f [vollständige Zusammenfassung in ca. 1½ Spalten, Parsch mitberücksichtigend, reichliche Lit.].

1998:

- * B. Jeggle-Merz, *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl*. Münster 1998 (LQF 84) [die gewichtige Studie ist die veröffentlichte Fassung der 1996 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern eingereichten Dissertation, Betreuer: A. Häußling; wertvoller Beitrag zur Aufarbeitung der Geschichte und Theologie der Liturgischen Bewegung, die Parsch mehrfach kompetent und ausführlich berücksichtigt (u. a. 163.166–169.218.317.336f), eine ähnliche Studie über Parsch selbst wäre wünschenswert und überfällig, Lit.].

1999:

- * A. Heinz, *Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung* (überarbeitete Fassung des erstmals 1991 in: *Akademievorträge* 36, Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte publizierten Vortrages). In: *LJ* 49 (1999) 3–38 [die umfangreiche Darstellung nimmt mehrmals und kompetent auf Parsch Bezug (Osternacht, Trierer Begräbnisritus, Mediator Dei, Lit.).]

2001:

- * A. Poschmann, *Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde*. Leipzig 2001 (EThSt 81) [der Band ist die 1999/2000 an der Kath. Theol. Fakultät Münster eingereichte Dissertation, sie schließt eine bedeutende Lücke in der Aufarbeitung der Liturgischen Bewegung, vor allem mit Blick auf ihre pastoral-praktische Seite bzw. Phase, Parsch wird ausführlich und an vielen Stellen unter verschiedener Perspektive berücksichtigt, insbesondere 123–127, Lit.].

2002:

- * *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. 2 Bde. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann. Münster 2002 (LQF 88) [durch Autoren des 2. Bandes mehrfache Berücksichtigung Parschs unter den Stichworten: liturgische Arbeit, Klosterneuburger Messtexte, Liturgische Bewegung, Frankreich, Liturgischer Kongress Antwerpen, Mediator Dei, Lit.].
- * E. Sauser, Art. Huber, Josef. In: *BBKL*, 2002, XX, 790f [Huber brachte das Erbe von Parsch nach Linz, wo er von 1925 bis 1951 am Priesterseminar Spiritual war und prägte die Studenten und über sie die gesamte Diözese „volksliturgisch“, sodass für Linz in Österreich galt, was Parsch für Trier in Deutschland sagte: „in liturgicis“ vorbildlich, Lit.].

2003

- * A. Heinz, *Vor 40 Jahren – Aufbruch in und mit der Liturgie*. In: *HID* 57 (2003) 103–107 [untersucht die Querverbindungen und den Austausch zwischen Klosterneuburg und Parsch einerseits bzw. Trier und v. Meurers, Wagner, Bistum mit Dom- und Liebfraungemeinde andererseits, Schwerpunkte bilden Osternacht, Begräbnisritus, Fragen der Muttersprachlichkeit u. a., das Bistum Trier wurde unter allen deutschen Diözesen von Parsch „in liturgicis“ als das Vorbildlichste angesehen, Lit.].

D. REIHEN ZU PIUS PARSCH

- a) „Schriften des Pius-Parsch-Institutes“ (= SPPI), hg. von J. Emminghaus (bis 1989) / N. Höslinger, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk Klosterneuburg, ab 1976.

Die Reihe ediert in loser Folge Publikationen liturgiewissenschaftlichen und pastoralliturgischen Inhalts. Dabei wird nicht explizit und zwingend ein direkter Bezug zu Pius Parsch vorausgesetzt, implizit soll den Anliegen Parschs in der Gegenwart jedoch entsprochen werden. Die Bände unterscheiden sich zum Teil der äußeren Gestalt nach, temporär erscheinen sie in verschiedenen langen Intervallen. Bisher: *Band 1*: J. Emminghaus, Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug. Klosterneuburg 1976ff, ab ⁵1992 durchgesehen und überarbeitet von Th. Maas-Ewerd; *Band 2*: R. Pacik, Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Klosterneuburg 1977; *Band 3*: H. Reifenberg, Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. 2 Bde. Klosterneuburg 1978; *Band 4*: Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. Th. Maas-Ewerd – N. Höslinger. Klosterneuburg 1979; *Band 5*: J. E. Mayer, Zur Liturgie von heute und morgen. [Vorwort von Ph. Harnoncourt]. Klosterneuburg 1997.

- b) „Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“ (= PPSt), hg. von A. Redtenbacher (unter Mitwirkung von: H.-J. Feulner, B. J. Groen, A. Heinz, B. Jeggler-Merz, R. Malcherek, R. Meßner, R. Pacik, B. Backovsky, R. Schwarzenberger, W. Bachler) Echter-Verlag Würzburg, ab 2004.⁴⁴

Die rein wissenschaftliche Reihe bezweckt die grundsätzlicheren Schriften von Pius Parsch der gegenwärtigen und künftigen Theologengeneration neu zugänglich zu machen⁴⁵ und die unter Leitung führender Fachvertreter der Liturgiewissenschaft⁴⁶ in den letzten Jahren entstandenen Arbeiten über Parsch, die bislang unveröffentlicht blieben, zu publizieren. Sie will auch anregen, weitere liturgiewissenschaftliche Studien über Parsch in eigener Autorschaft oder als Themenstellung für Graduierungsarbeiten zu realisieren. Bereits erschienen ist *Band 1*: Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Würzburg 2004 (Neuausgabe der 2. Auflage von 1954). In unmittelbarer Vorbereitung befinden sich für 2005: *Band 2*: R. Stafin, Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. „Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen“, sowie *Band 3*: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Hg. A. Redtenbacher (= Dokumentation des unter dem gleichen Titel im November 2004 in Klosterneuburg stattfindenden Symposions).

4. ANHANG

A. Zusammenfassendes Verzeichnis der Graduierungs- und Hausarbeiten, die Pius Parsch explizit thematisieren⁴⁷:

- 1972: (1.) H. BISSIG, P. P. und die volksliturgische Bedeutung seines Werkes, *Lizentiatsdissertation* (Baumgartner).
 1973: (2.) U. BAATZ (Pressler), Natursymbolik und Kirchenjahr bei P. P., *Hausarbeit* (Schwarzenberger).

⁴⁴ Siehe das Vorwort zu PPSt 1, vgl. oben: Abteilung 3. B..

⁴⁵ In diesem Sinne wird die Reihe auch Quellentexte von Parsch edieren.

⁴⁶ H. Auf der Maur, E. Cataneo, A. Chupungco, J. Emminghaus, Ph. Harnoncourt, W. Haunerland, H. B. Meyer, K. Schlemmer, R. Schwarzenberger.

⁴⁷ Außer von R. Pacik sind alle Arbeiten bisher *unveröffentlicht* geblieben; Angaben mit gekürztem Titel: vollständiger Nachweis siehe oben Abteilung B.

- 1974: (4.) R. PACIK, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg, veröffentlicht 1977, *Dissertation* (Emminghaus).
- 1976/77: (3.) A.R. BOLOGNESI, L'anno liturgico di P. P., *Dissertation* (Cattaneo).
- 1982: (5.) M. BÖHRER, Der Begriff der Volksliturgie bei P. P., *Diplomarbeit* (Emminghaus).
- 1985: (6.) S. KNIZAK, Die Liturgische Bewegung um P. P. und ihre Bestätigung in der Liturgiekonstitution, *Hausarbeit* (Essmann).
- 1985: (7.) F. TIEFENGRABNER, Aktive Teilnahme an der Liturgie bei P. P., *Diplomarbeit* (Harroncourt).
- 1986: (8.) L.A. SEIDL, P. P. und seine Liturgien in St. Gertrud. Umfeld – Wirklichkeit – Anstoß, *Diplomarbeit* (Schlemmer). (9.) M. WEKERLE, Mystagogie bei P. P., *Diplomarbeit* (Auf der Maur).
- 1989: (10.) TH. RICHTER, P. P. und die biblisch-liturgische Erneuerung der Gemeinde St. Gertrud. Ein Weg zielführender Erneuerung für heutige Pfarrgemeinden? *Diplomarbeit* (Auf der Maur).
- 1990: (11.) B.J. KRAWCZYK, Liturgia e Laici nell'Attività e negli Scritti di P. P., *Dissertation* (Chupungco).
- 1991: (12.) J. LEUTHNER, Das Stundengebet als Gebet des Volkes bei P. P., *Diplomarbeit* (Auf der Maur).
- 1993: (13.) R. STAFIN, Die Eucharistie als Quelle der Gnade Gottes bei P. P., *Dissertation* (Meyer). (14.) M. WEKERLE, Mystagogie. Erschließung des Ostermysteriums, *Dissertation* (Auf der Maur).
- 2003: (15.) E. M. J. DAIGELER, Liturgische Bildung als Weg zur tätigen Teilnahme am Gottesdienst am Beispiel P. P., *Diplomarbeit* (Haunerland).
- 2004: (16.) E. PETER, Volksliturgie und Pfarre bei P. P., *Hausarbeit* (Koch).

*B. Register der Autoren, Herausgeber und Betreuer*⁴⁸:

Anonymus	1954, [1954]
Arnold F.X.	1943
Auf der Maur H.	Betr. ⁴⁹ .: Diss (1), DiplA (3)
Baatz (s. Pressler) U.	1973
Bachler W.	Mhg. ⁵⁰ ab 2004 PPSst
Backovsky B.	2004; Mhg. ab 2004 PPSst
Bamberger R.u.M.	Hg. 1995
Bauer J.	[1984]
Baumgartner J.	Betr.: Liz (1)
Berger T.	1991, 1992, 1993
Bissig H.	1972
Bittner M.	[1979]
Blinzler J.	Hg. 1953
Bogler Th.	Hg. 1959
Bolognesi A.R.	1976/77
Botte B.	1973
Bouyer L.	1962
Böhrer M.	1982
Bradshaw P.	Hg. 2002
Brinkhoff L.	1968, Hg. 1968
Bruckmüller E.	Hg. 1995

⁴⁸ Betreuer von Graduierungs- und Hausarbeiten sind hier mit der Anzahl der von ihnen betreuten Arbeiten angeführt.

⁴⁹ Betr. = Betreuer

⁵⁰ Mhg. = Mitherausgeber als Mitglied des Herausgebergremiums.

- Cattaneo E. Betr.: Diss (1)
 Chupungco A. Betr.: Diss (1)
- Daigeler E.M.J. 2003
 Dirnbeck J. 1985
 Drinkwelder O. 1931
 Dürig W. [1979]
- Emminghaus J. 1972, (1972), 1984, {SPPI 1 1976 ff.}; Hg. 1976–1989 SPPI;
 Betr.: Diss (1), DiplA (1)
 Essmann K. Betr.: HausA (1)
- Ferschl M. 1979
 Feulner H.J. Mhg. ab 2004 PPSt
 Fischer B. 1977
- Glade W. 1977, [1979]
 Groen B.J. Mhg. ab 2004 PPSt
 Gutkas K. Hg. 1995
- Hacker J. 1953
 Harnoncourt Ph. {1997: Vorwort SPPI 5};
 Betr.: DiplA (1)
- Häußling A. 1982
 Heer F. 1982
 Heinz A. 1991, 1999, 2003; Mhg. ab 2004/05 PPSt
 Haunerland W. Betr.: DiplA (1)
 Höfer A. 1995
 Höslinger N. 1954, 1958, 1959(2), 1964, [1970], 1972(2), [1972], 1974, 1979,
 [1979], 1984(3), 1986, 1987, 1993, 1998;
 Hg. {1979 SPPI 4}, ab 1976 SPPI
- Jeggle-Merz B. 1998; Mhg. ab 2004 PPSt
 Jöchlinger W. 1973, 1974
 Jungmann J. A. 1953, [1954], 1955, 1960, 2004
- Klöckener M. Hg. 2002
 Knizak S. 1985
 Koch Ch. Betr.: HausA (1)
 Kohlschein F. 1984
 Kolbe F. 1962
 König F. [1979]
 Kranemann B. Hg. 2002, 2005
 Krawczyk B.J. 1990, 2004
- Leitenberger E. [1984]
 Lendl H. [1979]
 Lentner L. Hg. 1961
 Leuthner J. 1991
- Maas-Ewerd Th. 1969, 1970, 1972, [1972], 1976, [1979], 1981, [1984],
 {SPPI 1: ab 5/1992}, 1997; Hg. {1979 SPPI 4}
- Malcherek R. Mhg. ab 2004 PPSt
 Mayer A. Hg. 1953
 Mayer J. E. 1961, {1997 SPPI 5}
 Meßner R. Mhg. ab 2004 PPSt
 Meyer H.B. Betr.: Diss (1)
 Mikrut J. Hg. 2001
 Minichthaler J. 1931

- | | |
|------------------------|--|
| Newmann-Walters R. | [1954] |
| Noè V. | 1984 |
| Opfermann B. | 1951, 1955 |
| Oswald J. | Hg. 1953 |
| Pacik R. | 1977 { = SPPI 2: 1977 }, 2004, 2005; Mhg. ab 2004 PPSt |
| Pecklers K.F. | 2002 |
| Peter E. | 2004 |
| Pfliegler M. | 1954, 1955, [1961], 1963, |
| Poschmann A. | 2001, 2004 |
| Pressler (s. Baatz) U. | 1973 |
| Rauch T. | 1992 |
| Raschzok K. | Hg. 2005 |
| Redtenbacher A. | 1984, 1985, 1998, 2002, 2003, 2004(6);
Hg. { 2005 PPSt 3 }, ab 2004 PPSt, |
| Reetz B. | 1955 |
| Reifenberg H. | { 1978 SPPI 3 } |
| Richter Th. | 1989 |
| Röhrig F. | [1979], 2001, 2004 |
| Rudolf K. | 1954, [1954]; Hg. 1961 |
| Sauser E. | 2002 |
| Scaniecki P. | [1959] |
| Schindlauer R. | 1977 |
| Schlemmer K. | Betr.: DiplA (1) |
| Schmid-Keiser St. | 1985 |
| Schnitzler Th. | 1954 |
| Schwab A. | 1954 |
| Schwarzenberger R. | Betr.: HausA. (1); Mhg. ab 2004 PPSt |
| Seidl L.A. | 1986 |
| Severus E. von | [1979] |
| Singer F. | 1959 |
| Stafin R. | 1993 { = PPSt 2: 2005 } |
| Stöger A. | [1979], 1984 |
| Tiefengraber F. | 1985 |
| Tschinkel P. | 1955(2) |
| Wagner J. | 1951, 1993 |
| Warnung Th. | 1954(2) |
| Weigend-Abendroth F. | [1954], 1984 |
| Wekerle M. | 1986, 1993, 2004 |
| Zabel J. | 1966 |
| Zähringer D. | 1954 |

Michael Wekerle, Wien

*Mystagogie bei Pius Parsch**

1. Ein verkanntes Stichwort

Wer in theologischen Nachschlagwerken nach dem Stichwort Mystagogie sucht, wird wenig finden.¹ Die theologische Sprache scheint weithin ohne den Begriff Mystagogie auszukommen. Das liegt aber nicht daran, dass man – so könnte einer vermuten – heutzutage statt des griechischen Wortes eine Umschreibung in unserer Sprache oder ein ähnliches deutsches Wort selten gebraucht. Es ist vielmehr nicht nur das Wort selten geworden, sondern auch das, was es ursprünglich bezeichnet, wird in der Praktischen Theologie und in der Seelsorge wenig beachtet.

Ein heute sehr oft anzutreffendes Verständnis von Mystagogie ist: „Mystagogie ist das, was einer (der dann eben Mystagoge genannt wird) in der Liturgie kurz erklärt, damit die Leute besser verstehen, worum es geht.“ Was so – und meist ähnlich vage – umschrieben wird, bedeutet also: Mystagogie, das sind kurze Erklärungen während der (unverständlichen?) Liturgie, um sie verständlicher zu machen.

H. Reifenberg z. B. verwendet in seinem Werk „Fundamentalliturgie“ den Begriff in einem verkürzten Verständnis: Die Überschrift zum betreffenden Abschnitt lautet: „Elemente des Bereichs Mystagogie (Mystagogische Kurzanreden)“.² Der Abschnitt handelt dann auch wirklich nur von verschiedenen Arten der Kurzanreden – und nicht der Mystagogie: Mystagogie hingegen ist nicht auf kurze Hinführungen beschränkt, es gibt auch längere Elemente im Vorgang der Mystagogie – zum Beispiel die mystagogische Predigt. Das bleibt bei Reifenberg unerwähnt.

2. Mystagogie in umfassender Bedeutung

Da der Begriff Mystagogie eine Tradition und Bedeutungsgeschichte hat, kann man nicht einfach seine Bedeutung einschränken und Mystagogie nennen, was der Begriff in seiner eigentlichen Bedeutung nicht bezeichnete. So hat Mystagogie z. B. nichts mit Hinführung zu einem vordergründigen Verstehen von Liturgie zu tun.

Das wird schon klar an der Bedeutung von Mystagogie im antiken Sprachgebrauch: Mystagogie bezeichnet hier die Einführung der Mysten ins Mysterium. Mysterium bezeichnet hier beides: das Zeichen und das Geheimnis. Verhülltes bleibt also bestehen und kann nicht durch Erklärung eliminiert werden.

* Der Beitrag ist der teilgekürzte und geringfügig überarbeitete Auszug der Diplomarbeit mit demselben Titel, die der Verfasser 1986 bei Hansjörg Auf der Maur erstellt und an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien eingereicht hatte: s. Seiten 11–17.37–47.51–53.56–62.

¹ Im LThK² gibt es kein Stichwort Mystagogie, unter „Mystagogische Predigt“ findet sich nur ein Verweis auf „Meßpredigt“, wo die mystagogische Predigt mit einem Satz erwähnt wird. Die TRE ist noch nicht bis M erschienen (es bleibt zu hoffen, dass dann auch das Stichwort Mystagogie zu finden sein wird!). Was in RGG unter „Mystagogische Theologie“ abgehandelt wird, heißt sonst immer „Mystische Theologie“. Treffendes zu „Mystagogie“ ist zu finden in: Pastoralliturgisches Handlexikon. Hg. A. Adam – R. Berger. Freiburg i. Br. 1980, 362.

² H. REIFENBERG, Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen – Gestalt – Vollzug. Klosterneuburg ²1978, 102.

Das Wort Mystagogie wurde in seiner ursprünglichen Bedeutung von Christen übernommen, um einen Vorgang – nicht satzhafte Erklärung oder Belehrung – zu bezeichnen, nämlich „den Mysten, d. h. den Eingeweihten und Eingegliederten, Geleit zu geben, sie zum inneren Verstehen und Erleben der Mysterien und zu einem von diesen geprägten Leben zu führen“³. Christliche Mystagogie hat ihren ursprünglichen Platz bei den Neugetauften, Neuinitiierten, und steht somit in engem Zusammenhang mit der christlichen Initiation.⁴

Eigentlich geht es in den Mystagogischen Katechesen gar nicht um Erklärung, denn die Zeichen und Handlungen in der Liturgie sprechen für sich. Cyrill stellt sie aber in den größeren Zusammenhang des Heilswillens Gottes, wobei die Typologie eine wesentliche Rolle spielt: Andeutung schon im Alten Testament, Erfüllung der Verheißungen im Neuen Testament und Gottes Handeln an den Neugetauften. Wenn Cyrill den Neugetauften die Symbole, die an sich nicht gedeutet zu werden brauchen, ins Gedächtnis ruft, führt er sie in die tiefere Bedeutung dieser Symbole ein, in das, was sie deuten.

Auch in ähnlichen Dokumenten dieser Zeit kommt zum Ausdruck: Die Sakramente sollen ihren Geheimnischarakter bewahren, es kann nicht mit Worten voll verständlich ausgesprochen werden, was Gott in ihnen an uns wirkt – es wird gefeiert und in Bildern ausgedrückt.⁵

Mystagogie erschöpft sich also nicht in kurzen erklärenden Sätzen, sondern bedeutet in einem umfassenden Sinn, „Geleit zu geben [. . .] zum inneren Verstehen und Erleben der Mysterien“⁶, also den Vorgang der Hinführung durch Mitgehen, Begleitung. In der Mystagogie kommt der enge Zusammenhang zwischen menschlicher Feier und dem Handeln Gottes, dem Gefeierten, zum Ausdruck – es kann eben das Gefeierte nicht erklärt werden, ohne dass es gefeiert wird. Mystagogie ist daher in doppeltem Sinn „feierlich“.

In der Liturgischen Bewegung gewinnt der Mysterienbegriff wieder an Bedeutung und auch die Mystagogie wurde „wiederentdeckt“. Das kommt vor allem in der sogenannten mystagogischen Predigt zum Ausdruck. Romano Guardini z. B. kennzeichnet sie als eine Art der Predigt, „die unmittelbar in den Dienst des liturgischen Vorgangs selbst tritt [. . .]. Sie kann die heilige Handlung vorbereiten oder in einem bestimmten Augenblick aus ihr hervortreten und sie entfalten, oder sie in der Seele ausklingen lassen“⁷.

3. Mystagogie bei Pius Parsch

Auch wenn Pius Parsch das Wort selten gebrauchte, kann ersichtlich werden, dass er vom Anliegen der Mystagogie bewegt war. J. Emminghaus und auch P. Tschinkel haben Pius Parsch als Mystagogen bezeichnet⁸ – und nicht zu unrecht.

a) Die Ergriffenheit des Mystagogen

Pius Parsch wollte das Volk nicht belehren, um ein höheres Wissensniveau zu erreichen; er war vielmehr selbst ergriffen von der Wirklichkeit, die er verkündete, von einem Geschehen, das man nicht einfach begreifen kann; oder wie Abt B. Reetz es treffend sagte:

³ Pastoralliturgisches Handlexikon (s. Anm. 1) 362.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. J. DANÉLOU, Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern. München 1963, 19ff.

⁶ Pastoralliturgisches Handlexikon (s. Anm. 1) 362.

⁷ R. GUARDINI, Die mystagogische Predigt. In: Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde. Hg. K. Borgmann. Kolmar [1942], 159.

⁸ Vgl. Inhaltsangabe der Predigt P. Tschinkels vom 20. Mai 1984. In: BuL (1984) 125 u. Inhaltsangabe des Vortrags J. Emminghaus' vom 19. Mai 1984. In: BuL (1984) 127.

Pius Parsch war einer, „der sich selber am Feuer der Liturgie entzünden ließ, um dann andere zu entzünden. ‚Qui non ardet, non incendit‘ [. . .]. Auch das Umgekehrte gilt: ‚Qui ardet, incendit.‘“⁹

Das ist ein Charakteristikum des Mystagogen: Er muss erfasst haben, worum es geht, das heißt, was das Wesentliche ist, und es muss ihm ein Herzensanliegen sein, mitzuteilen und weiterzugeben, wovon er ergriffen ist.

Ein immer tieferes Verstehen hat Pius Parsch in der Vermittlung von Theologie und Seelsorge gesucht, im Weitergeben; mit seinen Worten heißt das für den Mystagogen, „er fühle sich (selbst) dabei (nämlich in der Weitergabe des Erfassten) als erster Schüler, als Lernender“¹⁰. Der Mystagoge dringt also, indem er die ihm Anvertrauten in das Mysterium einführt, selbst nochmals tiefer in das Mysterium ein. Denn Mystagogie ist ein Vorgang des Einführens durch Mitgehen und Begleitung.

b) Besinnung auf die Mitte

Wenn der Name Pius Parsch ins Gespräch kommt, wird oft nur davon geredet, dass er sich für die volkssprachliche Liturgie eingesetzt hat, dafür gesorgt hat, dass auch das Volk in der Liturgie etwas zu tun bekommt, dass er schon damals am „Volksaltar“ zelebriert hat und eben der Liturgie eine neue Form gegeben hat – diese Phrasen gehen jedoch an einem wirklichen Verstehen des Anliegens Pius Parschs vorbei. Denn was der Maria Laacher Abt Ildefons Herwegen schreibt, trifft auch auf Pius Parsch zu: „Nicht der Wille zur Form war der erste Antrieb zu liturgischer Bildung – so verständlich er in einer Zeit gänzlicher Formlosigkeit und Formzertrümmerung sein könnte – sondern der Wille zum göttlichen Leben im Mysterium der Liturgie.“¹¹

Das Wesentliche der Bewegung, schildert Pius Parsch selbst so: Wir stellen „wiederum das Gnadenleben in den Mittelpunkt unserer Religiosität. Das Mittelalter gefiel sich mehr in der Gebotsfrömmigkeit; wir aber betonen mit der alten Kirche die Gnadenfrömmigkeit. Die Liturgie ist uns das große Sakrament, das Heilszeichen der Gnade: die Sakramente sind die Quellen des Gnadenlebens. Die Kirche ist der Gnadenleib Christi. So glauben wir, wird unsere Bewegung andere Gebiete unserer Religion wohlätig befruchten. Und wir begnügen uns nicht mehr mit den rein liturgischen Zielen; wir sprechen von gesamtchristlicher Renaissance.“¹²

Und als Pfeiler dieser Renaissance einer altchristlichen Spiritualität nennt er das dreifache Anliegen seines Wirkens:

- „1. Schöpfet aus dem Gotteswort der Hl. Schrift Wahrheit und Kraft!
2. Gebet dem Volk seinen gebührenden Anteil an dem Kult zurück;
3. Christ sein heißt Gotteskind sein. Die Gnade muß wieder die Herzensmitte des Christenlebens bilden.“¹³

⁹ B. REETZ, Homilie des Abtes von Seckau bei der heiligen Messe zur definitiven Beisetzung des hochwürd. Herrn Dr. Pius Parsch in St. Gertrud am 18. Mai 1954. In: BuL (1954/55) 167.

¹⁰ P. PARSCH, Meßopfererziehung. Referat auf der Seelsorgertagung in Wien, 30. Dezember 1936. In: BuL (1936/37) 211.

¹¹ I. HERWEGEN, Sinn, Geist und Ziel der liturgischen Erneuerung. In: BuL (1937/38) 388f.

¹² P. PARSCH, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Klosterneuburg ²1952, 29.

¹³ P. PARSCH, Christliche Renaissance. Vortrag, gehalten am 1. deutschen liturgischen Kongreß in Frankfurt a. M., 22.6.1950. In: BuL (1949/50) 330.

An der angeführten Stelle und öfter führt er aus, dass es ihm um das Leben aus der Mitte des Christentums, um das Leben aus Gnade geht, und zwar durch Leben aus Bibel und Liturgie.

c) „Gebots- und Gnadenfrömmigkeit“

Weil Pius Parsch die Frömmigkeit – wir sagen heute lieber: Spiritualität – von Bibel und Liturgie her verändert wissen wollte, soll hier auf ein wichtiges Begriffspaar eingegangen werden, das er sehr oft gebrauchte, um sein Anliegen zu verdeutlichen, und ohne das sein Wirken, aber auch seine mystagogische Funktion schwer verstanden werden kann.

Zuerst stellte Pius Parsch der „subjektiven Frömmigkeit“ die „objektive Frömmigkeit“ gegenüber. Erstere charakterisierte er dabei folgendermaßen: „Ich gehe in der Frömmigkeit vom Menschen aus [. . .], die Werkheiligkeit steht im Vordergrund: heilig ist nicht so sehr der Begnadete [. . .], sondern der Sündenreine, der Tugendhafte, der Heroische. [. . .] Die Vorbereitung auf den Empfang der Gnade nimmt einen breiten Raum ein. Die Andacht wird gepflegt. Damit hängt auch die Passivität im Gottesdienst zusammen. [. . .] Es ist also eine anthropozentrische, subjektive und individualistische Frömmigkeit“¹⁴.

Dem entgegen stand für Pius Parsch die „objektive Frömmigkeit“: „Lege ich in der Frömmigkeit den Nachdruck auf Gott, dann werde ich das göttliche Wirken zuerst betonen. Nicht sosehr die Werkheiligkeit und Moral, sondern die Gnade steht im Vordergrund: der Heilige ist zuerst der begnadete Mensch, das ist die wesenhafte Heiligkeit. Dann werde ich nicht so stark das Sündenbewußtsein pflegen, sondern mich als erlöstes Gotteskind fühlen. [. . .] Die Liturgie, die ja das Organ der Gnadenvermittlung ist, steht [. . .] im Mittelpunkt des religiösen Lebens, während die subjektive Frömmigkeit die Privatandacht, die Volksandacht mehr betonte.“¹⁵

So kam er in der ersten Auflage seines Werkes „Volksliturgie“ (1940) zu der Gegenüberstellung von zentralen Begriffen der beiden Frömmigkeitstypen:

Objektive Frömmigkeit	Subjektive Frömmigkeit
Christus	Jesus
der verkörperte Christus	d. historische (euch.) Jesus
mystischer Leib	persönliche Verbindung
Sehnsucht n. Wiederkunft	Besitz in Tabernakel
crux gemmata	das Kreuz mit Crucifixus
passio beata (sel. Leiden)	das bittere Leiden
mit Christus sterben	Leidensbetrachtung
der Gute Hirte	Herz Jesu ¹⁶

Doch schon in der zweiten Auflage (1952) ist er vom obigen Begriffspaar abgekommen, weil es, wie er selber einsah, missverständlich war. Nun spricht er von „Gnadenfrömmigkeit“ im Gegensatz zu „Gebotsfrömmigkeit“. Und er erklärt auch, wie es seit dem frühen Mittelalter zur Herausbildung der „Gebotsfrömmigkeit“ kam: Es gab eine „Verlegung des Schwerpunktes“ im Bewusstsein des Menschen, und zwar von Gott zum Menschen. „Man war nicht mehr so sehr darum besorgt, daß der Name Gottes geheiligt werde, daß sein Reich komme, daß sein Wille geschehe; sondern man kümmerte sich mehr darum, was wir tun müssen, um Gott zu dienen, wie wir in das Gottesreich kommen und wie wir den Willen Gottes erfüllen müssen.“ Aus solch einer Gegenüberstellung folgt natürlich, wie Pius

¹⁴ P. PARSCH, Erziehung zur Meßfeier. In: BuL (1939/40) 104.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ P. PARSCH, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Klosterneuburg ¹1940, 152f.

Parsch es selbst formuliert: „Die Liturgie steht und fällt mit dem Primat der Gnade und der Gnadenfrömmigkeit.“¹⁷

Zu beachten bleibt bei den eben angeführten Gegenüberstellungen, dass sie trotz ihrer Einseitigkeit, eine wichtige Funktion hatten: Pius Parsch war sich natürlich bewusst, dass in beiden Frömmigkeitstypen „berechtigte Seiten liegen und dass keine von beiden auf die Spitze getrieben werden darf“¹⁸, doch wollte er gerade durch sein sehr entschiedenes Eintreten für die „Gnadenfrömmigkeit“ ein Korrektiv bilden zu einer Spiritualität des Periphere- ren, zu einer oberflächlichen „Gebotsfrömmigkeit“.

Weil ihm selbst aber schon klar war, dass solche, ein wenig überzeichnete, Gegenüberstellungen „gefährlich“ sind, betonte er immer wieder, dass die „Gnadenfrömmigkeit“ ein Sündenbewusstsein nicht ausschließe und keineswegs die Gebote Gottes geringschätze.¹⁹

Man missverstehe das Anliegen Pius Parschs auch, würde man ihm vorwerfen, dass er in seiner „Gnadenfrömmigkeit“ vom (Anteil des) Menschen absieht, denn sein Wirken zeigt deutlich, dass er den Menschen wohl im Blickpunkt seiner Seelsorge hatte, es war ihm sogar sehr an den ihm Anvertrauten gelegen – aber um sie von einer oberflächlichen „subjektiven Frömmigkeit“ hinazuführen zu einem Leben aus Gnade, einem Leben „in Christus“. Was muss das Ziel aller Pfarrseelsorge sein? „Bei all den vielen Tätigkeiten der Seelsorge, wie Schule, Predigt, Beichtstuhl, persönlichen Kontakt, Krankendienst, Vereinsarbeit, Katholische Aktion, Caritas, hinab bis zu dem paulinischen Grundsatz: Allen bin ich alles geworden!, muß ein einziges Ziel direkt oder indirekt vor Augen schweben, das ist göttliches Leben der Gnade. Daß sie Leben haben und es in Fülle haben, sagt der Herr (Joh 10,10). [...] Seelsorge ist der Dienst und die Sorge um das Gnadenleben.“²⁰

Für Pius Parsch hat also alle Seelsorge eine mystagogische Funktion: Es geht darum, die schon der Kirche Eingegliederten, die Getauften, hinazuführen zu einem Leben aus der Wirklichkeit, in die sie schon hineingenommen sind. Das verdeutlicht er z. B. von Eph 5,8f her: „Einst wart ihr Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht im Herrn. Lebt als Kinder des Lichtes! Die Frucht des Lichtes ist lauter Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit.“²¹

Hier wird wieder deutlich, dass Pius Parsch Gebote und Moral nicht geringschätzte, sie wohl aber in den rechten Zusammenhang stellte: Wenn einer aus der Wirklichkeit der Gnade²² lebt, wird das natürlich konkrete Auswirkungen in seinem Lebenswandel haben; und hiermit beruft sich Pius Parsch tatsächlich, wie er öfter sagte, auf eine altchristliche Spiritualität.²³ Denn die „mystagogische Predigt der Väter verstand es, Glaube und sittliches Tun in rechter Ordnung zu sehen und das Verhältnis von Sakrament und Ethik treffend zum Ausdruck zu bringen. Am Anfang steht das erlösende Festmysterium. Alle Osteraszese ist Vorbereitung oder Erfüllung des Ostermysteriums, ‚um nach der Neugeburt der Taufe jene Lebensführung einhalten zu können, welche den Getauften geziemt‘. In einzigartiger Klarheit charakterisiert Zeno von Verona die Ostermoral als Entfaltung des neuen österlichen

¹⁷ PARSCH (s. Anm. 12) 170.

¹⁸ Ebd. 171.

¹⁹ Ebd. 172f.

²⁰ P. PARSCH, Was erwartet die volksliturgische Bewegung von der Pfarrgemeinde. In: BuL (1935/36) 74.

²¹ P. PARSCH, Gnadenfrömmigkeit. In: BuL (1947/48) 25.

²² Wobei er mit Gnade – wenn er den Begriff manchmal auch verdinglicht – gemäß der damaligen theologischen Tradition „das Anteilerhalten an der göttlichen Natur“ (vgl. 2 Petr 1,4) meinte.

²³ Vgl. z. B. P. PARSCH, Liturgische Erneuerung. Gesammelte Aufsätze. Klosterneuburg 1931, 5.

Lebensgrundes, die der Christ mit dem Ostersakrament der Taufe durch die Heilsökonomie der Erlösung empfangen hat.“²⁴

Ganz in diesem Sinn bemerkt Pius Parsch auch: „Das große Ziel der Seelsorge ist Gründung, Erhaltung und Entfaltung der Gnade.“²⁵ Und Mystagogie in einem umfassenden Sinn würde bei ihm heißen: Hinführung der Getauften zum Leben aus dem Mysterium, in das sie hineingenommen wurden, Hinführung zur (wie er es ausdrückte) „Gnadenfrömmigkeit“. Das bedeutet eigentlich: eine Einführung in „das freudige Bewußtsein von der Würde und dem Reichtum des Christseins“²⁶ und ein vom Grund dieses Bewusstseins her gestaltetes Leben.

d) Der Liturgiebezug der Mystagogie

Mystagogie in dem oben genannten umfassenden Sinn steht für Pius Parsch in einer sehr engen Beziehung zur Liturgie – oder umgekehrt: Die Liturgie hat bei ihm einen sehr wichtigen Platz in seinem theologischen und seelsorgerischen Gefüge der „Gnadenfrömmigkeit“; so sagte er öfter, dass „das Gnadenbewußtsein eine Vorbedingung der Meßerziehung und überhaupt der liturgischen Erneuerung“ sei.²⁷

In seiner Hochschätzung der Liturgie ist Pius Parsch mit dem Begründer der Laacher Mysterientheologie Odo Casel konform, der auch in „Bibel und Liturgie“ einmal schrieb: „Voller Christ wird man durch die Mysterien Christi. Diese Mysterien geben uns die Möglichkeit persönlichsten und innigsten Mitsterbens und Mitlebens mit Christus; sie gestatten uns, an seinem Tode, seiner Auferstehung und seinem ewigen Leben aufs konkreteste teilzuhaben“. Von daher fordert Pius Parsch die „aktive Teilnahme aller an der Liturgie“.

Wenn nun mit Liturgie eben nicht nur der Vollzug des Ritus, die Zeremonie, der Kult gemeint ist, sondern sie in ihrem Bezug zum Ganzen als Kultmysterium verstanden wird, in welchem uns das Christusmysterium gegenwärtig wird, dann ist klar, welche große Wichtigkeit die Mystagogie hat; nämlich in ihrem ursprünglichen Sinn als „Geleit [. . .] zum inneren Verstehen und Erleben der Mysterien“²⁸.

Oder mit anderen Worten, wie Pius Parsch das mystagogische Anliegen der Liturgischen Bewegung schon 1930 formulierte: „Wir haben zwei große Ziele: 1. Liturgisches Verstehen, 2. Aktive Teilnahme. 1. An erster Stelle soll das Volk die [. . .] Liturgie wieder verstehen lernen, den Geist der Liturgie erfassen, soll das Volk aus der allzu subjektiven Frömmigkeit zur Gemeinschaftsfrömmigkeit der alten Kirche geführt werden. [. . .] 2. Doch mit dem Verstehen der Liturgie begnügen wir uns nicht, wir führen das Volk zur möglichsten aktiven Teilnahme an der Liturgie, wie sie die alte Kirche in ihrer Blütezeit hatte.“²⁹

Die Folge der Hinführung des Volkes zum Verstehen der Liturgie und zur aktiven Teilnahme an ihr nennt Pius Parsch „liturgische Frömmigkeit“ – diese entspricht der „Gnaden-

²⁴ J. MEIER, Die Predigt aus dem Reichtum der Liturgie. In: Das Opfer der Kirche. Luzern 1954 (Luzerner Theologische Studien) 259f.

²⁵ PARSCH (s. Anm. 21) 26.

²⁶ E. J. LENGELING, Worauf es ankommt: das freudige Bewußtsein von der Würde und dem Reichtum des Christseins. In: BuL (1976) 326 (obwohl Lengeling meint, dass das mit „Gnadenfrömmigkeit“ nur partiell umschrieben sei).

²⁷ P. PARSCH, Gnadenbewußtsein als Vorbedingung der Meßerziehung. In: BuL (1947/48) 62 (Herv. v. Verf. gestrichen).

²⁸ Pastoralliturgisches Handlexikon (s. Anm. 1) 362.

²⁹ PARSCH (s. Anm. 12) 51. Dass es sich bei diesem Anliegen wirklich um eine Rückführung zu einer altchristlichen Haltung handelt, brachte auch Pius XI. zum Ausdruck: Vgl. B. CAPELLE, Die Stellung des Hl. Stuhles zur liturgischen Bewegung. In: BuL 10 (1936/37) 75.

frömmigkeit“, nur dass hier noch deutlicher zum Ausdruck kommt, dass die Liturgie eine Quelle der „Gnadenfrömmigkeit“ ist.³⁰ „Liturgische Frömmigkeit“ bedeutet also eine Spiritualität, die aus der Liturgie lebt, das bedeutet aber für Pius Parsch auch „liturgische Lebensgestaltung“³¹. Der Leitsatz „Lebe mit der Kirche!“ meint also auch: „Lebe aus der Liturgie!“

Mystagogie in ihrem engen Bezug zur Liturgie hat das Ziel einer aktiven Teilnahme, das heißt einerseits einer möglichst aktiven Teilnahme am Kult, an der Feier der Mysterien, andererseits aber auch das Ziel einer aktiven Teilnahme im Sinn eines Lebens aus den Mysterien, eines „Lebens mit der Kirche“. Erst von daher ist das Anliegen richtig zu verstehen, das Volk zu einem „liturgischen Verstehen“ zu führen: Der Schritt des Verstehens ist zwar zeitlich vorgeordnet (also der erste, vgl. oben), doch auf das Ziel der aktiven Teilnahme hingebordnet – also von daher zu verstehen und nicht von diesem zu isolieren.

So wahr gerade die „liturgische“ Mystagogie den Bezug zum Ganzen, denn „liturgische Erneuerung ist nicht Ziel, sondern Ausgang. Ihr Letztes ist die Erneuerung des christlichen Lebens in der Gemeinschaft der Kirche. Nur weil die Liturgie selbst so fremd geworden ist, muß es auch eine Bewegung zu ihr hin geben, aber, um es nochmals zu sagen, nur als Ausgangspunkt. Die Einheit mit Christus [. . .] will ausströmen in alle Bereiche des Lebens, um das Programm Pius X. verwirklichen zu helfen: *Omnia instaurare in Christo*.“³²

4. Konsequenzen

Der folgende Abschnitt will zeigen, welche Konsequenzen sich aus einer Vertiefung des Verständnisses von Mystagogie besonders bei Pius Parsch ergeben können.

a) Liturgische Erneuerung heute?

Es ist klar, dass uns nicht mehr alles gleich betrifft, was in der Liturgischen Bewegung noch große Bedeutung hatte – so ist uns zum Beispiel das Ringen um ein besseres Verstehen einer sprachlich unverständlichen Liturgie eben kein Problem mehr; auch der vehemente Einsatz Pius Parschs für die Kommunionsspendung während der Eucharistiefeier wäre heute anachronistisch. Und doch ist mancher Ruf aus der Zeit der Liturgischen Bewegung verklungen, ohne dass die geforderte Erneuerung schon abgeschlossen wäre.

So gilt immer noch, dass eine rein äußere Erneuerung, ein „Mangel an Tiefe“, eine Gefahr ist; schon 1939 (also als sich die „Betsingmesse“ durchsetzte) warnte A. Beil vor dem neuen Formalismus, der sich breit macht: „man feiert eben ‚Gemeinschaftsmesse‘“³³ – wir können zur heutigen Situation sagen: „Man feiert eben die ‚neue Messe‘ und hat sich an die muttersprachliche Liturgie gewöhnt.“

Auch die Frage „Sind wir schon liturgisch?“ müsste heute ähnlich beantwortet werden, wie Pius Parsch dies 1936 tat: „Die Liturgie ist noch lange nicht die Norm unserer Frömmigkeit geworden. [. . .] Wir sprechen viel von Liturgie, wir feiern gern Liturgie, aber wir leben nicht recht Liturgie.“³⁴ Der Grund dafür dürfte wohl sein, wie der damalige Erzbischof G. B. Montini 1958 schrieb, „daß noch nicht bei allen die Einstellung überwunden ist,

³⁰ PARSCH (s. Anm. 12) 165ff.

³¹ Vgl. ebd. 175ff.

³² HERWEGEN (s. Anm. 11) 396.

³³ Vgl. A. BEIL, Die religiöse und seelsorgliche Bedeutung der liturgischen Arbeit und ihre Gefahren. In: BuL (1938/39) 364.

³⁴ P. PARSCH, Sind wir schon liturgisch? In: BuL (1935/36) 260f; vgl. dazu: H. M. WOLF, Frommes Volk? Was ist heute „Volksfrömmigkeit“? In: Gd 20 (1986) 1ff.

die die liturgische Erneuerung als etwas Freiwilliges betrachtet oder als eine unter so vielen Strömungen der Frömmigkeit, der man sich nach Belieben anschließt³⁵.

Wenn man sieht, wie die vorkonziliare liturgische Erneuerung wirklich liturgische Bewegung war (trotz der damaligen strengen liturgischen Vorschriften!), dann stimmt es bedenklich, dass aus den guten Schritten der Pioniere dieser Zeit ein Weg der Verordnung geworden ist.³⁶ R. Schwarzenberger meint dazu: „Die erneuerte Feier der Liturgie darf nicht wieder erstarren, sondern bedarf der Sorgfalt in Vorbereitung und Feier. Nicht das ‚Funktionieren‘ ist entscheidend, sondern der ‚geistliche Gewinn‘ der Mitfeiernden. Dazu bedarf es u. a. der Mystagogie, der behutsamen Einführung in den Sinn des Geschehens.“³⁷

Der Ruf nach Mystagogie will jedoch keineswegs den Trend verstärken, der sich mancherorts breitmacht, nämlich vor jedem Teil der Liturgie „ein paar Worte“ zu sagen (die dann meist sowieso schon bekannt und obendrein eben nicht nur „eine kurze Bemerkung“ darzustellen!); Mystagogie muss durchaus nicht noch ein zusätzliches Element in der Liturgie sein, doch sollte das mystagogische Anliegen zumindest in der Predigt nicht zu kurz kommen; denn wie J. Baumgartner andeutet, sind die Predigten im Allgemeinen zwar besser geworden, sie sind biblischer, doch „zu wenig Mystagogie“.³⁸ Auch E. Lengeling bestätigt das sehr deutlich: „In vielen Predigten wird die gegenwärtig gültige Exegese breit entfaltet, als gelte es aus den Teilnehmern Miniexegeten zu machen. Hingegen wird die mystagogische, den Hauptteil der Eucharistiefeier vorbereitende Funktion der Homilie völlig übersehen.“³⁹

Es scheint also, dass man sich in der Theologie und Seelsorge wieder mehr mit dem Mysterium befasst – und von daher auch den Wert der Mystagogie neu erfasst; es scheint, dass es in unserer Zeit so etwas wie eine „neue Wende zum Mysterium“ gibt.⁴⁰ Zu hoffen bleibt, dass dabei die reiche Erfahrung und Tradition der Väter nicht außer acht gelassen wird, und dass so das Bestreben der Liturgischen Bewegung, Liturgie und Leben zu verbinden, auch in unserer Zeit ein Anliegen ist, das die Menschen von heute zu einem christlichen Leben anzuleiten und darin zu begleiten vermag.

b) Was bleiben muss . . .

In den folgenden Thesen sei zusammengefasst, was zum Thema Mystagogie festzuhalten ist, und was bei der Gestaltung von Mystagogie zu beachten bleibt:

- Mystagogie führt hin zum Mysterium (es führt vom Eigentlichen weg, das Wort ungedeutet mit „Geheimnis“ zu übersetzen) – für ein rechtes Verständnis von Mystagogie ist

³⁵ Erzbischof MONTINI – Mailand: Fastenhirtenbrief 1958 über die liturgische Erziehung. In: LJ 8 (1958) 170.

³⁶ Vgl. J. RATZINGER, Merkwürdiger Zustand zwischen Verordnung und Arrangement – Liturgie soll als gemeinschaftlich vorgegebene Größe erfahren werden. In: BuL (1976) 341: „Die Liturgie-Reform geriet in Gefahr, aus einem Prozeß der Erziehung in einen Prozeß der Verordnung umzuschlagen.“

³⁷ R. SCHWARZENBERGER, Erneuerung ein Gewinn; doch: Sicht der Erneuerung als „bloß neue Verordnung“ führt zur Krise; der Grundfehler: rein funktionales Interesse. In: BuL (1976) 345.

³⁸ Vgl. J. BAUMGARTNER, Neue Spiritualität mit weitgehenden Konsequenzen – mehr Bildung, mehr Verinnerlichung. In: BuL (1976) 301.

³⁹ Stellungnahme E. Lengelings in: Hat sich die Liturgiereform gelohnt? Ein Gespräch zwischen Klemens Richter und Emil Lengeling. In: BuL (1976) 366f; im Anschluss an das Zitat fragt er dann: „Liegt dies daran, daß Verfasser von Vorlagen und Prediger nie über liturgische Texte und Riten meditieren?“

⁴⁰ Vgl. A. SCHILSON, Neue Wende zum Mysterium? Unzeitgemäße Bemerkungen zu einem aktuellen Thema. In: Gd 18 (1984) 73ff.

es notwendig, sich auch mit dem zu befassen, was Mysterium im konkreten und weiteren Sinn bedeutet.

- Mystagogie bringt den engen Zusammenhang zwischen menschlicher Feier und dem Handeln Gottes, dem Gefeierten zum Ausdruck – es kann nicht auf das gefeierte Mysterium hingewiesen werden, ohne dass gefeiert wird. Mystagogie ist daher in doppeltem Sinn feierlich.
- Mystagogie (die ihren ursprünglichen Platz als Ansprache an die Neugetauften in der Osterwoche hatte) weist die Angesprochenen immer auf das Wesentliche und Ganze des Christseins hin, sie deutet und verbindet Feier und Leben: „Lebt als Erlöste aus der Wirklichkeit, in die ihr aufgenommen seid!“ (Vgl. Eph. 5,8f)
- Mystagogie will „die Menschen aus dem nur Familiär-Menschlichen ins Heilige holen“ (R. Guardini); das tut sie nicht in einer Beschreibung des Ritus! Wohl aber erfordert die Teilnahme am Mysterium den ganzen Menschen – daher ist es besonders in unserer Zeit förderlich, anzuregen zu bewusstem Hören, Schauen und Vollziehen.
- Mystagogie setzt daher eine wohl vorbereitete und gut gestaltete Liturgie voraus, die eine volle und aktive Teilnahme aller ermöglicht.
- Auch die „Ergriffenheit des Mystagogen“ ist eine Voraussetzung für eine gute Mystagogie, das heißt: Er muss erfasst haben, was das Wesentliche ist, und es muss ihm ein Herzensanliegen sein, mitzuteilen und weiterzugeben, wovon er ergriffen ist.

Echte Mystagogie ist wahrlich nicht einfach: denn als Vermittlung von Theologie und Seelsorge, von Liturgie und Leben zielt sie letztlich auch auf eine neue (bzw. doch alte, frühchristliche) Spiritualität.

Boleslaw J. Krawczyk, Wien

Zur aktiven Teilnahme der Laien an der Liturgie

Der neue Typus des liturgisch bewegten Laien

Eine Analyse der historisch-pastoralen Daten zeigt, dass das Christentum in verschiedenen Kulturepochen bedeutende Anstrengungen unternommen hat, um die Generationen von Gläubigen zur aktiven Teilnahme an der Liturgie zu bewegen.¹ Die Anstrengungen, welche die Vertreter der liturgischen Bewegung des letzten Jahrhunderts in dieser Richtung unternommen haben, um eine wahre und bewusste Teilnahme zu erzielen, waren gewaltig – angefangen mit dem berühmten Satz über die „Aktive Teilnahme an den Allerheiligsten Mysterien“ im Motu Proprio Pius X. „Tra le sollecitudini“ (1903) bis hin zu den von Pius XII. in die Wege geleiteten Reformen und den Vorbereitungen der Liturgiereform, die das II. Vatikanische Konzil beschlossen hat.

Zu den Persönlichkeiten, die sich während dieser Periode um die Einführung des Prinzips der „aktiven Teilnahme“ des Volkes an der Liturgie in das kirchliche Leben besonders bemüht haben, gehört Pius Parsch.

Wenn in der Liturgischen Bewegung bis zur offiziellen Liturgiereform hin das Thema der Teilnahme unerschöpfend oder offen vorhanden war, so waren Aktivitäten und Schriften des Chorherrn aus Klosterneuburg von der Notwendigkeit einer wahren und authentischen Teilnahme des Gottesvolkes an der Liturgie besonders motiviert. Die Stellung der Laien in der Liturgie ist ein umfangreiches Thema in der liturgischen und pastoralen Fachliteratur der nachkonziliaren Zeit bis heute. Es zeigt ein permanentes Ringen zwischen verschiedenen Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils und den Herausforderungen der konkreten pastoralen Probleme, die von den Ortskirchen und Gemeinden erlebt werden.

Es stellt sich die Frage, ob es heute überhaupt Sinn macht, sich mit der Geschichte, den Gedanken und Schriften eines Mannes zu beschäftigen, der sich zwar mit diesem Thema jahrelang beschäftigt hatte, aber schon vor dem Konzil gelebt und geschrieben hat. 50 Jahre nach dem Tod von Pius Parsch bin ich sicher, dass seine Gedanken und sein Werk heutigen Theologen und Seelsorgern neue Kraft und Mut geben kann, in der Aktualisierung der Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verharren und sie notfalls auch zu verteidigen. Darum möchte ich in Hinblick auf die theologischen und praktischen Implikationen einige Anstöße im Werk Pius Parschs untersuchen und hier vorstellen.

In der „volksliturgischen“ Richtung der Liturgischen Bewegung hatte man begonnen, den Laien, der in einer genau definierten historischen Situation lebte, kritisch zu befragen, in welcher Form seine Existenz mit der Kirche und der kirchlichen Hierarchie verbunden war. Dabei kam es darauf an, die jeweilige historische Situation mit ihren kulturellen Bedingun-

¹ Vgl. M. TRACCIA, La partecipazione liturgica. Spunti metodologici. In: S. MARSILI [u. a.], Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa. Miscellanea Liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abbate Salvatore Marsili. Turin 1981, 262; E. CATTANEO, L'insegnamento della storia sulla partecipazione del popolo cristiano al culto della Chiesa. In: E. CATTANEO [u. a.], La partecipazione dei fedeli alla messa. Dottrina e pastorale. Rom 1963, 319–349; B. NEUNHEUSER, Storia della liturgia attraverso le epoche culturali. Rom 1983 (BELL 11).

gen von dem, was die Kirche an sich ausmacht, zu trennen.² Obwohl Pius Parsch ein Vertreter des Klerus war, hatte er als Motto und Programm den Satz des Motu Proprio über die Kirchenmusik von Pius X. „*Die aktive Teilnahme des Volks an den Allerheiligsten Geheimnissen und am öffentlichen und feierlichen Gebet der Kirche*“ gewählt und wies nach einer kritischen Sichtung der Liturgie, den Laien den ihnen gebührenden Platz in der Liturgiefeyer – insbesondere in der Eucharistiefeyer – zu.³

In der Bestimmung der Rolle der Laien in der Liturgie ging Parsch von einem klaren und von ihm immer wieder dargelegten Prinzip aus: der christliche Laie darf während der liturgischen Feiern nicht passiv bleiben, er darf nicht bloß „schweigender Zuhörer“ sein. Er ist aufgefordert, aktiv teilzunehmen. Dieses Prinzip – das der Chorherr für unumstößlich hielt – muss zunächst in der Weltkirche, dann in der Pfarre und schließlich im Bewusstsein jedes Christen gegenwärtig werden.⁴ Und er versuchte es mit „sanfter Zähigkeit“⁵ umzusetzen. Um dies nachhaltig zu verwirklichen, wollte er in der Bewegung alle Laien haben, nicht nur die Intellektuellen und die Studenten, sondern auch das einfache Volk in den Städten und in den Dörfern.⁶

Da nach Pius Parsch Liturgie eine Angelegenheit des Volkes ist, sollte auch die Liturgische Bewegung, die für das christliche Volk arbeitet, ihre Anhänger vor allem unter den Laien haben; in diesem Sinne schrieb er schon 1926: „Die liturgische Erneuerung muss also eine Volksbewegung werden: wohl nicht eine Bewegung der breiten Masse, sondern eine solche des guten und gläubigen Volkes unter kirchlicher Führung und Ordnung“⁷.

Die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie, die nach dem Programm des Gründers der volksliturgischen Schule eine der wichtigsten Forderungen der Liturgischen Bewegung war, wurde von unserem Autor zwar als theologisches Problem betrachtet, aber auch als praktisches und pastorales Problem gesehen.⁸

Parsch, der sich selbst als *Volksliturgiker* bezeichnete, pries stets die Verdienste der liturgischen Volksbewegung, welche besonderen Wert auf die Teilnahme des Volkes legte und hob hervor, dass alle Neueinführungen, wie etwa die *Chormesse*, die *Betsingmesse*, die Verwendung der *Volkssprache* in der Liturgie usw. aus einer einzigen Tendenz hervorgingen, nämlich die Liturgie zum Allgemeingut des Volkes und der Pfarrgemeinden zu machen.⁹ In Hinblick auf die Errungenschaften, die die Liturgische Bewegung zu Gunsten der aktiven Teilnahme gemacht hatte, konnte Pius Parsch folgende Worte über die Zukunft der Liturgie schreiben – Worte, die wir auch heute in einem gewissen Sinn als prophetisch betrachten können: „Wir werden es vielleicht nicht mehr erleben; aber wir sind Sämänner einer kommenden Blütezeit der Liturgie, wir haben den Dienst eines Vorläufers, nach uns kommt eine Liturgie im Geist und in der Wahrheit für alle, Priester und Laien.“¹⁰

² Vgl. Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici. In: Anàmnesis. Bd. 1. La Liturgia, momento nella storia della salvezza. Hg. B. Neunheuser. Turin 1974, 20.

³ Vgl. G. ZUNINI, Le conquiste del P. Parsch. In: Ambrosius 5 (1929) 28.

⁴ Vgl. P. PARSCH, Erziehung zur Messopfertheilnahme. In: BL 14 (1939/40) 122.

⁵ Vgl. P. PARSCH, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Klosterneuburg ²1952, 150 (= Parsch, Volksliturgie).

⁶ Vgl. P. PARSCH, Zum Geleit. In: BL 1 (1926/27) 1.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. P. PARSCH, Volksliturgie, 130.

⁹ Vgl. P. PARSCH, Was erwartet die volksliturgische Bewegung von der Pfarrgemeinde? In: BL 10 (1935/36) 74; vgl. P. PARSCH, Volksliturgie, 26–27.

¹⁰ P. PARSCH, Volksliturgie, 73.

In Pius Parschs Schriften finden wir dort, wo er das Thema „Laien“ in der Liturgie berührt, oft ein weiteres Schlüsselwort, das uns der Chorherr selbst liefert: *ein anderer Laientyp* oder auch *einen neuen Laientyp*.¹¹ Der Ausdruck beinhaltet zwei ergänzende Elemente; das eine hat soziologischen Charakter und betrachtet in der kirchlichen Gemeinschaft eine Gruppe von Gläubigen, die ihre eigene Haltung während des Gottesdienstes ändern möchte; das andere ist theologischer Natur und zielt auf die Wiederentdeckung der ontologischen Situation des christlichen Laien ab, insofern er getauft, gefirmt und zur Eucharistie zugelassen ist; des Laien also, der Teil des königlichen Priestervolkes ist mit all seinen Rechten und Pflichten, die ihm gestatten und verpflichten, an der Liturgie der Kirche teilzunehmen.¹²

1940 kündigte Parsch das Heranwachsen des neuen Laientyps in der Kirche an: „Da steigt ein anderer Laientyp auf, die priesterlich königliche Haltung des Laien. Er nimmt Teil an der Verantwortung und dem Aufbau des Gottesdienstes. Seelsorge ist nicht das Monopol des Priesters, und auf Grund der Firmung nimmt der Gläubige an dem Messiasamte Christi teil und so ist er ebenfalls Seelsorger. Er tritt auch ein ins Heiligtum, die Kirche überreicht ihm drei Bücher: die Bibel, das Stundengebet und das Meßbuch. Er hat seine aktive Rolle in der Liturgie. Er ist Mitspieler an dem heiligen Drama. Nur das ausschließlich Hohepriesterliche überlässt er dem geweihten Priester, den Vollzug und die Spendung der heiligen Geheimnisse. Im übrigen tut er aktiv mit.“¹³

Des weiteren, bemerkte Parsch, ist die Veränderung, die die Liturgische Bewegung hinsichtlich der Rolle des Laien in der Kirche bewirkte, verbunden mit der Zuteilung neuer Aufgaben an die Laien, und zwar sowohl im Rahmen der Liturgie als auch auf den anderen Gebieten des kirchlichen Lebens.¹⁴ Man verlangt von diesem neuen christlichen Laientum das Bewusstsein und die Ausübung des königlichen Priestertums nicht nur in der Liturgie, sondern auch im Rahmen der apostolischen Tätigkeit zum Aufbau der Kirche in der Welt.¹⁵ Die neue Form der Liturgie ist daher nicht ohne Auswirkung auf das gesamte christliche Leben. Der Laie ist aufgerufen, am gesamten kirchlichen Leben aktiv teilzunehmen. Er nimmt damit das Schicksal seines eigenen Heils und das anderer Menschen in seine Hand. Er wird dadurch selbstständiger und verantwortungsbewusster.¹⁶

So gelangt Parsch vom Prinzip der aktiven Teilnahme des Volkes an der Liturgie zur Idee eines neuen Laientypus, der mit seiner Haltung die Anforderungen dieses Prinzips selbst erfüllt und damit seine Verwirklichung ermöglicht. Dieser Umstand wurde von dem Chorherrn mit folgenden Worten erklärt: „Ebenso wie die neue Pflege der Liturgie segensreiche Wirkungen auf andere Gebiete des religiösen Lebens ausübt, so bleibt auch das volksliturgische Grundgesetz von der aktiven Teilnahme des Volkes an der Liturgie nicht isoliert und auf Altar und Kirche beschränkt, sondern es breitet sich auf das ganze Christenleben der Gläubigen aus und schafft so einen neuen Laientyp, den selbständigen und mündigen

¹¹ P. PARSCH, Die liturgische Predigt. X. Band: Kurzpredigten für die Werktage des Jahres. Klosterneuburg ²1963, 293; P. PARSCH, Volksliturgie, 66.495.651; P. PARSCH, Erziehung zur Messopferteilnahme. In: BL 14 (1939/40) 122.

¹² P. PARSCH, Die liturgische Predigt, ebd. 292–293;

¹³ P. PARSCH, Erziehung zur Messopferteilnahme (s. Anm. 11) 122.

¹⁴ Ebd. 121–122.

¹⁵ P. PARSCH, Volksliturgie, 495–496.

¹⁶ Ebd. 66.

Christen, der selbst die Verantwortung für sein religiöses Leben und für das seiner Mitmenschen in die Hand nimmt.“¹⁷

Es sollen hier nun einige der Argumente angeführt werden, die Parsch benützt hat, um den Aufstieg und die Aktivierung des Gottesvolkes zu den liturgischen Feiern zu fördern: Es handelt sich dabei um drei Argumente, auf die der Klosterneuburger immer wieder zurückkehrt:

1. Zur Unterstützung seiner Ideen betreffend aktive Teilnahme des Volkes griff Parsch auf Beispiele aus der Kirchengeschichte – vor allem der Urkirche – zurück. Er schrieb dazu: „Deshalb orientieren wir uns so gern an der alten Kirche, wo die aktive Teilnahme eine ganz lebendige und wahre gewesen ist. Wir lassen die Gläubigen nicht bei der Messe zuschauen, oder wie man sagt die Messe ‚anhören‘, wir lassen sie aktiv, tätig teilnehmen: sie sollen mittun, mitbeten, mitsingen, mitgeben, mitopfern, mitempfangen.“¹⁸

Ein anderen Hinweis gibt Parsch an folgender Stelle, welche sich jedoch auf eine bestimmte Epoche der Geschichte der Liturgie bezieht, und zwar auf die der rein römischen: „Dass die römische Liturgie wirklich die aktive Teilnahme des Volkes in dem angedeuteten Sinn wünscht, das lässt sich aus der Geschichte und aus den noch jetzt gebräuchlichen Texten der Liturgie nachweisen. Die Messfeier vollzog sich in der klassischen Zeit der Liturgie (Gregor der Grosse um 600) nach Art eines Schauspieles in aktiver Teilnahme des Volkes [. . .]. Das Volk war fast während der ganzen Handlung aktiv beteiligt: es betete mit, es sang mit, hörte, opferte und empfing mit. Die aktive Teilnahme wurde freilich wesentlich dadurch erleichtert, dass die Sprache der Liturgie die Volkssprache war. Das ist auch der Hauptgrund, weshalb im Mittelalter die aktive Teilnahme immer mehr abgenommen hat, da das Volk die Sprache der Liturgie nicht mehr verstand.“¹⁹ Aus diesem Text geht einerseits die Wertschätzung Parschs für die römische Liturgie hervor, andererseits der Wille, zu dieser Art von Teilnahme an der Liturgie zurückzukehren, wie sie zu jener Zeit in den Versammlungen des Volkes praktiziert wurde: als die Feier eine zur Gänze gemeinschaftliche war, viele zusammenarbeiteten und jeder seine Aufgabe erfüllte.²⁰

2. Die päpstliche Lehre war für Pius Parsch eine weitere wertvolle Stütze für das Bemühen, den Laien eine aktive Rolle in der Liturgie zuzuweisen. Wie wir aufgezeigt haben, wies der Chorherr häufig auf das *Moto proprio* vom 22. November 1903 *Tra le sollecitudini* von Pius X. hin, den er als „Vater und Begründer“ der Liturgischen Bewegung bezeichnete.²¹ Andere päpstliche Dokumente, auf die sich Parsch bezog, waren: Die Apostolische Konstitution *Divini cultus* vom 20. Dezember 1928 von Pius XI. und die Enzyklika *Mediator Dei* vom 20. November 1947 von Pius XII.²² Was dieses letzte Dokument betrifft, war die erste Reaktion Parschs wenig positiv, wie wir aus einem seiner Artikel ersehen können; seine Enttäuschung über die Enzyklika drückt er mit folgenden Worten aus: „Wir sagen es offen heraus, manche Teile des Hirtenbriefes haben uns enttäuscht. Er ist zum Teil wenig positiv gehalten. Entgleisungen und Überspitzungen sind bei der jungen Bewegung gewiss vorgekommen; doch scheint es uns, sind diese zu stark in Vordergrund getreten, so

¹⁷ Ebd. 651.

¹⁸ P. PARSCH, Volksliturgischer Einführungskurs für Priester und Laien zu Klosterneuburg vom 12.–15. August. In: BL 1 (1926/27) 308.

¹⁹ P. PARSCH, Volksliturgie, 423.

²⁰ Vgl. NEUNHEUSER (s. Anm. 1) 62.

²¹ P. PARSCH, Volksliturgie, 77.

²² Ebd. 77.128f.159f.522f.

dass die positive Weiterführung vielleicht gelitten hat. Und wir fürchten, dass die Gegner der liturgischen Bewegung aus diesem Rundbrief Kapital schlagen werden.²³

Seine erste Reaktion ist auf eine durch zahlreiche persönliche Faktoren bestimmte falsche Interpretation des päpstlichen Schreibens zurückzuführen. Oft nahm er, was die Zukunft der Liturgischen Bewegung betraf, eine apologetische Haltung ein.²⁴ Es muss allerdings hier gesagt werden, dass Parsch später seine eigenen Ideen der Lehre Pius XII. angepasst hat und darauf seine späteren volksliturgischen Arbeiten begründete: „Wir konnten feststellen, dass die Bestrebungen unserer Bewegung in keinem Punkt mit den Darlegungen des Papstes in Widerspruch stehen. Doch immer wieder warnt er uns vor Überspitzungen und Übereifer, was ja bei einer jungen Bewegung verständlich ist. Diese Warnung wollen wir uns sehr zu Herzen nehmen.“²⁵

Während nun die Liturgische Bewegung dank der Enzyklika *Mediator Dei* und des von ihr geforderten liturgischen Apostolates eine Intensivierung des kirchlichen Lebens bewirkte, hatte es der Impuls Pius XII. – der seine exemplarische Verwirklichung gerade in der Klosterneuburger Schule erfahren hatte – Pius Parsch ermöglicht, mit seinem Einsatz, seinem Werk und seinen Schriften, der Pionier einer neuen Epoche der Liturgie und des liturgischen Apostolates zu werden.²⁶

3. Parsch versuchte, das Prinzip der aktiven Teilnahme und die Idee des neuen katholischen Laientums mit den psychologischen Bedürfnissen des modernen Menschen (sich selbst auszudrücken und in Gemeinschaft mit anderen aktiv zu sein) zu begründen.²⁷ Der Chorherr war der Ansicht, dass es zur fundamentalen Veränderung der katholischen Liturgie und zur Schaffung eines neuen religiösen Lebens in den christlichen Gemeinden genügen würde, sich in der Liturgiepastoral zwei Momente vor Augen zu halten, die geeignet sind, eine positive Antwort auf die Bedürfnisse des modernen Menschen zu geben:

- 1) dem christlichen Volk zu helfen, die Feier der Heiligen Geheimnisse immer besser zu verstehen;
- 2) die Laien zum Mittun in der Liturgie zu veranlassen, damit diese eine gemeinschaftliche Handlung wird.²⁸

Mit diesen zwei Momenten, dem „Verstehen“ und dem „Mittun“, stehen nach Pius Parsch andere wichtige Faktoren in Verbindung:

- die Einführung der Volkssprache in die Liturgie;
- die Aktivierung der Gläubigen im Gottesdienst, sodass diese nicht nur im Geist mit-tun, sondern auch ihre Sinne miteinbeziehen: Sehen, Hören, Wahrnehmung, Gefühl usw.,
- und schließlich bei den liturgischen Feiern die Rücksicht auf die Gewohnheiten und Traditionen der Ortskirchen der verschiedenen Völker nicht zu vergessen, welche sich

²³ P. PARSCH, Die neue Enzyklika und unsere Bewegung. In: LMK 14 (1947/48) 178.

²⁴ Vgl. Th. MAAS-EWERD, Zur Reaktion Pius Parschs auf die Enzyklika „*Mediator Dei*“. In: Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Hg. N. Höslinger – Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979 (SPPI 4) 200–201.

²⁵ P. PARSCH, Volksliturgie, 113.

²⁶ Vgl. Th. WARNUNG – Th. SCHNITZLER, In memoriam Pii Parsch. In: LJ 4 (1954) 230–236.

²⁷ P. PARSCH, Volksliturgie, 220; P. PARSCH, Die liturgische Predigt der Nachpfingstzeit. Klosterneuburg 1955, 441.

²⁸ P. PARSCH, Volksliturgie, 220; P. PARSCH, Die liturgische Predigt der Nachpfingstzeit. Klosterneuburg 1955, 441.

in den Gesängen, den Gedenkfeiern während der Zeiten des liturgischen Jahres und schließlich in der Ausschmückung des Ortes, an denen sie Gottesdienst feiern, zeigen; all das – so fügt Parsch hinzu – müsste sorgfältig und mit Erfindergeist beachtet werden, damit sich das Volk in der Kirche beheimatet und psychologisch der liturgischen Handlung näher fühlen könne.²⁹

Pius Parsch wollte die im Innern der Kirche entstandene Notwendigkeit, dem Gottesvolk seine Rolle im christlichen Gottesdienst zurückzugeben und einen neuen Typus von Laientum zu schaffen, der im Stande war, dieser Notwendigkeit zu begegnen, verständlich machen, indem er sich der Geschichte der Liturgie, der Lehre der Päpste und psychologischer Erkenntnisse bediente.

Das Prinzip der aktiven Teilnahme an der Liturgie wurde von Pius Parsch im größeren Zusammenhang mit der Erneuerung nicht nur der liturgischen, sondern auch mit der spirituellen Erneuerung der Kirche und im Einklang mit seiner Idee eines neuen Laientums gesehen. Indem er den Ablauf der Gottesdienste, insbesondere der Eucharistiefeier, analysierte, versuchte er herauszufinden, welche Rolle den Laien in der Liturgie zuzuweisen sei; es handelte sich dabei nach dem Gründer der Volksliturgischen Bewegung vor allem um aktives Engagement.

Die Absicht, dem Laien wieder eine bestimmte Rolle im Rahmen der Liturgie zurückzugeben, war einerseits Teil seines theologischen Denkens, mehr noch seines Pastoralprogrammes, die Haltung des Volkes während des Gottesdienstes zu verändern. Die aktive Teilnahme ist nicht nur Recht, sondern auch Pflicht jedes Christen, insofern er getauft, gefirmt und zur Eucharistie zugelassen ist. Eben diese Sakramente machen den Laien zu einem Mitglied des priesterlichen Gottesvolkes, d. h. sie erlauben ihm, am Priestertum Jesu Christi teilzuhaben und daher an der Liturgie der Kirche mitzuwirken.

²⁹ P. PARSCH, *Volksliturgie*, 219–221.

✠ Pius Parsch, Klosterneuburg

Liturgisches Mindestprogramm

*Der folgende Beitrag ist ein Auszug aus: Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. (Klosterneuburg 1952). Neuausgabe: Würzburg 2004 (= PPSt 1) 140–146f***

Ein Mindestprogramm der volksliturgischen Erneuerung! Das Programm enthält also nicht das, was wir uns als Ideal ersehnen, nicht die volle Lösung unserer Fragen und Bestrebungen, sondern den Anfang, Teillösungen, die Abstellung der ärgsten Verstöße gegen das liturgische Empfinden, die ersten Wartesteine, auf denen dann weitergebaut werden kann.

Da sei gleich ein Gedanke betont, der für unsere Bestrebungen von Wichtigkeit ist: Unsere Bewegung muss organisch wachsen. Organisches Wachstum ist aber allmähliches Fortschreiten. Das Ziel steht uns hundertprozentig vor Augen, doch die Durchführung geht in kleinen Schritten voran.

Darum müssen wir alles unvermittelte, äußerliche Reformieren vermeiden. Wir werden uns auch für eine Zeit mit Überhängen und Teillösungen begnügen müssen. Da unsere Bewegung eben eine Geistesbewegung ist, dürfen wir keinen besonderen Wert auf äußerliche Erfolge und Aktionen legen. Der äußere Vollzug ist immer die Form, der Körper, den sich der Geist erst schaffen muss.

Gegen diese taktischen Grundsätze wurde oft gefehlt und mancher Misserfolg in unserer Bewegung ist auf dieses Konto zu schreiben. Wir haben es versäumt, Übergänge zu schaffen, wir haben zu hohe Forderungen gestellt oder wir haben zu sehr äußere Formen betont, ohne daran zu denken, dass der Leib ohne die Seele tot ist.

Es ist das Mindestprogramm der volksliturgischen Bewegung. Im deutschen Sprachgebiet geht die liturgische Bewegung zwei verschiedene, wenn auch nicht entgegengesetzte Wege. Der eine denkt an die Liturgie an sich, sagen wir an die Priesterliturgie, ihre geistige Durchdringung und ihren möglichst vollkommenen Vollzug. Der andere Weg sieht die Teilnahme des Volkes an der Liturgie als wichtiges Ziel an; dies ist eben die volksliturgische Bewegung, deren Mindestprogramm hier vorgelegt wird. Methodisch und praktisch werden die beiden Wege verschiedene Mittel anwenden; darum wird sich der Seelsorger zuerst klar werden müssen, welchen von diesen zwei Wegen er seine Gemeinde führen will. Der erste Weg wird z. B. mehr die lateinische Kultsprache, den Choralgesang pflegen; der zweite wird wieder soweit als möglich die Landessprache im Gottesdienst fördern, um Teilnahme und Verständnis im Volke zu erreichen. In vielen Fällen und besonders in der Hauptsache werden beide Wege parallel miteinander gehen.

Es handelt sich in diesem Mindestprogramm nur um wichtige, allgemein durchführbare Ziele. Wir ordnen die Punkte nach größeren Gebieten:

1. *Die Messe als Gemeinschaftsopfer und Opfermahl.* Die Messe muß wieder in den Mittelpunkt des religiösen Lebens und der Seelsorge gestellt werden. Und zwar handelt es sich sowohl um das Verständnis der Messe als um die Teilnahme an ihr.

* Die Überschrift bei Parsch lautet nur „Mindestprogramm“.

** Der Text bildet den Abschnitt 5 des Hauptkapitels II (Sinn und Geist der volksliturgischen Erneuerung); die Originalsprache Parschs aus der ersten Hälfte des 20. Jh. wurde beibehalten.

a) Die volksliturgische Feier des heiligen Opfers oder die Gemeinschaftsmesse in irgend-einer Form soll in jeder Kirche heimisch werden. In der Wiener Erzdiözese kann sich die Durchführung dieses Programmpunktes auf folgenden Satz des Fastenhirtenbriefes vom Jahre 1933 stützen: „Vor allem muss die heilige Messe Gegenstand unserer Liebe und unseres Eifers sein! Möge die sogenannte volksliturgische Feier des heiligen Opfers, die schon an vielen Orten geübt wird und so segensreich das Verständnis der heiligen Geheimnisse vermittelt, in einer den örtlichen Verhältnissen entsprechenden Weise und in stetem Einklang mit den kirchlichen Vorschriften auch in der letzten Dorfgemeinde heimisch werden!“

Es gibt vier Arten von Gemeinschaftsmessen, die je nach dem liturgischen Fortschritt einer Pfarrgemeinde ausgeführt werden können: Die Betsingmesse, die Chormesse, das Deutsche Hochamt und das Volkschoralamt. Erstere ist die einfachste Form, die in jeder Gemeinde eingeführt werden kann, Letzteres verlangt schon eine tiefere Vorbildung und gesangliche Schulung. Aber auch innerhalb dieser Formen gibt es wieder Stufen vom einfachen Vollzug bis zur Vollendung.

b) Die Kommunion werde regelmäßig in der Messe gespendet. Die Kommunion außerhalb der Messe sei nur Ausnahme, die durch seelsorgliche Gründe gerechtfertigt ist. Das Volk werde aber dazu erzogen, die Kommunion als wichtigen Bestandteil, ja als eigentliche Teilnahme an der Messe anzusehen.

c) Die in Österreich und Süddeutschland gebräuchliche Aussetzung der Eucharistie während der Messe (die sogenannte Segenmesse) widerspricht dem Geist der Liturgie. Rom steht da entschieden auf unserer Seite und hat in den letzten Jahren mehr als einmal seinen Willen kundgetan, dass es sich der gegenteiligen Gewohnheit widersetzt. Man schütze nicht den Wunsch des Volkes vor; das Volk, richtig belehrt, verzichtet ohne weiteres auf die Aussetzung, es hat eben Sinn für wesensmäßige Liturgie.

d) Die Priester mögen in der Feier der Requiemessen sparsamer sein. Die Gläubigen haben ein Recht auf die Tagesmesse. Offizielle Stundenmessen sollen nach Möglichkeit in der Tagesfarbe gefeiert werden. Das Volk ist zu belehren, dass die Applikation für einen Verstorbenen nicht notwendigerweise mit einer Requiemmesse verbunden sein muss. Möge das Kirchenjahr in der Feier der Messe möglichst zum Ausdruck kommen; daher sind auch z. B. die Fastenmessen den Festmessen vorzuziehen.

e) Während der Still- und Singmesse mögen zur Liturgie nicht gehörige Gebete, Andachten und unpassende Lieder unterbleiben. Dazu gehört auch das Rosenkranzgebet; doch in Hinsicht des letzteren machen wir die Einschränkung: man nehme dem Volke dieses Gebet nicht, ehe man ihm etwas Besseres an die Stelle gesetzt hat, d. h. eine liturgische Messandacht oder die Gemeinschaftsmesse.

2. *Wiederbelebung der Sakramente.* Wir suchen die Sakramente als Quellen des göttlichen Lebens wieder mehr in den Vordergrund zu stellen. Gewiss wurden die Sakramente bisher auch gespendet und empfangen; doch sie traten in ihrer Wertschätzung gegenüber dem subjektiven Andachtsleben stark zurück. Nur das Sakrament der Buße wurde häufig, vielleicht zu häufig, empfangen.

a) Die Taufe soll wieder öffentlich, womöglich vor der versammelten Pfarrgemeinde, in der Kirche (nicht in der Sakristei, schon gar nicht in den Wohnhäusern) gespendet werden. Gerade diesem Sakrament sollte in der Unterweisung und bei der Spendung größere Beachtung geschenkt werden. Die Pflege des Taufbewusstseins und Belebung der Taufgnade gehört zu den immerwährenden Aufgaben der Seelsorge.

b) Die Firmung ist vielfach veräußerlicht. Da ihre Spendung meist in der Domkirche zentralisiert ist, haben sich manche Missbräuche eingebürgert. Eine Abhilfe wäre die Dezen-

tralisation der Firmung, wie sie bereits in manchen Diözesen mit großem Erfolg geübt wird. Der Bischof firmt in möglichst vielen Pfarren, wo dann auf die Vorbereitung und Spendung größere Sorgfalt verwendet werden kann. Auch die geistige Seite dieses Sakramentes als Teilnahme an dem königlichen Priestertum Christi sollte wieder mehr betont werden.

c) Die Krankenölung mit allen dazu gehörigen kirchlichen Bräuchen bedarf sorgsamere Pflege. Die Gläubigen sollen über Brauch und Inhalt dieser Gnadenmittel besser unterrichtet werden; sie sollen die notwendigen Gegenstände (Versehtuch, Leuchter, Kreuz, Weihwasser) in Bereitschaft haben. Besonders möge die ganz vergessene *Commendatio animae* (Empfehlung der Seele) wieder in Übung kommen.

d) Das Sakrament der Ehe ist ebenfalls zu sehr veräußerlicht. Die Trauung soll stets mit Brautmesse und Brautsegen verbunden sein.

e) Auch das kirchliche Begräbnis sollte im Geiste der Liturgie in Verbindung mit dem heiligen Messopfer, fern von allzu großem weltlichen Prunk begangen werden.

3. *Die Predigt im Dienste und Geiste der Liturgie.* Die Predigt bedarf einer ernsten Erneuerung; da kann ihr die Besinnung auf Bibel und Liturgie einen wesentlichen Aufschwung bringen. Je mehr sich die Predigt von der Liturgie entfernt hat, um so mehr entartete und verflachte sie; je mehr sie sich von der Hl. Schrift entfernte, um so mehr wurde sie rationalistisch und moralistisch.

a) Die Predigt und Unterweisung soll wieder mehr auf Liturgie und liturgische Erziehung des Volkes achten.

b) Besonders soll der Unterweisung über die Messe Sorgfalt geschenkt werden.

c) Dem Wunsche des kirchlichen Rechtsbuches gemäß soll an Sonn- und Feiertagen bei jeder offiziellen Messe das Evangelium in der Landessprache verkündet und eine kurze Homilie gehalten werden.

d) Die Predigt soll möglichst in die Messe verlegt werden, sie ist ein Bestandteil der Liturgie.

e) Eine moderne Form der Christenlehre ist die Bibel- und Liturgiestunde, womöglich außerhalb der Kirche.

f) Die Seelsorger sollen am Vorabend der Sonn- und Feiertage eine Einführung in die Liturgie derselben (Messtext) halten.

g) Auch im Religionsunterricht müsste auf die liturgische Erziehung und Unterweisung der Jugend größere Sorgfalt verwendet werden. Ein wichtiges Ziel der Katechese müsste es sein, die Zöglinge zur verständigen Feier des Gottesdienstes zu führen. Das Kirchenjahr ist ein lebendiger Katechismus, der Dogma, Moral und Bibel immer wieder in Erinnerung bringt.

4. Die Nachmittagsandacht soll neugestaltet werden.

a) An Stelle der monotonen Litanei- und Segenandachten sollen Volksandachten treten, die auf den Gang des Kirchenjahres Rücksicht nehmen und aus liturgischen Texten, besonders dem Stundengebet, genommen sind.

b) Dem Volke werde das Stundengebet der Kirche erschlossen, freilich schrittweise und seiner Fassungskraft gemäß. Von den Horen mögen besonders wieder die Vesper und das kirchliche Abendgebet (Complet) geübt werden. Auch das Psalmengebet sollte wieder eingeführt werden.

c) Die Vorlesung aus Bibel und Heiligenleben könnte die Nachmittagsandacht beleben.

d) Die Volksandacht könnte von der Liturgie viel lernen, sowohl was den Geist als auch den Aufbau betrifft. Das alte Formgesetz der Liturgie reiht folgende Teile aneinander: Lesung, Gesang, Gemeindegebet, Gebet des Liturgen. Diesen Gang könnte sich die Volksandacht aneignen.

5. *Lebendige Pfarrfamilie.* Anstelle der Vereine und der mechanisierenden Organisationen soll der Seelsorger auf den organischen Aufbau der Pfarrfamilie hinarbeiten. Der Pfarrer ist das Haupt dieser Familie, die Pfarre selbst das Corpus Christi mysticum im Kleinen. Der Aufbau geschieht vom Taufbrunnen und Altar aus. Die liturgisch gesinnten Katholiken der Pfarre wollen die eifrigsten Helfer dafür sein (liturgische Hilfsgemeinde). Um die innige Gemeinschaft der Pfarrfamilie zu erreichen, soll bei jeder Pfarre ein Gemeinschaftsheim oder wenigstens ein Saal erstehen, in dem aufbauende religiöse Arbeit geleistet werden kann, wie Bibelstunden, liturgische Stunden, Gesangsproben, Vorbereitung für den Gottesdienst und ganz besonders Pflege echter Bruderliebe. Erst wenn die Pfarren wieder Zellen und Kraftstationen des göttlichen Lebens geworden sind, werden sie liturgische Gemeinden im besten Sinne des Wortes sein. Solange dies aber nicht der Fall ist, wird die liturgische Runde oder Gemeinschaft in oder neben der Pfarre eine Teillösung darstellen. Doch auch jetzt muss die Runde nach Kräften der Pfarre dienen und sich gern ihr zur Verfügung stellen.

6. *Würde des Gotteshauses.* Die Kirche als Heim der Pfarrfamilie und als heilige Bühne des liturgischen Geschehens soll würdig und wesensgemäß eingerichtet sein. Sie ist nicht ein Museum von Bildern, Statuen und Devotionalien, sondern an erster Stelle Opferstätte in heiliger Gemeinschaft. Möge alles Kitschige, Ueche, alles Flitterwerk aus ihr verschwinden, wie Papierblumen, elektrische Strahlenkränze, Kerzenhekatomben vor Heiligenbildern. Mögen alle Gegenstände, Gewänder und auch beamtete Personen der Würde des Gotteshauses entsprechen. Möge besonders wieder dem Altar als Opfertisch und Mittelpunkt der Opfergemeinschaft die gebührende Stellung und Wertung zuteil werden.

7. *Pflege des kirchlichen Gesanges.*

a) Der kirchliche Gesang des Volkes (nicht so sehr des Kirchenchores) ist ein wesentliches Mittel der aktiven Teilnahme an den heiligen Mysterien und soll daher eifrig gepflegt werden.

b) Um nun diesen zu organisieren, sollte in jeder Pfarre eine Schola (Knaben- oder Kinderschola) entstehen, welche den kirchlichen Gesang, und zwar Choral, aber auch das deutsche Kirchenlied, pflegt. Diese Schola soll beim Gottesdienst zwischen Altar und Volk stehen und die Brücke zum Volke bilden.

c) In größeren Städten (an Bischofssitzen) sollten für die Choralausbildung der Chorleiter und Organisten ständige Kurse gehalten werden. Der Choralbewegung sollte im Sinne der päpstlichen Erlässe von Seite der kirchlichen Stellen größere Aufmerksamkeit und Förderung zuteil werden.

8. *Frömmigkeit der Liturgie.* (Dieser Punkt gehört eigentlich an den Anfang, doch praktisch-methodisch steht er am Ende.) Wenn unser Volk die Liturgie nicht nur äußerlich pflegen, sondern zum Ausdruck seiner Frömmigkeit machen soll, dann muss die ichbetonte, sündenbewusste und sentimentale Seelenhaltung zurückgedrängt und einer anderen theozentrischen und gnadenbewussten Frömmigkeit Raum gegeben werden. *Die Gnade muss wieder das Bewusstsein der Christen beherrschen*, nicht allein die Sündenfurcht. Das ist freilich nicht sofort zu erreichen, sondern ist die Frucht jahrelanger Arbeit und Pflege des liturgischen Lebens. Da muss an erster Stelle der Klerus sich umstellen, der gegenwärtig in seiner Mehrheit dieser ichbetonten Frömmigkeit huldigt. Das ist ja auch der tiefste Grund, weshalb der Klerus der liturgischen Bewegung vielfach abhold ist; ohne einen liturgiebegeisterten Klerus entbehrt aber diese Bewegung ihrer Führer und Anreger. Deshalb ist es Aufgabe aller Liturgiefreunde, gerade dieser geistigen Grundhaltung der Bewegung das größte Augenmerk entgegenzubringen. Der liturgische Buchstabe ist tot, erst der liturgische Geist macht lebendig.

Veranstaltungen zum Pius-Parsch-Gedenkjahr

[Wein]

Am 18. Mai 2004 vor 120 Jahren erblickte Pius Parsch das Licht der Welt, am 28. August 2004 vor 100 Jahren trat er in das Augustiner Chorherrenstift ein, und am 11. März 2004 vor 50 Jahren verstarb Pius Parsch: die drei Daten drängen in ihrer Zusammenschau zu einem *Pius-Parsch-Gedenkjahr 2004*. Den Themenschwerpunkt dieses Heftes entsprechend soll an dieser Stelle ausschließlich über Veranstaltungen und Initiativen dieses Gedenkjahres berichtet werden:

- Am 14. Februar 2004 fand im Augustinussaal des Stiftes Klosterneuburg ein „Tag der Klosterneuburger Stiftspfarrten“ statt, zu dem aus den 24 Gemeinden des Stiftes gegen 100 Pfarrgemeinderäte gekommen waren. Dabei referierte der Leiter des Pius-Parsch-Institutes, Prof. Dr. Dr. hc. Norbert Höslinger, zum Thema: „*Pius Parsch – was von seinem Programm noch offen ist*“.
- Am 11. März 2004, dem 50. Todestag Parschs, feierte der Generalabt und Propst von Klosterneuburg, Prof. Bernhard Backovsky, in der überfüllten Kirche St. Gertrud, Klosterneuburg, gemeinsam mit dem Stiftskapitel und den noch lebenden Zeitzeugen und deren Nachkommen einen Festgottesdienst. Beim anschließenden Empfang wurden die Schriften des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes und des Pius-Parsch-Institutes vorgestellt.
- Am 25. März 2004 wurde in der Buchhandlung Herder, Wien, vor zahlreich erschienenem Publikum die von Dr. Andreas Redtenbacher begründete neue Reihe *Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung* (= PPSt) mit dem ersten Band präsentiert: Pius Parsch, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*. [Klosterneuburg ²1952]. Neuausgabe: Würzburg 2004. Die Festansprache hielt der Wiener Domkapitular und em. Pastoralamtsleiter Msgr. Franz Merschl zum Thema: „Liturgie gestern und heute“. Die Reihe erscheint im Echter-Verlag und veröffentlicht Studien über Parsch und die Liturgische Bewegung, sofern diese Parschbezüge beinhalten, aber auch die wichtigsten Parsch-Schriften als Quellentexte. Dem hochrangigen Herausgebergremium gehören u. a. die Universitätsprofessoren Feulner, Groen, Heinz, Meßner und Pacik an.
- Am 28. August 2004, dem 100. Eintrittstag Parschs in den Orden der Augustiner Chorherren im Stift Klosterneuburg, zugleich liturgischer Gedenktag des hl. Augustinus und Hochfest der Chorherren, feiert Generalabt Prof. Bernhard Backovsky um 10.00 Uhr in der Stiftsbasilika gemeinsam mit dem Kapitel einen Festgottesdienst und hält die Predigt.
- Am 9. Oktober 2004 steht der diesjährige Liturgiefachtag des Bischofsvikariates Wien-Stadt der Erzdiözese Wien unter dem Thema „Bibel und Liturgie“. Die ganztägige Veranstaltung findet im Stift Klosterneuburg statt. Hauptreferent ist der Wiener Weihbischof DDr. Helmut Krätzl, weitere Mitwirkende sind: Prof. N. Höslinger, Prof. F. Röhrig, Doz. Ch. Benke, Kan. F. Merschl, Dr. R. Schwarz sowie Dr. A. Redtenbacher. Aus den rund 180 Großstadtpfarrten Wiens werden 120 ehren- und hauptamtliche Mitarbeiter erwartet.
- Am 15. November 2004, dem Hochfest des Landespatrons St. Leopold, findet als liturgischer Höhepunkt des Parsch-Jahres in der Stiftsbasilika Klosterneuburg ein Pontifikalat mit dem Vorsitzenden der Liturgischen Kommission für Österreich und Li-

turgiereferenten der Österreichischen Bischofskonferenz, Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, Graz-Seckau, statt. Bischof Kapellari wird dabei in Anwesenheit prominenter Vertreter aus Politik und öffentlichem Leben sowie des ORF in seiner Predigt zum Thema Liturgie Stellung nehmen.

- Freitag, 19. November 2004, 16.00 Uhr, bis Samstag, 20. November 2004, 16.00 Uhr, wird die Veranstaltungsreihe im Kapitelsaal des Chorherrenstiftes mit dem hochkarätig besetzten wissenschaftlichen Fachsymposium „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption“ abgeschlossen. Als Veranstalter des Symposions fungiert neben dem Stift Klosterneuburg auch das Österreichische Liturgische Institut, Salzburg, und der liturgiewissenschaftliche Lehrstuhl der Universität Salzburg. Die Ergebnisse des Symposions werden in der neuen Reihe der „Pius-Parsch-Studien“ als Band 2 dokumentiert werden. Eine Ausschreibung mit genauem Programm und Anmeldeformular ergeht noch eigens.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

BUCHBESPRECHUNG

Pius PARSCH, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*. Würzburg 2004 (PPST 1).

Mit der unveränderten Neuauflage der zweiten Auflage der „Volksliturgie“ (1952) von Pius Parsch liegt der erste Band der neu begründeten und von Andreas Redtenbacher gemeinsam mit einem Herausgebergremium edierten Reihe „Pius Parsch Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“ vor. Unabhängig davon, dass es ohne Frage verdienstvoll ist, dieses grundlegende Werk des Klostemeuburger Augustiner-Chorherren wieder verfügbar gemacht zu haben, stellt sich die Frage nach der Intention der Reihe insgesamt. Das Vorwort des Herausgebers informiert, dass die erste Absicht tatsächlich darin besteht, die Werke Parschs wieder zugänglich zu machen, um damit den Weg für ihre Relecture zu bahnen. Weiterhin eröffnet sich mit der Reihe ein Forum für Studien über Parsch, die Beiträge zur Aufarbeitung seines Denkens liefern. Bereits jetzt sind die Folgebände in der Planung. Sie beschäftigen sich unter anderem mit der Eucharistie, dem Ostermysterium, der Mystagogie, der Rolle der Laien, der Erneuerung der Pfarrgemeinden und der aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie – jeweils im Werk Pius Parschs.

Auf diese Weise heben die „Pius Parsch Studien“ einen der wichtigsten Vertreter der Liturgischen Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstärkt in das Bewusstsein, genau im fünfzigsten Jahr seines Todes 1954. Wiederum genau vor hundert Jahren trat der 1884 geborene Pius Parsch im Stift Klosterneuburg bei Wien dem Orden der Augustiner-Chorherren bei. Bald wurde er Professor für Pastoraltheologie an der Hochschule des Stifts. In seiner Zeit als Feldseelsorger während des Krieges erhielt

er entscheidende Anstöße für seine pastoral-liturgische Arbeit in der Folgezeit, deren Anliegen eine Vertiefung des Glaubens aus der Liturgie war. 1922 feierte er in St. Gertrud erstmals eine „Gemeinschaftsmesse“ mit deutschen Texten. Die so genannte „Betsingmesse“ wurde stark forciert (375–387). Dabei half auch das 1925 gegründete „Volksliturgische Apostolat“ (28–30), das Parschs Schriften in Millionenaufgabe über Österreich hinaus weit verbreitete. Das Apostolat verbreitete nicht nur die Mess-texte und -gesänge, sondern leistete einen großen Beitrag zur liturgischen Bildung breiter Volksschichten. Hier war es Parsch wichtig, aus der Bibel als einer Quelle der Liturgie zu schöpfen (409). Dem dienten nicht nur seine Bibel- und Liturgiestunden, sondern auch die 1926 gegründete Zeitschrift „Bibel und Liturgie“.

Nicht zuletzt dieses enorme Engagement Parschs macht ihn zu einem wichtigen Anwalt der Liturgischen Bewegung. Eng sind seine Verbindungen mit den anderen Exponenten dieser Bewegung, v. a. mit Maria Laach, woher Parsch weitgehend seine liturgietheologische Inspiration bezog (24–28). Das besondere Verdienst Parschs besteht jedoch darin, mit seinem Programm der „Volksliturgie“, wie es sich im gleichnamigen Werk und hier vorzustellenden Nachdruck Niederschlag findet, den Intentionen der Liturgischen Bewegung eine pastorale Breitenwirkung verschafft zu haben. Parsch hat in besonderer Weise dazu beigetragen, die Anliegen der Liturgischen Bewegung über den exklusiven Kreis der Akademiker hinauszutragen und die historischen Forschungsergebnisse pastoral fruchtbar zu machen (43). Auch wenn Parsch nicht als einziger diese Zielrichtung verfolgte, so ist es doch sein unbestrittenes Verdienst, hier das Entscheidende geleistet zu haben.

Doch warum noch heute Pius Parsch lesen? Seine Sprache ist die der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Inhaltlich bezieht er sich auf die Situation vor der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Und die neuen Herausforderungen der gegenwärtigen Moderne für den Gottesdienst konnte Parsch noch nicht absehen. Dennoch ist es mehr als eine Hommage an vergangene Verdienste, seine „Volksliturgie“ im ersten Band der neuen Reihe wieder zugänglich zu machen. Was Parsch aktuell bleiben lässt und lesenswert macht, ist sein innerstes Anliegen, das auch nach der Liturgiereform und angesichts aktueller Herausforderungen ein Desiderat bleibt: die Erneuerung aus der Liturgie. So ist es zu verstehen, wenn Parsch seine „volksliturgische Erneuerung“ als „Pflege der Liturgie mit besonderer Berücksichtigung des Volkes zum Unterschied von der Erneuerung der streng klassischen Liturgie“ versteht (12). Es geht also nicht in erster Linie um eine Erneuerung der Liturgie selbst, sondern vielmehr um eine „gesamtchristliche Renaissance“ (28), und zwar aus den Quellen der Liturgie (48f). Zunächst geht es also um die Erneuerung des kirchlichen Lebens durch die Liturgie; in einem zweiten Schritt kann daraus der Wunsch auch nach einer

Erneuerung der Liturgie resultieren. Der Weg hierzu führt über die aktive Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie (43f) – eine Forderung, wie sie besonders vom Konzil später aufgegriffen wurde. Dabei meint aktive Teilnahme nicht bloß äußeres Mitwirken, sondern darüber hinaus ein Teilhaben am Heilsgeschehen der Liturgie (99–124).

Doch gerade diese Aspekte bleiben auch nach der gelungenen Reform der Liturgie im Anschluss an das Zweite Vatikanum ein Desiderat. Und das von Parsch geteilte Anliegen der Liturgischen Erneuerung im oben beschriebenen Sinne erweist sich als eine Daueraufgabe: das stete Hineinwachsen in die Feier des Gottesdienstes. So bleibt die Herausforderung der liturgischen Bildung, in den Geist der Liturgie einzuführen, damit die Gläubigen verstehen, was sie feiern, und tatsächlich aktiv teilnehmen können. Da genau diese Aspekte auch in der gegenwärtigen liturgiewissenschaftlichen und -pastoralen Diskussion von zentraler Bedeutung sind, lohnt sich in diesen Punkten die von der neuen Reihe „Pius Parsch Studien“ angestrebte Relecture und Reflexion der Schriften von Pius Parsch.

Alexander Saberschinsky, Trier

Die Liturgische Kommission für Österreich lädt ein zum

SYMPOSION 2004

„Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15)

Wege der Umkehr und der Versöhnung

11. und 12. Oktober 2004

Bildungshaus St. Virgil, A-5026 Salzburg

Montag, 11. Oktober 2004:

10.00 Uhr: Begrüßung und Eröffnung:

DIÖZESANBISCHOF DR. EGON KAPELLARI, GRAZ-SECKAU

Einführung: UNIV.-PROF. DR. HANS-JÜRGEN FEULNER, WIEN

10.15 Uhr: UNIV.-PROF. DR. THOMAS SÖDING, WUPPERTAL:

Umkehr und Versöhnung im Licht der Heiligen Schrift

11.15 Uhr: UNIV.-PROF. DR. BERTRAM STUBENRAUCH, WIEN:

Das Sakrament der Versöhnung – aus röm.-kath. und ökumenischer Sicht

14.30 Uhr: UNIV.-PROF. DR. REINHARD MESSNER, INNSBRUCK:

Vergessene Gestalten der Feier der Versöhnung.

Zum kritischen Potential der Bußgeschichte

16.00 Uhr: DR. LORENZ WACHINGER, MÜNCHEN:

Schuldig-geworden-sein, Sich-schuldig-fühlen:

Abwehr, Trauerarbeit und Versöhnung (aus psychotherapeutischer Sicht)

19.15 Uhr: Gesprächskreise

Dienstag, 12. Oktober 2004

9.15 Uhr: UNIV.-PROF. DR. EWALD VOLGGER OT, LINZ:

Kirchliche Wege und liturgische Formen der Umkehr und der Versöhnung
unter besonderer Berücksichtigung der Umkehr- u. Versöhnungsfeier („Bußfeier“)

10.45 Uhr: Abschluss-Diskussion mit den Referenten

Anmeldung bis Donnerstag, 16. Sept. 2004, im Österr. Liturgischen Institut,

Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg

Tel.: 0662 844576-84, Fax: 0662 844576-80

E-Mail: oeli@liturgie.at

Neu erschienen:

Wort-Gottes-Feier

Werkbuch für die Sonn- und Festtage

Als Hilfe für jene Frauen und Männer, die beauftragt werden, Wort-Gottes-Feiern zu leiten, haben die Liturgischen Institute Deutschlands und Österreichs im Auftrag ihrer Bischofskonferenzen und des Erzbischofs von Luxemburg das Werkbuch „Wort-Gottes-Feier“ herausgegeben. Es wurde erarbeitet von Diözesanbeauftragten deutscher Diözesen.

WORT-GOTTES-FEIER

Werkbuch für die Sonn- und Festtage.

Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier 2004. Zeichnungen von B. W. Traut. Geb. Ausgabe, 208 Seiten, 3 Lesebändchen, 17 x 24 cm. € 14,90.

Erster Hauptteil (19–67): Aufbau einer Wort-Gottes-Feier

- * Grundelemente einer Wort-Gottes-Feier
- * Ablauf mit den notwendigen liturgischen Texten

Zweiter Hauptteil (69–207): Auswahlelemente

- * Kyrie-Rufe für die verschiedenen Zeiten im Jahreskreis
- * Orationen (u.a. Perikopen-Orationen für die Sonntage der Lesejahre A, B, C)
- * Modelle für den zentralen „Sonntäglichen Lobpreis“
- * Zeichenhandlungen: Taufgedächtnis, Lichtdanksagung, Weihrauch-Spende, Verehrung des Wortes Gottes

Zu bestellen über:

Österr. Liturgisches Institut
Postfach 113
A-5010 Salzburg
Tel.: 0662/844576-84;
Fax: 0662/844576-80;
E-Mail: oeli@liturgie.at

oder: **Deutsches Liturgisches Institut**
Postfach 2628
D-54216 Trier
Tel.: +49-651-94808-0
Fax: +49-651-94808-33
E-Mail: dli@liturgie.at

Wort zu diesem Heft

In verschiedenen Beiträgen in diesem Heft werden wichtige Aspekte des Kirchenbaus – und hier vor allem der Altarraumgestaltung – für die heutige Zeit erörtert. Am Beginn stehen „Überlegungen zum Kirchenbau heute“ des Wiener Architekten Heinz Tesar. Er beschreibt darin seine Arbeiten an zwei realisierten Kirchenbauten in Klosterneuburg und Wien und erläutert seine Gedanken zum zeitgenössischen Kirchenbau.

Zeitgemäßer Kirchenbau muss sich natürlich auch nach den kirchenamtlichen Vorgaben orientieren, worauf Wolfgang Moser, Pastoralassistent in Wien und ehemaliger Zeremoniär von Kardinal König, in seinem Beitrag hinweist. Nach der Darlegung der derzeit gültigen Richtlinien in der röm.-kath. Kirche zeigt er weiters auf, wie diese in der Altarraumgestaltung des Wiener Stephansdoms baulich umgesetzt wurden.

Für die Erzdiözese Wien wurden im Jahr 2001 Richtlinien für die Gestaltung eines neuen Altares und der übrigen liturgischen Funktionsorte erstellt. Diese Richtlinien verstehen sich als Hilfestellung für jene Gemeinden, die bestehende historische Kirchenräume neu gestalten wollen. Der erzbischöfliche Zeremoniär Martin Sindelar stellt das „Wiener Modell“ in einem ersten Teil unter dem Aspekt der Arbeitsweise des Altarbeirates vor.

Harald Gnisen, Architekt und Leiter des Bauamtes der Erzdiözese Wien, stellt im zweiten Teil zum „Wiener Modell“ exemplarische Projekte vor, die in der Erzdiözese Wien verwirklicht wurden, wobei er neben der Bedeutung des Instruments von Architekten- bzw. Künstlerwettbewerben für die Neugestaltung von Altarräumen auch auf die besondere Herausforderung hinweist, welche die Bauaufgabe von Sakralräumen mit sich bringt.

In Bezugnahme auf das „Steirische Modell“ liefert Erich Renhart, Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift und Professor für Liturgiewissenschaft in Graz, wichtige „Anmerkungen zum Kirchenbau in der Diözese Graz-Seckau in den letzten Jahren“. So weist er etwa darauf hin, dass zwar die wichtigste liturgische Nutzung des Kirchenraumes zweifellos jene für die Eucharistiefeier sei; dies dürfe jedoch nicht dazu führen, andere liturgische Funktionsorte in der Gestaltung zu vernachlässigen.

Einen interessanten Einblick in die wechselvolle Geschichte der Trierer „Doppelkirchenanlage“ von Dom und Liebfrauen gewährt Prof. Franz Ronig, Custos des Domschatzes und ehemaliger Diözesankonservator von Trier. Dabei wird deutlich, wie Liturgie und Architektur sich wechselseitig beeinflussten und befruchteten.

Abschließend sei noch auf zwei Beiträge hingewiesen, die im weiteren Sinn aus der „Welt der Liturgie(wissenschaft)“ berichten: Philipp Harnoncourt, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft in Graz, berichtet vom internationalen Hymnologen-Kongress, der im Sommer 2003 in Halifax, Kanada, stattfand. Die interdisziplinäre und interkonfessionelle Ausrichtung der Hymnologie kam bereits beim Generalthema der Veranstaltung zum Ausdruck: „Kirchenlieder überschreiten Grenzen von Ländern und Generationen“. Dass es mitunter auch zu problematischen Grenzüberschreitungen bei der Aneignung von Kirchenliedern kommen kann, nämlich was ihre konfessionelle Herkunft, ihre Textgestalt und ihre Melodien betrifft, darauf weist Harnoncourt eigens hin.

Anlässlich des 40. Jahrestages der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution wurden zwei Symposien veranstaltet: „Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vaticanum“ (14./15.11.2003) und „Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe“ (23./24.1.2004). Birgit Hosselmann, Assistentin am Fachbereich Liturgiewissenschaft der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt, gibt darüber einen ausführlichen Bericht.

Die Schriftleitung

Heinz Tesar, Wien

Überlegungen zum Kirchenbau heute

Wenn ich einige Überlegungen zu Architektur und Gottesdienstraum beitragen kann, geschieht dies in Form der Beschreibung zweier von mir konkret realisierter Kirchenbauten in Klosterneuburg und in Wien sowie auf Basis einiger meiner Gedanken zum zeitgenössischen Kirchenbau.

Kirchen sind Anker der Transzendenz und der Barmherzigkeit im Chaos der globalen Märkte. In der europäischen Stadt sind Kirchen offene Saalräume des Christlichen. Sakralbauten haben andere Ziele als Profanbauten. Die Gebäude und Räume der Weltreligionen sind Bausteine des Geistes. Stadt heißt Gemeinschaft, sakrale Gebäude sind die geistigen Kernorte jeder Stadt. Sie sind Orte der Gemeinschaft und der Kommunikation. Sie dienen der Versammlung ebenso wie dem Individuum. Ihre Kunst ist zweckfrei entgrenzt. Ihre Architektur ist Maß und Licht zugleich. Kirchen sind im Ausdruck zeithaltig und zeitprägend, gleichzeitig sind sie zeitlos gültig und typologisch klassisch. Der Architekt ist beim Bau der Angemessenheit verpflichtet. Ein Sakralbau ist kein Mehrzweckbau, der Gottesdienstraum ist liturgisch sinnhaft zweckbestimmt.

Evangelische Kirche Klosterneuburg

Grundgedanke des Entwurfes ist es, durch den Bau der Kirche ein Pfarrgemeindezentrum für die evangelische Kirchengemeinde Klosterneuburg zu schaffen, das durch das bestehende Pfarrhaus und die neue Kirche gebildet wird, das sich als neues harmonisches Ganzes in den schönen Landschaftsgarten einfügt.

Von der Franz-Rumplerstraße kommend betritt man den Garten und gelangt von hier aus zu Pfarrhaus und Kirche, die durch den gemeinsamen Kirchplatz mit der alten Linde verbunden sind. Die neue Kirche ist als Typ räumlich ein über ovalem Grundriß errichteter Versammlungsraum, welcher einerseits die christliche Gemeinschaft unterstreicht und andererseits als Raum für die Variabilität der Gottesdienstfeiern offen ist (Abb. 1).

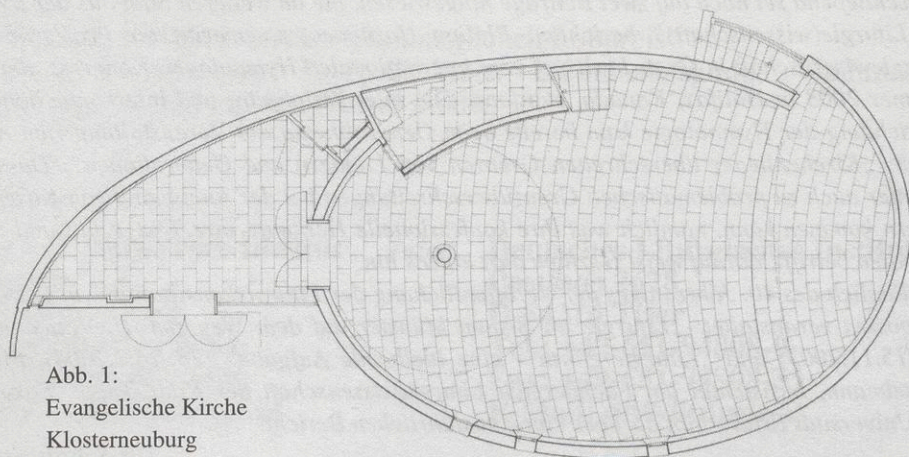


Abb. 1:
Evangelische Kirche
Klosterneuburg

Der Altarbereich mit Altar, Kanzel und Taufbecken ist um eine Stufe im Boden erhöht, eine Empore mit Orgel wurde wie ein Möbel frei in den Raum eingestellt.

Der Altar ist exakt Ost-West orientiert. Das Deckengewölbe ist als Himmel interpretiert, wobei das Licht hauptsächlich von oben, aber auch punktuell seitlich in den Raum dringt. Die Apsidenwand erhält durch den hohen Lichtspalt Seitenlicht.

Vor der Kirche ist ein großes Stahlkreuz frei aufgestellt. Eine kleine kreisrunde Lichtöffnung in der gerundeten Wand weist auf die Ost-West-Orientierung des ovalen Raumes hin (Abb. 2).

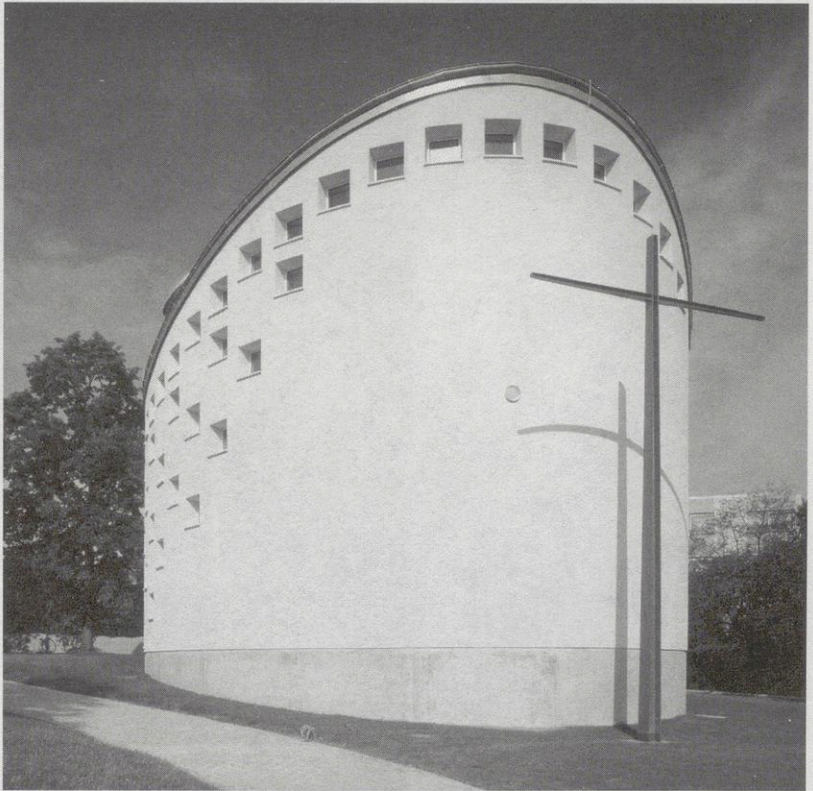


Abb. 2:
Neue Kirche

Garderobe und die kleine Sakristei sind im Eingangstrakt untergebracht, ebenso ein Abstellraum als Sesseldepot.

An verwendeten Materialien sind Putz, Stein, Beton, Gips, Holz und Glas sichtbar. Die Dachdeckung ist in Rheinzinkblech ausgeführt, über Eingang, Garderobe und Sakristei wurde ein begrüntes Dach vorgesehen. Das gesamte Kirchengrundstück ist mit Zaun und Bewuchs umgrenzt und bildet so den Garten der Kirche in der Hügellandschaft Klosterneuburgs.

Kirche Donaueity Wien

Die römisch-katholische Kirche „Christus, Hoffnung der Welt“ ist ein Kreuzquader mit Naturlichtnotaten. Entsprechend der Aufgabenstellung, eine Kirche an der Wende zum dritten Jahrtausend zu bauen, wurde diese in einem Teil der Stadt Wien errichtet, der das

erklärte Ziel hat, dem historischen Zentrum jenseits der Donau ein Gegenüber zu geben. Der Grundgedanke des Entwurfes ist es, den Kirchenneubau durch die städtebauliche Konstellation des „Über die Donau Bringens“ als Sakralraum am Platz als Auftakt zum neuen Stadtviertel zu verankern.

Das geschieht sinngemäß, dem Gedanken des Raumklavier folgend, durch das Einkernen des Baukörpers in Platzplatte und Boden. Das Gebäude reagiert spezifisch auf sein Umfeld und ist in seiner Drehung zur Diagonale, der Hauptstraße des neuen Stadtteils, konzeptiv geostet. Der Sakralraum definiert so den Platz am Beginn der Diagonale. Der Kirchenbau behauptet sich in der Umgebung der Hochhäuser als präziser Kreuzquader (Abb. 3). Die Figur des Gebäudes ist dabei, ausgehend von dem liturgischen Programm, durch die Achkreuzgeometrie bestimmt.

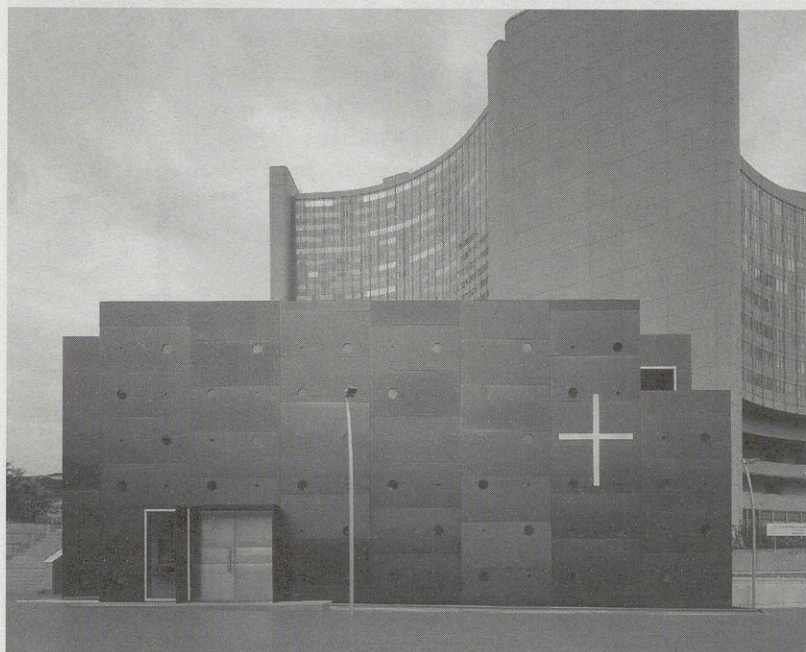


Abb. 3:
Kirche von
außen mit
Unidogebäude
Foto:
Ch. Richters

Die Eingänge flankiert ein kleines Wasserbecken, dem im Innenraum eine diagonal gegenüber liegende Taufschale entspricht. Eine Rasentreppe schließt den Kreis des Platzes. Sie kann für Veranstaltungen genutzt werden. Über sie führt ein kleiner Kirchweg. Das Lütwerk steht erhöht in der Wiese.

Die Geometrie des Kreuzkubus wird durch die Bekleidung von Wand und Dach klar formuliert. Das gesamte Gebäude ist mit großformatigen, schwarzfarbenen Chromstahlplatten und Glanzbohrungen bekleidet. Diese Platten thematisieren das Gewicht des Gebäudes, das in die Topographie eingesenkt ist.

Die Verglasungen sind bündig in die Fläche gesetzt. Auf Platten, Glanzbohrungen und Glas ergeben sich Spiegelungen, die Gebäudehülle wird durch die unterschiedliche Reflexion des Lichtes lebendig. Der Bau wirkt von außen als dunkler Schrein, durch die Öffnungen strahlt der hell bekleidete Sakralraum auf den Platz. Über niedrige Raumschalen, die den Windfang bilden, betritt man den Sakralraum. Wesentlich für diesen ist sein Licht aus verschiedenen Raumlichtnotaten: Tageslicht aus kleinen und kleinsten punktförmigen Fen-

stern, die die Raumhülle aus hellem Birkensperrholz perforieren, große Verglasungen an den einspringenden Ecken, die dem Bau seine Kreuzform geben, und das zentrale Zenithlicht als Metapher auf die Herzwunde Jesu.

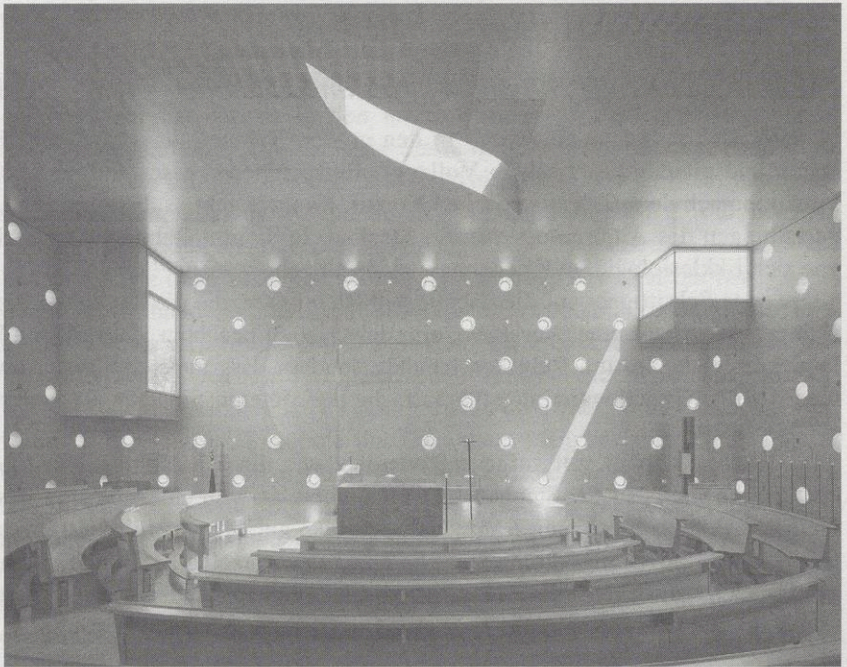


Abb. 4:
Innenraum
Foto:
Ch. Richters

Das Gestühl aus Birkenholz ordnet sich im offenen Ring um den monolithischen Altar aus Syenit (Abb. 4). Dieser ist zusammen mit Ambo und Sedilien um eine Stufe höher. Die Ecken des Raumes sind mit Tabernakel, Taufe und Madonna besetzt. An der Wand Richtung Osten ist in eine Holzleibung von 6 Meter Durchmesser ein vergoldetes Kreuz eingeschnitten. Am Schnittpunkt der Kreuzarme gibt es der Kirchentradition folgend ein besonderes Fenster.

Die liturgischen Geräte sind in Silber, Ebenholz und Chromstahl gestaltet.

Kirche und Pastoralräume sind intern durch eine Treppe und einen behindertengerechten Lift miteinander verbunden, so dass man nach dem Sonntagsgottesdienst leicht in den Saal zum Pfarrkaffee gelangt. Die hellen, weiß verputzten Räume für Pfarrsaal, Foyer, Gruppenraum und Kanzlei sind auf einen ruhigen, grünen Hof hin orientiert.

Die Schaffung von Gottesdienstraum stellt gestern wie heute eine große Herausforderung dar.

Der Neubau von Kirchen weltweit und die Neugestaltung des Altarraumes in bestehenden Kirchen als Mittelpunkt der Gemeinschaft sind architektonischer Ausdruck der Verankerung von Barmherzigkeit und Transzendenz.

Wolfgang Moser, Wien

Fragen zur Altarraumgestaltung nach dem II. Vatikanischen Konzil

*(I) Die Um- und Neugestaltungen des Altarraumes des Wiener Stephansdoms**

Dieser Beitrag ist hineingestellt in den großen Rahmen der Frage der „Beziehung von Raum und gläubig-liturgischem Vollzug“. Entsprechend dieser Aufgabe beleuchtet er die Situation nach dem II. Vatikanischen Konzil. Konkret geht es dann um die Um- bzw. Neugestaltungen des Altarraumes von St. Stephan. In diesem Rahmen wird sich auch zeigen, wie sich Ekklesiologie im Kirchenbau widerspiegelt.

Der erste Schritt geht auf die wichtigsten Richtlinien, die die amtlichen Texte für die Gestaltung des Altarraumes vorgeben, ein; dabei ist zu beachten, dass es sich bei diesen Dokumenten nicht nur um Rubriken handelt, sondern dass meist vor den Anweisungen eine theologische Grundlegung angeführt ist, die den tieferen Sinn für die konkrete Gestaltung erschließen will.

Im zweiten Kapitel soll aufgezeigt werden, wie diese Richtlinien für die Altarraumgestaltung im Dom zu St. Stephan baulich umgesetzt wurden. Aufgrund des beschränkten Umfangs des vorgegebenen Rahmens kann hier nur der jeweilige Ist-Zustand beleuchtet werden, die Entstehungsgeschichte, wie es zu den einzelnen Lösungen kam, muss – nicht zuletzt auch wegen der teils lückenhaften schriftlichen Quellen – ausgespart bleiben, auch die Reaktionen auf die bauliche Gestaltung werden nur am Rand erwähnt.

1. Die Vorgaben für die Altarraumgestaltung durch kirchenamtliche Texte

1.1 „Sacrosanctum concilium“ (4.12.1963)

Das erste Dokument, das es zu behandeln gilt, ist die Liturgiekonstitution des II. Vaticanums „Sacrosanctum concilium“, durch die eine umfassende Reform eingeleitet wurde.

Die große Kirchenversammlung konnte aufgrund der Vielzahl von Themen, die sie zu behandeln hatte, natürlich nicht auf liturgische Einzelfragen eingehen, sondern nur allgemeine Richtlinien vorgeben, die dann von nachfolgenden Dokumenten aufgegriffen und durch konkrete Bestimmungen umgesetzt werden sollten. Folgende richtungsweisende Vorgaben des Konzils scheinen mir in Bezug auf dieses Thema besonders wichtig:

Das Konzil stellt fest, dass „die Kirche niemals aufgehört hat, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu *versammeln*, dabei zu lesen, was in allen Schriften von ihm geschrieben steht“ (Lk 24,27)“ und „die *Eucharistie zu feiern*“ (SC 6), denn Liturgie ist „der Höhepunkt,

* Der Autor ist Theologiestudent und Pastoralassistent in Wien und ea. Mitarbeiter des Liturgieausschusses des territorialen Bischofsvikariates Wien-Stadt. Er war jahrelang (bis zu dessen Tod) Zeremoniär von Kardinal König.

Der Beitrag geht auf eine Seminararbeit zurück, die der Autor im WS 2002/03 am Institut für Kirchengeschichte der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien eingereicht hatte. Für freundliche Unterstützung wird gedankt: Herrn ao. Univ. Prof. DDr. Hermann Hold, der Leiterin des Diözesanarchivs Dr. Annemarie Fenzl, Dr. Johann Weissensteiner und Brigitta Krestan vom Diözesanarchiv, Reinhard Gruber vom Dompfarrarchiv, sowie Ernst Zöchling von der Dombauhütte und dem Kirchenmeister und Sakristeidirektor von St. Stephan Franz Weinwurm.

dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10). In diesem Sinne sind „die liturgischen Handlungen nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche. [. . .] Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an“ (SC 26).¹ Aus dieser Sicht von Liturgie als Feier der *ganzen Kirche/Gemeinde* ergeht nun die allgemeine Aufforderung der Konzilsväter, dass *alle* Gläubigen „zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden“ (SC 14)² sollen. Diese Aussage über die sogenannte ‚participatio actuosa fidelium‘ hat die weitere Entwicklung entscheidend geprägt, wurde in den nachfolgenden offiziellen Texten immer wieder zitiert und nimmt bis heute eine zentrale Stellung ein. Außerdem hat eben diese gemeinschaftliche Sicht von Liturgie mit der „aktiven Teilnahme aller Mitfeiernden“, genau wie das Prinzip der *Rollenverteilung* (vgl. SC 28), auf das in diesem Zusammenhang auch hinzuweisen ist, Auswirkungen auf den Kirchenbau.

Weiters ergeben sich – wie noch zu zeigen sein wird – aus jenen Passagen, die von der *Bedeutung des Wortes Gottes*³ handeln, praktische Konsequenzen für die Altarraumgestaltung.

Im 7. Kapitel der Liturgiekonstitution, das sich dem konkreten Thema „Die sakrale Kunst“ widmet, wurde der Grundsatz der ‚participatio actuosa‘ nochmals aufgegriffen, wenn es heißt: „Beim Bau von Kirchen ist sorgfältig darauf zu achten, daß sie für die liturgischen Feiern und für die tätige Teilnahme der Gläubigen geeignet sind“ (SC 124). In diesem Sinne wurde dann – wie schon erwähnt – gefordert, dass „die Canones und kirchlichen Statuten, die sich auf die Gestaltung der äußeren zur Liturgie gehörigen Dinge beziehen, zugleich mit den liturgischen Büchern [. . .] unverzüglich zu revidieren sind. Dies gilt besonders von den Bestimmungen über würdigen und zweckentsprechenden Bau der Gotteshäuser, Gestalt und Errichtung der Altäre, edle Form des eucharistischen Tabernakels, seinen Ort und seine Sicherheit“ (SC 128). Damit erreichte die Liturgiereform auch das Gebiet des Kirchenbaus.

1.2 „Inter Oecumenici“ (26.9.1964)

Das erste Dokument, das diese allgemeinen Vorgaben des Konzils aufgreift und – entsprechend dem Auftrag in SC 128 – durch praktische Bestimmungen konkretisiert, ist die Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie“, „Inter Oecumenici“, deren 5. Kap. die programmatische Überschrift trägt: „Die rechte Gestaltung von Kirchen und Altären im Hinblick auf eine bessere tätige Teilnahme der Gläubigen“.⁴

Schon im ersten Abschnitt „*Die Raumordnung in der Kirche*“ wird verlangt, dass sich das Gotteshaus „für eine wesengerechte Feier der heiligen Handlungen [. . .] und für die Verwirklichung der tätigen Teilnahme der Gläubigen als geeignet erweisen“ (Nr. 90) soll. Im Hinblick darauf werden dann folgende Normen erlassen:

So wird gleich zu Beginn angeordnet, dass „der *Hochaltar*⁵ von der Rückwand getrennt errichtet werden soll, so daß man leicht um ihn herumgehen und an ihm zum Volk hin ze-

¹ Vgl. auch SC 7.27.47. Hervorhebungen sind hier und im Folgenden vom Verf.

² Vgl. auch SC 26.48.50.114.124.

³ SC 51, vgl. auch SC 24 und die dogmatische Konstitution „Dei verbum“ DV 21.24.

⁴ Vgl. Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Bd. 1. Hg. H. Rennings – M. Klöckener. Kevelaer 1983, 102–138, hier 133.

⁵ Zur Terminologie: Die Instruktion verwendet – entsprechend den damaligen Gegebenheiten der Kirchenbauten, bei denen die Altarmensa meist mit einem hohen Aufbau an der Wand stand – die Bezeichnung „Hochaltar“. Nachfolgende Dokumente, die Nebenaltäre noch als selbstverständlich voraussetzen, sprechen zunächst vom „Hauptaltar“; zuletzt wird nur noch vom „Altar“ die Rede

brieren kann“ (Nr. 91). Nebentaltäre „soll es nur wenige geben“ bzw. möge man diese nach Möglichkeit „vom Hauptraum der Kirche getrennt in Seitenkapellen unterbringen“ (Nr. 93).

Über die „Heilige Eucharistie“, womit das konsekrierte Brot gemeint ist, wird gesagt, dass diese in einem *Tabernakel* „in der Mitte des Hochaltares oder eines besonders ausgezeichneten Nebentaltars“ bzw. „einer wirklich vornehmen und würdigen Stelle in der Kirche“ (Nr. 95) aufbewahrt werden soll. Es ist jedoch erlaubt, die Messe auf jenem Altar zu feiern, auf dem der Tabernakel steht, eine Bestimmung, die im Laufe der Zeit noch modifiziert werden wird.

Für die Verkündigung der heiligen Lesungen sollen „*ein oder mehrere Ambonen*“ vorhanden sein, von denen „der Vortragende von den Gläubigen gut gesehen und gehört werden“ (Nr. 96) kann. – Was die Anzahl der Ambonen betrifft, werden künftige Texte nur mehr einen Ambo voraussetzen.

Die *Sitze für den Zelebranten und die Ministri* sollen „so aufgestellt werden, daß die Gläubigen sie gut sehen können. Dabei soll deutlich werden, daß der Zelebrant wirklich der Vorsteher der ganzen versammelten Gemeinde ist“ (Nr. 92). Die *Plätze für die Gläubigen* sollen so angeordnet sein, dass sie „mit Aug und Herz an den heiligen Handlungen teilnehmen können“ (Nr. 98).

All diese Normen dienen späteren Dokumenten als Grundlage und werden wiederholt zitiert.

1.3 „*Eucharisticum mysterium*“ (25.5.1967)⁶

Wie schon bei dem zuvor besprochenen Dokument folgen auch in dieser Instruktion „über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie“ auf grundsätzliche, liturgietheologische Ausführungen entsprechende konkrete Bestimmungen:

In dem Abschnitt über „die Bedeutung des Kirchenraumes für die sinnvolle Gestaltung der Meßfeier“ wird auf die Vorschriften und Richtlinien der Instruktion „*Inter Oecumenici*“ verwiesen, denn „eine sinngemäße Gestaltung des heiligen Raumes trägt erheblich zur rechten Feier und zur tätigen Teilnahme der Gläubigen bei“ (Nr. 24). Eigens angeführt wird, dass „vor allem der *Hauptaltar* so angeordnet und gestaltet sein muß, daß er stets als ein Zeichen Christi erscheint, als der Ort, an dem die Heilsmysterien gefeiert werden, und gleichsam als die Ehrfurcht gebietende Mitte der versammelten Gemeinde“.

Speziell befasst sich dieser Text außerdem noch mit dem „Ort der Aufbewahrung der Heiligen Eucharistie“. Dabei wird zwar die Nummer 95 von „*Inter Oecumenici*“ wörtlich übernommen (vgl. Nr. 54), es wird nun jedoch schon empfohlen, „den *Tabernakel* nach Möglichkeit in einer vom Hauptraum der Kirche getrennten *Kapelle* aufzustellen“ (Nr. 53). Damit soll ein Zweifaches erreicht werden: Erstens wird vermieden, dass auf dem Altar, auf dem die Gemeindemesse gefeiert wird, „schon zu Beginn der Messe infolge der Aufbewahrung der heiligen Gestalten im Tabernakel die eucharistische Gegenwart [der ja andere Gegenwartsweisen vorausgehen] gegeben ist“ (Nr. 55), und zweitens, dass „die Gläubigen leicht und mit geistlichem Gewinn [. . .] in privater Andacht den Herrn im Sakrament verehren“ (Nr. 53) können. – Diese Empfehlung eine eigene Sakramentskapelle einzurichten wird später den Normalfall bilden.

sein, weil nur mehr ein Tisch für die Eucharistiefeier die Regel ist. Der Begriff „*Volksaltar*“, der sich aus der Praxis ‚*versus populum*‘ zu feiern, ergeben hat, sich aber in offiziellen Texten nicht findet, ist eher unglücklich gewählt und sollte vermieden werden, da er vom Sinn des Altares als Tisch des Opfermahles ablenkt.

⁶ Zitiert nach: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie (s. Anm. 4).

1.4 Allgemeine Einführung in das Messbuch (²1988), Pastorale Einführung in das Messlektionar (1983)

Der umfassendste und auch für Gemeinden wichtigste Text zum Thema dieser Seminararbeit ist die „Allgemeine Einführung in das Messbuch“⁷, welche viele vorausgehende Vorschriften aufgreift und nochmals konkretisiert und von späteren Texten rezipiert wird. Im V. Kapitel geht sie mit 28 Artikeln auf die „Gestaltung und Ausstattung des Kirchenraumes für die Messfeier“ ein. Dabei werden folgende Punkte behandelt:

- I. Allgemeine Grundsätze
- II. Die Gestaltung des Kirchenraumes für die Eucharistiefeier
- III. Der Altarraum
- IV. Der Altar
- V. Die Ausstattung des Altares
- VI. Der Sitz für den Priester und jene, die einen besonderen Dienst ausüben: Der Vorsitz
- VII. Der Ambo: Ort der Verkündigung des Wortes Gottes
- VIII. Der Raum der Gemeinde
- IX. Der Platz für Sängerchor, Orgel und andere Musikinstrumente
- X. Die Aufbewahrung der Eucharistie
- XI. Die Verehrung von Bildern durch die Gläubigen
- XII. Die Gestaltung des Kirchenraumes im Allgemeinen

Schon im ersten Artikel wird der viel zitierte Grundsatz von der ‚*participatio actuosa*‘ in Erinnerung gerufen, wenn es heißt, dass „die Räume [in denen sich das Volk Gottes zur Feier der Eucharistie versammelt] für den Vollzug der Liturgie geeignet sein und die tätige Teilnahme der Gläubigen gewährleisten“ (AEM Nr. 253) müssen. Dafür folgen u. a. auch konkrete Bestimmungen für die Altarraumgestaltung:

Nach dem II. Abschnitt, der von der Einheit des Volkes Gottes und der Verschiedenheit der Dienste handelt, wird im III. Abschnitt zunächst gefordert: „Der *Altarraum* soll durch eine leichte Erhöhung oder durch eine besondere Gestaltung und Ausstattung vom übrigen Raum passend abgehoben sein. Er soll so geräumig sein, daß man die Liturgie würdig vollziehen kann“ (AEM Nr. 258). Im Anschluss daran wird beschrieben, was sich im Altarraum befinden soll: Zuerst wird ausführlich über den Altar gesprochen, seinen Sinn, seine Art und Beschaffenheit, sowie den Brauch, Reliquien einzufügen. In den darauf folgenden Richtlinien zur Ausstattung des Altares wird eingemahnt, dass „die Gläubigen gut zum Altar sehen können“ (AEM Nr. 269).

Ebenfalls für die Gläubigen gut sichtbar⁸ soll im Altarraum der *Vorsitz* aufgestellt werden, denn „der Sitz des Priesters hat dessen Dienst als Vorsteher der Gemeinde und dessen Aufgabe, das Gebet zu leiten, gut erkennbar zu machen“. Außerdem sollen sich all jene, die einen liturgischen Dienst übernommen haben, an einer „passenden Stelle im Altarraum befinden“, damit sie „ihre Aufgaben ohne Schwierigkeiten erfüllen können“ (AEM Nr. 271).

Für die Verkündigung des Wortes Gottes soll nunmehr – im Gegensatz zur Instruktion „*Inter Oecumenici*“, die noch mit mehreren Ambonen rechnete, – ein Ambo errichtet werden, „dem sich im Wortgottesdienst die Aufmerksamkeit der Gläubigen von selbst zuwendet. In der Regel soll dies ein feststehender Ambo, nicht ein einfaches tragbares Lesepult sein. Der Ambo soll dem Kirchenraum entsprechend so gestaltet sein, daß die Vortragenden von allen gut gesehen und gehört werden“ (AEM Nr. 272). Die „Pastorale Einführung in

⁷ Da die 3. Auflage des Missale dem historischen Ablauf zufolge noch nicht Grundlage der Umgestaltungen war, gehe ich auch in diesem Beitrag darauf nicht ein.

⁸ Vgl. AEM Nr. 273.

das Messlektionar“ fügt dem dann noch hinzu, dass „Ambo und Altar einander entsprechen und in richtiger Beziehung zueinander stehen“ sollen, damit den Gläubigen bewusst gemacht wird, „daß in der Messe der Tisch sowohl des Wortes wie des Leibes Christi bereitet wird“ (PEL Nr. 32).

Im X. Abschnitt wird – im Anschluss an „Eucharisticum mysterium“ – „sehr empfohlen, die *Eucharistie* in einer vom Kirchenraum getrennten *Kapelle aufzubewahren*, die für das private Gebet der Gläubigen und für die Verehrung geeignet ist. Ist das nicht möglich, soll das Sakrament – entsprechend den Gegebenheiten des Raumes und den rechtmäßigen Bräuchen – auf einem Altar oder an einer anderen ehrenvollen und würdig hergerichteten Stelle des Kirchenraumes aufbewahrt werden“ (AEM Nr. 276). – Auch hier wird die Sakramentskapelle an erster Stelle der Möglichkeiten für die Aufbewahrung des Allerheiligsten genannt.

1.5 *Die Weihe der Kirche und des Altares (1994)* bzw. *Zeremoniale für die Bischöfe (1998)*

Bezüglich des Kirchenbaus sagt das Pontifikale in der Einführung zum Kapitel „Die Weihe der Kirche“, dass dieser „seiner Aufgabe entsprechend, für die heiligen Feiern geeignet und würdig sein soll. Er zeichne sich mehr durch vornehme Schönheit als durch unnötigen Aufwand aus; er sei Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit. Er soll so gestaltet sein, daß er in gewisser Hinsicht den Aufbau der versammelten Gemeinde widerspiegelt, ihr die rechte Gliederung ermöglicht und allen die Ausübung ihres Dienstes erleichtert. Außerdem sollen hinsichtlich der Ausstattung des Altarraumes, des Altares, des Priestersitzes, des Ambo und des Aufbewahrungsortes für die Eucharistie die *Normen der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch* eingehalten werden“ (Nr. 3).

Auch das Zeremoniale für die Bischöfe verweist auf die Richtlinien vorausgehender Texte, wenn es heißt: „*Was in liturgischen Dokumenten und Büchern über Einrichtung und Schmuck der Kirchen vorgeschrieben ist*, soll in den Kathedralkirchen beispielhaft für die übrigen Kirchen der Diözese verwirklicht sein“ (Nr. 45). Nur zwei konkrete Bestimmungen werden eigens angeführt: Erstens wird für Bischofskirchen festgehalten, dass es nur eine „einzige, feststehende *Kathedra* geben darf; diese soll so aufgestellt sein, daß der Bischof wirklich als Vorsteher der ganzen Gemeinde der Gläubigen erkennbar ist“ (Nr. 46). Und zweitens wird nun mit Nachdruck empfohlen, den Tabernakel in einer vom Hauptraum der Kirche getrennten, eigenen *Sakramentskapelle* aufzustellen, denn im Gegensatz zur Instruktion „*Inter Oecumenici*“ Nr. 95, die die Zelebration auf jenem Altar, auf dem sich der Tabernakel befindet, noch erlaubt, wird nun betont, dass „die Eucharistie nicht an jenem Altar aufbewahrt werden soll, an dem der Bischof die Messe feiert“ (Nr. 49).

1.6 *Systematische Zusammenschau: Zur Symbolik des Kirchenbaus*

Wenn sich die Kirche versammelt, um die Mysterien ihres Glaubens zu feiern, spiegelt sich schon im Kirchenraum die „gemeinschaftliche und hierarchische Ordnung“ des Gottesvolkes: Im Altarraum sitzen alle jene, die einen liturgischen Dienst ausüben; der Vorsteher hat dabei einen besonderen Platz, der seinem Amt und seiner Aufgabe entspricht, „nämlich das Gebet zu leiten und das Wort Gottes zu verkünden“. „Die Plätze für die Gläubigen und den Sängerchor sollen so angeordnet sein, daß die tätige Teilnahme leicht möglich ist“ (AEM Nr. 257).

Den beiden Brennpunkten der Heiligen Messe, Wortgottesdienst und Eucharistiefeier (vgl. SC 56), entsprechen die zentralen Orte der liturgischen Handlungen – Ambo und Altar

–, um die sich die Gemeinde zum Gottesdienst versammelt. Für das private Gebet und die Verehrung der Eucharistie soll eine eigene, würdige Sakramentskapelle Raum bieten.

2. Die bauliche Verwirklichung der kirchenamtlichen Vorgaben im Dom zu St. Stephan

Der Entwicklung der Vorgaben in den amtlichen Dokumenten entsprechen auch die verschiedenen Um- bzw. Neugestaltungen des Altarraumes von St. Stephan, die im 2. Kapitel nachgezeichnet werden sollen.

2.1 Die Vorgeschichte

Um aufzuzeigen, wie der Wandel im Denken, der durch die Liturgiereform die ganze Weltkirche erfasste, sich auch in der baulichen Gestaltung des Altarraumes widerspiegelt, werde ich zunächst seinen Aufbau vor bzw. nach dem 2. Weltkrieg – und damit die Ausgangssituation für die nachkonziliaren Veränderungen – beschreiben.

2.1.1 Der Mittelchor vor der Zerstörung von 1945

Stand man vor der Zerstörung von 1945 in der Vierung des Domes und blickte Richtung Osten, bot sich folgendes Bild: Der Mittelchor war durch das spätgotische Ratsherrenchorgestühl vom Frauen- und Apostelchor räumlich getrennt.

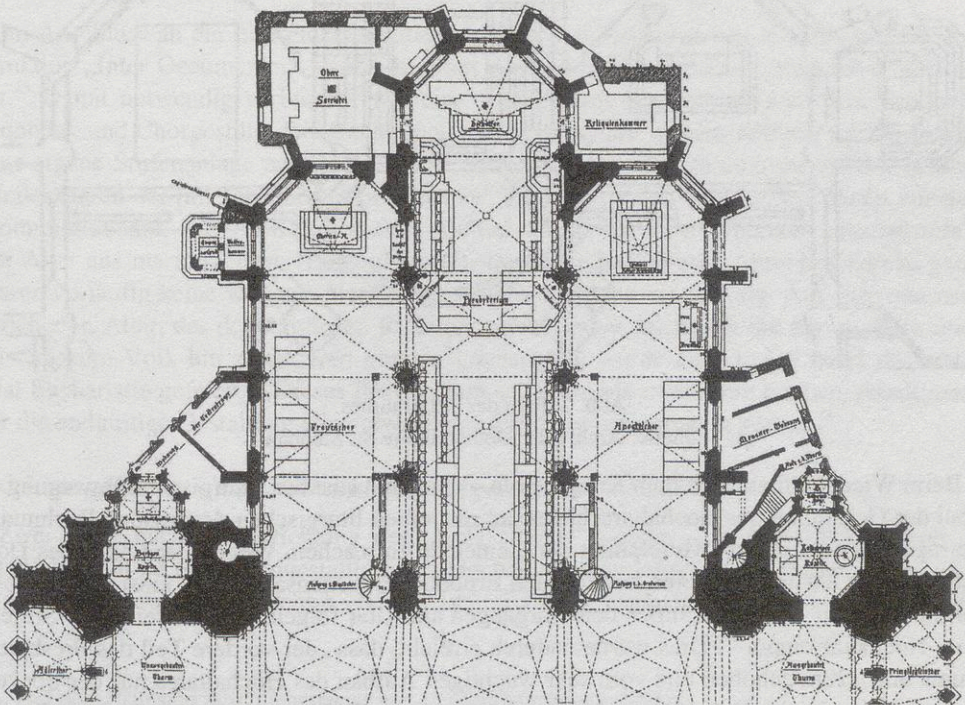


Abb. 1: Plan des Chores

Quelle: H. RIEHL, Der St. Stephansdom in Wien. München 1926 (KdV 61/62).

Zwischen dem letzten Pfeilerpaar ganz im Osten des Mittelchores verlief in einem kleinen Halbkreis die *Kommunionbank*, welche auch die an den beiden Pfeilern stehenden Altäre des hl. Johannes Nepomuk bzw. hl. Karl Borromäus einschloss. Betrat man durch die Kommunionbank über drei Stufen das damalige „Presbyterium“ sah man zunächst einige wenige Bankreihen mit Blickrichtung zum Hochaltar, an diese anschließend das barocke Chorgestühl und auf der linken Seite als Abschluss des Chorgestühls die Kathedra des Bischofs. In der eigentlichen Apsis stand – umgeben vom Hochaltaraufbau – auf einer Erhöhung von vier Stufen die Altarmensa mit einem Tabernakel, auf dem sich als Aufsatzbild die Maria-Pötsch-Ikone befand.

2.1.2 Der Wiederaufbau nach 1945

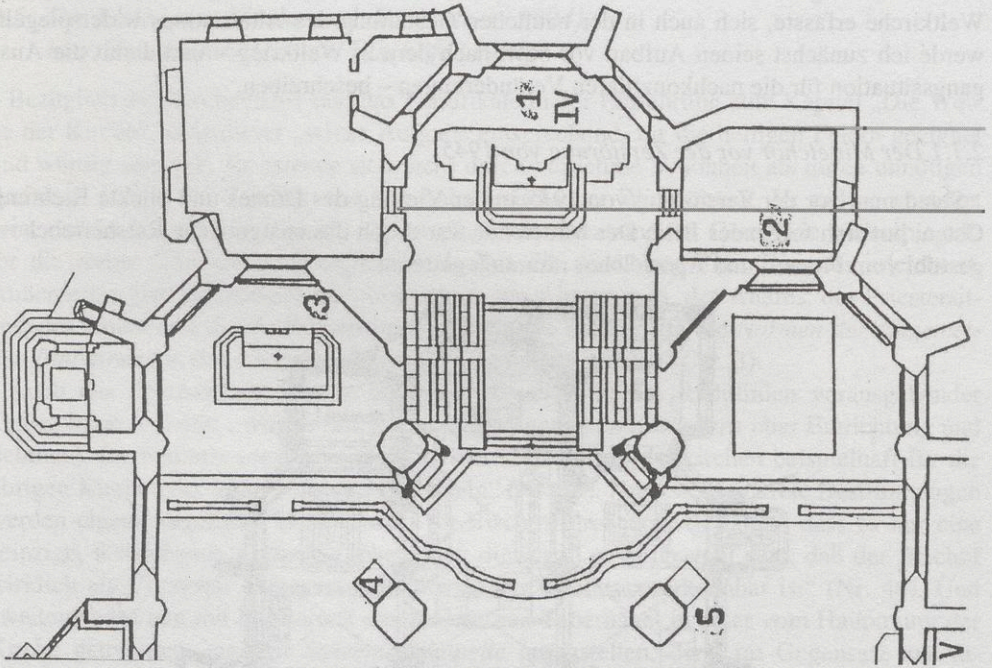


Abb. 2: Plan des Altarraumes

Quelle: Archiv der Dombauhütte St. Stephan

Beim Wiederaufbau nach dem Krieg wurde – ganz im Geist der Liturgischen Bewegung – „bei der Gestaltung des Hochaltarschiffes der modernen liturgischen Auffassung Rechnung getragen, den Altar zum Mittelpunkt der Gemeinde zu machen. Wegen der Länge des Domes und der nur *sieben* Stufen betragenden Erhöhung der Mensa konnten einst nur Gläubige im vorderen Teil des Schiffes den Vorgängen am Altar folgen. Nun führen *zwölf* Stufen zum Hochaltar empor“⁹. Dies wurde dadurch erreicht, dass „der vordere Teil des Presbyteriums um 1,20m gehoben und vom sehr wuchtigen Aufbau des Hochaltares nur der Sockel optisch unmerklich gekürzt“¹⁰ wurde. Da man für diese Erhöhung jedoch mehr Platz benö-

⁹ Chronologie einer Zerstörung. Der Dom zu St. Stephan. Hg. Erzbischöfliches Dom- und Diözesanmuseum. Wien 2000, 65.

¹⁰ Ebd.

tigte, wurde das Presbyterium ein wenig in den Mittelchor hineingezogen, indem man die *Kommunionbank zwischen die zwei östlichsten Pfeilerpaare* versetzte.

So ergab sich folgende Situation: Über *eine* Stufe durch die nunmehr etwas in den Kirchenraum verschobene Kommunionbank gelangte man in den Altarraum. Dort befanden sich – wie schon vor dem Krieg – zunächst einige wenige Bankreihen. Weitere *fünf* Stufen führten auf das Niveau des um eine Reihe erweiterten Chorgestühls, an dessen beiden Seiten je ein Ambo Richtung Gläubige errichtet wurde. Zwei der eben beschriebenen Stufen wurden soweit nach links und rechts weitergezogen, dass die beiden Pfeileraltäre der hll. Johannes Nepomuk bzw. Karl Borromäus dasselbe Niveau erreichten wie vor der Zerstörung, wo ebenfalls insgesamt drei Stufen zu ihnen geführt hatten. Im Anschluss an das Chorgestühl führten wiederum *zwei* Stufen auf die Ebene der Kathedra und – ebenfalls wie vor 1945 – *vier*¹¹ weitere zur Altarmensa. „Dombaumeister Holey entwarf den neuen Tabernakel des Hochaltars, der nunmehr, aus Untersberger Marmor gefertigt [s. auch Abb. 5], den künstlerisch wertlosen und stark beschädigten hölzernen, silber-bronzierten Aufbau aus der ersten Hälfte des 19. Jh. ersetzt. Da man das Original des Maria-Pötsch-Bildes auf dem Gnadenaltar im Füchselschiff beließ und deshalb der Tabernakel ohne Aufsatz blieb, kommt nunmehr auch das Hochaltarbild des Kirchenpatrons von Tobias Pock (1640) gut zur Geltung“¹². An diese Gegebenheiten knüpfen die Umgestaltungen nach dem Konzil an.

2.2 Die rasche Errichtung des ersten, provisorischen „Volksaltars“ nach dem Konzil – 1965

Im Anschluss an die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Instruktion „Inter Oecumenici“ wurde im Dom zu St. Stephan der erste „Volksaltar“ errichtet.¹³ Damit notwendig verbunden war eine Abänderung des Raumes zwischen Kommunionbank und Chorgestühl: Die Bankreihen im Presbyterium wurden entfernt und es wurde eine eigene Stufenanlage aus Holz aufgebaut, welche jene *zwei* Stufen, die zu den beiden Pfeileraltären der hll. Johannes Nepomuk bzw. Karl Borromäus führten, bis knapp vor die Kommunionbank *vorzogen*. Auf diesen Aufbau wurde auf einer separaten „Sockelstufe“ der Altar aus marmoriertem Holz aufgestellt. Da es die geforderten Ambonen bereits gab, waren vorläufig keine weiteren Veränderungen im Altarraum notwendig. Auf dem nun neu errichteten Altar, der den amtlichen Richtlinien, man möge leicht um ihn herumgehen und an ihm zum Volk hin zelebrieren können¹⁴, entsprach, wurde am 11. Juli 1965 das erste Mal Eucharistie gefeiert.¹⁵ Dieses Provisorium sollte ein bis zwei Jahre bleiben, damit man für die endgültige Gestaltung alle notwendigen Erfahrungen sammeln konnte.¹⁶

2.3 Eine geplante Umgestaltung wird aufgeschoben – 1967/1969

Zwei Jahre nach der Errichtung des „Volksaltars“ wurden – so wie 1965 geplant – Überlegungen zu einer Neugestaltung des Hochaltarraumes angestellt, da diese erste „Lösung in den Grundzügen richtig und gut ist“, sich aber „aus der Praxis ergeben hat, daß

¹¹ Auf dem Plan sind fälschlicherweise nur drei Stufen eingezeichnet.

¹² Chronologie (s. Anm. 9) 65.

¹³ Zur Bezeichnung „Volksaltar“ siehe Anm. 5.

¹⁴ Vgl. „Inter Oecumenici“ Nr. 91.

¹⁵ Vgl. Pfarrchronik von St. Stephan 1965/3.

¹⁶ Vgl. Der Dom. Mitteilungsblatt des Wiener Domesanwaltsvereins 1966/1.

dieses Provisorium doch auf die Dauer nicht ausreicht“¹⁷. Allerdings wurden „diese Arbeiten bis auf weiteres zurückgestellt“, da befunden wurde, dass der Volksaltar vorläufig „den seelsorglichen Anforderungen soweit wie möglich entspricht“¹⁸.

2.4 Die aus der Praxis entstandene, zweite Lösung – 1972/73

Im Jahre 1972 wurde das Problem des Altarraumes erneut aufgegriffen und ein Plan für die Umgestaltung erarbeitet: Die neue Lösung sah vor, jenes Niveau, auf dem das Chorgestühl stand – also insgesamt sechs Stufen –, weiter in den Kirchenraum vorzuziehen, um den Altar noch besser sichtbar zu machen. Dafür mussten aber die beiden Pfeileraltäre um je zwei Stufen – genauer 30cm – gehoben und die Kommunionbank noch weiter in den Mittelchor versetzt werden. Zunächst wurde auf einer Pressekonferenz am 28. Februar 1972 und im Dom selbst ein Modell vor- bzw. aufgestellt, das heftige Diskussionen entfachte (vgl. Abb. 3).¹⁹ Schließlich wurde jedoch am 3. Juli 1972 damit begonnen, den Plan in die Tat umzusetzen²⁰, was folgendes bauliches Ergebnis brachte:

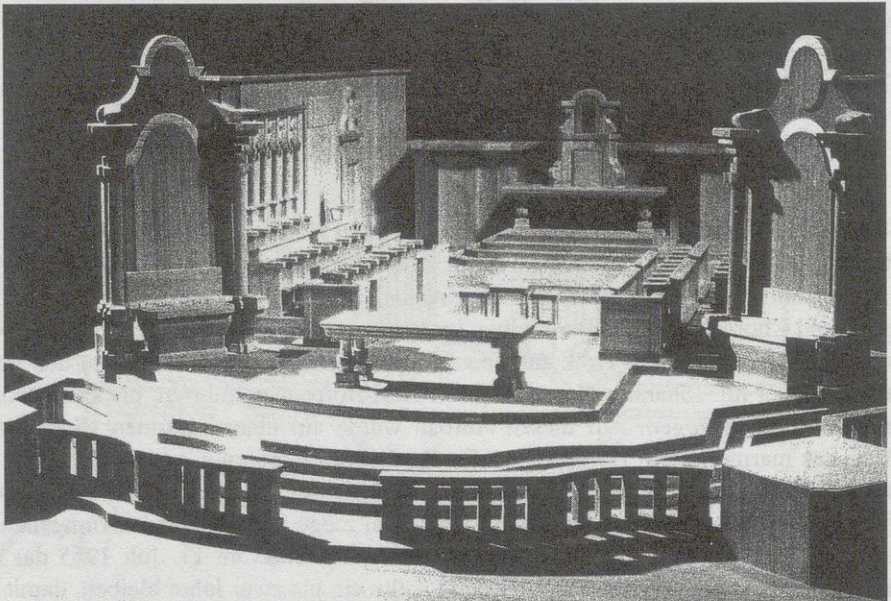


Abb. 3: Modell des Altarraumes
Quelle: Archiv der Dombauhütte St. Stephan

Die *Kommunionbank* wurde zum vorletzten östlichen Pfeilerpaar verschoben. Durch sie betrat man über eine *erste* Stufe den Altarraum. Gleich anschließend bereits im Presbyterium führten vier Stufen auf die Ebene der Altäre der hll. Johannes Nepomuk bzw. Karl

¹⁷ Vgl. ebd. 1967/2.

¹⁸ Ebd. 1969/2.

¹⁹ Die Reaktionen auf das Modell waren so heftig, dass die „Pfarrchronik von St. Stephan“ in ihrem Eintrag am 16. April 1972 sogar von „Angriffen“ spricht, welche künstlerische Bedenken vorbrachten und die Kosten kritisierten. Und: Im „Sankt Stephan. Mitteilungsblatt Jg. 27/Nr. 4 – Mai 1972“ ist ein klärender Artikel mit der Schlagzeile „Heißes Eisen Volksaltar“ zu finden.

²⁰ Vgl. Der Dom. Mitteilungsblatt des Wiener Domerhaltungsvereins 1973/2.

Borromäus, und *eine weitere* Stufe auf das Niveau des Chorgestühls, der verbleibenden Ambonen und nunmehr des Altares. Zwischen dem Chorgestühl wurde entsprechend der Vorgabe von Inter Oecumenici Nr. 92 eine neue Session für nicht-bischöfliche Vorsteher errichtet. Die Kathedra auf einer Erhöhung von – wie bisher – *zwei* Stufen, und die *vier* Stufen, die zum Hochaltar mit dem Tabernakel führten, blieben unverändert. Der neu entworfene Volksaltar aus Holz, auf dem am 7. September 1973 von Kardinal König in Konzelebration mit den Curpriestern die erste Hl. Messe gefeiert wurde²¹, wurde passend zur Hochaltarmensa angefertigt und sollte zu einem späteren Zeitpunkt durch einen Altar aus Marmor ersetzt werden²², womit schon eine weitere Veränderung im Blick war.

2.5 Die dritte Veränderung des Altarraumes – 1989

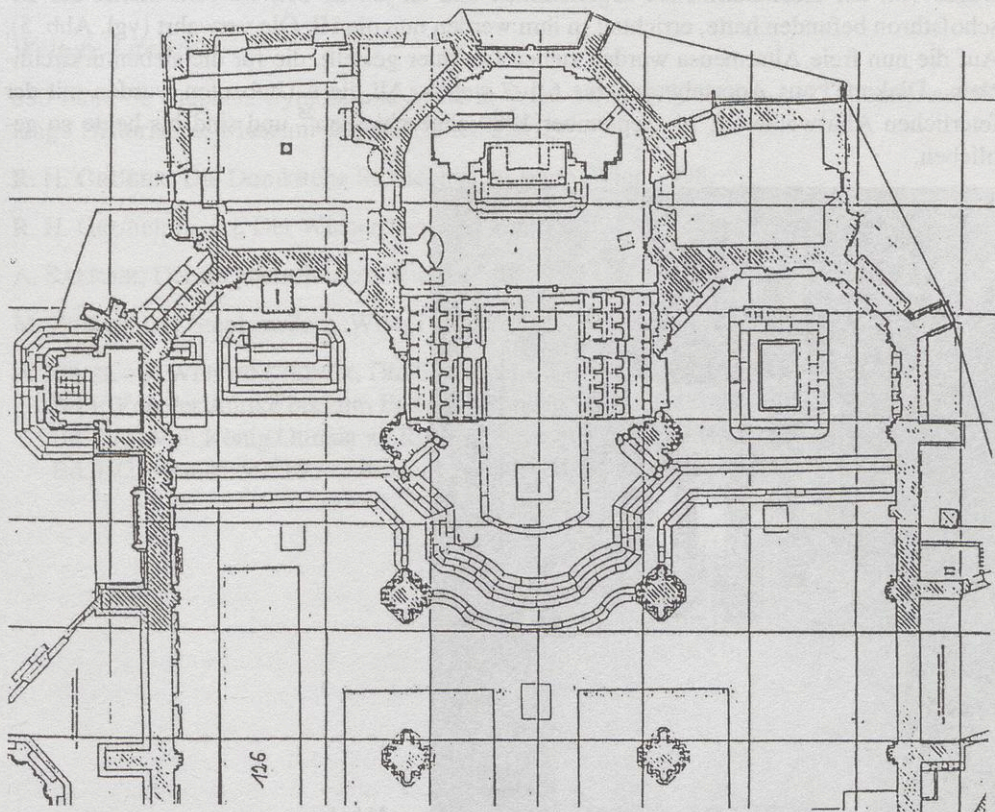


Abb. 4: Plan des Altarraumes

Quelle: Archiv der Dombauhütte St. Stephan

1989 kam es, nachdem einige neue Dokumente mit liturgischen Vorschriften erschienen waren, zu weiteren Umgestaltungen im Altarraum, die im Wesentlichen bis heute geblieben sind: Dabei gab es keine Niveauveränderungen, es wurde nur jene eine Stufe, auf der der

²¹ Vgl. ebd. und Pfarrchronik von St. Stephan 1973/4.

²² Vgl. Sankt Stephan. Mitteilungsblatt Jg. 28/Nr. 1 – Oktober 1973.

Altar stand ein wenig zurückversetzt²³, um davor für die sogenannte „Prostratio“ bei Diakonen- bzw. Priesterweihen einen geeigneten Platz zu gewinnen. Neu errichtet wurden folgende liturgische Orte: Es wurde ein neuer Altar aus Marmor geschaffen, der den vorläufigen aus Holz ablöste. Die beiden Holzambonen an den Chorgestühlenden wurden im Sinne der neuen Verordnung²⁴ entfernt und es wurde auf der Seite des Nepomukaltars ein steinerner, mit dem Altar abgestimmter Ambo aufgestellt. Die Sessio für nicht-bischöfliche Vorsteher wurde vor den Borromäusaltar verlegt und die Kathedra des Bischofs wurde zwecks besserer Sichtbarkeit auf den zwei Stufen zwischen dem östlichen Chorgestühlende platziert (vgl. Abb. 4).

Der Tabernakel, der nie als ständiger Aufbewahrungsort für die Eucharistie verwendet worden war, da zumeist der Wiener Neustädter Altar als Sakramentsaltar gediente hatte, wurde von der Hochaltarmensa abgenommen und an jenem Ort, wo sich bisher der Bischofsthron befunden hatte, errichtet; in ihm werden nun die Hl. Öle verwahrt (vgl. Abb. 5). Auf die nun freie Altarmensa wurden sieben Leuchter gestellt, die für die sieben urkirchlichen „Diakone“ aus Apostelgeschichte 6,1–7 stehen. All diese Umbauten wurden mit der feierlichen Altarweihe am 14. September 1989 abgeschlossen²⁵ und sind bis heute so geblieben.

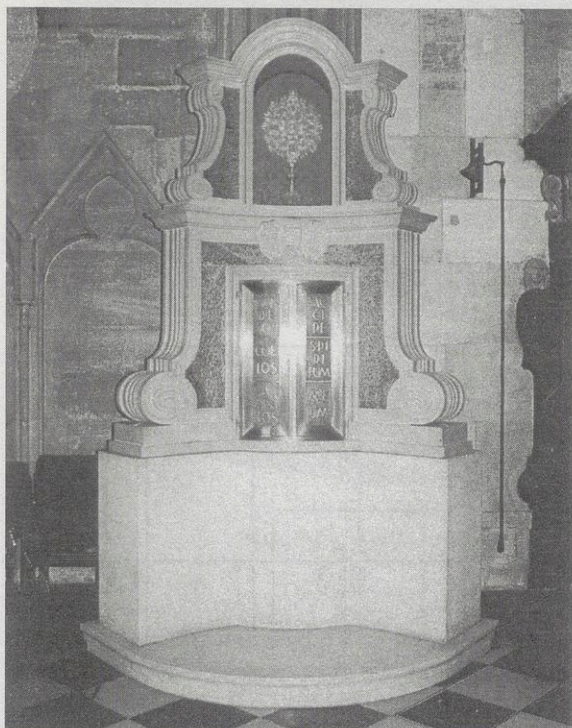


Abb. 5:
Tabernakel mit den Hl. Ölen
und Reliquienmonstranz
Quelle: Eigene Fotografie

²³ Nach Erzählungen von Sakristeidirektor und Kirchenmeister Franz Weinwurm.

²⁴ Nach AEM Nr. 272 ist für die Verkündigung der Heiligen Schrift nur mehr ein Ambo vorgesehen.

²⁵ Vgl. Der Dom. Mitteilungsblatt des Wiener Domerhaltungsvereins 1989/2 und Sankt Stephan. Mitteilungsblatt Jg. 44/Nr. 1 – Oktober 1989.

3. Schlussbemerkung und Ausblick

Betrachten wir Kirchenräume aus heutiger Sicht, erscheinen die liturgischen Handlungs-orte oft als selbstverständlich. Dabei vergessen wir, dass die Art, *wie* und *wo* wir Liturgie feiern, in einem geschichtlichen Prozess gewachsen ist. Auch hier gilt: „die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind“ (SC 21). Da dieser Wandel auch Auswirkungen auf den Kirchenbau hat, wird es vermutlich in Zukunft immer wieder neue Raumkonzeptionen geben²⁶ bzw. wird versucht werden, den vorhandenen Kirchenraum nach Möglichkeit zu adaptieren. So ist anzunehmen, dass es auch im Hohen Dom zu St. Stephan im Laufe der Zeit noch Altarraumumgestaltungen bzw. -veränderungen geben wird, die dem jeweiligen Liturgieverständnis besser gerecht werden wollen.

Weitere Literatur

850 Jahre St. Stephan. Symbol und Mitte in Wien 1147–1997. Wien 1997 (Sonderausstellung / Historisches Museum der Stadt Wien 226).

R. H. GRUBER, Die Domkirche St. Stephan zu Wien. Wien 1998.

R. H. GRUBER [u. a.], Der Wiener Stephansdom. Hg. G.-V. Weege. Wien 2000.

A. SALIGER, Der Stephansdom zu Wien. Florenz 1992.

M. ZYKAN, Der Stephansdom. Wien 1981 (Wiener Geschichtsbücher 26/27).

A. FENZL – J. WEISSENSTEINER, Die Erzdiözese Wien in ihrer Geschichte.

Bd I: Von der Antike bis zum Ende der Babenberger. Strasbourg 1995.

Bd. II/1: Von König Ottokar zu Rudolf IV., dem Stifter. Strasbourg 1997.

Bd. II/2: Von Rudolf IV. zu Kaiser Friedrich III. Strasbourg 1998.

²⁶ Ein aktuelles Beispiel dafür ist der Kirchenraum von St. Gertrud in Wien Währing, wo Altar und Ambo so angeordnet sind, dass sie – in Anlehnung an ein heutiges Liturgieverständnis – auf den beiden Brennpunkten einer fiktiven Ellipse stehen. Die Gläubigen sitzen an den Längsseiten dieses „Liturgiebezirkes“, Vorsteher und Assistenz bzw. Schola an den Breitseiten.

Martin Sindelar, Wien

Das „Wiener Modell“

Altarraumgestaltung in der Erzdiözese Wien

Teil 1: Die Wiener Richtlinien und die Arbeit des Altarbeirates

Die Innenrenovierung der eigenen Pfarrkirche bedeutet für die Gemeinden in der Regel eine große, nicht nur finanzielle Anstrengung. Umso unbefriedigender ist es, dass bei der Fülle der zu bedenkenden Aspekte der Nachdenkprozess über die liturgischen Funktionssorte, deren Anordnung im Raum und deren Gestaltung nicht immer automatisch einhergeht. Oder es wurden in der Vergangenheit Lösungen erdacht, die weder dem Raum¹ noch den Erfordernissen der liturgischen Bücher entsprachen. Oder man begnügte sich weiter mit einer provisorischen Lösung aus der Zeit nach dem Konzil.

Auf der Suche nach *Hilfestellungen für die Gemeinden* zeigte sich auf der einen Seite, dass die vorhandenen offiziellen Schriften wenig Hilfe für den häufigsten Fall einer Neugestaltung in *bestehenden* historischen Kirchenräumen gaben. Die Fülle vorhandener Sekundärliteratur zum Thema ist eher geeignet Verwirrung zu stiften, als konkrete Hilfe zu sein. Auf der anderen Seite gab es zwischen den diözesan zuständigen Bereichen: Liturgie, Bau und Konservator keine direkte Vernetzung, sodass oft nebeneinander gearbeitet und argumentiert wurde, was weder Gemeinden noch Diözesanleitung zufrieden stellte.

Dies führte zur Erarbeitung der Richtlinien für die Gestaltung eines neuen Altares und der übrigen liturgischen Funktionsorte in den Kirchen der Erzdiözese Wien.² Diese Richtlinien bilden die *inhaltliche Grundlage* für die Arbeit des so genannten Altarbeirates, der seit dem Heiligen Jahr 2000 ca. 10–15 Gemeinden³ im Jahr bei einer Neugestaltung oder einer Veränderung begleitet.⁴ Der Altarbeirat ist dabei nicht als starres, zentralistisches Gremium zu begreifen, vielmehr konstituiert er sich für jedes Projekt neu. Die vier inhaltlichen Eckpunkte der Richtlinien: Liturgie – Gemeinde – Kunst und Denkmalpflege – Bau und Architektur bilden sich in der *personellen Zusammensetzung* des konkreten Altarbeirates ab: Territorialer Liturgiereferent – Vertreter aus der betroffenen Gemeinde⁵ und der Pfarrer oder Rektor – Diözesankonservator – Baudirektor. Was diese Aufzählung nicht leisten kann, sind die sich ergebenden thematischen Doppelbesetzungen, die gut und gewünscht

¹ Im Kunst- und Kulturbeirat der Diözese wurde Ende der 90er Jahre ausgesprochen, dass die Schaffung neobarocker oder neogotischer Altartische einem höheren künstlerischen Anspruch der Gegenwart nicht entsprechen. Dieser Anspruch muss aber sehr wohl gestellt werden, da der Altar mehr ist als ein bloß funktionaler Tisch, der zur Feier notwendig ist. Das hier schlagend werdende Argument aber ist die Forderung nach Echtheit in der Liturgie: Infolgedessen kann ein Altar, der in der Gegenwart errichtet wird, nicht der künstlerischen und gestalterischen Sprache einer vergangenen Epoche folgen, in der ein solcher Altar niemals errichtet worden wäre.

² Vgl. A. REDTENBACHER, Altarräume für die Zukunft. In: HID 56 (2002) 94–102, wo diese Richtlinien inhaltlich vorgestellt werden; die Richtlinien sind beim Behelfsdienst der Erzdiözese Wien, Wollzeile 2, A-1010 Wien (e-mail: behelfsdienst@edw.or.at) erhältlich.

³ Bei eher sinkendem Bauvolumen ist die Tendenz leicht steigend. Relation: die Erzdiözese Wien hat 660 Pfarrgemeinden und über 1000 Gottesdienststätten.

⁴ Dazu kommt ein zunehmendes Interesse der Ordensgemeinschaften an einer Begleitung.

⁵ Idealerweise aus dem Liturgiekreis oder Liturgiefachausschuss der Gemeinde und Mitarbeiter, die für die Bauagenden Sorge tragen.

sind.⁶ Das Ziel eines Altarbeirates ist „im sachlichen und vom Glauben geprägten Dialog“ eine Lösung zu finden, „die folgendes berücksichtigt: Die Glaubenszeichen der vorangegangenen Generationen mögen gewürdigt und bewahrt werden. Die Gegenwart Gottes in unseren Kirchen möge in den Zeichen unserer Zeit zum Ausdruck kommen. Die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen in Jesus Christus soll würdig und ansprechend gefeiert werden können“⁷.

Bald hat sich ein *Procedere* an Arbeitsschritten entwickelt, das den Gemeinden vorgeschlagen wird. Parallel zur schrittweisen Realisierung des Projektes soll es im Sinne einer Kirchenpädagogik zu einer inhaltlichen pastoralliturgischen Bewusstseinsbildung kommen, deren Höhepunkt die Weihe des neuen Altares und die Indienstnahme des Ambos sind, und die immer wieder in einen Prozess der Gemeindeerneuerung als logischen weiteren Schritt nach der Renovierung münden.⁸

1. Analyse

Das diözesane Bauamt oder der Diözesankonservator berufen nach Absprache mit der Pfarre einen Altarbeirat ein. Dies sollte in der Planungsphase des gesamten Projektes geschehen, damit alle Beteiligten den Kirchenraum – noch unbeeinträchtigt durch Bautätigkeit – als sakralen Feierraum erleben können. Es kommt zu einem ersten Lokalausganschein in der oben genannten Konstellation. Der erste Schritt ist die Analyse unter folgenden Gesichtspunkten:

- a) *Die Aussage des historisch gewachsenen Raumes:* Dabei geht es nicht um ein museales Interesse, sondern um die Wahrnehmung der Stärken dieses Raumes. Das Kircheninnere und seine Ausstattung ist „steinernes“ Glaubenszeugnis der christlichen Vorfahren am Ort und hat daher einen pastoralen wie katechetischen Wert. Oder anders gesagt: Der Kirchenraum hat eine im eigentlichen Sinne mystagogische Kraft für das, was in ihm gefeiert wurde und wird. Eine Umgestaltung muss dieser Kraft Raum geben, sie zumindest aber als Glaubensmanifestation der Christen vergangener Generationen – ohne denen es die gegenwärtige Gemeinde nicht gäbe – akzeptieren. Darüber hinaus stellt sich die Frage der Orientierung des Raumes, der natürlichen Lichtverhältnisse und nicht zuletzt der bautechnischen Möglichkeiten. Zusammenfassend: Was verträgt der Raum, will man in Zukunft nicht ständig „gegen den Raum feiern“, und was bietet der Raum für die Liturgie heute an?
- b) *Die Feierpraxis der Gemeinde:* In einem Gespräch, das sich meist entlang des Kirchenjahres entwickelt, werden die verschiedenen Gottesdienstformen angesprochen, die es in der konkreten Gemeinde gibt. Dabei wird nicht nur geklärt, welchen Platzbedarf es etwa für die liturgischen Dienste und die verschiedenen Formen der musikalischen Gestaltung braucht, sondern auch welche Feiern eine besondere Rolle spielen, welche Traditionen gepflegt werden und welches Anforderungsprofil die Gemeinde

⁶ Kirchenrektor und Gemeindevertreter sprechen auch als „Liturgen“. Sie sind es, die die Erfahrungen aus der Feierpraxis der Gemeinde einbringen.

⁷ Aus dem Vorwort zu den Wiener Richtlinien von Erzbischof Kardinal Dr. Christoph Schönborn.

⁸ So hat zum Beispiel die Pfarrgemeinde Ober St. Veit in Wien 13 die Altarweihe als Beginn eines Erneuerungsprozesses nach dem Rottenburger Modell genutzt.

hat.⁹ Idealerweise feiert der Liturgiereferent einen Gottesdienst mit, um selbst Eindrücke zu sammeln.

- c) *Schließlich werden Wünsche und Ideen formuliert:* Sie drücken häufig aus, welche Akzente die Gemeinde oder die Seelsorger bei der Neugestaltung setzen wollen, und sagen viel über das eigene Selbst- oder Rollenverständnis der Einzelnen oder der ganzen Gemeinde aus. Spätestens jetzt treten auch differenzierte Sichtweisen zu Tage, die im Vorfeld noch nicht ausgesprochen wurden. Die Atmosphäre muss dabei offen und prozessorientiert bleiben, damit in dieser Phase verschiedene Ideen und Gedankengänge ihren Platz nebeneinander haben dürfen.¹⁰ Dann fließen auch die Eindrücke des Liturgiereferenten ein, der den Vorteil hat, unvoreingenommen den Raum und die Gemeinde zu erleben, auf diese Eindrücke unbelastet zu reagieren und so Lösungen zu skizzieren. Seine Aufgabe ist es auch objektivierend zu wirken, damit eine Altarraumgestaltung nicht auf einzelne Personen oder engagierte Kreise zugeschnitten wird und damit ein „geheimes Ablaufdatum“ bekäme.

2. Lokalisierung

Am Ende dieses Gesprächsprozesses, der in der Dauer und in der Art so unterschiedlich ist wie die Gemeinden und ein hohes Maß an Flexibilität braucht, steht eine erste Lokalisierung der künftigen liturgischen Funktionsorte (Hauptaltar und Kreuz, Ambo, Vorsteherstuhl, Kantoren und Sprechplatz, Taufbecken) unter Berücksichtigung aller in den Richtlinien genannten Aspekte. Darüber hinaus wird über den Ort für die Aufbewahrung des Allerheiligsten gesprochen und zwar unter dem Aspekt der „Offenen Kirche“.¹¹ Wo es technisch und zeitlich möglich ist, können die Erfahrungen einer experimentellen Phase mit einer provisorischen Anordnung bei der Feier in die Entscheidung einfließen.

3. Gestaltung

Um eine der Bedeutung des Altares und der übrigen liturgischen Funktionsorte adäquate künstlerische Gestaltung zu garantieren, wird der Weg einer *geschlossenen Ausschreibung* eingeschlagen. Die Pfarrgemeinde wählt zusammen mit den Altarbeiräten Kunst- und Architekturschaffende aus, die eingeladen sind, sich an einem Wettbewerb zu beteiligen. Oftmals wünschen sich Gemeinden bestimmte Kunstschaftende, was gerne berücksichtigt wird. Diese müssen sich *im künstlerischen Wettstreit* mit jenen Teilnehmern messen, die die Altarbeiräte auswählen, so ist eine große künstlerische und qualitative Bandbreite ga-

⁹ Die eine Gemeinde hat eine bereits entwickelte Tradition im regelmäßigen Tagzeitengebet im kleineren Kreis, die andere Gemeinde pflegt eine Wallfahrtstradition, die Einbindung der Kinder oder Jugend soll bedacht sein, wieder eine andere ist mit der Realität häufigerer Kirchenkonzerte konfrontiert, usw.

¹⁰ Nicht selten treten „Störfaktoren“ in diesem Gesprächsprozess auf. Dann sollten diese möglichst rasch benannt und analysiert werden. Kommen sie von außen, müssen sie auch dort gelöst werden.

¹¹ „Offene Kirchen“ sind in der Erzdiözese Wien ein Kernanliegen der Diözesanleitung. Zukünftig werden finanzielle Zuschüsse für Innenrenovierungen immer unwahrscheinlicher, wenn die betreffende Kirche tagsüber nicht offen gehalten wird. Parallel dazu werden umfassende Hilfen für Sicherungsmaßnahmen angeboten. Das Kernanliegen dabei ist ein kirchenpädagogisches wie spirituelles: Die Kirche als Raum der Stille und des einfachen Gebetes, der einfachen Gesten (z.B.: Entzünden einer Kerze). Sie soll auch für alle jene offen stehen, die mit der Mitfeier eines Gottesdienstes überfordert wären.

rantiert. Alle am Wettbewerb Teilnehmenden erhalten eine einheitliche finanzielle Anerkennung für ihren Aufwand durch das diözesane Bauamt. So ist die Durchführbarkeit einerseits nicht an die finanziellen Möglichkeiten einer Gemeinde gebunden. Andererseits entsteht dadurch die Atmosphäre eines künstlerischen Wettstreites. Integrativer Bestandteil des Ausschreibungstextes sind die Wiener Richtlinien, ein Grundrissplan mit der gewünschten Anordnung und die Möglichkeit für die Gemeinde ein liturgietheologisches Programm für die Gestaltung zu formulieren.¹² Schließlich wird eine *Jury* zusammengesetzt: Juroren sind der Kirchenrektor, zwei nominierte Gemeindevertreter¹³, der Baudirektor, der Konservator und der das Projekt begleitende Liturgiereferent¹⁴. Durch diese Zusammensetzung ist garantiert, dass die Auswahl einen breiten Konsens bedarf. Die Kunstschaffenden haben in einem fixierten Zeitrahmen die Möglichkeit, der Jury ihren Entwurf zu präsentieren und ihn mit den Juroren zu besprechen. Modelle und Photomontagen sind dabei obligat, ebenso eine Kostenaufstellung im Falle der Ausführung. Erst nach der *Präsentation* aller Entwürfe vergleicht und diskutiert die Jury und nähert sich durch Ausscheidung jenen beiden Entwürfen unter denen dann einer mittels Stimmenmehrheit ausgewählt wird.¹⁵ Wesentliche *Kriterien* dabei sind der gestalterische Dialog mit dem vorhandenen Raum und seiner Ausstattung, die Rücksicht auf die vorgegebene Programmatik und die zeitgenössische künstlerische oder architektonische Qualität. Häufig bedeutet die Auswahl nicht eine Zustimmung zu einem Entwurf in allen Details, sondern die Entscheidung, einen vorgeschlagenen gestalterischen Weg zusammen mit dem Kunstschaffenden einzuschlagen. Neben dem tatsächlichen Entwurf spielt daher eine große Rolle, wie der Kunstschaffende bei der Präsentation erlebt wurde und ob sich die Gemeinde mit ihm eine Weiterarbeit zutraut.

4. Realisierung

Es ist nun die Aufgabe der pfarrlichen Jurymitglieder ausschließlich den ausgewählten Entwurf der Pfarrgemeinde zu präsentieren und einen *Beschluss über die tatsächliche Ausführung in der Gemeinde* herbeizuführen. Dieser auf den ersten Blick umständliche Weg ist unbedingt notwendig. Der Altarbeirat ist Beirat im eigentlichen Sinne, nicht Auftraggeber. Das soll und muss die Kirchengemeinde vor Ort sein, denn in ihrer Mitte wird dieser Altar errichtet, um ihn wird sie sich zukünftig versammeln, um das himmlische Hochzeitsmahl zu feiern, auf ihm wird Christus, der „Altar, Priester und Opferlamm“¹⁶ zugleich ist, in ihrer Mitte gegenwärtig. Dieses Vorgehen beugt *zwei Gefahren* vor: 1. Wenn die liturgischen Funktionsorte Stätten des „vertrauten Umganges“ mit dem Herrn¹⁷ werden sollen, kann es nicht Sieger und Verlierer in der Diskussion um ihre Gestaltung geben, und das wäre unvermeidbar, würde man der ganzen Gemeinde gleichsam mehrere Gestaltungsvarianten zur

¹² Je nach Umfang des Projektes wird auch genau geklärt, welche Bereiche gestaltet werden sollen. Dies beginnt bei Altar und Ambo, geht über Kerzenleuchter, Taufbecken und Bestuhlung bis eventuell zur Gestaltung des Bodens. Unter besonderen räumlichen Umständen und nach Abwägung aller liturgischen und pastoralen Implikationen ist es auch möglich, dass kein neuer Altar errichtet wird und eine beständige Lösung nur für die übrigen liturgischen Orte gesucht wird.

¹³ Meist spricht der Pfarrgemeinderat eine Legitimation aus.

¹⁴ Sollte die Pfarre einem Stift inkorporiert sein, ist der betreffende Orden eingeladen einen weiteren Vertreter zu nominieren.

¹⁵ Durch diese Zusammensetzung können weder Diözesan-, noch Gemeindevertreter alleine einen Entwurf favorisieren.

¹⁶ Aus der 5. Osterpräfation.

¹⁷ Vgl. Weihegebet bei der Altarweihe.

Auswahl stellen, aber nur eine Variante verwirklichen. 2. Das Resultat einer breiten Basisdiskussion über zeitgemäße künstlerische Gestaltung hat häufig den kleinsten gemeinsamen Nenner zur Konsequenz.

Schließlich erteilt die Gemeinde vertreten durch den Pfarrgemeinderat den Auftrag zur Ausführung, dies ist der Startschuss für die oben angesprochene intensivere Phase der Realisierung bis ins Detail. Die Altarbeiräte übernehmen dabei jeweils in ihrem Fachgebiet eine begleitende Funktion.

5. Altarweihe

Einen wesentlichen Bestandteil des Wiener Modells bildet das Fest der Altarweihe selbst. Dies wird schon in den Richtlinien deutlich, die stark von den liturgischen Texten inspiriert sind. Nun wird in die Feier gebracht, rituell ausgedrückt, was im Prozess davor erwogen wurde. Die *mannigfaltigen Zeichen* des Weiheritus werden von einer Gemeinde, die sich intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt hat, als selbstredend erfahren und die tätige Teilnahme der FeiERGemeinde ist greifbar. Die Weihe bietet eine Fülle pastoralliturgischer Möglichkeiten. In den allermeisten Fällen wird die Beisetzung von *Reliquien* jener Heiligen oder Seligen erbeten, zu denen die Gläubigen eine besondere Beziehung haben. Nicht selten erlebt dadurch das *Patrozinium* der Kirche eine Bewusstseins-Renaissance.¹⁸ Alte *Taufbecken*, die ein Zeugnis der tiefen christlichen Wurzeln geben, werden häufig an für den Mitvollzug geeigneten Plätzen aufgestellt und durch bewusste Einbindung bei der Altarweihe auch wieder neu als realer liturgischer Ort ins Bewusstsein gerufen. Die feierliche Indienstnahme des *Ambos* kann zu einem ökumenischen Zeichen genutzt werden, wenn mit dem erstmaligen Verkünden der Lesungen auch ein evangelischer Christ beauftragt wird.¹⁹ Schließlich wird der Altar durch Ausgießen des Chrisams und *Salben* der ganzen Mensa, eindrucksvoll zum Symbol Jesu Christi, des Gesalbten. Genährt von den *fünf Flammen* der Wundmale steigt schließlich der *Wohlgeruch* des Weihrauchs – Bild des Hl. Geistes – auf, der seine Kirche erfüllt. Dann wird der Altar gereinigt und unter Einbindung vieler für den *Höhepunkt* bereitet: der erstmaligen *Feier der Eucharistie*, die in festlichster Form vollzogen wird. Zuletzt folgt ein berührender Moment, wenn nach monatelanger Baustelle auch das *Allerheiligste* im Kirchenraum wieder seinen Platz findet und das ewige Licht entzündet wird. Die in zweifachem Sinne einmalige Feier der Altarweihe versinnbildlicht eine Realität, die zugleich pastorales Programm ist²⁰: *Jesus Christus ist das Zentrum der Gemeinde*. ER ist in mannigfaltiger Weise gegenwärtig in der gottesdienstlichen Versammlung. Und ER ist in der einfachen Gestalt des eucharistischen Brotes gegenwärtig für jeden Einzelnen, wann immer er kommt. Der Kirchenbau ist die stets präsente – oft weithin sichtbare – Einladung, Ihm zu begegnen: Die Kirche ist der *Ort* und die Gemeinde ist der *Raum* des vertrauten Umganges mit dem Herrn.

¹⁸ Reliquien sollten nicht erst bei der Weihe erstmals gleichsam „auftauchen“, sondern bei einem gut aufgebauten Gottesdienst im Vorfeld, in denen auch ein Stück Vitae der Heiligen Platz haben sollte, dadurch kann Beziehung zu den Heiligen angestiftet werden.

¹⁹ Das ökumenische Direktorium sieht diese Möglichkeit beim Wortgottesdienst vor.

²⁰ Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte*, 6. Januar 2001, Nr. 29 [= VApS 150].

6. Reflexion

Dem Prinzip „*learning by doing*“ folgend treffen sich zumindest einmal im Jahr alle Altarbeiräte um die realisierten Projekte zu analysieren und zu diskutieren. Dies geschieht nicht nur in Hinsicht auf das sichtbare Endresultat, sondern auch in Hinsicht auf die atmosphärischen und prozesshaften Komponenten. Eine Modifizierung der Vorgehensweise kann die Folge sein. Die Berichtspflicht gegenüber Liturgiekommission und Kunst- und Kulturbeirat der Diözese garantiert eine *Objektivierung* der Arbeit in größerem Rahmen. Dass bei einer neuen Altarraumgestaltung immer wieder Probleme und Konflikte zu Tage treten, die es in einer Gemeinde geben kann, gehört zu den weniger erfreulichen aber eigentlich nicht überraschenden Erscheinungen des Wiener Modells. Es zeigt, dass es eine strategisch richtige Entscheidung war, diesem Thema Aufmerksamkeit zu schenken. Wenn die steinerne Kirche wirklich das Abbild der Kirche aus lebendigen Steinen ist, dann muss die Gestaltung des Altares – des symbolischen Ecksteins – und des Feierraumes, ein gestalterischer Vorgang sein, an dem sich Ortskirche ausdrückt, *Zeichen setzt*, Zeichen ihres Glaubens.

Harald Gnisen, Wien

Das „Wiener Modell“

Altarraumgestaltung in der Erzdiözese Wien

Teil 2: Exemplarische Projekte

1. Vorbemerkung

Als Mitglied der österreichischen Architektenkammer sind mir Architekturwettbewerbe als Auswahlinstrument im Entscheidungsprozess für künstlerische und immaterielle Leistungen vertraut, sowohl als Teilnehmer als auch Jurymitglied. Es war daher naheliegend, nicht nur für die Gestaltung von Kirchen- und profanen Neubauten Architektenwettbewerbe auszuloben, sondern dies auch für die schwierige künstlerische Aufgabe einer Altarraumgestaltung in einen bestehenden Sakralraum anzuwenden. Kirchengebäude sind zumeist in ihrer künstlerischen Ausgestaltung über Jahrhunderte gewachsen und von dieser in ihrer theologischen Aussage geprägt. Es werden daher große Anforderungen an alle Beteiligten gestellt, für die neuen liturgischen Anforderungen geeignete Gestaltungen in ein bestehendes Ensemble einzufügen, die jedoch durch ihre Bedeutung die neue Mitte bilden sollen. Zweifelsohne bedeuten die liturgischen Neugestaltungen nach dem II. Vaticanum einen Eingriff in die bestehende Innenraumgestaltung, der jedoch im Laufe der Jahrhunderte in mehreren Epochen gewisse Parallelen findet, und wodurch im Laufe der Zeit alte Kirchenräume mehrfach verändert wurden.

Von Anbeginn stellte die Bauaufgabe eines Sakralraumes eine besondere Herausforderung und Ehre für Architekten, Baumeister und Künstler dar, und die gebildeten Bauherren beauftragten nur die besten und greifbaren Architekten und Künstler mit der Gestaltung von Sakralräumen. Es ist nicht zufällig, dass die ersten Architekturwettbewerbe im heutigen Verständnis für die Gestaltung von Kirchen angewendet wurden.¹ Diese „Konkurrenz“ diente dem Auftraggeber, für eine bestimmte Aufgabe die beste Lösung zu erhalten.

Das für die Neugestaltung von Altarräumen praktizierte „Wiener Modell“ wendet nun das Instrument eines Architekten- bzw. Künstlerwettbewerbes an, um für die konkrete Gestaltungsaufgabe einer liturgischen Neugestaltung die beste Lösung zu entwickeln. In Anlehnung an die Wettbewerbsordnung für Architekten² fungieren die Mitglieder des Altarbeirates als Fachjuroren in ihrer Funktion für Liturgie, Denkmalpflege, Kunst und Architektur, um so eine Gesamtsicht und Gesamtbeurteilung von Liturgie, Raum, Funktion und Kunst zu erhalten. Die eingebundenen Vertreter der Pfarrgemeinde bringen ihre Feierpraxis ein und tragen die befruchtende und positive Auseinandersetzung mit dem Fachgremium im Umgang mit der gestellten Aufgabe in die Pfarrgemeinde. Die zur Entwurfspräsentation eingeladenen Künstler und Architekten bieten Lösungen für die gestellte Gestaltungsaufgabe in einem künstlerischen Gesamtensemble. Es ist unerlässlich für einen Wettbewerb, dass durch den Auslober in fachkundiger Weise die gestellte Aufgabe beschrieben und präzisiert

¹ Als frühe Beispiele von Architektenwettbewerbe gelten die Gestaltung der Westfassade des Florentiner Doms 1843 und der Neubau der Altlerchenfelder Kirche in Wien 1848.

² Wettbewerbsordnung für Architektur; Bundeskammer der Architekten und Ingenieurkonsulenten; 2000.

wird und die erforderlichen Angaben getroffen und die Unterlagen zur Verfügung gestellt werden. Dies erfolgt zumeist in der Bereitstellung geeigneten Planmaterials, in denen die bereits festgelegten liturgischen Orte definiert sind, sodass vergleichbare Projekte präsentiert werden können. Seitens des Verfassers wird darauf geachtet, dass in Kenntnis und Beachtung der Wettbewerbsordnung ein faires Verfahren durchgeführt werden kann.

Neue Lösungen lassen sich nicht beliebig in alten Räumen implementieren. Insbesondere historische Sakralräume sind von ihrer Geschichte, Erscheinung und künstlerischen Gestalt geprägt.

Wir Menschen können nur in Raum und Zeit existieren.³ Beide sind sogenannte Transzendentalien, also Voraussetzungen menschlichen Erkenntnisvermögens. Raum und Mensch sind nicht zwei getrennte Sachverhalte, die unabhängig voneinander existieren. Räumlich zu existieren ist eine Dimension des Menschen. Denn die Räume, in denen wir uns bewegen, sind kein Gegenüber, das außerhalb unserer selbst existiert, sondern wir sind immer im Raum, auch wenn uns der Raum als etwas Objektives außerhalb unserer selbst erscheinen mag.⁴ Nicht selten sprechen wir von der Metapher einer „dritten Haut“, wenn wir die umgebenden Wände meinen. Unser Wohlbehagen wird durch unsere Empfindungen beeinflusst, die wir über unsere Sinnesorgane wahrnehmen. Räume prägen daher den Menschen und letztlich auch sein Handeln. Räume werden geschaffen, um den Menschen, der sich in ihnen aufhält, (positiv) zu beeinflussen.

Schon im Altertum wurden an besonderen Plätzen Kultstätten errichtet, um sich die Besonderheit des Platzes zunutze zu machen. Das Fanum ist das Heilige oder Kraftgebende, das Profane ist, was außerhalb des Heiligen liegt.⁵ Auf Plätze und Orte angewandt heißt dies, dass Orte besondere Qualitäten haben. Nicht selten wurden diese Orte im Mittelalter für christliche Kultplätze, Kirchen, Marterln und Wallfahrtsheiligtümer genutzt. Moderne Radiästheten können insbesondere in Kirchen aus dem Mittelalter die „guten Plätze“ nachvollziehen, die die Menschen bei der Gründungen der Kirchengebäude zunutze gemacht haben. Auch wenn die Radiästhesie als Wissenschaft in Zweifel gezogen wird, können zahllose Beobachtungen die Einflüsse des Platzes auf den Menschen belegen.⁶

Im Mittelalter war für die Menschen die himmlische Welt genauso real wie die irdische.⁷ In der mittelalterlichen Stadtplanung war die Kirchenplanung (Lage und Orientierung) ein fester Bestandteil. Die Beziehung zwischen Kirchenorientierung und Sonnenaufgang versinnbildlicht die Auferstehung Christi.⁸ Bei vielen mittelalterlichen Kirchen weist das Langhaus eine andere Orientierung auf als der Chor, diese Tatsache ist als „Achsknick“ bekannt. Die geknickte Kirchenachse ist nichts anderes als ein zweistufiger Vorgang bei der Absteckung des Kirchengrundrisses mit unterschiedlichen Orientierungen zum jeweiligen Fernpunkt des Sonnenaufganges an zwei unterschiedlichen Kalendertagen.⁹ Die Orientierung des Chores weist zumeist auf den Sonnenaufgang am Tage des Patroziniums.¹⁰ Die

³ Vgl. Immanuel Kant.

⁴ Vgl. D. FUNKE, *Der Sakralraum als sinnlich-symbolische Erfahrung*. 2004.

⁵ Vgl. F. JANTSCH, *Kultplätze im Land um Wien*. Linz 1993.

⁶ Vgl. K. BACHLER, *Der gute Platz. Eine große Hilfe für die Gesundheit an Körper, Seele und Geist*. Linz 1984 und DIES., *Erfahrungen einer Rutengängerin*. Linz 1977.

⁷ Vgl. H. M. SCHALLER, *Der heilige Tag als Termin mittelalterlicher Staatsakte*. 1974.

⁸ Vgl. M. FIRNEIS – H. LADENBAUER, *Studien zur Orientierung mittelalterlicher Kirchen*. 1978.

⁹ Vgl. E. REIDINGER, *Planung oder Zufall. Der Dom zu Wr. Neustadt als Zeuge der Stadtgründung*. Wiener Neustadt 1995.

¹⁰ Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass dies nach dem julianischen Kalender erfolgt ist.

Wirkung des Lichtes in Sakralräumen auf die Menschen wurde damals bewusst berücksichtigt.

Das Licht in Kirchen unterscheidet sich vom Licht an anderen Orten. Ob es sich um einen mittelalterlichen Bau handelt, um eine barocke oder klassizistische Kirche – jeder Raum hat seine spezifische Beleuchtungssituation¹¹, die man zur Entstehungszeit nur mit Kerzenlicht aufbessern konnte. Schon in den ersten Hochbauten, die der Mensch in seiner Menschheitsgeschichte errichtet hatte, spielte das Licht eine wesentliche Rolle in der Architektur. (Beispiele dafür sind¹² der Taltempel des Pharaos Chephren in Giza [ca. 2500 v. Chr.], der Zeustempel in Olympia [470–456 v. Chr.], das Pantheon in Rom [119–128 n. Chr.], der Salomonische Tempel in Jerusalem [957 v. Chr.]¹³, die Hagia Sophia in Konstantinopel [537 n. Chr.] sowie die gotischen Kathedralen, barocken Kirchen [z. B. Kloster Weltenburg] bis hin zu Notre-Dame-du-Haut in Ronchamp. Sie zeugen von der bewussten Anwendung der natürlichen Lichtführung.) Die Fragestellung der Lichtführung in sakralen Räumen als ein besonderer Stellenwert in der Architektur soll in einer Unterkommission der Liturgiekommission der deutschen Bischofskonferenz noch 2004 behandelt werden.

Im Besonderen spielten bei gotischen Kathedralen und Kirchen die Zahlen- und Formensymbolik eine wesentliche Rolle für die Proportionen der Kirchenbauten. (Als besonderes Beispiel gilt die Kathedrale von Chartres, die aus einem ausgeklügelten Bauplan entwickelt wurde.¹⁴ Den neuesten Meldungen zufolge wurde auch die Geometrie der Hagia Sophia in Konstantinopel entschlüsselt.¹⁵ In seinen „Quattro libri dell’architettura“ 1570 analysiert Andrea Palladio in seinen Büchern II und IV die Proportionen der antiken Tempel und wendet die Ergebnisse für seine harmonischen Bauten an.)

Historische Sakralräume sind demnach keine Zufallsprodukte, sondern Ergebnisse von menschlichen Erfahrungen. Die Gestaltung der historischen Feierräume entsprach jeweils den liturgischen Vorstellungen und haben den Glauben entscheidend mitgeprägt. Jede Epoche hat sich das Kirchengebäude so geformt, wie es ihrer Vorstellung von Liturgie entsprach.¹⁶ Die Gestaltung der Kirchengebäude kann zum Zentrum des Mysteriums hinführen, auf Abwege führen oder gar den Zugang versperren.¹⁷ Zeichen prägen Menschen auf Dauer nachhaltiger als das gesprochene Wort. Daraus folgt, dass gegen einen spezifischen Raumcharakter auf Dauer keine Liturgie gefeiert werden kann. Nur in der Symbiose mit der Architektur besteht die Liturgie. Dies wird durch die Sorge in der liturgischen Erneuerungsphase des II. Vatikanischen Konzils angesprochen, dass durch die Umgestaltung von Kirchenräumen wertvolle Kunstwerke zerstört oder religiöse Gefühle der Gläubigen verletzt werden könnten.¹⁸ In einem Rundschreiben der Kirche¹⁹ wird sogar dafür plädiert, alte Kunstwerke für den Kult möglichst zu erhalten. Der Frankfurter Soziologe Alfred Lorenzer hat schon vor mehr als 20 Jahren zur Liturgiereform des II. Vaticanums den unbewussten

¹¹ Vgl. Dom im Licht – Licht im Dom. Die Lichtgestaltung an Sakralbauten in Geschichte und Gegenwart. Hg. Regensburger Domstiftung. Regensburg 2004.

¹² Vgl. M. SCHULLER, 5000 Jahre bauen mit Licht. In: Ebd.

¹³ Vgl. E. REIDINGER, Die Tempelanlage in Jerusalem von Salomo bis Herodes aus der Sicht der bautechnischen Archäologie. München 2002.

¹⁴ Vgl. L. CHARPENTIER, Die Geheimnisse der Kathedrale von Chartres. Köln 1972.

¹⁵ Volker Hoffmann, Kunstgeschichtler an der Uni Bern.

¹⁶ Vgl. Th. KLAUSNER, Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bonn 1965.

¹⁷ Vgl. K. RICHTER, Kirchenräume und Kirchenräume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde. Freiburg i. Br. 1998.

¹⁸ Dubium ad Instructionem 91 n. 62: Not. 1 (1965).

¹⁹ AAS 63 (1971) 315–317.

Zusammenhang von veränderter Raumgestaltung und unbewusster Wahrnehmung thematisiert. Die Liturgiereform wertet er als eine kulturelle Symbolzerstörung und sieht den poetisch-subjektiven Gehalt des liturgischen Spiels durch Ideologisierung abgelöst.²⁰ Die Sorge um die „Zerstörung alter Kunstwerke durch mißverständene Fortschrittsideen und Forderungen der Gegenwart“ beruhen vielfach auf dem vermeintlichen Gegensatz zwischen Fortschritt und alten Denkmälern.²¹ Dvorák nennt ihre Ergebnisse „geradezu körperlich bedrückende Erlebnisse, von den negativen pastoralen Wirkungen ganz abgesehen“.

Für unsere Auseinandersetzung mit dem Raum bedeutet dies, dass aus dem in unserem Kulturkreis zumeist pro orientem gerichteten Längsraum, ohne das Raumgefüge zu zerstören, kein Zentralraum geschaffen werden kann. Die künstlerisch gestalteten Hochaltäre binden den Betrachter und weisen auf das Geschehen am Altar hin. Sie künden von theologischen Inhalten und haben schon in der Entstehungszeit angeregt und aufgefordert, das Gesehene in Worten den Menschen nahe zu bringen. Das räumliche Abrücken von dem künstlerisch umrahmten Zentrum (Hochaltar) entblößt die Kunst ihres Auftrages und Sinnes. In logischer Konsequenz wird nun der historische Hochaltar zur Konkurrenz, zumindest aber zu einer reinen musealen Gestaltung, die aber vom neuen Zentrum ablenkt. So wurden in der ersten Bewegung diese als Ablenkung empfundenen historischen Hochaltäre entfernt. Der Verlust wird nun nach Jahren oft schmerzlich wahrgenommen. Dies untermauert die Erkenntnis, dass die Raumgestalt, die künstlerische Ausgestaltung zum geistigen Zentrum, Altar und Ambo, hinführt und hervorhebt.

Es besteht daher die besondere Herausforderung in der heutigen Zeit, im Dialog mit dem alten Zentrum, ein neues zu finden. Für die Gestaltung der neuen Funktionsorte ist nur eine moderne, eigenständige Formensprache mit den Mitteln, Möglichkeiten und Materialien der heutigen Zeit die geeignete Ausdrucksweise, in einen ehrlichen Dialog mit dem Bestehenden zu treten. Historisierende, barockisierende, aus ehemaligen Einrichtungsgegenständen (z. B. Kanzeln, Kommuniongittern, Mensen) zusammengefügte neue Altäre negieren die heutige Zeit und entziehen sich dem erforderlichen künstlerischen Dialog des Neuen mit der alten künstlerischen Gestaltung. Deshalb hat es sich der „Wiener Altarbeirat“ zur Aufgabe gemacht, für neue liturgische Gestaltungen in historischen Räumen jeweils moderne, künstlerisch anspruchsvolle und hochwertige Lösungen als Weg in die Zukunft zu entwickeln.

Jeder Kirchenraum hat somit seinen eigenen Charakter, seine Stärke und Aussage, die nicht beliebig verändert werden können. Die Liturgie nach der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ mit dem Anspruch an eine tätige Teilnahme der Gemeinde (*actuosa participatio*) bewirken Eingriffe in die bestehenden Kirchenräume. Es ist die Arbeit der Liturgen gemeinsam mit den Denkmalpflegern und Architekten zwischen diesen inhaltlichen Polen die (Neu-)Gestaltung des sakralen Raumes zu entwickeln. Die Voraussetzung für das Gelingen von neuen Lösungen in bestehenden Kirchenräumen ist die intensive Auseinandersetzung mit dem Kirchenbau, das Erkennen der prägenden Gestaltungselemente, die Respektierung der künstlerischen Ausgestaltung, die Berücksichtigung der durch den Kirchenraum, Belichtung und künstlerischer Ausgestaltung hervorgehobenen Orte und vielleicht auch die Einbeziehung der „guten Plätze“ in den Kirchenraum.

²⁰ Vgl. FUNKE (s. Anm. 4).

²¹ Vgl. M. DVORÁK, „Katechismus der Denkmalpflege“ 1918. In: CKB (1966) Heft 3.

2. Beispiele

a) Beispiel: Wien XI, Kaiser-Ebersdorf Pfarrkirche St. Peter und Paul, Wallfahrtskirche²² Maria am Baum

Im päpstlichen Zehentverzeichnis der Vatikanischen Bibliothek lässt sich das Gotteshaus 1192 erstmalig nachweisen. Während der beiden Türkenbelagerungen von Wien 1529 und 1683 wurden der Ort, damals weit außerhalb von Wien, und die Kirche schwer beschädigt. 1696 wurde der Turm wieder hergestellt und 1747 erweiterte der Barockbaumeister Matthias Gerl²³ die Kirche durch einen Zubau. 1766 wurde das Gnadenbild der Hl. Maria, eine Kopie des Gnadenbildes aus Dorfern/Bayern in der Kirche am Hochaltar aufgestellt und in Erinnerung an den früheren Aufstellungsort mit einer Nachbildung eines Eichenbaumes aus Metall umrankt.

Das Innere der Kirche zeigt ein einschiffiges, tonnengewölbtes Langhaus. Der spätbarocke Hochaltar wird durch das Gnadenbild mit der metallenen Nachbildung des Baumes geprägt, die mächtigen Gestalten von Petrus und Paulus verweisen auf das Patrozinium der Kirche. Die Seitenaltäre zeigen spätbarocke Bilder der Hl. Anna Selbdritt und des Hl. Florian.

Anfang der 70er Jahre wurde bereits eine Umgestaltung gemäß den neuen Anforderungen vorgenommen, die eine Veränderung der Stufenanlage im Altarbereich und die Errichtung eines mobilen, schlichten Holztisches als Volksaltar sowie eines einfachen Lesepultes als Ambo umfassten.

Im Zuge der geplanten Innenrenovierung der Kirche wurde auch die Schaffung einer dauerhaften und würdigen Altarraumlösung – angeregt durch den Altarbeirat – von der Pfarre Anfang 2002 befürwortet. Anfang 2002 wurden in intensiven Diskussionen mit Pfarrer, Pastoralassistentin, dem Pfarrgemeinderat und interessierten Pfarrangehörigen gemeinsam mit dem Altarbeirat die Funktionsorte festgelegt und ein geladener Künstlerwettbewerb vorbereitet. Die aus Pfarrer, Pfarrgemeinderat und dem Altarbeirat zusammengesetzte Jury hatte am 20.3.2002 das Projekt des Wiener Architektenduos Geiswinkler & Geiswinkler²⁴ ausgewählt. Am 24.4.2002 wurde das prämierte Projekt dem Pfarrgemeinderat und interessierten Pfarrangehörigen von der gesamten Jury vor Ort präsentiert und vom Pfarrgemeinderat nach eingehender Diskussion gebilligt und der Entschluss der Ausführung gefasst.

Das prämierte Projekt der Architekten Geiswinkler & Geiswinkler zeichnet sich durch seine moderne Formgestaltung und Anwendung moderner Materialien aus (vgl. Abb. 1).

Gestaltung des Altares

Die Mensa besteht aus einem grün-grauen Marmorblock, Abmessungen 130 x 90 cm, der an der Oberseite poliert ist und an der Unterseite als grob behauener Fels wahrgenommen wird. Die Gestalt der Mensa als Fels erinnert an Christus, die Farbe Grün-Grau steht im Zusammenhang mit der Gestaltung des Hochaltares und die glatt polierte Oberfläche symbolisiert den Tisch, um dem sich die Gemeinde versammelt. Ein besonderes Merkmal sind

²² Seit mehr als 200 Jahren werden jährlich Wallfahrten von der Pfarre Piaristenkirche, Wien VIII nach Kaiser-Ebersdorf unternommen.

²³ Matthias Gerl, 1712–1765, war ein vielbeschäftigter Barockbaumeister, er vollendete nach Plänen Lukas v. Hildebrandt die Piaristenkirche in Wien VIII, 1751–1755, und erweiterte die „Böhmische Hofkanzlei“ von J. B. Fischer v. Erlach in Wien I, 1751–1754, auch die Pläne von St. Gertrud Wien XVIII, stammten von ihm.

²⁴ Dipl. Ing. Markus Geiswinkler, 1070 Wien.

zahlreiche Stahlstäbe aus brüniertem Edelstahl, die in unterschiedlichen Stärken von einer Metallplatte – ebenfalls brüniertem Edelstahl – in unregelmäßiger Anordnung die Marmormensa tragen und in sie eindringen. Zwischen den Stahlsternen schwebt ein weiterer kleinerer grob behauener Fels, in dem die Reliquienkapsel bei der Altarweihe eingesetzt wurde.

Gestaltung des Ambos

Der Ambo besteht aus einer Metallschleife aus brüniertem Edelstahl. Die Metallschleife steht als Symbol der Schriftrolle. Am Anfang und am Ende der Schleife kann das Evangelium aufgelegt werden – zum Vortragen und zur Präsentation. Als besonderes Merkmal ist die Leichtigkeit und Eleganz der kraftvollen Gestaltung hervorzuheben. Durch das Material, Form und Gestalt kann der Ambo seine Bedeutung darstellen und hebt sich damit ohne Anbiederung an die bestehende barocke künstlerische Gestaltung in angenehmer Weise ab (vgl. Abb. 2). Die Altarweihe fand am 17.11.2002 durch s. Em. Kardinal Schönborn statt.



Abb. 1



Abb. 2

b) *Beispiel: Wien XVIII, Währing*
Pfarrkirche St. Gertrud und Laurentiuskapelle

An der Stelle der heutigen Pfarrkirche stand bereits im 11. oder 12. Jh. vom Salzburger Stift Michelbeuern eine der hl. Gertrudis geweihte Kapelle. Sie bildete den geistigen Mittelpunkt einer Streusiedlung von Weinbauern. Das Anwachsen des Pfarrsprengels durch Nachbarortschaften (heute liegen alle Orte im Stadtgebiet von Wien) bedingte auch eine Kirchnerweiterung des gotischen Langhauses um 1365. Nach Beendigung der Türkengefahr erfuhr die Ortschaft einen starken Zuzug und die zerstörte Pfarrkirche wurde 1753 durch einen gänzlichen barocken Neubau durch Baumeister Matthias Gerl²⁵ ersetzt. Das zweite Patrozinium zum hl. Laurentius wurde nun ebenfalls in das Bildprogramm aufgenommen.

Die Barockkirche bestand aus einem künstlerisch hochwertigen kleinen dreijochigen Saalbau mit verbreitertem Mitteljoch. Das Langhaus und der um eine Stufe erhöhte Chor sind durch ein stark profiliertes Gesims verbunden.

Der Eingemeindung der Vorstadt in der 2. Hälfte des 19. Jh. folgte eine starke Bevölkerungszunahme, die abermals eine Erweiterung der Kirche erforderte, die aber erst 1934 in Angriff genommen werden konnte. Der Dombaumeister von St. Stephan, Architekt Karl Holey, plante im Anschluss an die Kirche gegen Norden das moderne Langhaus und änderte die alte Kirche zum Querschiff. Er durchbrach unter Ausnützung der Bogengliederung die nördliche Kirchenseite und stellte den Zubau im rechten Winkel dazu. Der alte Hochaltar wurde zum Seitenaltar und das verbreiterte Mitteljoch im Süden für einen Altarraum erweitert. Diese Anordnung hatte jedoch zur Folge, dass die Gläubigen in dichten Bankreihen im neuen Langhaus durch die ehemalige Barockkirche als Querschiff in weiter Entfernung zum südlich orientierten Altar saßen. Eine liturgische Umgestaltung im Jahr 1970 konnte die Distanz, die durch mächtige Pfeiler anstelle der ehemaligen Außenmauer der Barockkirche betont wurde, nicht wesentlich verbessern.

Bereits 1994 wurde die Pfarrgemeinde zu einer Ideenbörse eingeladen und Architekt Dr. Walter Hildebrand beauftragt, die Anregungen in seinen Entwürfen einzuarbeiten. In zahlreichen Verhandlungen mit der Gemeinde und dem Bundesdenkmalamt konnte nach eingehenden Diskussionen von 17 Entwürfen mit den Bauarbeiten und der Kirchenrenovierung 2001 begonnen werden. Die Neugestaltung sah nun wieder eine Trennung der beiden Kirchengebäude vor, wobei für den Gruppen- und Wochentagsgottesdienst die alte Barockkirche wieder geschlossen, die Orientierung gegen Osten aktiviert und der nördliche Zubau aus 1934 als Feierraum für den Sonntagsgottesdienst völlig neugestaltet wurde. Das große Orgelprospekt, das die künstlerischen Glasfenster an der Nordwand vdeckte, wurde samt Empore gänzlich abgetragen und nun an der Nahtstelle der beiden Kirchen wieder aufgerichtet. Es entstand dadurch eine große, helle Hallenkirche, die nun eine völlig neue Orientierung der Feier erfahren konnte. Auf einer großzügigen Altarinsel in der Mitte des Kirchenraumes wurden Altar und Ambo errichtet, wobei die Gläubigen sich U-förmig um die liturgischen Orte versammeln.

Das von Leopold Forstner²⁶ gestaltete Fenster der hl. Gertrud wurde nun in eine neue Fensteröffnung an der Ostwand der Zubaues eingesetzt und erhält durch ergänzende moderne Glasfenster seinen besonderen Stellenwert.

²⁵ Matthias Gerl, 1712–1765, Barockbaumeister in Wien (s. Anm. 23).

²⁶ Leopold Forstner, 1878–1936.

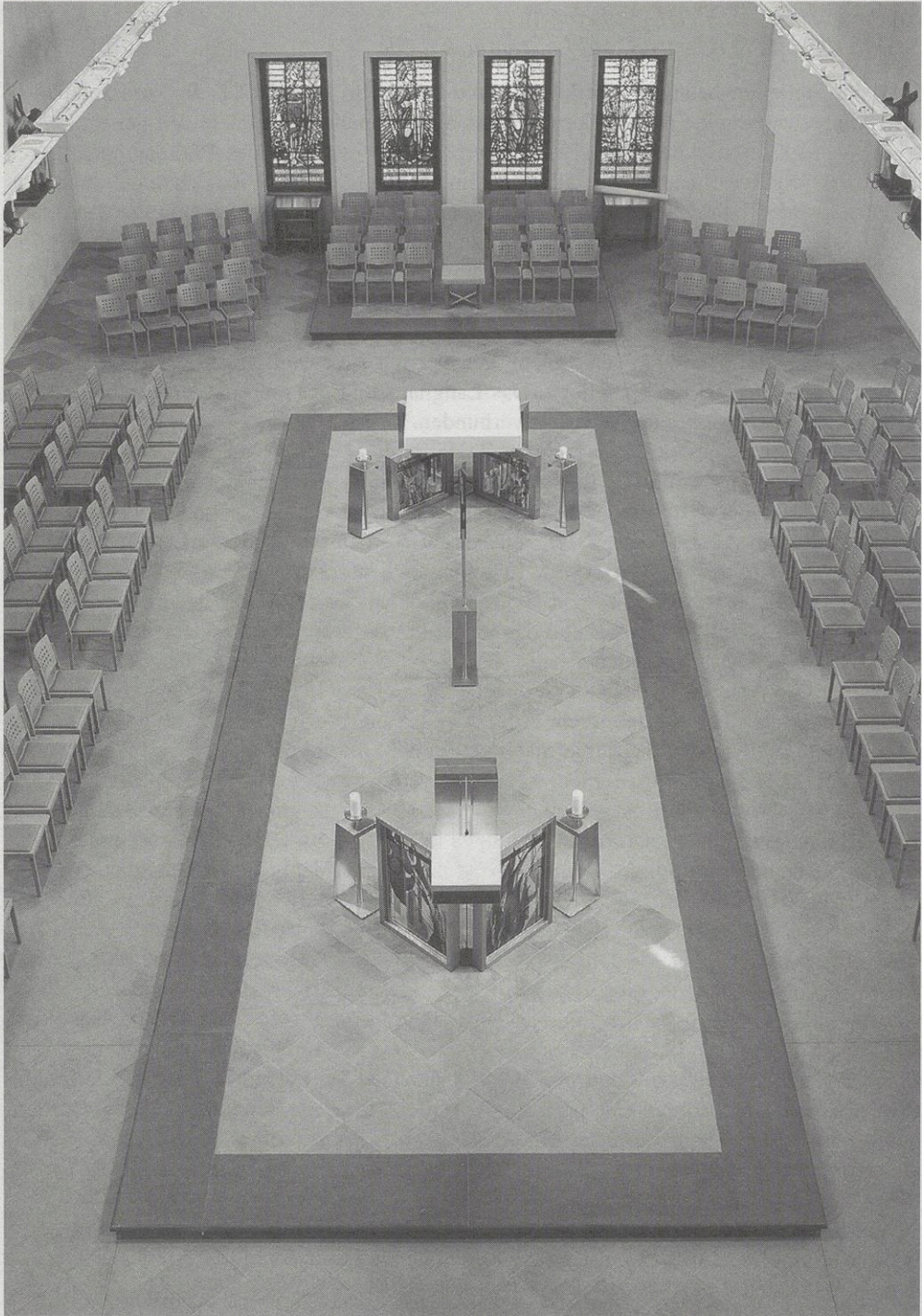


Abb. 3



Abb. 4

Am 19.3.2002 wurde der Entwurf von Mag. Heinz Ebner für die Gestaltung der liturgischen Orte durch die Jury, bestehend aus dem Altarbeirat, dem Pfarrer und Mitgliedern der Pfarrgemeinde, ausgelobt. Die Gestaltung der liturgischen Orte, Altar, Ambo und Taufbrunnen besteht einheitlich aus reinweißem Marmor und Rahmen aus Edelstahl und Aluminium, in die Glasfelder in Fusing- oder Schmelztechnik eingesetzt wurden. Durch die Verwendung von Glas in der Gestaltung von Altar, Ambo und Taufbecken besteht ein Dialog zu den raumprägenden Fenstern des Feierraumes, zwischen Altem und Neuem.

Im Grundriss zeigen alle liturgischen Orte einen ähnlich einfachen Aufbau: diagonale Konstruktionsteile weisen in Kreuzform auf einen Brenn- oder Mittelpunkt hin. Die Grundformen sind für Altar das Quadrat, für den Ambo das Rechteck (vgl. Abb. 3) und für das Taufbecken der Kreis (vgl. Abb. 4). Die Materialien Stein/Marmor, Metall/Alu treten in der Detailgestaltung zugunsten der Glaselemente zurück. Jedes Objekt hat seine eigenen Grundsymbole und Grundfarben sowie Schriftfelder als Gestaltungselement von den „alten“ Fenstern übernommen. Sie schaffen somit eine zusätzliche, inhaltliche Interpretationsebene. Im hellen, weiten Raum kommen so die lichtdurchfluteten farbigen Glasfelder besonders zur Geltung.

Die Benediktion der Kirche für den Sonntagsgottesdienst und die Altarweihe durch s. Em. Kardinal Schönborn fand am 9.11.2002 statt.

Die für den Gruppen- und Werktagsgottesdienst nun vorgesehene ehemalige Barockkirche wurde in der Gestaltung gänzlich selbstständig behandelt. Die im Zuge der Erweiterung 1934 veränderten künstlerischen Einrichtungsgegenstände wurden weitgehend wieder rückgeführt und das einheitliche barocke Gesamtensemble wieder hergestellt. Dadurch wurde die ursprüngliche Orientierung des Raumes wieder nach Osten verlegt, wodurch der harmonische Gesamteindruck wieder erlangt wurde.

Das in der „Sonntagskirche“ verwirklichte Modell der räumlichen Versammlung der Gemeinde um die liturgischen Orte wurde in der ehemaligen Barockkirche (Laurentiuskapelle) nicht übernommen, da die räumliche Konfiguration und künstlerische Ausgestaltung eine klare Orientierung des Kirchenraumes bestimmen und auch die Vielfalt der Möglichkeiten der Feier in einer Kirche angeboten und verwirklicht werden soll.

Im Sinne des II. Vatikanums wurden jedoch die neuen liturgischen Orte, Altar und Ambo sowie der Vorstehersitz für den Gruppengottesdienst vor die steinerne Kommunionbank plaziert. Eine besondere Gestaltung des Bodens unterstreicht den neuen Bezirk.

Die Altarjury in der gleichen Zusammensetzung wie zuvor, wählte das Projekt von Architekt MMag. Johann Traupmann aus 4 eingereichten Projekten aus. Sowohl Altar als auch der Ambo bestehen aus monolithischen schwarzen Granitblöcken und bilden in der Grundrissform je eine Ellipse. Elliptische Zylinderausschnitte gestalten die beiden Monolithen in Tischform und geben ihnen ein dynamisches Erscheinungsbild (vgl. Abb. 5).

Die Altarweihe für die Laurentiuskirche wurde am 17.3.2003 durch s. Ex. Weihbischof DDr. Helmut Krätzl vollzogen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass durch die Teilung der einstmals erweiterten Kirche zwei völlig unterschiedliche Raumtypen entstanden sind, die gemäß ihrer unterschiedlichen künstlerischen Ausgestaltung auch unterschiedliche Altarraumlösungen im Sinne einer fundierten Auseinandersetzung mit den Kirchenräumen hervorgerufen haben.

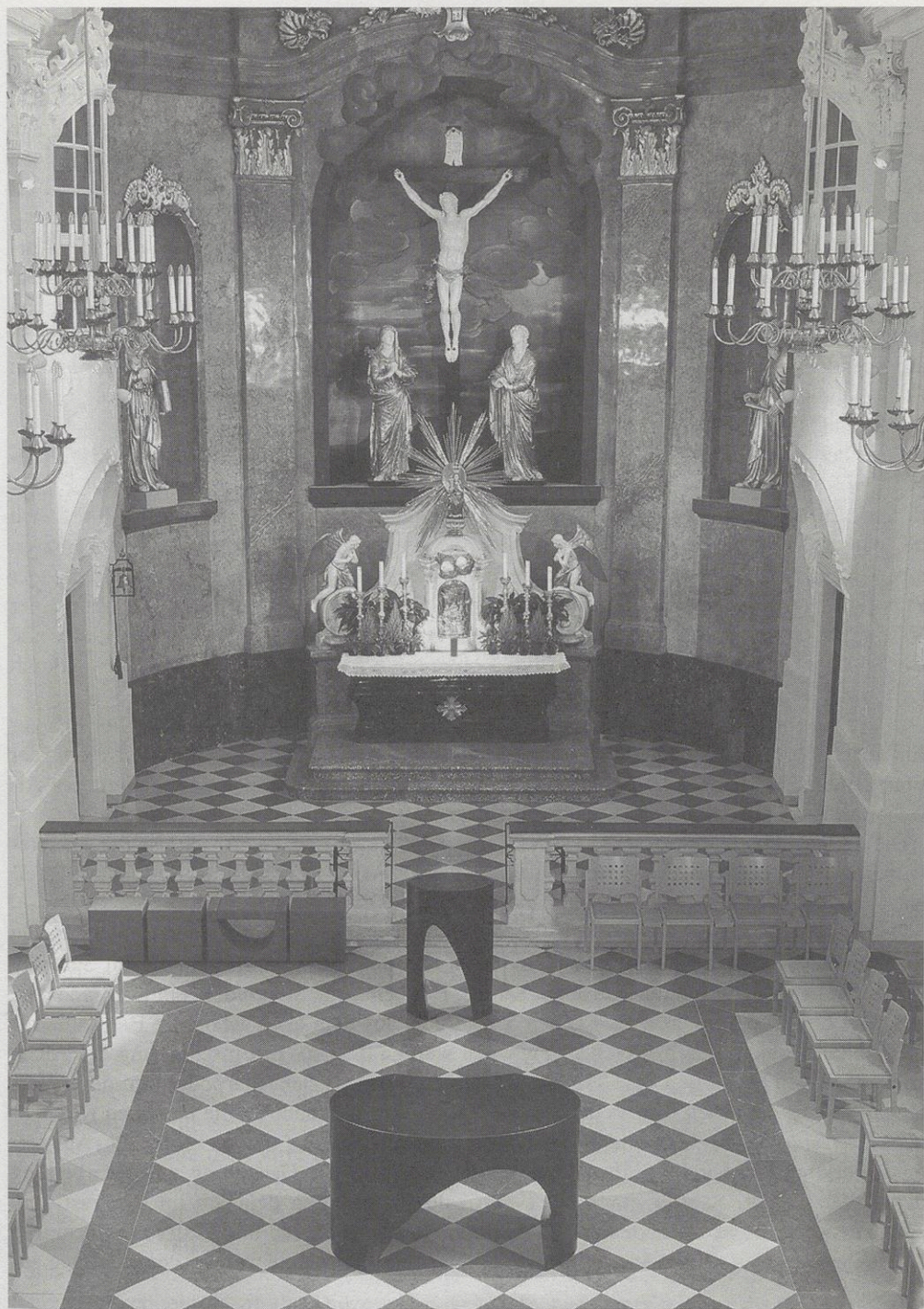


Abb. 5

c) *Beispiel: Wiener Neustadt; Neukloster
Pfarrkirche „Zur heiligen Dreifaltigkeit“*

Das um 1250 errichtete Dominikanerkloster wurde 1444 auf Geheiß Kaiser Friedrich III., der in der angrenzenden Burg residierte, von Zisterziensern übernommen. Kulturgeschichte wurde in der Stiftskirche geschrieben: 1793 wurde hier das Mozart-Requiem nach dessen Tod uraufgeführt und 1885 musste aus finanzieller Not der gotische Flügelaltar verkauft werden. Er wurde dann im Frauenchor des Wiener Stephansdomes²⁷ aufgestellt.

Die Kirche beeindruckt heute noch durch ihre gotische Halle, die um 1450 errichtet wurde. Bis auf die Fenster blieb die Architektur unverändert und weist Ähnlichkeiten mit dem später errichteten Grazer Dom auf. Die weite, dreischiffige Halle ist mit einem flachen Netzgewölbe abgeschlossen und findet ihre Fortsetzung in einem langgestreckten, hoch aufragenden gotischen Chor, der durch den 1699 errichteten barocken Hochaltar, bei dem Palisanderholz und Gold dominieren, den künstlerischen Blickfang erhielt. Mehrere barocke Seitenaltäre bereichern die gotische Halle.

Ende der 90er Jahre entschlossen sich die Pfarrgemeinde und das Zisterzienserstift Heiligenkreuz, zu dem das Neukloster gehört, eine umfangreiche Innenrestaurierung durchzuführen. Anstelle des bald nach dem II. Vatikanum aufgestellten Volksaltars im Vorbereich des gotischen Chores sollte nun ein künstlerisch hochwertiger Altar, der dem Kirchenraum entsprechend ist, errichtet werden. Dem baubegleitenden Gremium, dem Mitglieder der Pfarre, der Prior, das Stiftsbauamt, Bundesdenkmalamt, Diözesankonservatorin und der Verfasser angehörte, war sich rasch einig, dass ein bestehendes Altarprovisorium, das eine Barock imitierende Holzmensa darstellte – immerhin hielt es mehr als 20 Jahre – durch eine zeitgemäße Gestaltung ersetzt werden soll.

In einem vom Altarbeirat geladenen Künstlerwettbewerb wurden mehrere Künstler zur Entwurfsausarbeitung eingeladen. Die Altarjury, zusammengesetzt aus Vertretern der Pfarrgemeinde, Abt Henkel-Donnersmark aus Heiligenkreuz und den Mitgliedern des Altarbeirates, konnte den Entwurf von Prof. Oskar Höfinger²⁸ eindeutig favorisieren.

Die Juryentscheidung fiel am 11.3.2002, die Altarweihe und der Abschluss der Hauptetappen der Kirchenrenovierung wurde am 15.12.2002 mit s. Em. Kardinal Schönborn gefeiert.

Der Entwurf von Prof. Höfinger zeichnet sich durch seine feinen, kantigen Linien aus, die den weit ausladenden Steinaltar wie ein Gitternetz umschließen. Das Spiel von Schatten und Licht harmonisiert mit der gotischen Kirche. Der behauene Steinblock, ein Kalksandstein aus dem Leithagebirge, kommt aus den Steinbruch, aus dem auch schon die Bausteine für die Neuklosterkirche im Mittelalter gewonnen wurden. Die starke Einschnürung des Altarstipes lässt den Steinblock als „Tisch des Males“ erkennen. Der Altarpodest wurde in Verlängerung des gotischen Chores neu gestaltet und reicht nun nahe an die barocken Kirchenbänke heran, die aus denkmalpflegerischen Gesichtspunkten ein wesentliches Ausstattungsmerkmal der Kirche bilden. Obwohl der Ambo in der Gestaltung und Bearbeitung dem Altar gleicht, steht er durch seine vertikale Orientierung dennoch im Kontrast zum Altar, den eine breite, ausladende Geste dominiert. Die moderne und kraftvolle Form, die das Wesen der Gestaltung einer gotischen Kirche aufnimmt, ohne sich vordergründig anzu-

²⁷ Im Stephansdom wird der vor 1447 errichtete Flügelaltar als „Wiener Neustädter Altar“ bezeichnet und erhielt in den vergangenen Jahren eine umfangreiche Restaurierung.

²⁸ Prof. Oskar Höfinger; * 1935, war ab 1951 Schüler von Fritz Wotruba und ist akademischer Bildhauer für Stein, Holz und Metallsulpturen.

biedern ist der Schlüssel für eine eigenständige neue Lösung (vgl. Abb. 6), die den im zugedachten Stellenwert erfüllt und so zum neuen Mittelpunkt der Kirche als Bauwerk und der versammelten feiernden Gemeinde wird.

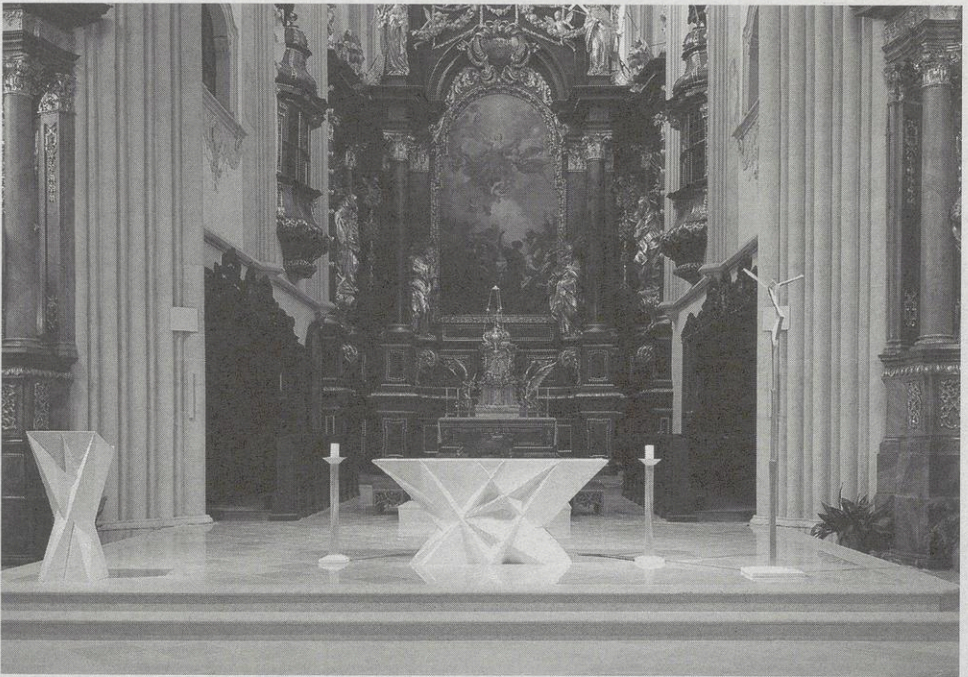


Abb. 6

*d) Beispiel: Wien-Mauer, ehem. Klosterkirche der Redemptoristen
Pfarrkirche „Zum Allerheiligsten Erlöser“*

Das Pfarrgebiet „zum Allerheiligsten Erlöser“ in Mauer liegt im südlichen Randgebiet der Stadt Wien und an der Nahtstelle zwischen bürgerlich dominiertem Wohngebiet und dem Industriegebiet von Wien, wobei die alteingesessene Bevölkerung vom Weinbau geprägt ist.

Der Grundstein für die Klosterkirche in Mauer wurde 1908 gelegt und die Kirche im historisierend-romanischen Stil nach Plänen von Theodor Ruf errichtet. Die kleine, dreischiffige Halle erhielt einen neugotischen Holzschnitzaltar aus St. Ulrich im Grödnertal.

Nachdem sich die Schwesterngemeinschaft aus der Kirche zurückgezogen hat, wurde Anfang der 90er Jahre die Pfarre errichtet, die durch die 30jährige seelsorgliche Tätigkeit von P. Müller als Basisgemeinde geprägt ist. Mitte der 90er Jahre wurde das alte Kloster für den Pfarrhof adaptiert und es erfolgte nun die notwendige Innenrenovierung und Adaptierung der alten Klosterkirche.

Schon als Vorläufer des 2001 eingesetzten Altarbeirates haben die Pfarrgemeinde, der planende Architekt sowie die Diözesankonservatorin und der Verfasser als Gremium und Jury in einem geladenen Wettbewerb Künstler zur Entwurfsgestaltung eingeladen. Im Oktober 2000 haben die Künstler ihre Entwürfe der Jury vorgestellt, wobei der Entwurf vom akademischen Bildhauer Prof. Lorenz für die Kirche am geeignetsten erkannt wurde.

Der neu-romanische Kirchenraum ist in seiner gräulichen Farbgebung eher kühl wirkend und nur der oben erwähnte neugotische Schnitzaltar spendet dem Raum einen warmen Farbton. Um nicht in Konkurrenz mit dem Hochaltar zu treten, hat Prof. Lorenz einen neuen Altar aus einer schwarzen Schieferplatte, die auf gebogenen, massiven, grob angeschliffenen Aluminiumplatten liegt, konzipiert. Die moderne Formgebung, die haptischen Oberflächen des Steines und der Aluminiumplatten weisen seine Besonderheit in dem kühlen Raum auf, fügen sich jedoch durch die Farbgebungen Schwarz und Silbergrau in den gräulich dominierten Raum ein (vgl. Abb. 7). Der Altarraum wurde von Einbauteilen weitgehend befreit, sodass genügen Platz für die Gemeinde vorhanden ist, sich um den Altar zu versammeln. Die schlichte, jedoch künstlerisch starke Form des Altars betont die neue Mitte in der versammelten Gemeinde und dem kirchlichen Innenraum (vgl. Abb. 8).

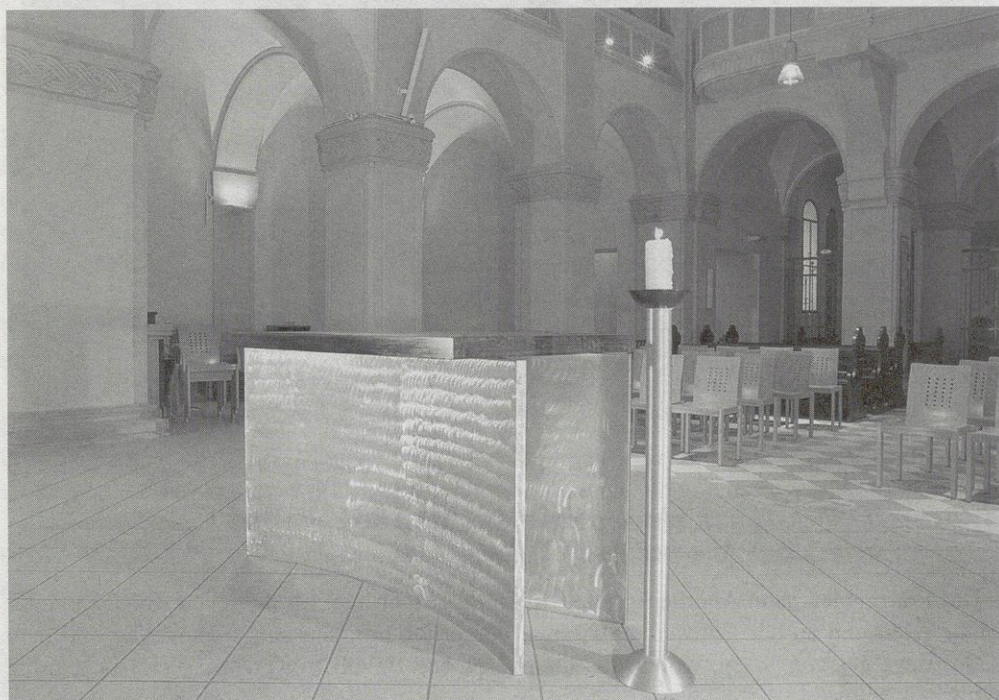


Abb. 7



Abb. 8

Erich Renhart, Graz

Anmerkungen zum Kirchenbau in der Diözese Graz-Seckau in den letzten Jahren

|| Eine Skizze

Im Jahre 1992 wurde erstmals eine umfangreiche Darstellung zum Kirchenbau der Diözese Graz-Seckau nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorgelegt. Der Band trug den Titel „Funktion und Zeichen“. Wie sehr eine derartige Dokumentation vonnöten war, mag an der Tatsache ersehen werden, dass die Auflage bald vergriffen war. Nun, nach mehr als einem Jahrzehnt, ist es hoch an der Zeit, das enorme Maß an neu Gestaltetem darzustellen und auch kritisch zu betrachten. Der Verfasser dieses Beitrags arbeitet seit mehreren Monaten an einer Dokumentation über die kirchenbauliche Tätigkeit der Jahre 1992 bis 2003 in der Diözese Graz-Seckau, im Auftrag der Diözesankommission für Liturgie und Kunst. Es sind bislang an die 200 Orte erfasst worden, an denen im Berichtszeitraum relevante Erneuerungen an der Architektur und an der liturgischen Einrichtung vorgenommen wurden. Im Frühjahr 2005 wird dazu ein repräsentativer Dokumentationsband vorgelegt werden, in welchem das Kirchenbaugeschehen dargestellt und insbesondere die Frage nach der Erneuerung der geprägten liturgischen Orte erörtert wird. Dieser Aufsatz skizziert aus dem umfangreichen Material nur einige Aspekte, die sich aus der Praxis und der Erfahrung des Gutachters ergeben, der das Erneuerungsgeschehen begleitet.

Das „Steirische Modell“

Die Diözesen der katholischen Kirche in Österreich gehen in der Frage der Erneuerung der liturgischen Einrichtung ihrer Feierräume sehr unterschiedlich vor. In der Diözese Graz-Seckau hat Philipp *Harmoncourt*, der erste Vorsitzende der nach dem Konzil eingerichteten Liturgischen Kommission, eine Vorgangsweise entwickelt, die als das „Steirische Modell“ bezeichnet wird. Es regelt das Prozedere, die Vorgangsweise beim Kirchenneubau bzw. bei der Adaptierung der überkommenen Kirchenräume für die erneuerte Liturgie. Die nunmehr über Jahrzehnte praktizierte Vorgangsweise wurde bereits mehrfach publiziert und gewürdigt. Es ist hier nicht der Ort, das noch einmal zu tun. Doch mögen erneut die Spezifika dieser Vorgehensweise ins Gedächtnis gerufen werden: Das „Steirische Modell“ ist ein partizipatives Modell. Es versucht die Stimmen aller Beteiligten aufzunehmen (Vertreter der Pfarrgemeinde, des diözesanen Bauamtes, der Diözesankommission für Liturgie und Kunst – einschließlich Orgelbau, des Bundesdenkmalamtes, der Künstler und Architekten, gegebenenfalls weiterer Fachleute und Sachverständiger). Diese Stimmen sollen zu einem Konsens geführt werden, um gute Lösungen hervorzubringen. Jene Konsensbildung aber ereignet sich normalerweise in einem längeren Prozess. Das „Steirische Modell“ ist ein prozessuales Modell. Dessen Grundlage wird durch gutachterliche Darstellungen gebildet. Auf diese Art wird eine Art Verobjektivierung versucht, damit der schale Geschmack vermieden wird, dass hier jemand von den Befassten nur eine private Vorliebe verwirklichen möchte. Erst nach diesen mitunter mühsamen Klärungen können Lösungen für die Erneuerungen an oder in Feierräumen einer Gemeinde nahegelegt werden. Und auch dies bedarf wiederum mancher Überzeugungsarbeit in der Pfarre. Letztlich bedeutet die intensive Auseinandersetzung einer Pfarre um die Gestaltung ihrer Feierräume eine eingehende Ausein-

andersetzung mit theologischen Fragen, mit Glaubensfragen, die sich gerade am Kirchenbau und seiner Einrichtung zeigen. Das „Steirische Modell“ hat eine zutiefst pastorale Zielrichtung.

Liturgische Räume sind liturgische Mehrzweckräume

Wenn von der Erneuerung der liturgischen Einrichtung die Rede ist, dann werden zuallererst und manchmal beinahe exklusiv Altar und Ambo als die zu gestaltenden Orte im Feierraum genannt. Das stellt einen Fortschritt dar, denn der Ambo – und nicht nur der Altar allein – als geprägter Ort der Wortverkündigung wird heute fast überall als Selbstverständlichkeit angesehen. In diesem Sinne haben Altar und Ambo in den letzten Jahrzehnten bei der Neugestaltung der liturgischen Einrichtung das Hauptaugenmerk auf sich gezogen. Die wichtigste liturgische Nutzung eines Kirchen- oder Kapellenraumes ist ja zweifelsohne jene für die Eucharistiefeier. Und dennoch kann das nicht als allein hinreichend betrachtet werden. Denn mannigfach andere nicht notwendig eucharistische liturgische Vollzüge geschehen in solchen Räumen: Wort-Gottes-Feiern, Segensfeiern, Andachtsfeiern, Tauffeiern, Feiern der Eheschließung, der Buße und anderes. Sie alle benötigen ihre Orte im Feierraum. Jedoch nicht für alle Vollzüge ist ein eigener liturgischer Handlungsort ausgeprägt. Es gibt so etwas wie eine bedeutungsmäßige Hierarchie der liturgischen Orte. Diese ist wohl theologisch zu bestimmen. In dieser Rangordnung ist neben Altar und Ambo gewiss auch der Ort für die Taufe von entscheidender Bedeutung. Allein dieser Gegebenheit wird allzuoft nicht Rechnung getragen. Oft ist das Raumangebot nicht hinreichend, manchmal aber bemüht man sich nicht genug, um einen Taufort gemäß seinem theologischen Gewicht zu prägen. Doch auch wenn ein eigener Taufort eingerichtet wird, bleiben noch grundlegende Fragen. Etwa, soll ein Zusammenhang von Taufe und Eucharistie im Kirchenraum erkennbar zum Ausdruck gebracht werden – ähnlich, wie bisweilen ein solcher Zusammenhang von Ambo und Altar (Tisch des Wortes, Tisch der eucharistischen Gaben) wahrnehmbar gestaltet wird? Soll in der liturgischen Einrichtung die *eine* Initiation, wenngleich in mehreren Stationen gefeiert, erkennbar gemacht werden, soll es einen solchen Verweischarakter durch die Wahl der Orte, durch die Formensprache, durch die Wahl des Materials, . . . geben?

Neue Altäre in alten Räumen

Eine der heikelsten Aufgaben im liturgisch relevanten Kirchenbaugeschehen ist die Errichtung eines frei im Raum stehenden Altares, für welchen sich die Bezeichnung „Volksaltar“ eingebürgert hat. Diese Nomenklatur hat wohl damit zu tun, dass für den der Feier vorstehenden Zelebranten die Blickrichtung zum Volk hin, d. h. zur versammelten Gemeinde hin, möglich ist. Dahinter steht natürlich die überkommene Vorstellung von der Gemeinde und deren Gegenüber in der Gestalt des Priesters. Faktisch bedeutet die Forderung nach einem „Volksaltar“, dass ein bisheriger Altar außer Gebrauch kommt oder überhaupt entfernt werden muss (viele Tischaltäre aus der Frühzeit nach dem Konzil wurden als Provisorien errichtet), um dem neu zu errichtenden Platz zu machen. Wenn nicht überhaupt eine Kirche oder Kapelle ganz neu gebaut werden, so bedeutet das, dass etwas Neues und Zeitgenössisches in einen in aller Regel denkmalgeschützten Raum hineinzupassen ist. Das ist keine leichte Aufgabe, erfordert sie doch die Fähigkeit, neben den liturgischen Bestimmungen auch die Bedingungen, die der Raum stellt, sorgfältig aufzuspüren und zu erfassen. Dabei ist klar, ein neuer Altar in einem historischen Kirchenraum wird immer zunächst ungewohnt erscheinen. Dennoch sollte hier der Anspruch hoch gestellt sein, gemäß der theologischen Bedeutung, die dem Altar zukommt. Es hat gar keinen Sinn, einen neuen Altar „auf alt“ zu machen: heute einen barocken Altar zu erzeugen, wäre nicht authentisch

und kann für eine Gemeinde des 21. Jahrhunderts kaum wahrhaftig sein. Ein neu zu errichtender Altar sollte aus den Zeichen der Zeit heraus erstehen. Und er darf anspruchsvoll sein. Manchmal getrauen sich Pfarrgemeinden aber nicht, eine starke Altarlösung zu verwirklichen, weil sie meinen, die Zumutung sei zu groß. Deswegen werden bisweilen irgendwelche Versatzstücke und Dekorelemente aus dem historischen Inventar (ehemalige Altarschränke etc.), die nicht mehr gebraucht werden, hergenommen und zu einem Altar fabriziert. Solche Altäre wirken anspruchslos und manieristisch, sie vermitteln ein Bild allein des Gefälligen, weil sie sich der umgebenden Formensprache gänzlich anpassen und selbst nicht Aussageträger sind. Man sollte solche Lösungen als Provisorien betrachten, die beizzeiten qualitativ hochwertig zu ersetzen sind.

Es gibt eine Vielfalt an künstlerischen Ausdrucksformen und Ideen, die zu entdecken sind oder die bereits verwirklicht wurden. Die Auseinandersetzung mit den Künstlern und Künstlerinnen, um ansprechende und anspruchsvolle Lösungen zu erzielen, kann sehr mühsam und langwierig sein. Sie ist aber durchwegs lohnend. Hier öffnet sich ein weites Feld des Dialoges zwischen Kirche und Kunstschaaffenden. Zahlreiche Beispiele in unserer Diözese geben Zeugnis vom Gelingen dieses Dialoges, der einfach durch die realisierten Altäre sowie der anderen Einrichtung sinnerschließend und bedeutungsgewinnend sein kann. Bei alledem hat sich gezeigt, jene Altäre von schlichter Linearität und ohne figurative Gekünsteltheit sind durch ihre klare Formensprache und treffliche Materialwahl oft die „sprechenderen“ Lösungen. Diese Zeilen mögen auch als Aufruf gelten, die Auseinandersetzung mit den Künstlern und Künstlerinnen tatsächlich zu führen. Das Einfügen von neuen Akzenten in alte Bau- und Einrichtungssubstanz kann gelingen.

Auf der Suche nach einem neuen Zueinander: Altar – Ambo, Gemeinde – Priester

Wie auch immer Kirchenbau mit seinen prominenten Orten Altar und Ambo angelegt wird, er ist Ausdruck eines ekklesiologischen Selbstverständnisses. In vielen historischen Kirchenräumen ist die zerbrochene Einheit der Fei ergemeinde heute noch ablesbar: im langgestreckten Schiff die Gemeinde, im schmalen und über Stufen hinaufgehobenen, abgeschränkten Presbyterium der Klerus. Das dahinter liegende Verständnis wurde zumindest theologisch durch das Zweite Vatikanische Konzil überwunden. Kirchenbaulich aber sind jene kostbaren alten Baujuwelen heute noch die Feierräume für unsere Liturgien. Sie geben den äußeren Rahmen für unsere Feiern vor. Ein früher Schritt, die verlorene Feiereinheit wieder herzustellen und das auch im Design der liturgischen Orte auszudrücken, waren jene Ambonen, die tatsächlich in den einstmals so genannten „Laienraum“ hineinreichten. Oftmals sind sie heute noch – zaghaft – an der Schwelle zwischen den beiden großen Raumteilen situiert. In jüngster Zeit werden im Kirchenbau vermehrt Modelle lanciert, die man als „Communio-Räume“ zu bezeichnen pflegt. Deren Charakteristik liegt im Abweichen von mono-polar auf den Altar hinzielenden Kirchenräumen hin zu bi-polaren durch Altar und Ambo zentrierten gleichsam elliptischen Feierräumen. Auch dieses Modell hat historische Wurzeln, welche bis in die christliche Antike zurückreichen. Die „Communio-Räume“ stellen nun den interessanten Versuch dar, den Ambo noch weiter ins Kirchenschiff hinein-zustellen, zugleich aus dem ehemals längsgerichteten Raum einen Querraum zu machen, in welchem sich Teile der Gemeinde gegenüber sitzen, Ambo, Altar und Sessio dazwischen. Eine solche Lösung kann wohl nur bei Kirchen- oder Kapellenneubauten realisiert werden. In historischen Kirchenräumen spricht zumeist das nicht vorhandene einheitliche Bodenniveau gegen eine solche Lösung, ebenso wie die fest installierten Sitzbänke. Zudem, die Einrichtung kann nicht gegen die Architektur installiert werden.

Mit wenig Aufmerksamkeit bedacht: Wege und Schwellen

Nachdem das Augenmerk in der Gestaltung hauptsächlich auf die eventuell neu anzuschaffenden Altäre und Ambonen gelegt wird, sind die Wege dazwischen oft das, was sich halt ergibt. Bei mehreren Erneuerungsprojekten unserer Diözese wurde nun versucht, auch den Wegen mehr Aufmerksamkeit zu schenken und sie ganz bewusst in die Gestaltung einzubeziehen, denn nicht zuletzt finden in den liturgischen Feiern Bewegungen zwischen den einzelnen Funktionsorten statt – und die Prozessionen werden ohnedies zu den sakramentalen Handlungen gerechnet. Die Wege sind dabei nicht nur die notwendige Verbindung zwischen den Orten, sie sind auch blickleitende Symbole, sie helfen den Raum und dessen hervorgehobene Handlungsorte zu akzentuieren. Sie sind wichtige Gliederungsmomente, sie halten Orte auch voneinander fern, wirken distanzbildend.

Mehrfach wurde zuletzt bei der für die Restaurierung notwendigen Entfernung von Bankblöcken darunter liegender wertvoller alter Steinbestand (Platten einer älteren Pflasterung) entdeckt. Mit diesen wurden dann Wege neu gestaltet – freilich auch oft mit einigem Widerstand. Denn, solche mit alten Steinplatten gepflasterte Wege im Kirchenraum sind wesentlich weniger eben als etwa spätere Fliesenböden. Sie sind nicht so pflegeleicht und nicht so gut benutzbar für behinderte oder ältere Menschen. Dennoch, wo immer eine solche Neuprägung von Wegen durchgeführt wurde, der Gewinn war beträchtlich: der Wegcharakter war besser erkenn- und erfahrbar, ganz abgesehen von ästhetischen Empfindungen.

Die Frage nach solcherart geprägten Wegen ist aber nicht nur aus liturgischer und ästhetischer Sicht wichtig. Letztlich wird in die Bodengestaltung immens viel Geld investiert, sei es durch den Ankauf von neuem Stein, sei es durch das Einpassen von älterem Material und durch die vielen Arbeitsstunden. Es ist darum ein wenig verwunderlich, dass die oft ebenso großflächige wie kostspielige Boden- und Weggestaltung unserer Feierräume kaum nennenswerte Erwähnung in den einschlägigen Publikationen findet.

Die Frage nach den Wegen ist ganz eng verbunden mit den unterschiedlichen Bodenniveaus in den Räumen. Immer schon dienten unterschiedliche Niveaus auch der Hervorhebung und Akzentuierung von liturgischen Handlungsorten und von ganzen Raumteilen. Diese Erhöhungen und Vertiefungen werden zumeist durch Stufen erzielt. Diese bilden so etwas wie Schwellen, Stellen auf dem Weg, die diesen gewissermaßen unterbrechen, die aber überschreitbar bleiben. Solche Schwellen gibt es mehrere in den Feierräumen, etwa im Eingangsbereich (die Schwelle zwischen Innen und Außen) oder zwischen Raumteilen (Raum für die versammelte Gemeinde, Raum für das Presbyterium). Solche Schwellen sind gerade bei historischen Kirchenbauten besonders ausgeprägt und können – wie im zweitgenannten Fall – auch als trennend wirken. In manchen Feierräumen, die nach dem II. Vatikanischen Konzil gestaltet wurden, findet sich eine Tendenz zur Nivellierung: unterschiedliche Bodenniveaus werden eingeebnet. Es sind manche Räume entstanden, die keine Niveaugliederung mehr aufweisen, oft erzielt durch neu eingezogene Betonböden, die dann verfließt wurden. So ist es denn heute eine wichtige Aufgabe, ein wenig davon wieder zurückzunehmen. Und tatsächlich, es werden – besonders im Zusammenhang mit der Aufstellung von frei im Raum stehenden Altären und von auszuprägenden Taufstätten – wieder Schwellen neu gestaltet, gelegentlich gar nicht als Stufe ausgeführt, sondern u. a. durch unterschiedliche Materialwahl, durch andere Farbe und Licht zum Ausdruck gebracht. Allerdings, eine Bodenzeichnung allein für einen Ort hat seine Probleme, denn solche Orte werden leicht „übergangen“ im wörtlichen Sinne. (In unserer Diözese gibt es in einer Kapelle einen Ort für die Wortverkündigung, der lediglich durch die Einfassung einer hexagonalen Bodenfliese mittels einer schmalen Metallammelle hervorgehoben wurde. Da geht

man leicht darüber hinweg, wenn dort gerade nicht Wortverkündigung geschieht.) Die Stufe als eine Form der Schwelle und des Übergangs bleibt nach wie vor eine sensible Zone. Denn oft genug wird sie nicht freigehalten von liturgisch geprägten Orten. Hier sind an erster Stelle Ambonen zu nennen, welche auf den Stufen errichtet werden, die Presbyterium und Versammlungsraum der Gemeinde verbinden und trennen – zugleich unter dem oft wie eine Einschnürung wirkenden Triumphbogen.

Keine Lösungen ohne theologische Klärungen

Aus dem Wenigen, was hier aufgezeigt wurde, möge bereits ersehen werden, dass hinter guten Lösungen im Bereich der liturgischen Einrichtung manche Klärung auf liturgie-theologischer Ebene stehen muss. Es kann in diesem Geschehen ja nicht nur um einen Ästhetizismus gehen, der allein Gefälligkeit hervorbringen wollte. Zu den wichtigsten theologischen Klärungen zählt das ekklesiologische Verständnis, das in einem Feierraum zum Ausdruck gebracht werden soll. Aber auch liturgietheologische Fragestellungen sind unerlässlich. Welche liturgischen Orte sind eigens auszuprägen? Wie soll ein Kirchweihritus vonstatten gehen, bei Kirchen, in denen der Akzent nicht alleine auf ‚Altar‘ liegt? Natürlich, das meiste davon ist durch die gültigen liturgischen Bücher geregelt, aber manches eben nicht hinreichend theologisch erschlossen, wie etwa das Zueinander von Taufort und Altar, das in der Choreographie erlebbar zum Ausdruck kommt. Gerade in liturgie-theologischer Sicht müssen m. E. wichtige Klärungen erst erfolgen. Denn, kaum anderswo wird Theologie so deutlich sichtbar, wie in der liturgischen Einrichtung unserer Feerräume. Das bietet zugleich eine zu nützende Chance, nämlich die privilegierte Möglichkeit einer eingehenden theologischen Auseinandersetzung mit vielen Menschen einer Pfarre.

Fachliche und kommunikative Kompetenz

Ich kehre am Ende dieser konturhaften Ausführungen zum „Steirischen Modell“ und einer Erfahrung damit zurück. Es wurde vorhin festgehalten, dieses Verfahrensmodell basiert auf gutachterlichen also schriftlich ausgeführten Darstellungen. Die Diözesankommission für Liturgie entsendet eine/n Liturgie-Gutachter/-in sowie eine/n Kunst-Gutachter/-in. Im Bedarfsfalle wird auch ein kirchenmusikalischer Gutachter beigezogen, der auch Orgelsachverständiger ist. Das Bundesdenkmalamt entsendet ebenfalls eine/n Gutachter/-in. Entscheidend ist im gesamten Vorgang nun nicht nur die Fachkompetenz, mit der diese Fachleute ihren Dienst tun. Maßgeblich ist auch ihr Selbstverständnis, mit welchem sie gegenüber der Pfarrgemeinde auftreten. Soll man weiterhin hie und da hören müssen, das sind die „oberg’scheiten“ Besserwisser aus der fernen Stadt? Sie kommen ja als Fremde in eine Kirche, in der sie dann, nach durchgeführter Erneuerung, nicht oder zumindest nicht regelmäßig feiern werden. Die Rolle der Begutachtenden ist jene der fachkundigen Berater. Sie haben aufgrund erworbener Sachkompetenz ihren Dienst am Kirchenbau, an der Liturgie und an der Gemeinde zu leisten. Hinzu kommt eine weitere Qualität, die zunehmend von den Gemeinden eingefordert wird: eine gewisse kommunikative Kompetenz. Denn oft genug muss gründliche oder auch langwierige Überzeugungsarbeit geleistet werden, will man vortreffliche Lösungen erzielen. Das bedeutet, die Diözese hat sich um die besten Gutachter und Gutachterinnen im Bereich des Kirchenbaus und der Erneuerung der liturgischen Einrichtung zu bemühen. Deren Fachkompetenzen sollten regelmäßig gefordert und gefördert werden. Hinzu kommt die Dringlichkeit, nicht nur fachlich kompetent zu sein, sondern auch in der Kommunikation versiert. Das sind bedeutende Aufgaben im Sinne der Pastoral und einer guten Theologie. Hierin liegen noch weite Felder künftiger Bildungsarbeit, besonders, was die Heranbildung jüngerer Kräfte für diesen Dienst betrifft.

Franz Ronig, Trier

*Die Trierer „Doppelkirchenanlage“
von Dom und Liebfrauen als Beispiel
für die sich wandelnden Räume unter dem Einfluss
einer sich wandelnden Liturgie*

Ein persönlicher Rückblick könnte dem Leser dieser Zeilen vielleicht verständlich machen, aus welchen Voraussetzungen sich so mancher aus unseren Jahrgängen in die liturgische Bewegung eingliederte, die Wandlungen erlebte und zum Teil auch mitgestaltete. – Es war für mich als Schüler (der nach den Kriegserlebnissen 1948 das Abitur machte und dann sein Theologiestudium begann) wie eine Offenbarung, als mir mein Heimatkaplan die 1941 erschienene Aufsatzsammlung von Josef Andreas Jungmann mit dem Titel „Gewordene Liturgie“ schenkte.¹ Der Titel – und dann erst die Lektüre! – lösten Spannung und Überraschung aus. Was uns heute als selbstverständlich im historischen Verständnis der Liturgie gilt, war damals für einen Schüler eine Überraschung. Man hatte – vereinfacht gesagt – die Vorstellung, die Liturgie sei wie ein unwandelbarer Klotz vom Himmel gefallen; sie sei so, wie man sie damals feierte, immer schon gewesen, ein unwandelbarer Besitz. Sie sei fast wie durch eine Verbalinspiration entstanden. Zwar hatten wir bereits vor dem Krieg die Einführung der „Gemeinschaftsmesse“ (Betsingmesse) erlebt; man praktizierte auch im Trierischen das sogenannte „Deutsche Hochamt“², bei dem die gregorianischen Gesänge, die wir vom Requiem und von den Festhochämtern kannten, durch deutsche Lieder ersetzt wurden; wir erlebten dann schon bald die (nur hin und wieder, fast verschämt geübte) Zelebration „versus populum“ mit unseren Kaplänen. Aber dennoch: Die „Gewordene Liturgie“ war etwas Neues. Im reflektierenden Rückblick auf die Jahrzehnte (mehr oder weniger) bewusst erlebter Liturgie (für mich: im Kölnischen wie im Trierischen) lässt mich vor dem Wandel, den wir erlebt haben, fast erschauern. Im übrigen aber waren die Kirchenräume unserer Kindheit und Jugend noch immer die historischen mit ihren großen Altaraufbauten und ihrem meist reichen Inventar.

Während des Studiums im Trierer Priesterseminar und an der (1950 gegründeten) hiesigen Theologischen Fakultät erlebten wir einen akademischen Lehrer wie Balthasar Fischer³, einen liturgischen Organisator wie Johannes Wagner⁴, einen liturgischen Promotor

¹ J. A. JUNGMAN, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*. Innsbruck – Leipzig 1941.

² Zum „Deutschen Hochamt“: B. FISCHER. In: LThK² 3, 277–279. – M. PERSCH. In: LThK³ 3, 135f.

³ Zu Balthasar Fischer: A. HEINZ, Balthasar Fischer zum Gedenken. In: AMRhKG 53 (2001) 625–628. – A. REDTENBACHER, „Von der Schale zum Kern“. In memoriam Balthasar Fischer († 27. Juni 2001). Zum Tod des Nestors der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft. In: HlD 55 (2001) 67f. – A. WAIBEL, In memoriam: Balthasar Fischer, 1919–2001. In: StLi 32 (2002) 240–242.

⁴ Zu Johannes Wagner: Th. MAAS-EWERD, Zum Abschied von Johannes Wagner (1908–1999): ein Lebensweg – hineinverwoben in die Geschichte der Liturgie des 20. Jahrhunderts. In: KIBl 79 (1999) 284–287. – A. HEINZ, Johannes Wagner zum Gedenken: mit der Bibliographie seiner Schriften. In: LJ 50 (2000) 1–19. – R. KACZINSKY, In memoriam Johannes Wagner (1909–1999). In: EL 115 (2001) 375–378.

wie den Generalvikar Heinrich von Meurers⁵. Wir wurden Zeugen, wie bereits in den Jahren nach dem Krieg im Trierer Dom ein fahrbarer (!) Volksaltar unter dem Lettnergitter des „Goldenen Tores“ – wenigstens für die Spätmesse, nicht das Kapitelsamt, das noch immer am fernen Hochaltar gefeiert wurde – aufgestellt wurde; wie dann sogar die Priesterweihen an diesem provisorischen Altar gespendet wurden, wenn auch (dem Vernehmen nach) einige Kapitulare dagegen redeten.

Das für uns Studenten wohl interessanteste Erlebnis war in diesem Zusammenhang die Wiedereröffnung der durch den Krieg arg mitgenommenen und nun wiederhergestellten Liebfrauenkirche im Jahre 1951. Es handelt sich um jene gotische Zentralkirche, die auf den Fundamenten der römischen Vorgängerkirche auf der Südseite des Domes im 13. Jahrhundert erbaut worden war. Hier sahen wir jene neuartige Altaraufstellung, die der Kölner Architekt Rudolf Schwarz geplant und verwirklicht hatte.⁶ Wir kannten damals noch nicht – oder erst flüchtig – sein bereits vor dem Krieg erschienenen Buch „Vom Bau der Kirche“, in dem er die verschiedenen Schemata der Gruppierung einer Gemeinde um den oder gegenüber dem Altar variierend durchexerzierte.⁷ Die wenigsten von uns hatten damals die früheren Exemplare der „Schildgenossen“⁸ gelesen und von den ersten liturgischen Versuchen auf der Burg Rothenfels⁹ gehört. Alles war uns jungen Menschen neu. Alles wurde heiß diskutiert. Die Pressekommentare spielten mit. Wichtig waren indessen für uns die damals verfügbaren Schriften zur Liturgie von Romano Guardini.

Auf diesem Erlebnishintergrund hörten wir die Vorlesungen und Vorträge von Balthasar Fischer, lasen wir (wer sich auch immer hinter diesem „Wir“ verbirgt) nach und nach die liturgiehistorischen Untersuchungen und die mehr und mehr erscheinenden Abhandlungen aus dem Bereich der christlichen Archäologie. Im Vergleich mit heutigen Studenten der Liturgiegeschichte, der Archäologie und der Kunstgeschichte waren wir noch wie ‚tumbe‘ Tore, die sich begierig auf das Neue stürzten. Da bedeutete das 1951 erschienene Buch von Frits van der Meer „Augustinus der Seelsorger“¹⁰, auch wegen seiner konkreten Schilderung einer „Sonntagsmesse in Hippo“, einen echten Zugewinn an Kenntnis und Verständnis für die Feier der heiligen Messe und auch ihre pastoralliturgische Bedeutung.

Nicht alle hatten die Chance, in einem weiterführenden Studium sich mit der christlichen Archäologie, der mittelalterlichen Bau- und Kunstgeschichte zu befassen. Die in den letzten Jahrzehnten angewachsene Literatur über die Beziehungen zwischen Architektur und Liturgie erlaubt heutzutage eine relativ schnelle Information.

Liturgie und Architektur am Beispiel der Trierer Kirchenanlage Dom und Liebfrauen

Die obige Erwähnung der liturgischen Neuordnung der Trierer Liebfrauenkirche soll nun der Anlass sein, ein Stück Liturgiegeschichte an unserem Auge vorüberziehen zu lassen, wobei die sogenannte Trierer Doppelkirchenanlage als Ort der Geschehens dienen soll.

⁵ Zu Heinrich von Meurers: A. HEINZ, Heinrich von Meurers: an den Anfängen eines Lebens im Dienste der liturgischen Erneuerung. In: TThZ 97 (1988) 298. – A. THOMAS, Kirche unter dem Hakenkreuz. Erinnerungen und Dokumente. Trier 1992 (VBAT 27) 61–76.

⁶ R. SCHWARZ, Kirchenbau. Welt vor der Schwelle. Heidelberg 1969, 107–113 mit Abb.

⁷ R. SCHWARZ, Vom Bau der Kirche. Heidelberg ²1947.

⁸ Die Schildgenossen: katholische Zweimonatszeitschrift. Augsburg 1920–1941.

⁹ LThK² 9, 67. – LThK³ 8, 1324.

¹⁰ F. VAN DER MEER, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. 1946. Erste deutsche Auflage: Köln 1951; 3. Aufl. 1958.

Der Trierer Dom in der Spätantike

Schauen wir also zuerst auf die Bauten des 4. Jahrhunderts im Bereich der heutigen Kirchenanlage von Dom und Liebfrauen!¹¹ – Vielen im In- und Ausland – wenn sie nicht gerade Archäologen sind – ist kaum bewusst, dass der heutige Trierer Dom zu rund einem Drittel seiner Bausubstanz noch dem vierten Jahrhundert verdankt. Wir haben ein Gebäude vor uns, in dem in einer Kontinuität von über 1750 Jahren das Wort gepredigt und die Eucharistie gefeiert wurde und noch wird. Es ist dies wohl der einzige Fall dieser Art diesseits der Alpen. Dabei steht der heutige Altar (seit 1974) im Mittelpunkt des antiken Baues, im Bereich dessen, was man die römischen Vierung nennen könnte. Hier ist nun das Zentrum der Feier der Mysterien – eine Kulttradition von einer kaum ausmessbaren Dimension! Die vielen Jahrhunderte haben Zerstörungen, Teilabbrüche, Veränderungen und wiederum Erweiterungen gebracht, die aus der antiken Kirche jenes kunsthistorische Konglomerat gemacht haben, das heute vor uns steht: Alle Jahrhunderte vom vierten bis zur Gegenwart haben ihren Beitrag zur Baugeschichte des Doms geleistet. Namentlich der Gestaltungswille und die Bautätigkeit eines Babenbergers, des Erzbischofs Poppo (1016–1047), haben dem Dom jenes Gesicht gegeben, das die Westseite, die Hauptansichtseite, prägt; Fassade und Raum atmen so viel Römisches wie kaum ein anderer Bau unseres nördlichen Mittelalters. – Dazu kommt der Neubau der nachbarlichen Liebfrauenkirche aus den Jahren ca. 1230 bis ca. 1260, der auf den Fundamenten der römischen Parallelkirche steht.

Nun muss man sich vergegenwärtigen, dass die heutigen Bauten von Dom und Liebfrauen, was ihre Größe angeht, nur ein Bruchteil dessen darstellen, was einmal war. Da helfen uns die archäologischen Pläne der 1943 von Konrad Theodor Kempf begonnenen¹² und von Winfried Weber fortgeführten Ausgrabungen weiter¹³. Der zuerst erbaute Teil der riesigen Anlage befindet sich nach den jüngsten Erkenntnissen in der Südwestecke – also in der westlichen „Verlängerung“ der Liebfrauenkirche. Der erste gottesdienstliche Raum mag schon im 3. Jahrhundert aus einer Art Triclinium (mit angefügter Westapsis) eines römischen Wohnhauses entstanden sein.¹⁴ – Der nächste Bau darüber (aus dem 2. Jahrzehnt des 4. Jhs.) stellt bereits eine dreischiffige Basilika beträchtlichen Ausmaßes dar (ca. 27 m lang, 30 m breit), die schon einen ausgeschiedenen Chorraum besaß, der sich durch eine Dreibogenstellung vom Hauptraum absonderte.¹⁵ Ein im Boden steckendes Säulenfragment könnte vielleicht als Stipes eines Altares gedient haben. Dieser große Kirchenraum wird als die erste Kathedrale (unter Bischof Agricius) gedeutet.

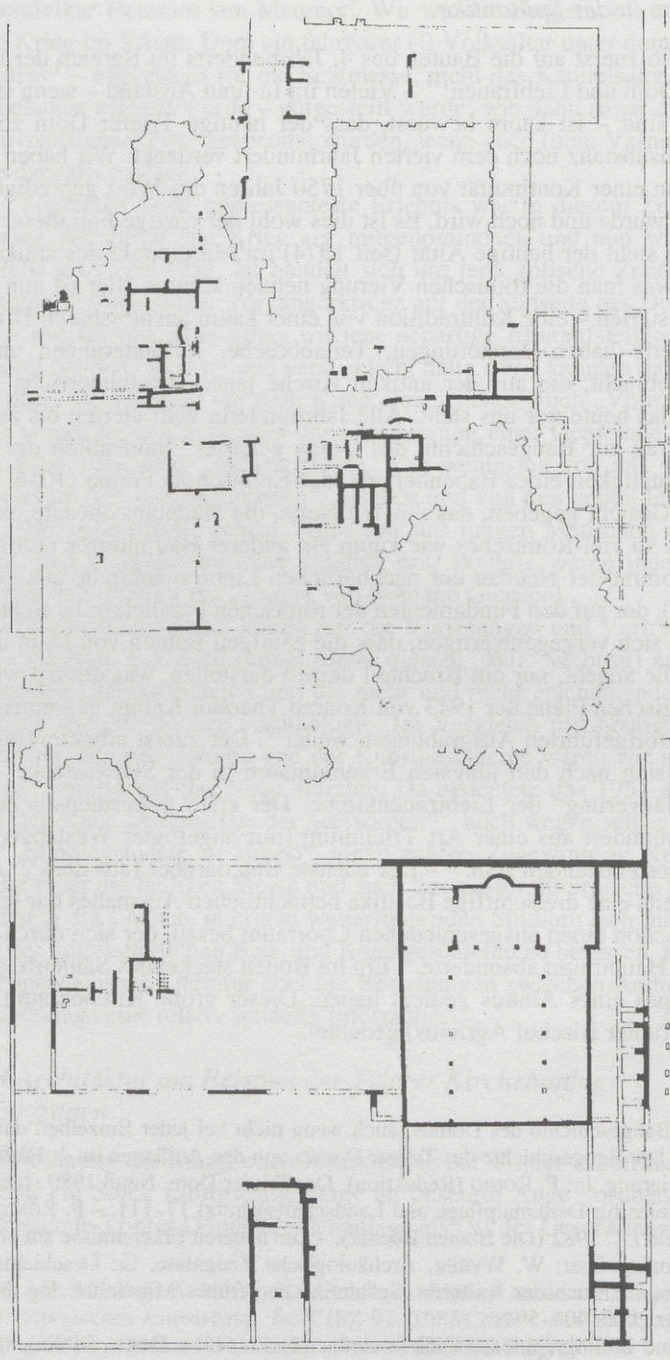
¹¹ Zur gesamten Baugeschichte des Domes (auch wenn nicht bei jeder Einzelheit darauf verwiesen wird): J. ZINK, Die Baugeschichte des Trierer Domes von den Anfängen im 4. Jahrhundert bis zur letzten Restaurierung. In: F. RÖNIG (Redaktion), Der Trierer Dom. Neuß 1980 (Jahrbuch 1978/79 des Rhein. Vereins für Denkmalpflege und Landschaftsschutz) 17–111. – F. RÖNIG, Der Dom zu Trier. Königstein i.T. 1982 (Die Blauen Bücher). – Die neueren Erkenntnisse zur Archäologie des Domes zusammengefasst: W. WEBER, Archäologische Zeugnisse. In: Geschichte des Bistums Trier. Bd. I: Im Umbruch der Kulturen. Spätantike und frühes Mittelalter. Hg. M. Persch – B. Schneider, Trier 2003, 403–594.

¹² Besprechung und Bibliographie bei Zink (s. Anm. 11) 17–111. – DERS., Bibliographie zum Trierer Dom. In: Dass. (s. Anm. 11) 517–590.

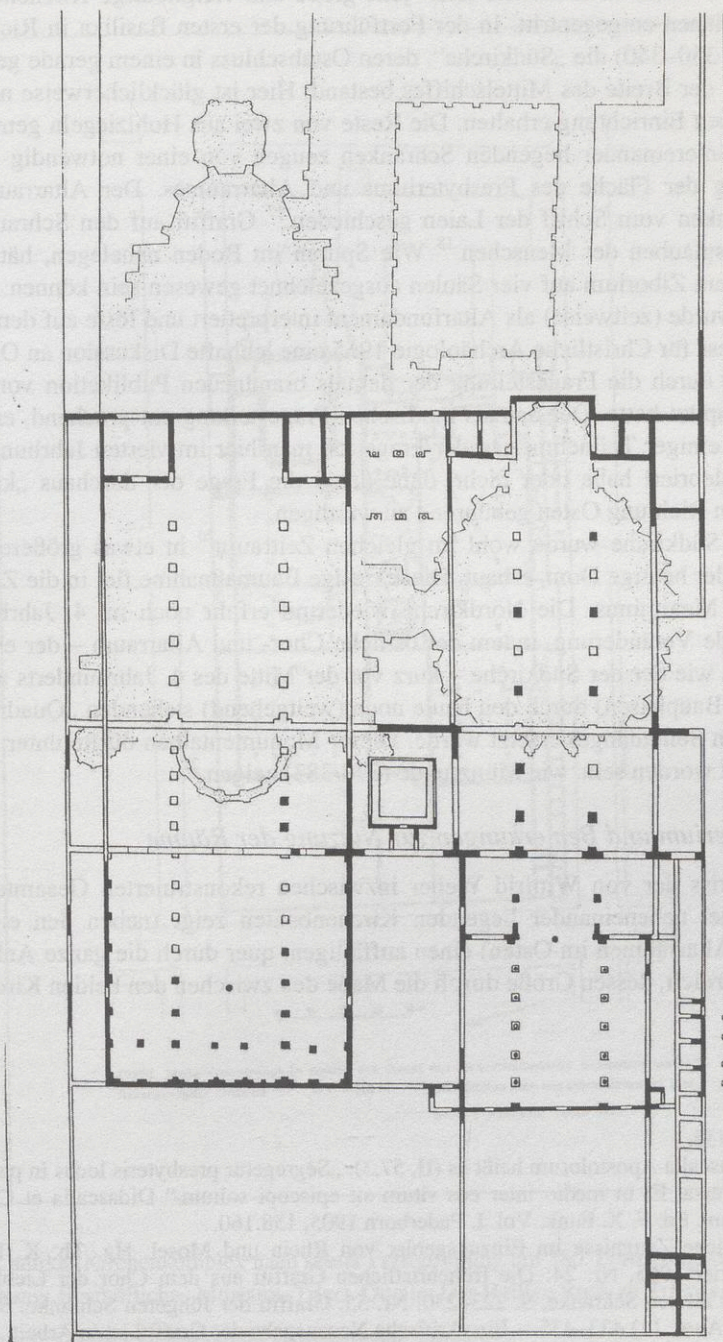
¹³ W. WEBER, Der „Quadratbau“ des Trierer Domes und sein polygonaler Einbau eine „Herrenmemoria“? In: Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi. Hg. E. Aretz [u. a.], Trier 1995, 915–940. – WEBER (s. Anm. 11) 407–594.

¹⁴ WEBER (s. Anm. 11) 422.

¹⁵ Ebd. 426–428; 558f, Abb. 12 u. 13.



Trier, Grundriss der ersten Kirche, Phase 1 der Trierer Kirchenanlage
(Zeichnung: Bischöfliches Museum, Trier). Quelle: Geschichte des Bistums Trier (s. Anm. 11).



Trier, zweite Bauphase (330–340) des Kirchenkomplexes

(Zeichnung: Bischöfliches Museum, Trier). Quelle: Geschichte des Bistums Trier (s. Anm. 11).

Aus dieser Basilika „entwickelte sich“ jene große und vielgliedrige Kirchenanlage¹⁶, die uns in den Plänen entgegentritt. In der Fortführung der ersten Basilika in Richtung Osten entstand (ca. 330–340) die „Südkirche“, deren Ostabschluss in einem gerade geschlossenen Altarraum in der Breite des Mittelschiffes bestand. Hier ist glücklicherweise noch ein Teil der liturgischen Einrichtung erhalten. Die Reste von zwei aus Hohlziegeln gemauerten und verputzten hintereinander liegenden Schranken zeugen von einer notwendig gewordenen Vergrößerung der Fläche des Presbyteriums und Altarraumes. Der Altarraum war also durch Schranken vom Schiff der Laien geschieden.¹⁷ Graffiti auf den Schranken zeugen vom Christusglauben der Menschen.¹⁸ Wie Spuren im Boden nahelegen, hätte der Altar evtl. von einem Ziborium auf vier Säulen ausgezeichnet gewesen sein können. Ein gemauerter Block wurde (zeitweise) als Altarfundament interpretiert und löste auf dem Internationalen Kongress für Christliche Archäologie 1965 eine lebhafte Diskussion an Ort und Stelle aus, die sich durch die Fragestellung der damals brandneuen Publikation von Otto Nußbaum¹⁹ zugespitzt hatte. Der damals modischen Fragestellung entsprechend, erhitzen sich die Gemüter einiger Teilnehmer an der Frage, ob man hier im vierten Jahrhundert „versus populum“ zelebriert habe oder nicht, ohne dabei die Frage der durchaus „kanonischen“ Zelebration in Richtung Osten gebührend zu würdigen.

Neben der Südkirche wurde wohl im gleichen Zeitraum²⁰ in etwas größerer Breite die Nordkirche, der heutige Dom, erbaut. Diese riesige Baumaßnahme fiel in die Zeit des Trierer Bischofs Maximinus. Die Nordkirche wiederum erfuhr noch im 4. Jahrhundert eine durchgreifende Veränderung, indem der östliche Chor- und Altarraum – der ebenso rechteckig schloss wie der der Südkirche – kurz vor der Mitte des 4. Jahrhunderts abgebrochen und (in zwei Bauphasen) durch den heute noch (weitgehend) stehenden „Quadratbau“ (von gut 40 Metern Seitenlänge) ersetzt wurde. Dieser Monumentalbau dürfte unter Kaiser Gratian vollendet worden sein, wie Münzfunde (378/383) zeigen.²¹

Das Baptisterium und Bemerkungen zur Nutzung der Räume

Der Grundriss der von Winfrid Weber inzwischen rekonstruierten Gesamtanlage²² der beiden parallel nebeneinander liegenden Kirchenbauten zeigt (neben den eindeutig bestimmbaren Altarräumen im Osten) einen auffälligen, quer durch die ganze Anlage gehenden Raumbereich, dessen Größe durch die Maße des zwischen den beiden Kirchen liegen-

¹⁶ Ebd. 428–435.

¹⁷ In der *Didascalia Apostolorum* heißt es (II, 57,3): „Segregetur presbyteris locus in parte domus ad orientem versa. Et in medio inter eos situm sit episcopi solium.“ *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Ed. F. X. Funk. Vol. I. Paderborn 1905, 158.160.

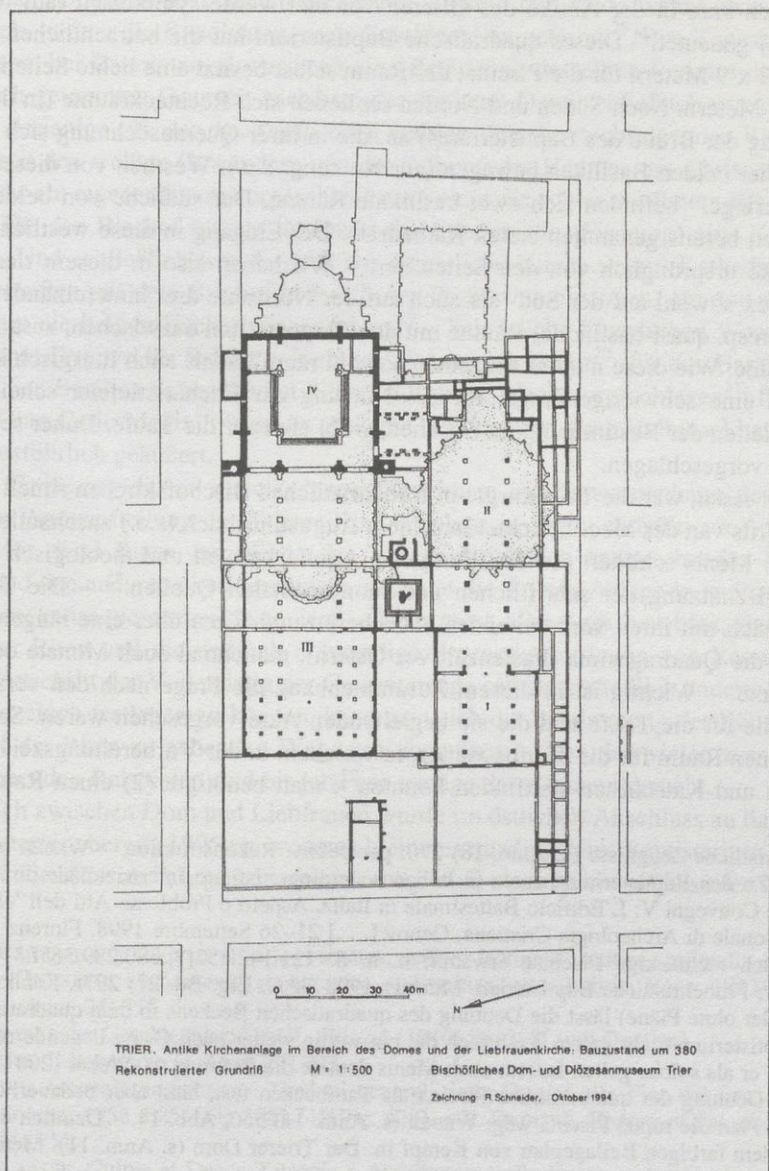
¹⁸ *Frühchristliche Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein und Mosel*. Hg. Th. K. Kempf – W. Reusch. Trier 1965, Nr. 24: Die frühchristlichen Graffiti aus dem Chor der Liebfrauenkirche, Graffiti der älteren Schranke, S. 223–230; Nr. 55: Graffiti der Jüngeren Schranke, S. 251–267. – WEBER (s. Anm. 11) 433–435. – Eine kritische Neuausgabe der Graffiti ist in Arbeit.

¹⁹ O. NUSSBAUM, *Die Stellung des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*. 2 Bde. Bonn 1965.

²⁰ WEBER (s. Anm. 11) 429.

²¹ Ebd. 430–433.

²² Ebd. 407–541, hier: Abb. 14 (S. 560): Gesamtplan, allerdings noch ohne den Quadratbau der Nordkirche. Siehe dazu: Abb. 16f (S. 562).



Trier, antiker Kirchenkomplex nach seiner Fertigstellung um 380. Forschungsstand 1994
 (Zeichnung: Bischöfliches Museum, Trier). Quelle: Der Heilige Rock zu Trier (s. Anm. 13).

- I Erster Kirchenbau im südwestlichen Bereich.
- II Südöstliche Basilika (im Bereich der heutigen Liebfrauenkirche).
- III Nordöstliche Basilika (im Bereich des heutigen Domfreihofes).
- IV Nordöstliche Basilika und (der im heutigen Dom erhaltene) Quadratbau.
- V Quadratisches Taufbecken; östlich davon die runde Piscina.

den quadratischen Baptisteriums²³ bestimmt wird. Die Lage eines Taufhauses zwischen zwei Kirchen kam in der Antike des Öfteren vor und wurde symbolisch (auf die beiden Testamente) gedeutet.²⁴ Dieses quadratische Baptisterium hat die beträchtlichen Ausmaße von knapp 9 x 9 Metern für die Piscina; der Raum selbst besitzt eine lichte Seitenlänge von ca. 17 x 17 Metern. Nach Süden und Norden schließen sich Rechteckräume (in der Ostwesterstreckung der Breite des Baptisteriums) an, die in ihrer Querausdehnung sich innerhalb der Breite der beiden Basiliken bewegen (zur Nutzung: s.u.). Westlich von diesem räumlichen „Querriegel“ befinden sich zwei basilikale Räume. Der südliche von beiden besteht aus der oben bereits genannten ersten Kathedrale. Der Eingang in diese westlichen Raumteile erfolgte ursprünglich von den Seiten her. – Wir haben also in diesem riesigen Kirchenkomplex sowohl auf der Süd- als auch auf der Nordseite drei hintereinander liegende basilikale (resp. quasi-basilikale) Räume mit dem Baptisterium dazwischen, zusammen also sieben Räume. Wie diese nun im Einzelnen sowohl räumlich als auch liturgisch korrespondierten, ist eine schwierige Frage; für die Nutzung zur Eucharistiefeier scheinen keine Schwierigkeiten der Bestimmung zu bestehen, wohl aber für die Taufe. Daher sei hier eine Hypothese vorgeschlagen.

Wie wir wissen, war die Tauf liturgie in frühchristlichen Bischofskirchen rituell reich ausgestattet. Frits van der Meer berichtet in seinem Augustinusbuch (s.o.) anschaulich darüber. Gian Carlo Menis schildert die Tauf liturgie in Aquileja rituell und theologisch unter ausführlicher Benutzung der schriftlichen und monumentalen Quellen.²⁵ – Die Tauf liturgie erstreckte sich mit ihren vorbereitenden Katechesen und Riten über eine längere Zeit, die zumindest die Quadragesima (Fastenzeit vor Ostern), manchmal auch Monate oder Jahre²⁶ füllen konnte. – Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Frage nach den verschiedenen Räumen, die für die Taufe und die sie begleitenden Akte vorgesehen waren. So benötigte man (1) einen Raum für die Taufbewerber, in welchem in der Vorbereitungszeit die Unterweisungen und Katechesen stattfinden konnten²⁷; man benötigte (2) einen Raum, in dem

²³ Frühchristliche Zeugnisse (s. Anm. 18) 270: perspektiv. Rekonstruktion. – WEBER (s. Anm. 11) 428. – Zu den Baptisteriumsbauten in Italien neuerdings: Istituto Internazionale di Studi Liguri. Atti die Convegni V: L'Edificio Battesimale in Italia. Aspetti e Problemi. Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Genov [. . .] 21–26 Settembre 1998. Florenz 2001. Darin sind auch rechteckige Piscinae erwähnt: u. a. S. 121.142.152[?].280.289.365f.370.373. – S. RISTOW, Frühchristliche Baptisterien. Münster 1998 (JAC, Erg.-Bd. 27) 297f, Katalog, Nr. 811–13 (leider ohne Pläne) lässt die Deutung des quadratischen Beckens in dem quadratischen Raum als Baptisterium nicht gelten. Lediglich die ein wenig weiter nach Osten liegende runde Piscina möchte er als solche gelten lassen; auch Menis deutete die Befunde so. Weber (2001) hält jedoch an der Deutung der quadratischen Piscina als Taufbecken fest, lässt aber bedauerlicherweise in seinem Plan die runde Piscina weg: WEBER (s. Anm. 11) 560, Abb. 14. – Deutlich dargestellt ist sie in dem farbigen Beilageplan von Kempf in: Der Trierer Dom (s. Anm. 11). Menis bringt ein Grabungsphoto der runden Piscina.

²⁴ PAULINUS VON NOLA, Briefe. Bd. II. Freiburg 1998 (FC) 746, Brief 32: „Baptisterium basilicas duabus interpositum.“ S. 756/7: Die beiden parallelen Kirchen mit dem einen Taufhaus in der Mitte werden zum Symbol der beiden Testamente. – Vgl. G. C. MENIS, Il Complesso Episcopale Teodoriano di Aquileia e il suo Battistero. Udine 1986 (Accademia di Scienze Lettere e Arti di Udine) 61.

²⁵ Gian Carlo Menis hat sich in einigen Publikationen mit den archäologischen Spuren der Bastisterien in Aquileja und Trier und den entsprechenden Riten befasst: MENIS (s. Anm. 24). – DERS., Il Battesimo ad Aquileia nella prima Meta del IV Secolo. In: Istituto Internazionale di Studi Liguri (s. Anm. 23) II, 685–708.

²⁶ MENIS, Il Battesimo (s. Anm. 25) 688.

²⁷ Im *Testamentum Domini* wird ein eigener Raum gefordert: „Habeat ecclesia aedem catechumenorum, quae sit etiam aedes exorcizandorum: neque dicta aedes separata sit ab ecclesia, cum ne-

die der Taufe vorausgehenden Riten vollzogen werden konnten; er konnte u.U. mit dem vorgenannten identisch sein. Im unmittelbaren Vorfeld der Taufe waren zwei Räume (3) erforderlich, in dem die Kandidaten, nach Geschlechtern getrennt²⁸, ihre Tageskleider ablegen konnten; bei Raummangel war auch eine Benutzung desselben Raumes durch die geschlechtlich getrennten Gruppen nacheinander denkbar. Dann schließlich war der wichtigste Raum derjenige (4), der das Taufbecken enthielt. Für die nachfolgenden Riten der Bekleidung mit den weißen Gewändern und die Salbung des Hauptes mit Chrisam durch den Bischof war ein eigener Raum vorgesehen (wenn nicht die schon erwähnten Räume benutzt wurden). Für den Bischof musste im Raum der Confirmatio (Firmung) eine Kathedra bereitstehen. Und schließlich war da noch der eigentliche Kirchenraum (Kathedrale), in den die Neugetauften mit dem Bischof in feierlicher Prozession einzogen, um dort zum erstenmal mit ihm die heilige Eucharistie zu feiern.²⁹ – Wie solche liturgischen Wegeführungen aussahen, hat Dyggve für Salona mit einer Zeichnung erläutert³⁰; für das Baptisterium an der römischen Basilica Salvatoris hat Sible De Blaauw Wege vorgeschlagen³¹; für Aquileja siehe bei Gian Carlo Menis³²; über die Anlagen auf der iberischen Halbinsel hat sich Thilo Ulbert³³ ausführlich geäußert.

Bei der Erwägung dieser verschiedenen Funktionen im Zusammenhang der Taufe erscheint die Raumaufteilung der Trierer Kirchenanlage in ihrem endgültigen Ausbau geradezu wie für diese Riten vorgesehen. Im Vergleich mit den entsprechenden Räumen in Aquileja und den anderen oben genannten erscheint die Trierer Anlage in architektonischer Hinsicht am konsequentesten disponiert. – Man muss allerdings beachten, dass sich der Vollzug der Riten und die dadurch notwendige Prozessionsordnung von Raum zu Raum mit dem Fortschritt der Vervollständigung der Gesamtanlage selbstverständlich änderte. Ohne sich hier im Einzelnen festlegen zu können, kann man sich die Bestimmung der Räume und die im Verlauf der Riten zu gehenden Wege gut vorstellen. – Von den vielen zum Vergleich heranzuziehenden Beispielen sind bis jetzt nur wenige daraufhin untersucht.

Im Bereich zwischen Dom und Liebfrauen wurde im östlichen Anschluss an das quadratische Baptisterium bereits 1906 ein weiteres kleineres quadratisches Baptisterium, allerdings mit einer runden Piscina³⁴, errichtet, das (womöglich?) einer späteren Phase des 4. Jahrhun-

cesse sit, ut eam ingredientes et in ipsa stantes, audiant lectiones, cantica spiritualia et psalmos.“ Nach J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Bonn 1933–37, 238. – MENIS (s. Anm. 24) 71f.

²⁸ Zur Trennung der Geschlechter: DACL, Bd. 2,1 [1910] Sp. 398f (mit Quellen).

²⁹ Vgl. MENIS, *Il Battesimo* (s. Anm. 25) 702.

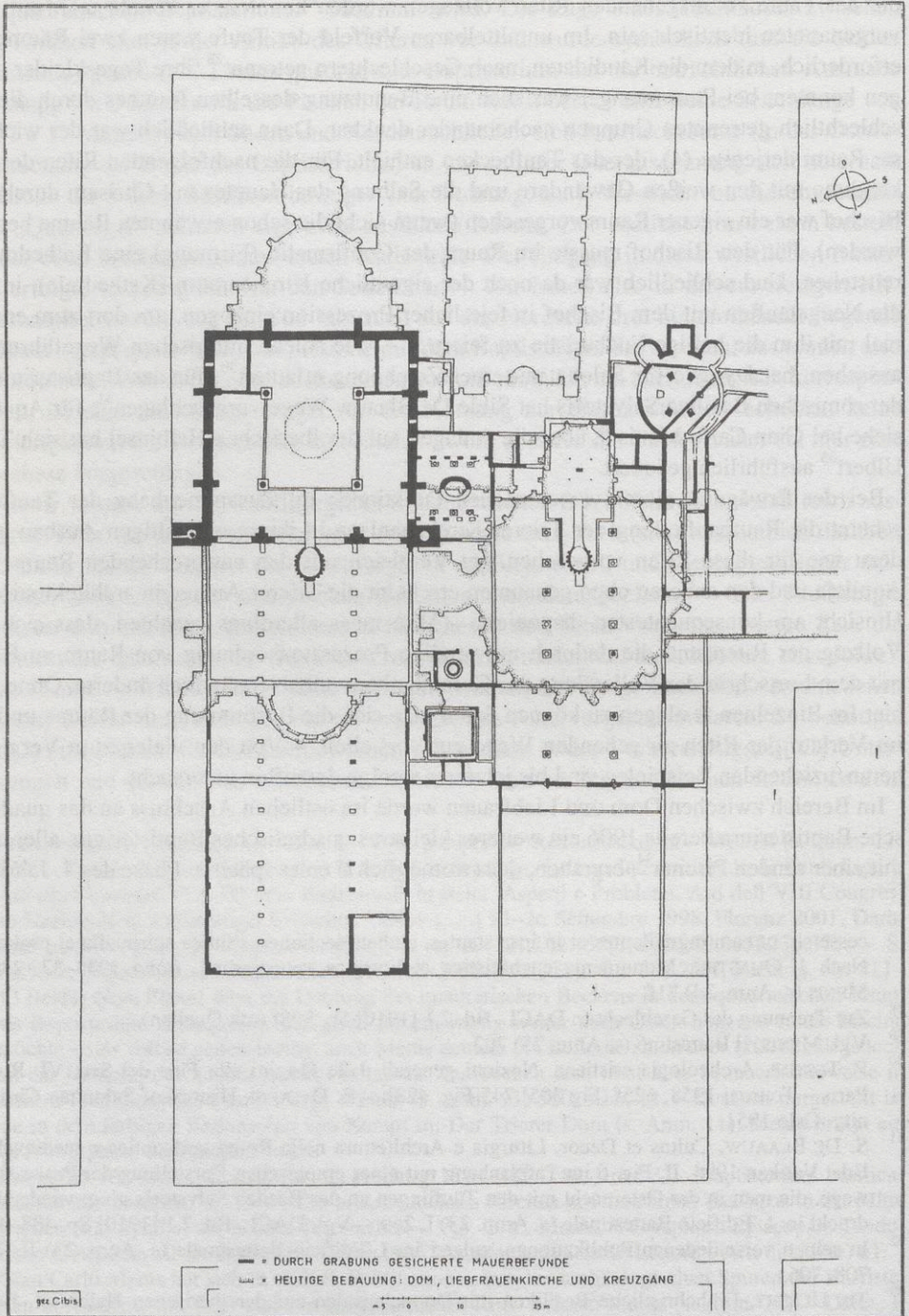
³⁰ P. TESTINI, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle Origini alla Fine del Sec. VI*. Rom – Paris – Tournai 1958, 625f.[Fig 305].745[Fig. 428]. – E. DYGGVE, *History of Salonian Christianity*. Oslo 1951.

³¹ S. DE BLAAUW, *Cultus et Decor. Liturgia e Architettura nella Roma tardoantica e medievale*. 2 Bde. Vatikan 1994, II, Fig. 6 im Tafelanhang mit einer graphischen Darstellung der Prozessionswege, die man in der Osternacht mit den Täuflingen an der Basilica Salvatoris ging; wiederabgedruckt in: *L'Edificio Battesimale* (s. Anm. 23) I, 269. – Vgl. DACL, Bd. 2,1 [1910] Sp. 408–420.

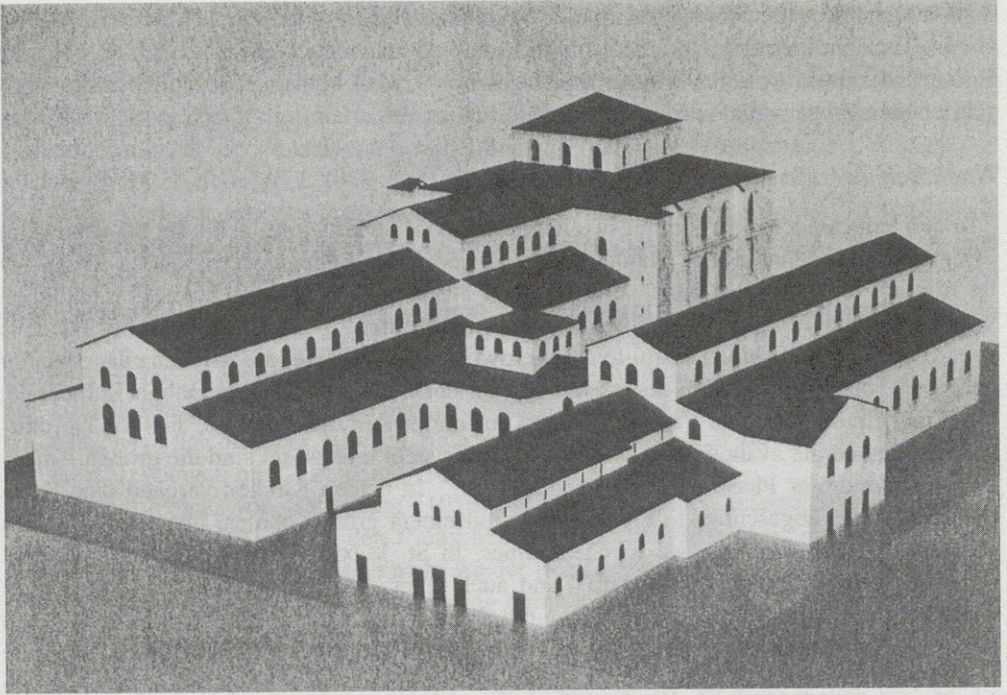
³² In seinen verschiedenen Publikationen, zuletzt in: *L'Edificio Battesimale* (s. Anm. 23) II, 702–708, 706.

³³ Th. ULBERT, *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der iberischen Halbinsel*. Berlin 1978 (Arch. Forsch. 5) 139–181 mit ausführlicher Darlegung, Abb. 73–76.

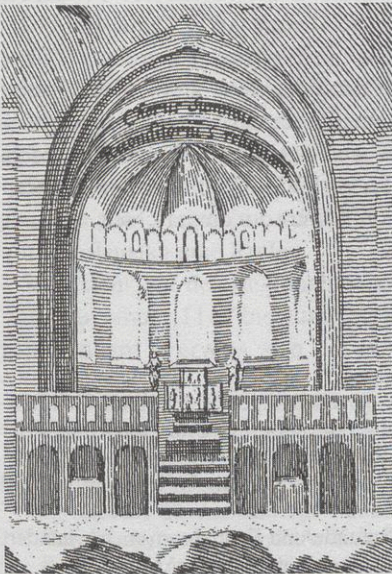
³⁴ Menis wendet in seinen verschiedenen Publikationen diesem Baptisterium seine Hauptaufmerksamkeit zu und betrachtet die Deutung der quadratischen Anlage als Baptisterium als zweifelhaft. – Die Lage des kleineren Baptisteriums ist sichtlich in dem Plan Fig. 4 bei WEBER (s. Anm. 11) 485.



Trier, antiker Kirchenkomplex nach dem Wiederaufbau im 6. Jahrhundert
(Zeichnung: Bischöfliches Museum, Trier). Quelle: Geschichte des Bistums Trier (s. Anm. 11).



Trier, antiker Kirchenkomplex, Zustand Ende des 4. Jahrhunderts
(Modell: Bischöfliches Museum, Trier). Quelle: Geschichte des Bistums Trier (s. Anm. 11).



Trier, Dom, Ostchorlettner, Ansicht von Westen
Nach Brower/Masen, Annales
Quelle: Der Heilige Rock zu Trier (s. Anm. 13).

derts angehört, neuerdings aber in die Wiederaufbauphase des 6. Jahrhunderts datiert wird.³⁵ Es kann hier außer Betracht bleiben, da es durch seine Nähe zu den besprochenen Räumen durchaus in deren Konnex hätte genutzt werden können. Die vom Ritus vorgeschriebenen Wege wären nur im Detail etwas anders verlaufen.

Nach den Zerstörungen des 5. Jahrhunderts

In den verschiedenen Eroberungswellen des 5. Jahrhunderts ging wohl die Stadt mitsamt der ganzen Kirchenanlage in Flammen auf. Nur noch die Außenmauern blieben stehen. Es ist fraglich, ob man überhaupt sofort an den Wiederaufbau denken konnte. Womöglich wurde eine andere Kirche außerhalb der Mauern benutzt.³⁶ – Erst unter Bischof Nicetius (525/26–566) konnte, unter Mithilfe der merowingischen Könige, die Kirchenanlage wieder aufgebaut werden. Lediglich der westliche Teil der Südkirche, die ehemalige Kathedrale, blieb in Trümmern liegen. Vielleicht datiert aus dieser Zeit die Tatsache, dass die Nordkirche zur Kathedrale avancierte. – In liturgischer Hinsicht interessant sind die großen Amboanlagen, die dieser Phase zugeschrieben werden.³⁷ In beiden Kirchen verband eine Solea (Laufgang) das abgeschränkte Presbyterium mit einem großen ovalen, über einige Stufen erhobenen Ambo inmitten des Kirchenraumes. In St. Maximin zu Trier³⁸ fand sich eine ähnliche Anlage; ebenso in Boppard³⁹ und auch unter dem Kölner Dom.⁴⁰ – Die formal nächsten Parallelen solcher Amboanlagen mit Solea finden sich im Raume der griechischen Kirche.⁴¹ Berühmt war der große Ambo in der Hagia Sophia zu Konstantinopel und seine hinreißende Schilderung durch Paulus Silentiarius.⁴² Man kann sich vorstellen, wie sich die Prozession zur Verkündigung des Evangeliums vom Bischofssitz (im östlichen Teil des Presbyteriums) aus über die beiderseits abgeschränkte Solea bis zum Ambo bewegte. Aus der reichen griechischen Liturgie der damaligen Zeit lassen sich Rückschlüsse auf die abendländische Nutzung von Ambo und Solea durchaus ziehen. Dieser Brauch ist in liturgiehistorischer Hinsicht interessant und äußerst bemerkenswert.

Frühes Mittelalter

Für die auch an liturgischen Neuerungen so reiche Zeit der Karolinger sind an der Trierer Kirchenanlage keine wesentlich die Liturgie betreffenden, Baumaßnahmen bekannt. Man wird allerdings damit rechnen müssen, dass die großen Ambo-Anlagen abgebaut wurden. Wie die Altarräume nun verändert wurden, ist für den Trierer Dom nicht exakt nachzuweisen. Womöglich wurden umschränkte Plätze für die Schola Cantorum eingerichtet, wie man sie heute noch in einigen römischen Kirchen sehen kann.

³⁵ Ebd. 484.

³⁶ Ebd. 478.

³⁷ Ebd. 484.

³⁸ Ausgrabungsbericht von A. NEYSES, Die Baugeschichte der ehemaligen Reichsabtei St. Maximin bei Trier. 2 Bde. Trier 2001 (Kataloge u. Schrift. d. Bischöfl. Dom- u. Diöz.-Museums Trier VI).

³⁹ S. RISTOW, Taufpiscinen der Merowingerzeit in Boppard und Köln. In: Rhein. Heimatpflege 40 (2003) 275–289.

⁴⁰ S. RISTOW, Die frühen Kirchen unter dem Kölner Dom. Befunde und Funde vom 4. Jahrhundert bis zur Bauzeit des alten Domes. Köln 2002 (Studien zum Kölner Dom 9) 60ff, Abb. 30.

⁴¹ P. H. F. JAKOBS, Die frühchristlichen Ambone Griechenlands. Bonn 1987 (Habelts Dissertationsdrucke. Klass. Arch. 24).

⁴² Ebd. 27–30.

Die Bau- und Restaurierungsmaßnahmen des 10. Jahrhunderts führten wohl in der Südkirche zur Reduktion des Raumes zu einem schmalen Saal mit Querschiff. Diese Deutung der Befunde ist jedoch nicht sicher.⁴³ – Im Dom scheint man damals schon mit dem Bau einer Krypta vor der flachen Ostwand des römischen Quadratbaues begonnen zu haben. Die Befunde sind auch hier zu knapp, um zu deutlichen Ergebnissen zu führen.

Unter Erzbischof Heinrich (956–964) und seinem Domdekan Wolfgang (später Bischof von Regensburg) wurde der Kreuzgang mit seinen Kapitelsbauten errichtet.⁴⁴ Die Chronik sagt nichts Genaues darüber, welcher Art diese Gebäude waren und ob der Kreuzgang eine Neukonzeption oder eine Erneuerung auf altem Grundriss war. Auf alle Fälle sind jene Räumlichkeiten geschaffen worden, die in den heutigen romanischen und gotischen Strukturen des 11. und des 13. Jahrhunderts weiterleben; sie boten u.a. die Möglichkeit, dass sich die Liturgie mit ihrem reichen Prozessionswesen des „Ambitus“, des Kreuzganges, bedienen konnte. Der römische Brauch der „Stationskirchen“ und des kalendermäßig festgelegten Besuches verschiedener Kirchen auch in Trier spiegelte sich im Kleinen in den fast täglichen Umgängen mit Gesang und verschiedenen „Stationen“.⁴⁵

Erzbischof Poppo von Babenberg (1016–1047) widmete sich intensiv dem Dom. Zunächst stellte er (1030–1037) den römischen Quadratbau wieder her, der wohl seit der Normannenkatastrophe (882) noch nicht wieder richtig restauriert war. Dieser Bau war bis zur Eröffnung seiner westlichen Erweiterung durch eine (provisorische) Mauer im Westen geschlossen. Ein halb in einen römischen Wandpfeiler (südl.) eingesetztes marmornes Weihwasserbecken erinnert noch an das damals dort befindliche Portal. – Wichtig für den Raum und die Liturgie wurde der Einbau der (schon im 10. Jh. begonnenen und an die römische Ostwand stoßenden) Krypta⁴⁶, die 1037 vollendet gewesen sein muss. Sie wurde mit der Übertragung der Maternusreliquien aus der Abtei St. Eucharius (heute: Matthias) zusammen mit dem Dom 1037 geweiht. – Auf der Fläche über der Kryptenwölbung befand sich nun der relativ hoch erhobene Raum für den Kapitelschor, den Altarraum und die Kathedra des Bischofs. Wie die Schranken aussahen, ist nicht mehr festzustellen.

Die sich ab 1037 bis zum Tode Poppo 1047 anschließende Baumaßnahme war die Weiterführung des Kirchenschiffes nach Westen und die Erbauung der grandiosen Westfassade mit der Westapsis.⁴⁷ Wenn auch Poppo die letzte Vollendung dieses Unternehmens seinen Nachfolgern überlassen musste, so ist die Konzeption doch sein Werk und das seines Architekten. – Architektonisch und liturgisch erfuhr der Dom dadurch eine große Bereicherung. Denn der dem hl. Nikolaus geweihte Westchor (über der Blasiuskrypta⁴⁸) war nun ein Pendant zum Petruschor im Osten. Auch in der Liturgie spielte dieser Westchor nicht nur am Nikolaustag eine Rolle.

Spätestens bei der Regionalsynode unter Erzbischof Albero von Montreuil (1131–1152) vom November 1147 bis zum Februar 1148 – in Gegenwart von Papst Eugen III. und dem hl. Bernhard – erwies sich der bisherige Ostchor über der Maternuskrypta als zu klein.

⁴³ ZINK (s. Anm. 11) 32. – WEBER (s. Anm. 11) 540.

⁴⁴ Abbildungsmaterial zur Baugeschichte der folgenden Jahrhunderte leicht zugänglich bei RONIG, Der Dom zu Trier (s. Anm. 11).

⁴⁵ Zu diesem Thema und zur mittelalterlichen Liturgie im Dom, der Liebfrauenkirche und im Kreuzgang, grundlegend: A. KURZEJA, Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen. Münster 1970 (LWQF 52).

⁴⁶ RONIG, Der Dom zu Trier (s. Anm. 11) Plan, Schnitt u. Abb.: 8–10.

⁴⁷ Pläne, Schnitte u. Abb.: Ebd. 8–10.27–30.37.48.

⁴⁸ Pläne, Schnitte u. Abb.: Ebd. 8–10.40.

Deswegen begann der Nachfolgebischof Hillin von Falmagne (1152–1169) mit dem Bau eines großen neuen Ostchores⁴⁹, der allerdings erst unter seinem zweiten Nachfolger Johann I. (1189–1212) am 1. Mai 1196 konsekriert werden konnte. Damit wanderte der dem hl. Petrus geweihte Hochaltar des Domes ein beträchtliches Stück weiter nach Osten in die neue Apsis. Für die Zukunft wurde frömmigkeitsgeschichtlich und liturgisch bedeutsam, dass bei der Weihehandlung die bis dahin im Westchor aufbewahrte Tunika Christi („Heiliger Rock“⁵⁰) in den neuen Hochaltar transferiert wurde. Die Bischöfliche Kathedra stand im Scheitel des Chores. Eine zweite Kathedra war errichtet, an welcher der Bischof beim Betreten des Chorraumes die Messgewänder anlegte.

Der Ostchor besitzt zwei Flankierungstürme, welche in vier Geschossen (beginnend im Kryptengeschoß) Kapellen aufnehmen.⁵¹ In der Krypta sind die Kapellenaltäre noch erhalten. Ob die oberen Kapellen je mit Altären ausgerüstet waren, ist nicht sicher. Unabhängig von ihrer De-facto-Benutzung hätten sie mit ihren Patrozinien als Zeichen gewirkt. – Die Helenenkrypta⁵² unter dem neuen Ostchor ist eine dreischiffige Halle von großen Spannweiten der Gewölbe. – Als nach der Fertigstellung des nun schon gewölbten Chores das ganze bis dahin flachgedeckte Schiffe gewölbt wurde, hat man (vielleicht aus Sicherheitsgründen) die weitgespannten Gewölbe der jetzt unter dem Kapitelschor liegenden zerstört und die Maternuskrypta zugeschüttet. (Sie wurde erst bei den Restaurierungsmaßnahmen im Ende des 19. Jahrhundert wiederhergestellt.)

Im Zusammenhang mit dem neuen Ostchor wurde ein Lettner⁵³ erbaut, von dem die monumentaln Seitenschranken zum Teil noch stehen. Ein Kupferstich des 17. Jahrhunderts gibt das Aussehen seines westlichen Abschlusses deutlich genug wieder. – Dieser Lettner bedeutete nicht nur die Teilung des Domes zwischen Kapitels- und Volkskirche, er war auch die Stätte wichtiger liturgischer Vollzüge⁵⁴ sowohl nach Osten in den Kapitelschor hinein wie auch nach Westen in den großen Raum des Domes – wie die Verkündigung des Evangeliums, den Vortrag der Lesungen im Stundengebet, der Ort der Palmweihe und der Rekonziliation der Büsser, der Ankündigung wichtiger Ereignisse. – In der von seiner architektonischen Form gebildeten Halle standen Altäre, von den in liturgischer Hinsicht der wichtigste der Pfarraltar St. Agnes war, der seit 1270 an dieser Stelle bezeugt ist.⁵⁵ Die kleine (!) Pfarrgemeinde versammelte sich an dieser Stelle für ihre Gottesdienste.

Die Verbindung beider Kirchen

Für den Vollzug der sich im architektonischen Raum reich entfaltenden liturgischen Prozessionen wurde das Verbindungstor zwischen Dom und Liebfrauen bedeutsam. Wie der

⁴⁹ F. RONIG, Der Ostchor des Trierer Domes. Ein Beitrag zum 800-jährigen Weihegedächtnis des Hochaltars im neuen Ostchor. 1. Mai 1196. In: Der Heilige Rock zu Trier (s. Anm. 13) 837–875. – RONIG, Der Dom zu Trier (s. Anm. 11) Pläne, Schnitte u. Abb.: 10–13.20–26.31.34–36.38.42.46.54.

⁵⁰ Der Heilige Rock zu Trier (s. Anm. 13): mit vielen Beiträgen.

⁵¹ RONIG, Der Dom zu Trier (s. Anm. 11) Plan, Schnitt, Abb.: 10–11.20–21.26.31.34.38.46. – Das oberste Geschoß wurde allerdings erst um 1900 gewölbt und konnte kaum einen Altar aufnehmen.

⁵² Ebd. 10.47.

⁵³ Ebd. 13.21.38–43.54–55.58.71.

⁵⁴ F. RONIG, Was der Liber Ordinarius des Trierer Domes über die Einbeziehung der Kunstwerke in die Liturgie aussagt. In: Heiliger Raum – Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen. Münster 1998 (LWQF 82) 100–116.

⁵⁵ KURZEJA (s. Anm. 45) 230.

Liber Ordinarius ausweist, wurde es fast täglich benutzt. Es existierte wohl schon im Bau Poppo, wie auch das (für liturgische Prozessionen genutzte) Pendant auf der Nordseite. Es lässt sich nicht mehr beweisen, ob diese beiden (für den „Normalverkehr“ nutzlosen) Portale im Hinblick auf das liturgische Prozessionswesen bereits im 11. Jahrhundert konzipiert worden waren. Durch diese Portale war eine sich nordsüdlich erstreckende Querachse im Dom geschaffen, die durch die (zunächst noch antike und romanische) Liebfrauenkirche bis in den Bischofshof hineinreicht und auch dessen Achse bestimmt. Die Bedeutung dieser Achse wurde dadurch unterstrichen, dass der gotische Neubau der Liebfrauenkirche sein Querschiff exakt auf diese Achse setzte.

Das zur Liebfrauenkirche führende Portal erhielt in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine aufwendige „Dekoration“ in Gestalt einer architektonischen und ornamentalen Fassung, vor allem aber durch die Skulpturen des Tympanons, die zum Besten gehören, was das 12. Jahrhundert im Rheinland geschaffen hat. Die Ikonographie nimmt Bezug auf die Situation des Portals zwischen dem Petersdom und der Marienkirche und wendet sich mit seiner Aussage an die Hindurchschreitenden: Christus, ausgewiesen als das Wort⁵⁶ und als Zeichen der Tür⁵⁷ selbst, thront zwischen den Patronen der beiden Kirchen, Maria und Petrus. Außerdem erschien – seit der Erbauung der gotischen Liebfrauenkirche – den in Prozession Hindurchschreitenden von einem bestimmten Punkt an das Tympanon des Liebfrauen-Nordportals mit dem Bild der Krönung der Muttergottes, Zeichen der Vollendung derer, die unterwegs sind.

Gotik

Es war schon von der gotischen Liebfrauenkirche die Rede. Man hat sie wohl in den Jahren zwischen 1227/34 (?) zu bauen begonnen und wohl um 1260 vollendet; genaue Daten fehlen.⁵⁸ Es handelt sich um einen gotischen Zentralbau einer völlig durchrationalisierten Architektur allerhöchsten künstlerischen und symbolischen Anspruches. Auffällig ist zunächst, dass sich die vier Portale an den Enden der vier kreuzförmig angelegten Schiffe, also auch an der äußerst ungewohnten Stelle der Apsis, befinden. Diese ungewöhnlich Portalanordnung erklärt sich nur aus dem im Liber Ordinarius beschriebenen Prozessionswesen der Domkirche, in welche die Liebfrauenkirche mit ihrem Kapitel einbezogen war. Denn nur über das Apsisportal war vom Kreuzgang her der Prozessionsweg in die Liebfrauenkirche – oder in den Kreuzgang aus ihr heraus – möglich. – Von derselben Bauhütte wurde im 13. Jahrhundert der schon unter Erzbischof Heinrich im 10. Jahrhundert angelegte Kreuzgang erneuert.

Es würde den Rahmen dieser kurzen Darlegung sprengen, wollte man hier die vielen Aussagen berücksichtigen, die der Trierer Liber Ordinarius über die liturgische Benutzung und das Zusammenspiel der beiden Kirchen aussagt. Um diesen Reichtum zu verstehen, muss man dieses Buch zur Hand nehmen und – den Grundriss der Doppelkirchenanlage mit ihrem Kreuzgang vor Augen – das ganze Kirchenjahr hindurch die Anweisungen lesen!

⁵⁶ Er hat den Mund zum Sprechen leicht geöffnet, erhebt die Rhetorenhand und hält das geöffnete Buch. Vgl. Joh 1,1–3.14; 1 Joh 1,1–4.

⁵⁷ Joh 10,7.9.

⁵⁸ Zuletzt: F. RONIG, Die Liebfrauen-Basilika zu Trier aus der Sicht der christlichen Kunst. In: Festschrift 200 Jahre Pfarrei Liebfrauen in Trier. Hg. H. Brubach – M. Persch. Trier 2003, 217–245. Darin ist die wichtigste Literatur verzeichnet.

Veränderungen des Barock und Liturgie im Barock

Zunächst wird man bedenken, dass die im Liber Ordinarius niedergelegten Riten auch im Barock in Kraft blieben. Es kamen dazu aber neue Aspekte, welche die künstlerische und religiöse Aussage der Kirche und damit auch der Liturgie veränderten.

Die erste größere Maßnahme wurde von Erzbischof und Kurfürsten Johann Hugo von Orsbeck (1676–1711) eingeleitet, welcher durch seinen Studienaufenthalt in Rom die dortigen neuen künstlerischen und religiösen Ideen kennengelernt hatte und mit nach Trier brachte. Im Jahre 1687 gab er den Bau des „Vordertheyls“ einer noch zu erbauenden Heiltumskapelle, die am Scheitel des Ostchors errichtet werden sollte, in Auftrag. Dieser große Aufbau stellt die Fassade der hinter dem Ostchor zu erbauenden (und ca. 1704 erbauten) Heiltumskapelle dar. Das Obergeschoß dieser (dreigeschossigen) Kapelle birgt – also in der Höhe! – das Heiligtum der Tunika Christi und ist mit dem Dominneren durch ein wolkenumsäumtes Fenster verbunden. Die Perspektive aus der Mittelachse des Domes führt genau auf die Stelle auf der Rückseite des Innern der Kapelle, wo früher der Hl. Rock in einem Silberreliquiar aufbewahrt war.⁵⁹ – Die im Chorrund geschwungenen Treppen sollen die Wallfahrer nach oben bringen, die bereits über die romanischen Seitenrampen und -treppen auf das Chorniveau gelangt waren. Es handelt sich also um eine mit Blick auf das Wallfahrtswesen konzipierte Architektur, die sich in ihrer Art bis heute bewährt hat.

Eine zweite typisch barocke Veränderung betraf den Lettner. Seine Vorderfront wurde abgerissen, um so den Blick auf den im Hochchor befindlichen Hochaltar und die Fassade der Heilig-Rock-Kapelle freizugeben und zugleich auch dem barocken Trend zur ästhetischen Vereinheitlichung des Raumes zu huldigen. Von nun an schloss ein vergoldetes transparentes Gittertor den Chor.⁶⁰

Mit der Säkularisation endete das Zusammenspiel der beiden Kirchen. Liebfrauen wurde als Stiftskirche aufgelöst und aus der jahrhundertealten Verbindung mit dem Dom gelöst. Das Bauwerk konnte dadurch gerettet werden, dass es im Jahre 1803 die Pfarrei St. Laurentius aufnahm und von nun an als Pfarrkirche⁶¹ fungierte. Wie als äußeres Zeichen wurde das die beiden Kirchen verbindende Portal zugemauert, seiner Funktion und auch seiner Zeichenhaftigkeit beraubt. Der das Paradies genannte Durchgang vom Dom zur Liebfrauenkirche wurde zur Sakristei der neuen Pfarrei umfunktionierte. Die gemeinsame liturgische Tradition hatte ein Ende.

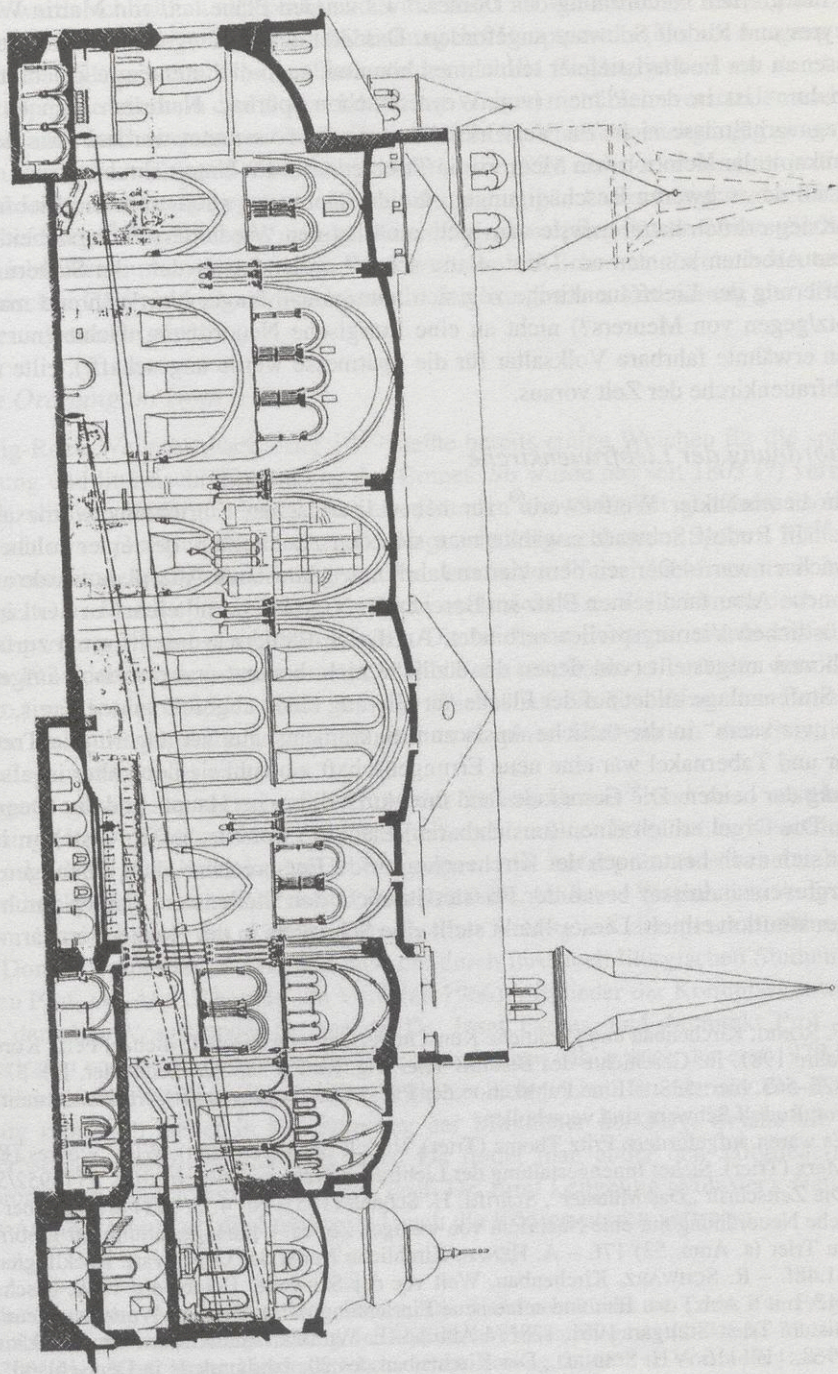
Die Neuerungen des 20. Jahrhunderts

Das 19. Jahrhundert brachte dem Dom vor allem die Umstellung vom liturgisch reicheren Stiftsgottesdienst auf eine einfachere und reduzierte Form. Drei Restaurierungen änderten an den liturgischen Einrichtungen nichts Wesentliches. Außer gewissen Umstellungen und auch schmerzlichen Verlusten an Inventar blieb alles beim Alten. Durch die Rekonstruktion der Maternuskrypta gewann der Dom seine älteste Krypta zurück. Lediglich die wolkenumsäumte Öffnung der Heiligrockkapelle wurde zugemauert, weil für diese „Inszenierung“ das Verständnis abhanden gekommen war.

⁵⁹ RONIG, Der Dom zu Trier (s. Anm. 11) Schnitt mit Sehlinien: 21; Abb. S. 26.31.42.54–57.

⁶⁰ Ebd. Abb.: S. 49. Abb. S. 73 zeigt das Gitter an seinem neuen Platz (1974) vor der Sakramentskapelle.

⁶¹ Festschrift 200 Jahre Pfarrei Liebfrauen in Trier (s. Anm. 58).



Trier, Dom, Längsschnitt mit Sehlilien in die Heilig-Rock-Kapelle; Zustand: nach 1974

(Zeichnung nach F. Romie, Quelle: Der Trierer Dom (s. Anm. 11)).

Bereits während des letzten Krieges ergriff das Domkapitel (1940/41) eine erste Initiative zur liturgischen Neuordnung des Domes.⁶² Es wurden Pläne u.a. von Martin Weber, Willy Weyres und Rudolf Schwarz angefordert. Das Ziel der Planungen war, dass die Gläubigen besser an der Eucharistiefeier teilnehmen könnten; auch die intendierte Zelebration „versus populum“ ist in den Plänen (von Weyres) schon spürbar. Natürlich kam es wegen der Kriegsverhältnisse nicht zur Verwirklichung. Es darf vermutet werden, dass der damalige Domkapitular Heinrich von Meurers die Triebfeder dieses Unternehmens war.

Nach den schweren Beschädigungen, die der Dom, vor allem aber die Liebfrauenkirche im Krieg erlitten hatte, musste man sich zunächst den Wiederherstellungsarbeiten widmen. Diese Arbeiten konnten am Dom relativ schnell vollendet werden; die Sicherung und Restaurierung der Liebfrauenkirche zog sich naturgemäß länger hin. Während man am Dom (trotz/gegen von Meurers?) nicht an eine liturgische Neuordnung dachte (nur der bereits oben erwähnte fahrbare Volksaltar für die Spätmesse wurde angeschafft), eilte man an der Liebfrauenkirche der Zeit voraus.

Neuordnung der Liebfrauenkirche

Ein beschränkter Wettbewerb⁶³ zur neuen liturgischen Einrichtung wurde ausgeschrieben.⁶⁴ In Rudolf Schwarz erwählte man sich den Architekten, der einer solchen Aufgabe gewachsen war. – Der seit dem vierten Jahrhundert konstante Altarplatz wurde aufgegeben. Der neue Altar fand seinen Platz im Bereich der Vierung, unmittelbar vor der Linie, welche die östlichen Vierungspfeiler verbindet. An diesen Pfeilern wurden formal zurückhaltende Ambonen aufgestellt (von denen der südliche nicht benutzt und praktisch aufgegeben ist). Die Stufenanlage bildet auf der Fläche der Vierung einen abgeschränkten Kreis, der sich als eine „via sacra“ in die östliche Apsis zum Sakramentshaus verlängert. Die Trennung von Altar und Tabernakel war eine neue Errungenschaft, obwohl sie doch älter ist als die Vereinigung der beiden. Die Gemeinde fand ihre Aufstellung im Haupt- und den Querschiffsflügeln. Die Orgel erhielt einen (unsichtbaren) Platz in zwei Nischen im Ostchor; im Ostchor stellt sich auch heute noch der Kirchenchor auf. – Entsprechend dem damaligen Stand des Liturgieverständnisses besaß der Priestersitz nicht den Stellenwert, den er durch die Liturgiekonstitution erhielt. Dieser Punkt stellt eine Schwäche in der Konzeption dar. –

⁶² F. RONIG, Kirchenbau und kirchliche Kunst in der Zeit von Bischof Michael Felix Korum bis zum Jahre 1981. In: Geschichte des Bistums Trier. Hg. M. Persch – B. Schneider. Bd. 5. Trier 2004, 526–563, hier: 538. – Eine Publikation der Pläne von Weyres stellt Verf. in Aussicht. Die Pläne von Rudolf Schwarz sind verschollen.

⁶³ Es waren aufgefordert: Fritz Thoma (Trier), Rudolf Schwarz (Köln), Willy Weyres (Köln), Peter Marx (Trier). Siehe: Innengestaltung der Liebfrauenkirche zu Trier. In: JCK 53 (1952/53) 17f.

⁶⁴ Die Zeitschrift „Das Münster“, Schriftl. H. Schnell (1951, Nr. 4, S. 371) brachte über die liturgische Neuordnung nur eine Nachricht von wenigen Zeilen. – Innengestaltung der Liebfrauenkirche zu Trier (s. Anm. 53) 17f. – A. HENZE, Kirchliche Kunst der Gegenwart. Recklinghausen 1954, 41.48f. – R. SCHWARZ, Kirchenbau. Welt vor der Schwelle. Heidelberg 1960, beschreibt (107–113, mit 6 Abb.) den Bau und seine neue Einrichtung mit poetischen Worten. – Neue Bauten im Bistum Trier. Stuttgart 1961, 128f (4 Abb.). – E. WIDDER, Alte Kirchen für neue Liturgie. Wien 1968, 112–115. – H. SCHNELL, Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Dokumentation. Darstellung. Deutung. München – Zürich 1973, 87, Abb. S. 100. – B. HAMMERSCHMIDT, Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts im rheinland-pfälzischen Teil des Bistums Trier. Trier 2002 (Diss.) 141 – F. RONIG, Die Liebfrauen-Basilika zu Trier aus der Sicht der christlichen Kunst. In: Festschrift 200 Jahre Pfarrei Liebfrauen in Trier (s. Anm. 58) 217–245; hier: 243f.

So fremd vielen damals diese liturgische Neuinterpretation des Raumes auch erscheinen mochte, sie wurde schließlich akzeptiert und widerstand im Wesentlichen allen bisherigen Veränderungswünschen. – Lediglich die Schließung des Hauptportals (das als Ausgang und bei besonderen Anlässen durchaus geöffnet wurde) und die Zugänglichkeit nur durch die beiden Seitenportale wurde in den letzten Jahren von einigen nicht mehr verstanden und mit dem Kompromiss durch einen neuen überdimensionierten Glaswindfang rückgängig gemacht.

Die Diskussionen der jüngsten Zeit, die das Werk von 1951 mehr oder weniger in Frage stellten, haben Veranlassung gegeben, sich mit der damaligen Neuordnung in Liebfrauen wieder zu befassen.⁶⁵ Das führte u. a. dazu, dass die denkmalpflegerische Unterschutzstellung der Liebfrauenkirche mitsamt dem Werk von Rudolf Schwarz als ein bedeutendes architektonisches Zeugnis und eine „Inkunabel“ der liturgischen Erneuerung der 1950er Jahre besser verstanden wird.

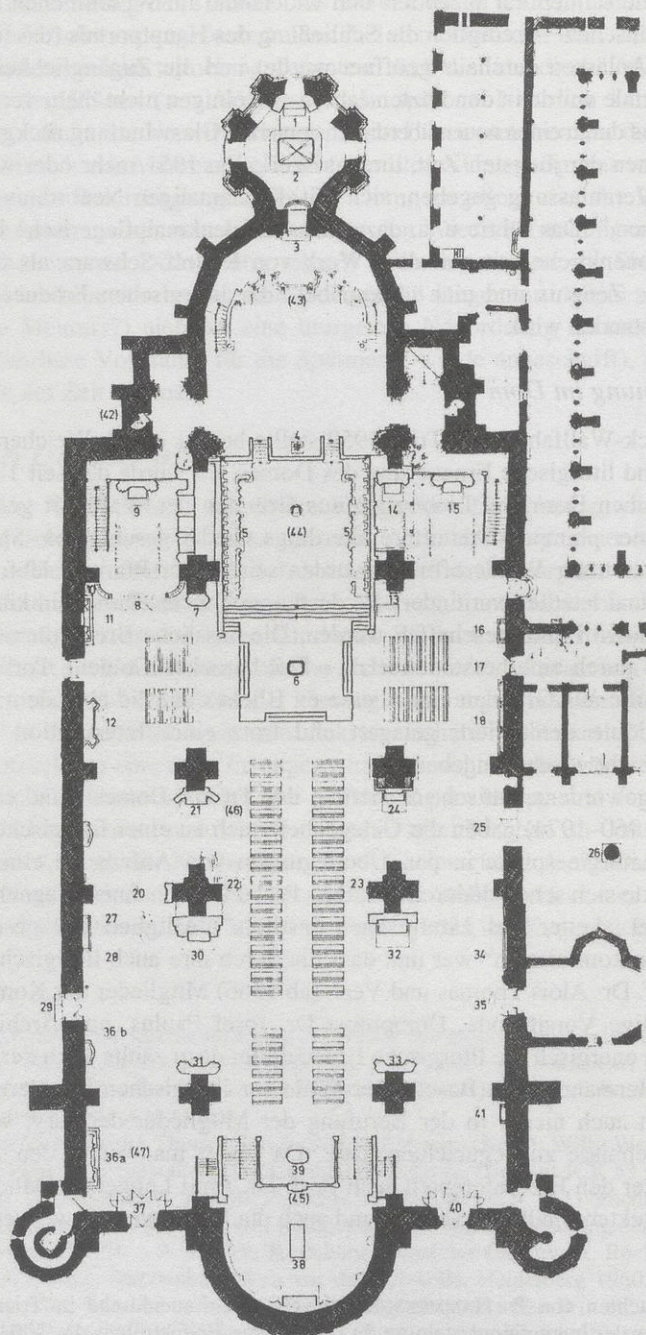
Eine neue Ordnung im Dom

Die Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier 1959 stellte bereits einige Weichen für die spätere Restaurierung und liturgische Erneuerung des Domes. So wurde das seit 1803 (?) vermauerte Portal zwischen Dom und Liebfrauen aus Gründen der Wallfahrt geöffnet, nach der Wallfahrt mit einer plumpen Brettertüre allerdings wieder geschlossen. Spätere Pläne der Dombaukommission zur Wiederöffnung wurden seitens der Pfarrei Liebfrauen mit Misstrauen begleitet und letztlich verhindert. Es durfte noch nicht einmal ein künstlerisch neues (etwas transparentes) Portal geschaffen werden. Die hässliche Brettertür wurde erst einige Jahre nach 1974 durch eine bessere ersetzt. – Das barocke „Goldene Tor“ vor dem Kapitelchor (s.o.) wurde aus Gründen eines besseren Blickes auf die über dem alten Hochaltar ausgestellte Reliquie demontiert, gelagert und trotz einer Intervention der Staatlichen Denkmalpflege nicht wieder eingebaut.

Die dringend gewordene statische Sicherung des Trierer Domes⁶⁶ und seine anstehende Restaurierung (1960–1974) gaben die Gelegenheit auch zu einer liturgischen Neuordnung. Die Frage der Liturgie spielte in den Überlegungen von Anfang an eine beherrschende Rolle. Das drückte sich schon dadurch aus, dass Prälat Dr. Johannes Wagner von Anfang an (unter dem Titel „Leiter des Liturgischen Instituts“) Mitglied der geschäftsführenden „Kleinen Dombaukommission“ war und dass die durch ihre auch liturgischen Studien ausgewiesenen Prof. Dr. Alois Thomas und Verf. (ab 1966) Mitglieder der Kommission waren. Auch der damalige Vorsitzende, Dompropst Dr. Josef Paulus, und Architekt Prof. Fritz Thoma vertraten energisch die liturgische Erneuerung; dazu zählte auch der erst 1970 berufene Architekt Hermann Baur (Basel). Der Wille zur liturgischen Erneuerung des Domes schlug sich auch nieder in der Berufung der Mitglieder der Jury, welche die zehn Wettbewerbsergebnisse zu begutachten hatte. Da findet man außer den Mitgliedern der Kommission unter den Fachreferenten auch Prof. Dr. Emil Lengeling (Münster). Natürlich waren die Architektenschaft, die Statiker und auch die Konservatoren vertreten.

⁶⁵ Vgl. das Gutachten von B. HAMMERSCHMIDT, Die Liebfrauenkirche in Trier. Zur Frage des Denkmalwertes der Innenraumgestaltung. In: Rheinische Heimatpflege 41 (2004) 32–37. – Am 2. März 2004 hielt Verf. in der Liebfrauenkirche einen Vortrag, in dem er Vorstudien zur liturgischen Innenraumgestaltung vorzeigen konnte, die Maria Schwarz vor der endgültigen Planung ihres Mannes Rudolf erarbeitet hatte. An diesen Studien ist das Werden und Reifen des Entwurfes gut ablesbar. Publikation ist vorgesehen.

⁶⁶ Man beachte die einschlägigen Beiträge in: Der Trierer Dom (s. Anm. 11).



Trier, Dom, Plan (seit 1974)
 Quelle: Der Trierer Dom (s. Anm. 11).

Zehn Architekten hatten ihre Vorschläge eingereicht, die sich mit der Baustatik, der Denkmalpflege, der Ästhetik des Raumes und natürlich mit der Liturgie befassten. Dem Wettbewerb vorausgegangen waren verschiedene Gutachten (1966), unter denen vor allem das von Johannes Wagner in unserem Zusammenhang Beachtung verdient⁶⁷, da seine Vorschläge zum Teil massiv in den denkmalgeschützten Bestand einzugreifen ermunterten, stellenweise sogar forderten. Dass diese Forderungen nicht (oder nur geringfügig) verwirklicht werden mussten, sei nur angemerkt. So wurde der Forderung nicht stattgegeben, die Seiten- und Pfeileraltäre zu entfernen oder zu dislozieren, obwohl von den zehn Wettbewerbsarchitekten nur ein Einziger (!) ihre konsequente Beibehaltung am angestammten Platz vorsah. Auch der strikt geforderte Abbau der Altarmensen unterblieb.⁶⁸

Aufgabe der Architekten war: Für die Stellung des Altares⁶⁹ und den Ort der Wortverkündigung in Bezug auf den Raum und die feiernde Gemeinde den günstigsten Platz zu ermitteln; die Gemeinde im Raum – mit Beziehung zum Altar und zum Ambo – so anzuordnen, dass eine lebendige Mitfeier der Heiligen Mysterien unterstützt werde; den Platz für die Kathedra des Bischofs mit den zugehörigen Sedilien und die Sitze des Kapitels in gehöriger Ordnung und in Zuordnung auf den Altar und die Gemeinde zu disponieren: all das gehörte zu den Aufgaben, wie eine Bischofskirche, die zugleich Volkskirche ist, zu gestalten sei. Dazu kam der Platz für das eucharistische Tabernakel, die Taufstätte, der Platz für Sänger und den großen Domchor, die Aufstellung der Orgeln. Nicht zuletzt spielte der Gedanke an einen würdigen Aufbewahrungsort für die Tunika Christi eine Rolle. Auch dachte man bereits an eine Zusammenführung der beiden Kirchen Dom und Liebfrauen. Selbst der (damals hier noch geringere) Tourismus wurde schon in die Überlegungen einbezogen. Die historischen Altäre und die Denkmäler waren zu respektieren, vor allem natürlich die überlieferte historische Bauform.

Die auf Grund des Wettbewerbsergebnisses beauftragten Architekten Prof. Gottfried Böhm und Dipl. Ing. Nikolaus Rosiny (beide Köln) haben (unter oft entscheidender Mitwirkung der Kommission und des Domkapitels) dem Dom innen und außen jenes Gesicht gegeben, das er seit 1974 besitzt. Viele Entwürfe, Varianten und Neuentwürfe führten zu dem vorliegenden Ergebnis. Ohne die planerischen Zwischenstufen hier würdigen zu können, sei das Ergebnis kurz vorgestellt.

Der neue Altar „wanderte“ vom hohen Ostchor in die Vierung, wo er auf einem quadratischen Stufenpodest steht⁷⁰ und von der Gemeinde dreiseitig umschart wird. Der Ambo – eher ein Lesepult – steht auf der nordwestlichen Ecke des Podestes. Das Altarpodest hätte durchaus um eine Stufe höher werden dürfen, wie sich später herausstellte, da die meisten Gottesdienstbesucher bei gefüllter Kirche den Altar von ihren Plätzen aus nicht sehen können.⁷¹ – Das Chorgestühl behielt im Wesentlichen – wenn auch verkürzt – seinen Platz über den Gewölben der Maternuskrypta bei, wobei das Fußbodenniveau (mit Rücksicht auf die Menschen im Schiff) gesenkt und mit einem leichten Gefälle nach Westen versehen wurde.

⁶⁷ Wiederabgedruckt in: ebd. 453–461, vermehrt um Nachbemerken von 1978, 462–464.

⁶⁸ Zu den Fragen von Denkmalschutz und Denkmalpflege in Bezug auf das Inventar: F. RONIG, Die Ausstattung. In: Der Trierer Dom (s. Anm. 11) 231–362, bes. 234–237.

⁶⁹ Ein Plan mit der neuen und auch der alten Ausstattung: RONIG, Der Dom zu Trier (s. Anm. 11) 81.

⁷⁰ Ein Werk der Kölner Bildhauer Theo Heiermann, Elmar Hillebrand, Jochen Peschau. RONIG, Der Dom zu Trier (s. Anm. 11) Abb: S. 54.71.

⁷¹ Dieser Fehler passierte trotz eines Atrappenversuches im leeren Dom, da nur die Beurteilenden sich im Dom aufhielten, aber keine Gemeinde zugegen war, welche die Perspektive durchaus verändert hätte.

Wo früher eine breite Chortreppe vom Kapitelschor zum oberen Altarraum emporführte, sind nun die hier zusammengeführten Reste der ehemaligen Lettnerbrüstung zu einer von zwei Treppen durchstochenen Mauer aufgestellt; so ist der Kapitelschor dreiseitig umschlossen und wohltuend zusammengefasst; zugleich ist hier der Platz für die Kathedra des Bischofs und die zugehörigen Sedilien.⁷² Der sich hinter dieser niedrigen Lettnerwand erstreckende ehemalige Altarraum ist nun der Platz für den Domchor, der seinen früher angestammten Platz auf der Tribüne vor der Heilig-Rock-Kapelle verlassen musste. Als Ort der Taufwasserweihe und als österliche Taufstätte wurde das große Marmorbecken vor dem Westchor hergerichtet.⁷³ Das Tabernakel behielt seinen Platz⁷⁴ im nördlichen Nebenchor auf dem dortigen Dreifaltigkeitsaltar. Dieser Raum war vor der Renovierung zu offen; er erhielt jetzt durch die Aufstellung des „Goldenen Tores“ einen gewissen bergenden Charakter.⁷⁵ Leider gelang es nicht, die in den Jahren 1570/72 errichtete Kanzel⁷⁶ an einen Pfeiler in der Nähe des Altarraumes zu versetzen; so bleibt sie weiterhin unbenutzt an ihrem alten Ort stehen, obwohl sie (wegen der guten akustischen Verhältnisse) sogar ohne Lautsprecher benutzt werden könnte. – Die Krypten wurden in das liturgische Konzept einbezogen. Die Ostkrypta (Helena) dient der täglichen Zelebration der Frühmesse; die Maternuskrypta birgt die Bischofsgruft; die Westkrypta (Blasius) wird für Gottesdienste kleiner Gruppen benutzt.

Trotz der anfänglichen Schwierigkeiten sind inzwischen die beiden Kirchen Dom und Liebfrauen wieder zu einer Kooperation zusammengewachsen, was sich besonders in den Kartagen, an Ostern und auch anderen Gelegenheiten (Darstellung des Herrn, Palmsonntag) zeigt.

Dadurch dass die Tunika Christi ihren angestammten Platz in der Kapelle am Scheitel des Ostchores zurückerhalten hat und das wolkenumsäumte Fenster wieder geöffnet wurde, hat der Dom – ikonographisch gesehen – so etwas wie ein Zielbild erhalten. Es handelt sich zwar nicht um ein gemaltes Bild, sondern um einen Gegenstand, der in seiner hinweisenden Bedeutung mehr ist als ein gemaltes Christusbild. Dieser reale Gegenstand mit seiner christologischen Bedeutung gibt dem Dom seine bildhaft-geistige Zielgerichtetheit zurück, die er früher hatte, ehe diese Reliquie nach der Revolutionszeit aus dem Dom entfernt und an einem unbedeutenden Ort aufbewahrt wurde. So sind nun die Altäre, die Denkmäler und die Bilder der Heiligen alle Christus als dem Haupte untergeordnet und dieser Christus-symbolik integriert. Und in der Mitte des Ganzen steht der neue Altar, der auch in der Zeit, da er nicht benutzt wird, das Christusmysterium repräsentiert. Die zur Eucharistiefeier und auch zum Stundengebet versammelte Gemeinde befindet sich inmitten dieses geistigen Kosmos wie in einer „Communio Sanctorum“ unter ihrem Haupte Christus.⁷⁷

⁷² RONIG, Der Dom zu Trier (s. Anm. 11) Abb.: S. 54.71.

⁷³ Ebd. Abb.: S. 43.48.

⁷⁴ Im Laufe der Planungen und im Gedanken, die beiden Kirchen Dom und Liebfrauen zusammenzuführen, entstand die Planung, aus beiden Kirchen das eucharistische Tabernakel herauszunehmen und – in Verbindung mit einer neu zu erbauenden Sakristei – in eine neu zu bauende Kapelle zwischen Dom und Liebfrauen zu überführen. Die baureifen und genehmigten Pläne wurden publik und erregten einen „Volksaufstand“ in der Trierer Presse, so dass der Bischof öffentlich erklären musste, diese Pläne würden nicht ausgeführt. „Kein Platz für den Herrgott im Trierer Dom“ war die Überschrift in einer Trierer Zeitung, mit der tagelangen Veröffentlichung von Leserbriefen.

⁷⁵ RONIG, Der Dom zu Trier (s. Anm. 11) Abb.: S. 50.66.73.

⁷⁶ Ebd. Abb.: S. 36.37.42.54.59–61.

⁷⁷ Diese Deutung trug bereits vor Jahrzehnten zu einer neuen Würdigung der vielen Altäre und Bilder im Zusammenhang des Ganzen bei. RONIG, Ausstattung (s. Anm. 68) 337–341.

Philipp Harnoncourt, Graz

Kirchengesänge als Grenzgänger

Hymnologen aus Österreich waren maßgebend am Hymnologen-Kongress in Kanada beteiligt.

Ein großer und sehr interessanter Kongress von Hymnologen aller Kontinente im Sommer 2003 mit dem englischen Titel *From Age to Age and from Land to Land – Transmission and Translation of Congregational Song* ist mir Anlass, in dieser Fachzeitschrift (1) über diesen Kongress zu berichten, (2) wieder einmal ein paar Bemerkungen über Hymnologie und Hymnologen – speziell auch in Österreich – anzubringen, ein Teilgebiet der Liturgiewissenschaft, dem leider in der Regel noch immer zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, und schließlich (3) auch zum speziellen Thema dieses Kongresses – Grenzüberschreitungen im kirchlichen Gemeindegesang – einige nicht unkritische Überlegungen beizusteuern.

1. Kongress-Bericht

Vom 4.–10. August 2003 fand der bisher vierte und größte gemeinsame Studienkongress der drei großen hymnologischen Gesellschaften der Welt – *Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH)* mit dem Sitz in Berlin (derzeitiger Präsident ist Univ.-Prof. Dr. Franz-Karl PRASSL, Graz); *The Hymn Society in the United States and Canada*; und *The Hymn Society of Great Britain and Ireland* – an der Dalhousie University in Halifax/Kanada statt mit dem hochaktuellen Generalthema „Kirchenlieder überschreiten Grenzen von Ländern und Generationen“. Gemeinsame Konferenzen gab es bisher 1981 in Oxford/England, 1985 in Bethlehem-Pennsylvania/USA, 1991 in Järvenpää/Finnland und 1997 in York/England.

Etwa 380 Hymnologen, haben am Studienkongress in Halifax teilgenommen: sie haben anregenden Vorträgen im Plenum zugehört (darunter einem von Franz-Karl PRASSL/Graz über „Psalmengesang in der katholischen Liturgie in Geschichte und Gegenwart“ und einem von P. Dr. Antony W. RUFF OSB, Professor für Kirchenmusik und Liturgie an der St. John's University in Collegeville/USA, über „Die Gesänge des Propriums in der Messfeier heute“ (beide haben bei Prof. Philipp HARNONCOURT in Graz promoviert), in kleineren Arbeitsgruppen spezielle Themen behandelt, vor allem aber sehr viel gesungen. Täglich gab es Morgen- und Abendlob sowie wenigstens ein *Hymnfestival*, das von einer der veranstaltenden Gesellschaften oder einer Konfession vorbereitet war. Hier wurden traditionelle Lieder ein- und mehrstimmig, mit oder ohne Begleitung von allen gemeinsam gesungen, dazu aber auch verschiedene neue Gesangsformen präsentiert.

Während bei den Kongressen der IAH die wissenschaftlichen Vorträge in der Regel im Vordergrund stehen und bei den Tagungen in Großbritannien ein Gleichgewicht zwischen Theorie und Praxis festzustellen ist, wird bei den Amerikanern hauptsächlich gesungen. Es ist staunenswert, wie gut die meisten amerikanischen Teilnehmer auch schwierige Chorsätze vom Blatt singen. Freilich ist eine gewisse Sorglosigkeit in der Auswahl von Texten und Singweisen unüberhörbar, und es wird fast immer aus voller Kehle gesungen, oder aber es werden Gesänge aus Taizé in endlosen Wiederholungen „gesäuselt“ und „gehummt“. Grö-

Bere Vielfalt der Formen, mehr Kritik bei der Auswahl der Texte aus reichen und tiefen spirituellen Traditionen und ein entsprechend differenzierter Vortrag wäre zu wünschen.

In solchen *Hymnfestivals* kann sich Ökumene sehr gut entfalten, denn gerade in den Gesängen der Christenheit zeigt sich die fundamentale Einheit des Glaubens in einer erstaunlich reichen Vielfalt von Ausdrucksformen. Die Wahrnehmung sehr unterschiedlicher Inkulturationen des gemeinsamen Glaubens bewahrt davor, die eigene Tradition zu verabsolutieren, und hilft, die Schätze anderer Traditionen als Geschenke zu erkennen und anzunehmen, ohne deshalb alles auch nachahmen zu müssen.

Es ist bezeichnend und auch erfreulich, bei wie vielen traditionellen und auch neueren Lied-Melodien die kulturelle Herkunft erkennbar bleibt (englisch, schottisch, irisch, skandinavisch, baltisch, ost- oder südslawisch, nord- oder süddeutsch usw.), und wie stark sich auch die Prägung mancher Lieder durch die Zeit ihres Ursprungs zeigt. Engländer und Nordamerikaner haben keine Probleme damit, triumphalistische Lieder – aber keineswegs nur solche aus der viktorianischen Zeit – zu singen, und man ist überrascht, in wie vielen Lob- und Dankliedern das Wort *triumph* oder *triumphant* verwendet wird. Im nicht-englischen Europa, vor allem im deutschen Raum, sind heute die meisten triumphalistischen Lieder der Kulturkampfzeit und der Jugendbewegung wie auch viele Hits der Spiritual-Welle der 50er-Jahre den Gemeinden nicht mehr zumutbar, höchstens noch einigen nostalgisch orientierten Gruppen.

Der Austausch von Gedanken und Erfahrungen in Halifax war höchst anregend. In den Feiern und Präsentationen von Gesangs-Beispielen waren neben überzeugend gelungenen Stücken auch schwache und einige – zumindest bei uns – unbrauchbare zu hören. Das ist aber begreiflich und sogar zu begrüßen, denn oft kann erst in der Gegenüberstellung zu mangelhaften Beispielen erkannt werden, was gut ist und vor allem auch warum etwas gut ist.

Sehr erfreulich war es, in Halifax von zwei neuen nationalen Hymnologen-Vereinigungen zu hören, die in den letzten Jahren ihre Tätigkeit aufgenommen haben:

- a) in Rumänien (mit Sitz in der Hauptstadt des Banats Temeschburg/Timisoara) geht es zunächst um die Erforschung der deutschen Hymnodie der Schwaben und Sachsen katholischer und evangelischer Konfession mit späterer Ausweitung auf reformierte, katholische und unitarische Ungarn sowie auf katholische und evangelische Rumänen.
- b) in Japan geht es um die Erhebung der (in- und ausländischen) Quellen für den christlichen Gemeindegesang verschiedener Konfessionen in japanischer Sprache und um die Vorbereitung eines ökumenischen Gesangbuches.

Für die verantwortlichen Initiatoren beider Projekte ist der Erfahrungsaustausch mit Hymnologen anderer Länder und Konfessionen besonders wichtig und hilfreich.

2. Interdisziplinäre und interkonfessionelle Hymnologie

Hymnologie ist jene Wissenschaft, die sich mit dem Phänomen des christlichen Gemeindegesangs in allen seinen Formen und in allen Kirchen und Konfessionen in Geschichte und Gegenwart interdisziplinär beschäftigt.¹

¹ Bis in die späten 60er Jahre haben evangelische Theologen unter *Hymnologie* lediglich *Lieder- und Gesangbuchkunde* verstanden, katholische Theologen aber die *Poetik der lateinischen Hymnen des Stundengebetes* sowie der *ma. Sequenzen und Reimoffizien*. Seit etwa 1960 hat sich ein breiteres und ökumenisches Verständnis dieser Disziplin durchgesetzt. Ausführliche Beschreibungen und Definitionen von Hymnologie bringen: W. LIPPHARDT, Aufgaben und Wege der

Hymnologen sind somit Forscher und Praktiker aus verschiedenen Disziplinen und Konfessionen, die sich mit dem Volksgesang in den christlichen Kirchen, insbesondere mit dem Kirchenlied, und mit Gesangbüchern befassen. In der hymnologischen Arbeit begegnen einander Theologen, Vertreter der Musikwissenschaft, der Sprachwissenschaften, der Volkskunde, der Sozial- und Kulturwissenschaften und Kirchenmusiker, die – jeweils mit ihren eigenen Methoden – den gleichen Gegenstand untersuchen. Hymnologie kann heute sinnvoll und effizient nur interdisziplinär und interkonfessionell getrieben werden. Hymnologen müssen daher kooperativ und an Zusammenarbeit interessiert sein.

Für jedes der beteiligten Fächer sind Kirchengesang und Kirchenlied zwar nur ein sehr bescheidenes Randgebiet, aber für die Glaubenspraxis und die Liturgie aller Kirchen kommt dem Gemeindegesang hohe Bedeutung zu, vermag doch ein Blick in die Gesangspraxis von Kirchen, Gemeinden, Gruppen, Familien und einzelner Personen über deren tatsächlich gelebten und gebeteten Glauben mehr auszusagen als die Untersuchung der Texte von Dogmen und Katechismen.

Weil meines Wissens Hymnologie an keiner Universität oder Hochschule als Hauptfach eines Diplom-Studiums erscheint, kann man eigentlich Hymnologie nur „im Nebenberuf“ oder als Privatgelehrter betreiben. Letzteres hat auch sein gutes, denn jene, die ihr Fach aus persönlichem Interesse und mit Leidenschaft betreiben, arbeiten in der Regel besonders fleißig und effizient. Allerdings sind Privatgelehrte ständig der Gefahr ausgesetzt, sich wissenschaftlicher Kritik zu entziehen und auf Zusammenarbeit mit anderen zu verzichten, was der Hymnologie nicht gut tut. Der Anteil der Privatgelehrten ist in der Hymnologie besonders hoch.

Hymnologen als Experten bei der Herstellung von Gesangbüchern

Zu den für alle Kirchen besonders wichtigen Aufgaben der Hymnologen aller Konfessionen gehören in den letzten Jahrzehnten die Vorbereitung und Herausgabe von offiziellen und offiziellen Gesangbüchern der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sowie die Publikation von wissenschaftlichen Begleitbüchern (Liedkommentare, Werkbücher, Biographien von Liederdichtern und -komponisten, Darstellungen der entsprechenden Geschichte, Lexikon-Artikel usw.) und von musikpraktischen Begleitbüchern (Orgelbuch, Chorbücher, Kantorenbücher, Instrumentalsätze, Gesänge für besondere Gruppen usw.).

Wegen dieser Aufgaben, aber auch um der Interdisziplinarität Rechnung zu tragen, wird die Arbeit von sogenannten Regionalgruppen und nationalen bzw. sprachbezogenen hymnologischen Vereinigungen sehr begrüßt und auch gefördert. Solche arbeiten bereits seit vielen Jahren in Irland, Schottland und Wales, des Weiteren im Gebiet der neuen deutschen Bundesländer (ehemalige DDR) und in Südwestdeutschland sowie seit kurzem auch im Baltikum mit Sitz in Tallinn (Estland). Neugründungen wurden oben im Bericht über den Kongress in Halifax erwähnt.

In der Regel werden heute – anders als bisher in der Geschichte – alle Gesangbücher von Kommissionen vorbereitet, in denen qualifizierte Hymnologen mit Entscheidungsträgern der verantwortlichen Herausgeber zusammenarbeiten. Aber es gibt natürlich allenthalben Gesangbücher, die aus privater Initiative publiziert werden, von denen manche sehr gute

Hymnologie als theologischer Wissenschaft. In: Grazer Universitätsreden 13, Graz 1974, 84–98; M. JENNY – W. LIPPHARDT, Art. Hymnologie. In: Die Musik in Geschichte und Gegenwart (MGG). Sachteil Bd. 4. Kassel [u. a.] ²1996, 459–464; F. K. PRASSL, Art. Hymnologie. In: LThK³ 5, 359–361; M. JENNY, Art. Hymnologie. In: TRE 15, 770–778; Ph. HARNONCOURT, Art. Hymnologie. In: Österreichisches Musiklexikon. Bd. 2. Hg. R. Flotzinger. Wien 2003, 827.

und wichtige Initiativen bringen – gewissermaßen Neues zur Erprobung –, die aber auch durchaus vermeidbare Fehler aufweisen.

Fragen des Urheber-Rechts wie des *copy-right* spielen in diesem Bereich eine zunehmend bestimmende Rolle², besonders im angelsächsischen und im skandinavischen Raum. Manche Lieder können in ein Gesangbuch nicht aufgenommen werden, weil sie zu teuer sind, andere wiederum werden ganz unnötig „bearbeitet“, um bestehendes Urheberrecht zu umgehen und neues Urheberrecht zu erwerben. Sofern offizielle Gesangbücher als Liturgiebücher von Kirchen approbiert sind oder auch nur approbierte Gesänge für die Liturgie enthalten, sollten urheberrechtliche Verpflichtungen ein für alle Mal abgegolten sein, denn es geht nicht an, dass Vollzüge der kirchlichen Liturgie als Nutzung von Werken privater Eigentümer beurteilt werden.

Die wachsende interkonfessionelle und internationale Zusammenarbeit und der entsprechende Erfahrungsaustausch der Hymnologen führen nicht nur zu tiefen persönlichen Freundschaften, sondern zeitigen auch in der Forschung, in der Gesangbucharbeit und in praktischen Fragen des Gemeindegesangs dauerhafte Kooperationen und gemeinsam erzielte Ergebnisse über viele Grenzen hinweg. Im Hinblick auf interkonfessionelle Gesangbücher, wie sie in den letzten Jahrzehnten in Europa und in beiden amerikanischen Kontinenten immer öfter publiziert worden sind³, gibt es aber einige offene Wünsche, auf die ich im dritten Teil zurückkommen werde.

Exkurs: Hymnologie in Österreich

In den letzten Jahrzehnten hat *Österreich* in der Hymnologie einen hohen Rang erworben. Der Verfasser dieses Beitrags hat einen großen Teil seiner Habilitationsstudien über *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie*⁴ Fragen des Kirchengesangs im deutschen Sprachgebiet gewidmet und suchte daher Kontakt zu deutschen Hymnologen, die aber fast alle Angehörige von Reformationskirchen waren. Der Konvertit Dr. Walther LIPPARDT (†

² Die IAH-Konferenz 1971 in Vadstena/Schweden war der Frage „Urheberrechte im Kirchengesang“ gewidmet. – Vgl. F. BOHLIN, Sechste internationale Tagung für Hymnologie. In: JLH 16 (1971) 199–200; M. JENNY, Urheberrechtsprobleme bei der Herausgabe neuer Kirchenlieder in der Sicht des Hymnologen. In: MusAl 23 (1971) 117–128; G. FROTZ, Urheberrechtliche Bemerkungen zu Markus JENNY: „Urheberrechtsprobleme bei der Herausgabe neuer Kirchenlieder in der Sicht des Hymnologen“. In: MusAl 24 (1972) 40–48.

³ Wichtige ökumenische Gesangbücher, die im deutschen Sprachraum publiziert worden sind: Gemeinsame Kirchenlieder. Gesänge der deutschsprachigen Christenheit. Hg. im Auftrag der Christlichen Kirchen des deutschen Sprachbereichs von der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut. Berlin – Regensburg 1973; Cantate Domino. Ein ökumenisches Gesangbuch. Neue Ausgabe, veröffentlicht im Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen. Kassel [u. a.] 1974; Leuchte, bunter Regenbogen. Gemeinsame geistliche Kinderlieder der deutschsprachigen Christenheit. Hg. Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut. Kassel – Basel 1983; Thuma Mina. Singen mit den Partnerkirchen. Internationales ökumenisches Liederbuch. Basel [u. a.] 1995; Unisono. Ökumenische mehrsprachige Lieder der Christenheit. Hg. Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie. Graz 1997. – Beachtenswert sind in diesem Zusammenhang auch die in engster ökumenischer Kooperation konzipierten neuen deutschsprachigen Gesangbücher der christlichen Kirchen in der Schweiz (Katholisches Gesangbuch. Zug 1998; Evangelisch-Reformiertes Gesangbuch. Zürich 1998, sowie das projektierte neue Christkatholische Gesangbuch der Schweizer „altkatholischen“ Kirche).

⁴ Ph. HARNONCOURT, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets. Freiburg – Basel – Wien 1974 (UPT 3).

1983)⁵, der 1965 in die Gesangbuchkommission der deutschen Bischöfe berufen worden war, die Kontakte zu Österreich suchte, weil nach dem II. Vatikanum ein gemeinsames Gesangbuch für das gesamte Sprachgebiet ins Auge gefasst war, machte ihn mit evangelischen Hymnologen bekannt, die ihn 1966 mit einigen anderen Katholiken in die IAH aufgenommen haben; von 1967 bis 1983 war er geschäftsführender Vorsitzender dieser Gesellschaft. Beim Hymnologen-Kongress in Graz im Jahr 1969 mit dem Thema *Gibt es Wertmaßstäbe für Kirchenlieder?* gelang ein unerwarteter Durchbruch der IAH in die sogenannten sozialistischen Länder, in denen Hymnologie zwar geduldet, aber nicht gefördert war.

Auf seine Initiative wurde 1973 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz ein „Institut für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und *Hymnologie*“ mit eben diesen Abteilungen errichtet – ein ähnlich strukturiertes Institut gab es damals in Europa nur an der reformierten Theologischen Fakultät der Rijksuniversiteit Groningen/Niederlande. An diesem Institut in Graz befindet sich jetzt der Sitz des Archivs der IAH und ihres derzeitigen Präsidenten, und am Institut in Groningen wird das jährlich erscheinende *BULLETIN der IAH* herausgegeben.

Der Anteil der Ausländer, die an der Abteilung Hymnologie in Graz das Magisterium oder das Doktorat erworben haben, ist erheblich höher als an allen anderen Instituten der Theologischen Fakultät in Graz, und Absolventen dieser Abteilung sind international hochgeschätzt: Vier sind inzwischen selbst Professoren in diesem Arbeitsbereich (in Österreich, Deutschland und den USA), ein Angehöriger der Malankara-katholischen Kirche, der bereits am SEERI (Saint Ephrem Ecumenical Research Institute) doziert hat, steht unmittelbar vor seiner Promotion.

3. Grenzüberschreitungen im kirchlichen Gemeindegesang

Dem Gemeindegesang in den christlichen Kirchen kommt – wie im Kongressbericht schon angedeutet – hohe ökumenische Bedeutung zu, sind es ja gerade kirchliche Gesänge, in denen sowohl der gemeinsame Glaube als auch die kulturellen und konfessionellen Eigentümlichkeiten der verschiedenen Kirchen erkennbar sind. Viele neue Gesangbücher sind entweder überhaupt interkonfessionell angelegt, oder sie tragen als konfessionelle Gesangbücher interkonfessionelle Merkmale. Und angesichts der mannigfaltigen Tendenzen zur Globalisierung nimmt gegenwärtig auch die Internationalisierung des Gesangs in vielen Gemeinde deutlich zu.

Fast alle Kirchen-Gesangbücher enthalten schon seit langem, jetzt aber planmäßig beachtet Gesänge anderer konfessioneller Herkunft und zunehmend auch Übersetzungen und Bearbeitungen von Liedern aus anderen Ländern, Sprachen und Kulturen.

Inter-Konfessionalität und *Inter-Nationalität* äußern sich zwar ähnlich – durch bewusste und positive Annahme von Eigentümlichkeiten der je „anderen“, von denen man sich ja auch deutlich abgrenzen könnte –, sie sind aber zu unterscheiden. Das lässt sich schon dar-

⁵ Walther LIPPARDT, Germanist und Historiker aus Frankfurt a. M., kam aus der deutschen Singbewegung der 20er Jahre und hat eine große Zahl von Gesängen für den Gebrauch junger Chöre ediert. In seinen Publikationen hat er darauf aufmerksam gemacht, dass das deutsche Kirchenlied keine Erfindung der Reformatoren ist, sondern jahrhundertealte Praxis fast im gesamten Sprachgebiet. 1975 wurde ihm das Ehrendoktorat der Universität Graz verliehen in Anerkennung der theologischen Bedeutung seiner hymnologischen Studien. Er bedankte sich mit einer Vorlesungsreihe *Einführung in die Hymnologie*.

aus erkennen, dass man zwar durch Kenntnis von Fremdsprachen an mehreren Kulturen partizipieren, nicht aber mehreren Konfessionen angehören kann.

Die konfessionelle Herkunft von Kirchenliedern ist in der Regel nur am Text, nicht aber an den Melodien zu erkennen, abgesehen von solchen mit unverkennbar konfessionellem Demonstrations-Charakter.⁶ Weil aber die verschiedenen Konfessionen im Glauben wesentlich mehr verbindet als unterscheidet (vielleicht auch trennt), gibt es natürlich sehr viele Texte, deren konfessionelle Herkunft überhaupt nicht zu erkennen ist, wenn man den Dichter und seine Konfession nicht kennt. Das gilt für sehr viele Lieder zum Kirchenjahr – Advent, Weihnachten, Epiphanie, Passion, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten –, aber auch für allgemeine Christus-Lieder, Bitt- und Danklieder, Morgen- und Abendlieder usw. Genau genommen kann ein Text nicht deshalb als evangelisch oder katholisch oder orthodox bezeichnet werden, weil der Verfasser einer dieser Konfessionen angehört. Es gibt allgemein christliche Lieder, in allen Kirchen und Konfessionen, die überall und auch gemeinsam gesungen werden können mit dem wenigstens vorausgesetzten Einverständnis ihrer Verfasser. Und es gibt konfessionell geprägte Texte, die konfessions-spezifische Aussagen enthalten.

Auch sprachliche und musikalische Formen können konfessions- und kulturspezifisch geprägt sein, entsprechend bestimmten Traditionen: *Griechische (orthodoxe) Troparien und Kontakien*, *lateinische (katholische) Sequenzen und Reim-Offizien*, *äthiopische Psallierweisen*, *koptische Hymnen-Melodien*, der *calvinische Genfer* oder *Hugenotten-Psalter*, *lutherische Evangelien-Lieder* usw. sind wahllos herausgegriffene Beispiele. Hier gibt es allerdings auch grobe Fehltritte: Wenn z. B. gewisse A-Capella-Sätze als typisch orthodox bezeichnet werden, so ist das geschichtlich falsch, denn diese Satzweise ist abendländischer Herkunft und erst im 17./18. Jh. von einigen orthodoxen Kirchen, besonders von den slawischen, übernommen worden. Während sie von den Griechen lange als der orthodoxen Tradition widersprechend abgelehnt wurde. Metrisch-strophisch gefasste Hymnen sind wahrscheinlich syrischen Ursprungs; ihre Form kam über Mailand in den Westen wo sie durch die Verbindung mit klassischen Metren bis zum Strophenlied weiter entfaltet worden ist. Viele im Lauf der Geschichte erfolgten Grenzüberschreitungen werden heute gar nicht mehr als solche wahrgenommen, weil sie neue, inzwischen bodenständig gewordene Formen hervorgebracht haben.

Zu den Grenzüberschreitungen gehört auch das Tradieren von Generation zu Generation und in spezielle Gruppen innerhalb derselben Sprache und Konfession, sofern es mit Anpassungen – heute sagt man *updating* – einhergeht. Die Formulierung des Kongress-Themas im englischen Programm hat das jedenfalls ausdrücklich und sogar an erster Stelle (!) gesagt: *From Age to Age* und erst danach *from Land to Land – Transmission and Translation of Congregational Song*; die konfessionelle Grenzüberschreitung war im Titel gar nicht erwähnt.

Die Hymnologie hat das Phänomen von Grenzüberschreitungen nicht nur festzustellen und einzelne Beispiele solcher Überschreitungen zu analysieren, sondern sie muss sich auch mit den Ursachen dieses überaus komplexen Phänomens befassen. Das scheint mir in Halifax vernachlässigt worden zu sein. Ich möchte darum einige Anregungen geben. –

⁶ Z. B. die Singweise von „Eine feste Burg ist unser Gott“, die als Lutherweise klassifiziert wird. Ähnlich sind in der Regel auch die Melodien von National-Hymnen konnotiert, weshalb sich Österreicher und Deutsche meistens wundern, die Melodie der alten Kaiserhymne, in Deutschland mit wieder neuem Text noch immer Staatshymne, in England als Kirchenlied zu hören.

Zunächst sind aber formale Unterscheidungen nötig, um zu verdeutlichen, worüber gesprochen wird.

3.1 Verschiedene Arten der Grenzüberschreitung

Eine maßgebende fundamentale Form der Grenzüberschreitung ist die Entstehung des Christentums aus dem Judentum unter Berücksichtigung seiner damaligen Situation und Umgebung.⁷

- Jesus und seine Jünger waren eine jüdische Gruppe (den Essenern nahestehend);
- die Bibel Jesu und der ersten Christen war die Bibel der Juden, die aber bereits in einer authentischen griechischen Übersetzung – der Septuaginta (abgek.: LXX) – vorlag;
- der Kalender und die Hauptfeste der Christen waren jüdischen Ursprungs;
- die Ortskirchen (urchristliche Gemeinden) sind Synagogen, bzw. ihnen nachgebildet;
- gottesdienstliches Singen – speziell die Verwendung der Psalmen und anderer hymnischer Cantica – ist von den Juden übernommen und später christlich weiter entwickelt worden;
- die zentralen sakramentalen Rituale der Christen – Taufe, Salbung, Eucharistie, Handauflegung – waren zumindest in Gruppen des Judentums bereits in Gebrauch.

Überschrittene Grenzen – durchschrittene Tore, begangene Brücken – können durchlässig bleiben, sie können aber auch geschlossen werden, um weitere Überschreitungen derselben Grenzen unmöglich zu machen.

Die in unserem Zusammenhang zu untersuchenden Grenzüberschreitungen im christlichen Gemeindegesang bilden im wesentlichen zwei Gruppen, die aber nicht selten gemeinsam auftreten:

- *Texte* werden unter Beibehaltung ihrer spezifischen Text-Form (Strophen-Lied, gehobene Prosa u.a.m.) in viele Sprachen und auch aus vielen Sprachen (wenngleich leider oft in höchst fragwürdiger Qualität) übersetzt, und kommen allein oder mit ihren angestammten Singweisen in andere Sprachgebiete, in andere Konfessionen und in spezielle Gruppen; und spezifische *Text-Formen* können in andere Text-Formen übertragen werden: Psalmen werden in Liedform, Lesungen und Gebete in Gesangsformen gebracht usw.
- *Melodien* werden aus anderen Konfessionen (auch aus anderen Religionen!), aus anderen Sprachen und Kulturen aller Kontinente übernommen, sei es mit ihrem Original-Text, sei es mit Übersetzungen und Übertragungen desselben oder auch mit ganz neuen Texten (z. B. jüdische Melodien, versehen mit christlichen Texten).

Für die Überschreitung von Grenzen zwischen Generationen und Gruppen derselben Sprache, Kultur und Konfession ist eine weitere Gruppe auszumachen, in der die beiden genannten Gruppen sehr unterschiedlich zusammenspielen:

- *Gebräuchliche Lieder und Gesänge* bedürfen von Zeit zu Zeit sprachlicher und – jedoch seltener – musikalischer Korrekturen, um sangbar (für wen eigentlich?) zu bleiben, ohne dass sprachliche oder konfessionelle Grenzen dabei eine Rolle spielen. Sofern es sich allerdings um Gesänge handelt, die mehreren Konfessionen gemeinsam sind, wäre ökumenische Absprache angebracht, und wenn sie in andere Sprachen übernommen worden sind, sollten melodische Übereinstimmungen beachtet bleiben!

⁷ Vgl. J. TAYLOR, Woher kommt das Christentum. Mainz 2001.

Bei dieser dritten Gruppe von Grenzüberschreitungen geht es um das *updating* einzelner Gesänge und ganzer Gesangbücher. Bei offiziellen Gesangbüchern für den Gemeindegebrauch wird angenommen, dass, etwa alle 30 bis 40 Jahre ein solches *updating* nötig ist. Im Vergleich solcher Prozesse fällt aber auf, dass oft genau dieselben Elemente und Formen, die beim letzten *updating* geändert worden sind, wiederum geändert und in eine frühere oder ursprünglichere Form gebracht werden.

Grenzüberschreitungen von Kirchenliedern erfolgen meistens unreguliert, sie sollten aber, wenn sie in offizielle oder offiziöse Gesangbücher aufgenommen werden, eine sachkundige, kritische Steuerung erfahren, wofür die anfangs genannten Gesellschaften und einzelne ihrer Mitglieder mit einschlägigen Erfahrungen gerne ihre Dienste anbieten.

Folgende Tabelle versucht die verschiedenen Grenzüberschreitungen in eine übersichtliche Ordnung zu bringen:

Versuch einer schematischen Übersichtstabelle

A. TEXTE gelangen (mit gleicher, mit anderer oder ohne Melodie)			
in andere Sprachen	Übersetzung	Übertragung	Nachdichtung
in andere Konfessionen	Übernahme	Anpassung	-----
in spezielle Gruppen	Übernahme	Anpassung	-----

B. MELODIEN gelangen (mit gleichem, mit anderem oder ohne Text)			
in andere Kulturen	Übernahme	Anpassung	Neufassung
in andere Konfessionen	Übernahme	Anpassung	-----
in spezielle Gruppen	Übernahme	Anpassung	-----

C. GESANGBÜCHER gelangen (mit Texten und Melodien)			
in andere Länder	Übernahme	Anpassung	-----
in andere Konfessionen	Übernahme	Anpassung	-----
in spezielle Gruppen	Übernahme	Anpassung	-----

Erläuterung: Die kursiven Formen von Grenzüberschreitungen sind die hauptsächlich verbreiteten ihrer Art. Die Überschreitungen A. und B. kommen in vielen Kombinationen gemeinsam vor, wobei die Absicht, primär A oder primär B oder auch A+B gemeinsam zu übertragen, bestimmend sein kann.

3.2 Die Verbindung zwischen Text und Melodie⁸

Man muss sich darüber im klaren sein, dass die Verbindung von bestimmten Texten mit bestimmten Melodien (und umgekehrt!) gar nicht immer und überall von derselben Stabilität ist. Das gilt seit dem frühen Mittelalter für die lateinischen Hymnen, die nach Modell-Weisen gesungen werden können, und ist speziell im englischsprachigen Bereich lang üblich geblieben. Texte wurden hier ohne Melodien veröffentlicht, aber die Strophenform ist

⁸ Dafür wird häufig die Bezeichnung *Wort-Ton-Verhältnis* gebraucht. Diese greift aber zu kurz, weil sie nur Elemente zu betrachten scheint, nicht aber das Ganze eines Textes und einer Melodie, die eine überzeugende Einheit bilden sollen.

angegeben⁹, so dass jeder Text auf jede Melodie derselben Strophenform gesungen werden kann. Jede Melodie hat einen „Namen“ mit welchem auch ihre Strophenform angegeben wird; oft enthalten englische Gesangbücher spezielle Register, in denen die Texte und die Melodien nach Strophenformen aufgelistet sind, was die Auswahl der Melodien sehr erleichtert. In deutschsprachigen Gesangbüchern findet man im 17. und 18. Jh. sehr häufig Texte ohne Melodien, aber mit Hinweisen: „Kann auf den Ton X gesungen werden“ oder „Im Ton Y zu singen“. Im Lauf der Zeit setzte sich aber allenthalben die Gewohnheit durch, Texte mit bestimmten Melodien zu verbinden, wobei freilich nicht immer und überall derselbe Text mit derselben Melodie verbunden wird. Es ist aber begreiflich, dass jede instrumentale Zitation bzw. Anspielung einer Liedweisen (Choral-Vorspiele, -Phantasien, Cantus Firmus-Praktiken) nur sinnvoll sein kann, wenn diese Melodie zu einem bestimmten und einigermaßen bekannten Text gehört. Unter diesem Aspekt ist es nicht zu begrüßen – aber leider auch nicht zu verhindern –, dass zu beliebten und verbreiteten Melodien oder zu neuen Melodien, die gefällig sind, immer wieder neue Texte verfasst werden in der Hoffnung, diese dadurch schneller zu verbreiten.

3.3 Ursachen und Begründungen für Grenzüberschreitungen

3.3.1 Von wem geht die Initiative zur Grenzüberschreitung aus?

Grenzüberschreitungen können von beiden Seiten der Grenze ausgehen: gewissermaßen aus *Eigeninitiative* des Grenzgängers („ich will über diese Grenze oder auch über möglichst viele Grenzen gehen!“) und durch *Aneignung* („ich hole dich über die Grenze zu mir“). Mit anderen Worten gesagt: Dichter von Liedern und Herausgeber von Gesangbüchern können deren Ausbreitung über Grenzen veranlassen; und die Singenden bzw. die für den Gesang Verantwortlichen können sich selbst um Lieder von jenseits der Grenzen sorgen. Das Letztere wird normalerweise eine nachhaltigere Wirkung zeitigen, denn der Grenzgänger ist ja auf Aufnahme bzw. Rezeption angewiesen (hier gibt es durchaus Analogien zu gegenwärtigen Problemen mit der Einwanderung von Fremden).

3.3.2 Welche und wessen Absichten lassen sich bei Grenzüberschreitungen feststellen?

Die folgende Aufzählung ist nicht als wertende Reihung zu verstehen!

– *konfessionelle Solidarität*

Um konfessionelle Identität zu festigen haben z. B. Lutherische Landeskirchen in Skandinavien Kernlieder der lutherischen Reformation unter Beibehaltung ihrer Melodien in ihre Sprachen übersetzen lassen; diese sind dort in allen Gesangbüchern zu finden. Aus demselben Grund wurden die Texte des Genfer Psalters in alle jene Sprachen übersetzt, die in Calvinischen Kirchen gebraucht werden. Methodisten haben viele Lieder der Brüder Charles und John WESLEY in die Sprachen jener Länder übersetzt, in denen sie missioniert und Gemeinden gegründet haben.

⁹ Das geschah und geschieht noch heute durch die Angabe der Anzahl der Silben in jeder Zeile, z. B.: 8.7.8.7.; 11.11.11.5 (= sapphische Str.); usw. dazu die Abkürzungen LM (Long Meter) = 8.8.8.8 (Ambrosiaster); SM (Short Meter) = 6.6.8.6. und CM (Common Meter) = 8.6.8.6.

– *politische Uniformierung*

Die Texte vieler Lieder aus dem sogenannten Gesangbuch der Kaiserin Maria Theresia (es war von ihr offiziell autorisiert) wurden auf Veranlassung der Hofkanzlei in jene Sprachen übersetzt, die in den habsburgischen Erbländern in Gebrauch waren. Sie sollten überall mit derselben Melodie, wenn auch mit einigen sprachbedingten rhythmischen Veränderungen, gesungen werden. Auf diese Weise wurden in der gesamten Habsburger Monarchie verbreitet: *Großer Gott, wir loben Dich; Tauet Himmel den Gerechten; Kommet, lobet ohne End, Glorwürd'ge Königin*; Stücke aus den *deutschen Singmessen* von Michael HAYDN und Franz SCHUBERT; um nur einige zu nennen. – Es ist anzunehmen, dass es auch im Britischen Commonwealth ähnliche Tendenzen gegeben hat.

– *konfessionelle Mission (eventuell verbunden mit politischer Kolonisierung)*

Konfessionell geprägtes Liedgut wurde im gleichen Sprachgebiet, aber auch in anderen Sprachregionen mit entsprechenden Übersetzungen zielstrebig verbreitet, um die jeweilige Konfession zu verbreiten. In katholischen Regionen des deutschen Sprachgebiets, aber auch in Slowenien wurden laut Zeitzeugen mehr Menschen durch Lieder als durch Predigten für die lutherische Lehre gewonnen.¹⁰

– *Abwehr reformatorischer Tendenzen*

Um Christen und Gemeinden, die zur Reformation tendierten, zum Verbleib in der katholischen Kirche zu veranlassen oder auch zur Rückkehr zu bewegen, wurden beliebte lutherische Lieder in katholische Gesangbücher aufgenommen, wobei nicht selten kleine textliche Veränderungen vorgenommen worden sind.¹¹

– *Ökumenisches Interesse*

Gemeinsames Singen von Christen verschiedener Konfessionen ist seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung üblich und verbreitet sich mehr und mehr. Innerhalb gleicher Sprachregionen ist das kein Problem; bei internationalen ökumenischen Veranstaltungen sucht man entweder nach entsprechenden Übersetzungen, sodass jeder in seiner Sprache dasselbe Lied mitsingen kann, oder alle bemühen sich in derselben Sprache zu singen, wodurch auch Freude an der Internationalität zum Ausdruck kommt.

Ökumenisches Interesse sollte sich aber nicht nur dadurch zeigen, dass Lieder, die das Gemeinsame des Glaubens ausdrücken, gemeinsam gesungen werden, sondern auch im ehrlichen Interesse, Lieder anderer Kirchen und Konfessionen, die das spezifisch Eigentümliche und Unterscheidende – auch das Kontroversielle! – derselben zum Ausdruck bringen, zur Kenntnis zu nehmen und zu respektieren, ohne mitzusingen.

– *Interesse an Internationalität, Plurikulturalität und Multireligiosität*

Den gegenwärtigen Globalisierungstendenzen entsprechendes gemeinsames Singen über alle Grenzen hinweg zeigt freilich nicht nur Offenheit für das Fremde und Freude an der Begegnung, sondern auch ein schwaches Bewusstsein von Überzeugungs-Identität. Die Toleranz, die sich im Respekt gegenüber allen Religions-Bekenntnissen zeigt – Zuhören können, wenn andere singen –, fordert keineswegs, sich selbst aktiv an jedem Gesang zu

¹⁰ Fast alle landesfürstlichen und kirchlichen Visitationen in katholischen Regionen des 16. und des beginnenden 17. Jh.s fragen nach der Verbreitung lutherischer Lieder.

¹¹ Beispiele dafür sind die Gesangbücher von Michael VEHE (1537) und Johannes LEISENTRIT (1567 und 1583). Dieses Verfahren wurde aber auch später noch angewendet.

beteiligen. Solche Beteiligung kann von den Angehörigen anderer Religionen und Kulturen mit Recht als anmaßende Aneignung oder als Respektlosigkeit aufgefasst werden.

– *Pastorale Verantwortung für Erfordernisse der Gegenwart*

Jede Generation von Christen nimmt besondere Erfordernisse wahr, neue Aufgaben im Hier und Heute, Leerstellen im Handeln und in der Spiritualität sowie im Beten und Singen der Gemeinden, die aufgefüllt werden müssen; wenn anderswo vorgefunden wird, was hier noch fehlt, sind Übernahmen normal. Hier ist Achtsamkeit angebracht, weil Lieder und Gesänge ja nicht frei auf dem Markt zu haben sind. Ich denke nicht zuerst an Urheber-Rechte, die zu beachten wären, sondern vor allem an den Respekt, der dem „Eigentümer“ geschuldet ist – sei das eine Person, eine Gruppe, eine Glaubensgemeinschaft, eine Kultur oder was auch immer. – Der pastoralen Verantwortung, die auch Ausschau halten muss nach dem, was Gruppen brauchen (Kinder, Jugend, sogenannte Fernstehende usw.), wird allerdings nicht entsprochen, wenn man sich mit dem „Gefälligen“ und mit dem „Modischen“ begnügt.

Exkurs:

Das „Gefällige“ und das „Modische“ – das „Jugendgemäße“ und das „Kindgemäße“

Es wird immer damit zu rechnen sein, dass Kinder und junge Menschen vieles singen wollen und auch tatsächlich singen, was ihnen gefällt, weil es ihnen gefällt und wie es ihnen gefällt. Bei Kindern sind es allerdings fast immer die Lehrer oder Gruppenleiter, die festlegen, was Kindern gefällt bzw. was „kindgemäß“ ist.

Kritik ist insofern anzumelden – aber leider kaum nachhaltig durchzusetzen –, als das „Gefällige“ und das „Modische“ im Allgemeinen sehr oberflächlich sind und als angemessener Ausdruck für existentielle Vollzüge mit Tiefendimension nicht wahrhaftig und daher unbrauchbar sind. Kinder und Jugendliche werden getäuscht, wenn ihnen etwas als „religiös“ vorgesetzt wird, was mit Glauben nichts zu tun hat, und wenn als Liturgie vorgegeben wird, was nicht mehr als banale Unterhaltung ist. Banalisierung des geistlichen Gesangs und erst recht Banalisierung der Liturgie ist weder ein Dienst an den Menschen noch an der Kirche.

Die Herausgeber aller Gesangbücher – wenigstens die der offiziellen Gesangbücher – müssten sich in dieser Hinsicht ihrer großen Verantwortung bewusst sein!

3.4 Zur Übersetzung und zur Übertragung von Texten

Ein besonders wichtiges und delikates Thema sei noch herausgegriffen: das Übersetzen bzw. Übertragen von Lied-Texten von einer Sprache in eine oder mehrere andere. Das geschieht meistens deswegen, damit wertvolle und beliebte Lieder auch in anderen Ländern und bei internationalen Treffen auch gemeinsam – jeder in seiner Sprache – gesungen werden können. Eine Unterscheidung, die Jürgen HENKYS vorschlägt, der selbst in großem Verantwortungsbewusstsein und mit langjähriger Erfahrung viele geistliche Lieder – vor allem aus dem Englischen, dem Niederländischen und aus skandinavischen Sprachen – ins Deutsche übertragen hat, sei vorangestellt und findet hier (ebenso in der Tabelle auf S. 266) Beachtung:

- Von *Übersetzung* sollte man nur sprechen, wenn möglichste Nähe zur Ausgangs-Sprache, auch in den gebrauchten Bildern und Metaphern, angestrebt wird und gelingt. Diese sind vor allem dann angebracht, wenn nicht in erster Linie das Singen der Übersetzung beabsichtigt ist, sondern das Verstehen des Ursprungstextes.

- *Übertragungen* streben einen guten Text an, der, in formaler Übereinstimmung mit dem Ausgangstext und seiner Strophenzahl, dessen wesentlichen Aussagen so vollständig wie möglich wiedergibt, wobei gerade bei Bildern und Metaphern die Wiedergabe der Bedeutung wichtiger ist als die Treue im Wortlaut. Solche Übertragungen müssen mit der Melodie des Ausgangstextes singbar sein!
- Die *Nachdichtung* schafft ein gutes, neues (geistliches) Lied auf der Grundlage des Ursprungstextes; sie muss diesem in der Form und in der Anzahl der Strophen nicht unbedingt entsprechen und kann daher auch mit einer anderen Melodie verbunden werden, die aber dem Inhalt des Textes entsprechen muss.

Texte werden in viele Sprachen und auch aus vielen Sprachen (wenngleich leider oft in höchst fragwürdiger Qualität!) übersetzt oder übertragen. Dabei kommt es leider nicht selten zu groben Mängeln und auch zu skurrilen Ergebnissen, die bei entsprechender Sorgfalt durchaus vermeidbar wären.

a) Besonders häufige Mängel:

- Grobe sprachliche oder grammatische Fehler und bloße „Reimerei“ passieren vor allem dann, wenn der Übersetzer/die Übersetzerin unbegabt ist oder wenn er/sie nicht in seine/ihre eigene Sprache übersetzt;
- andere Strophenzahlen oder Strophenfolgen, so dass gemeinsames Singen sinnlos wird;
- neue Gedanken, die sich mehr oder weniger nur an der ersten Zeile oder an der ersten Strophe jener Fassung halten, die zu übersetzen vorgegeben wird.
- Übersetzungen von bereits erfolgten Übersetzungen, so dass die Entfernung zum Ursprungstext immer größer wird.

b) Skurrile Ergebnisse:

- Übersetzung von Liedern aus einer Übersetzung zurück in die Sprache des Ursprungstextes, wobei dieser dann oft nicht mehr zu erkennen ist.

Um solchen unerwünschten Lösungen vorzubeugen, sollten bei allen Übersetzungen von (geistlichen) Liedern bestimmte *Regeln*¹² eingehalten werden:

- Wer übersetzt und überträgt, mag er/sie auch noch so sprachgewandt sein, soll nur aus der Fremdsprache in seine/ihre Muttersprache übersetzen bzw. übertragen!
- Grundlage jeder Übersetzung ist prinzipiell der Ursprungstext in seiner ursprünglichen Sprache, gegebenenfalls aber in jener Fassung und mit jener Anzahl von Strophen, die gegenwärtig am weitesten verbreitet ist. Das gilt auch von lateinischen und griechischen Hymnen. Unkenntnis dieser Sprachen ist kein Grund, um aus einer vorhandenen Übersetzung oder Übertragung eine weitere zu verfassen.
- Ehe zu übersetzen bzw. zu übertragen begonnen wird, ist sorgfältig zu prüfen, ob Übersetzungen in die erwünschte Sprache schon vorhanden, schon irgendwo in Verwendung und brauchbar sind; eine neue Übersetzung bzw. Übertragung muss deutlich besser sein als eine bereits vorhandene.

¹² Solche und ähnliche Regeln sind schon des öfteren publiziert worden: J. HENKYS, Qualitätsfragen bei der Übersetzung von Kirchenliedern. In: IAH Bulletin 26 (1998) 119–132; H. DURNBAUGH, Some Reflections on Translating Hymns. In: The Hymn 37 (1986) Heft 3, 14–17; DIES., „Steig’ in das Boot!“ Der Ruf zum Übersetzen. In: „Das tiefe Wort erneuert“. FS J. Henkys. Hg. H. SCHULTZE [u. a.]. Berlin 1989, 11–24; G. GRINDAL, On Translating Hymns: Outrageous Opinions and Personal Regrets. In: The Hymn 37 (1986) Heft 3, 17–20.

- Wer vielsprachig und im Übersetzen erfahren ist, kann schon vorhandene Übersetzungen und Übertragungen zu Rate ziehen; dabei können Möglichkeiten der Interpretation entdeckt werden, die zunächst nicht wahrgenommen worden sind.
- Zu übersetzen und zu übertragen ist Strophe für Strophe; und sollte die Auslassung einer oder mehrerer Strophen geboten sein, so muss das an den vorangestellten Strophen-Nummern erkennbar sein, damit dies bei gemeinsamem Singen in verschiedenen Sprachen sinnvoll berücksichtigt werden kann.
- Um gemeinsames Singen über Sprachgrenzen hinweg zu ermöglichen, ist unbedingt danach zu trachten, dass jede Übersetzung und Übertragung mit jener Melodie verbunden bleibt, mit der das Lied ursprünglich veröffentlicht worden, oder mit der sie gegenwärtig am weitesten verbreitet ist.
- Da Lieder in jeder Sprache zum Singen bestimmt sind, genügt es nicht, nur das Versmaß bzw. die Strophen-Form zu beachten, sondern es ist die Singweise mit ihrer Anordnung von Höhepunkten und Spannungen in den einzelnen Zeilen zu berücksichtigen, und zwar nicht nur in der ersten Strophe! Das setzt ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen voraus.
- Je höher die poetische Qualität des Ursprungstextes ist, desto höher sind auch die Ansprüche an die Übersetzung bzw. Übertragung; wer diesen nicht zu entsprechen vermag, sollte diese Aufgabe sein lassen! Das wäre ein deutliches Zeichen der Anerkennung gegenüber guten Texten und deren Verfassern.

Schlussbemerkungen

Neue *Gemeindegesangbücher* sollten ökumenisch und international offen sein. Es ist zu überlegen, ob Gesänge aus anderen Ländern immer übersetzt bzw. übertragen werden müssen, um dann in der eigenen gesungen zu werden, oder ob es nicht angebracht ist, sie in ihrer Ursprungs-Sprache zu belassen, wobei eventuell eine Übersetzung (keine Übertragung!) als Hilfe zum Verständnis hinzugefügt werden kann. Für Jugend- und Studenten-Gesangbücher sollte das sogar die Regel sein.

In *ökumenische Gesangbücher* wurden bisher üblicherweise nur Gesänge aufgenommen, die den Angehörigen möglichst vieler Kirchen und Konfessionen „zumutbar“ waren. Das hatte zur Folge, dass die charakteristischen Eigentümlichkeiten verschiedener Konfessionen kaum zu erkennen waren. Ihnen waren gewissermaßen „die Zähne gezogen“. Das entspricht heutigem Verständnis von Ökumene jedoch nicht mehr. Wünschenswert ist hingegen, dass die beteiligten Kirchen und Konfessionen in ihren Gesängen auch mit ihrem charakteristischen Eigenprofil – konfessionell und formell – zu erkennen sind. Ökumene verlangt ja nicht nur gemeinsames Beten und Singen, sondern auch respektvolles Einander-zuhören! Gemeinsame ökumenische Fassungen¹³ sind vor allem für Gesänge wünschenswert, die entweder schon bisher in mehreren Konfessionen gesungen worden sind, oder die – wie oben schon festgestellt – den gemeinsamen Glauben ausdrücken.

Grenzüberschreitungen im Gemeindegesang sind noch nicht erfolgt, wenn „Grenzgänger“ irgendwo aufgeschrieben sind oder in einem Gesangbuch stehen. Gesangbücher und andere Behelfe sind Anleitungen zum Singen und Idealvorstellungen, wie Gesang erfolgen sollte. Gemeindegesang ist aber etwas Lebendiges, und Leben ist kostbar und empfindlich. Ein-

¹³ Diese sind in Gesangbüchern im deutschen Sprachgebiet mit ö gekennzeichnet, sofern sie von der *Arbeitsgemeinschaft ökumenisches Liedgut* (AÖL) beschlossen worden sind.

griffe in einen lebenden Organismus – und das gilt auch für das Singen in den Gemeinden! – müssen behutsam und verantwortungsbewusst vorgenommen werden, damit das Leben nicht beeinträchtigt oder zerstört wird. Hymnologen haben den Gemeinden und ihrem Glauben zu dienen, nicht aber umgekehrt.

Grenzen sind im Gemeindegesang erst überschritten, wenn die Gemeinden oder wenigstens einige Gruppen das auch tatsächlich singen – authentisch und überzeugend! –, was ihnen zugetraut wird. Wenn sie aber den Eindruck gewinnen, durch neue Gesangbücher wieder und wieder über Grenzen gejagt zu werden und so ihre Heimat und sich selbst zu verlieren, werden sie möglicherweise schweigen, statt zu singen.

Das sollte bedacht werden, gerade jetzt, wo ein neues Gesangbuch für die katholischen Diözesen in Deutschland, Österreich und Südtirol vorbereitet wird.

Birgit Hosselmann, Erfurt

„Das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen . . .“ (SC 1)

Zur Vor- und Nachbereitung der Liturgiekonstitution

Bewegt und bewegend ist die Diskussion um die Liturgie der Kirche nicht erst seit der feierlichen Verabschiedung des ersten Konzilsdokumentes *Sacrosanctum Concilium* am 4. Dezember 1963. Dies war sie auch schon zuvor. Mit dem Konzil wurde aber offiziell eine erneute weltweite Liturgiereform eingeläutet, die die vorherigen Bestrebungen zur Liturgieerneuerung aufnahm; und die sich das Ziel gesetzt hat, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen“ (SC 1).

Anlässlich des 40. Jahrestages der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution veranstalteten der Münsteraner Akademieleiter Thomas Sternberg (Akademie Franz Hitze Haus) und der Liturgiewissenschaftler Klemens Richter (Seminar für Liturgiewissenschaft) zwei Symposien, die nach der Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf Bistumsebene fragten (Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum, 14./15. November 2003) und die eine zukunftsweisende Zwischenbilanz sowohl für die Orts- als auch Weltkirche zogen (Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe, 23.–24. Januar 2004).

Die Bischöfe von Münster

So fragte der Bochumer Kirchenhistoriker Wilhelm Damberg nach dem Verhältnis der Münsteraner Bischöfe Johannes Poggenburg, Clemens August Graf von Galen und Michael Keller zur Liturgie. Damit ließ er noch einmal 44 Jahre münsterländische Bistumsgeschichte (1918–1962) Revue passieren. Ausgewertet habe er die Hirtenbriefe und die Amtsblätter dieser Zeit. Doch seien die liturgierelevanten Ergebnisse nur spärlich. Demnach läge es nahe, dass das Thema Liturgie kein unbedingtes Thema für die Bischöfe gewesen sein könne. Mit großer Unterstützung des Münsteraner Liturgiewissenschaftlers Emil Joseph Lengeling wäre Bischof Michael Keller der Erste gewesen, der umfassender in liturgischen Fragen aktiv geworden sei. Keller selbst sei allerdings weniger von der Liturgischen Bewegung als von der Eucharistischen Bewegung seiner Zeit geprägt gewesen. Insofern hätte er eine Herabstufung des Kinderkommunionalters veranlasst und 1956 den Liturgischen Rat in Münster eingeführt. 1957 hätte er sich schließlich für ein neues, verändertes Taufbewusstsein und eine aktive Teilnahme am Messopfer eingesetzt.

Die Bistums-Synoden als Wegbereiter

Im Gegensatz zu Damberg beschrieb der Erfurter Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann die liturgische Entwicklung des Bistums Münsters vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Weg, „der von der Liturgischen Bewegung geprägt zum II. Vatikanum hinführt“. Im Bistum Münster sei der Boden schon seit Anfang des 20. Jahrhunderts für die nachkonziliare Liturgiereform bereitet worden, ohne vom Wissen auf ein anstehendes Konzil beeinflusst gewesen sein zu können. Bezugspunkt Kranemanns sind die Bistumssynoden von 1924, 1936 und 1958. In ihrem Vergleich würden die Schlagworte der tätigen Teilnahme, der Muttersprache und der liturgischen Bildung immer wieder als Leitbegriffe genannt und immer differenzierter verwendet. Unverkennbar stehe damit das Zweite Vatikanische Konzil in Kontinuität der theologischen und liturgischen Geschichte. Offensichtlich würde aber

auch, wie souverän und theologisch verantwortet Probleme vor Ort erkannt und Lösungswege beschritten worden seien.

Der Konzilsbeitrag der Fakultät in Münster

Klemens Richter führte nicht nur in die Geschichte des Faches Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster ein, sondern berichtete auch über das Votum der Fakultät zur Vorbereitung des Konzils. Neben Bonn sei Münster die einzige Fakultät aus dem deutschsprachigen Raum gewesen, die die Möglichkeit genutzt hätte, auf die zu behandelnden Fragen des Konzils einzuwirken. Für den liturgischen Bereich forderte die Fakultät eine zyklisch angelegte und damit vermehrte Schriftlesung wie ebenso die Verwendung der Volkssprache, um hier nur zwei wichtige Punkte zu benennen. Wie nachdrücklich dieses Votum gemeint war, wird deutlich an der Person Emil Joseph Lengeling. Als Liturgiewissenschaftler, als Konzilsberater und schließlich als kritischer Begleiter der Liturgiereform nahm er maßgeblichen Einfluss auf das Konzilsdokument und seine Umsetzung.

Die Erneuerung der Liturgie im Bistum Münster

Doch schon vor seiner Arbeit für das Konzil hat Lengeling maßgeblichen Einfluss auf die liturgische Erneuerung seines Heimatbistums Münster genommen. So zeigte der Liturgiewissenschaftler Martin Stuflesser (Münster), dass Lengeling maßgeblich an der Neugestaltung des Domes, der durch den Krieg völlig zerstört worden war, beteiligt war. Er habe entgegen aller Einwände der Denkmalpflege dafür gesorgt, dass mit Hilfe der Architekten Steffann und Thoma der Dom schon 1952 im Sinne der Erneuerungsbestrebungen der Liturgie gestaltet wurde. Drei Jahre später erarbeitete er das Werkbuch zum Laudate, dem Gebet- und Gesangbuch des Bistums. Laut Domvikar Stefan Böntert (Münster) ist es Lengelings Motivation gewesen, zum einen die liturgische Bildung in den Gemeinden zu vertiefen und zum anderen zur aktiven Teilnahme im Gottesdienst anzuleiten und anzuregen.

Beispiele der Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit

Der Benediktinerpater Martin Uhlenbrock aus der Abtei Gerleve (bei Münster) skizzierte den Wandel der in Gerleve gefeierten Liturgie. So zeichnete er beispielsweise den ersten Abt Raffael Molitor (1906–1948) als verantwortlich für die Erneuerungen der Kirchenmusik in der Abtei: „Gerleve wurde führend im Volkschoral.“ Einblicke in das Wallfahrtsverständnis des Bistums gab darüber hinaus noch der Kirchenhistoriker Werner Freitag (Halle/Saale); in die verschiedenen Entwicklungsstufen des Kirchbaus des Bistums vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die vorkonziliare Zeit führte der Münsteraner Kunsthistoriker Ulrich Reinke ein; und der Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt veranschaulichte die Verbindung von Kunst und liturgischer Erneuerung am Beispiel des Klosters Marienthal am Niederrhein.

Eindrucksvoll zeigten nicht nur die letztgenannten Referate, dass es auf breiter Ebene in Münster eine gewollte Erneuerung der Liturgie gab. Deutlich wurde aber auch, dass nicht alle diesen Bestrebungen folgen wollten, diese eher bremsen als fördern. So kam es bei einer grundsätzlich gewollten Gleichzeitigkeit zu Ungleichzeitigkeiten der verschiedenen liturgischen Erneuerungsbestrebungen. Bemerkenswert ist aber auch die Tatkraft des Bistums, die – eigenverantwortlich und von Synoden getragen – neue liturgische Schritte gewagt hat und wagen konnte.

Liturgie als bleibende Aufgabe

Vor diesem Hintergrund erinnerte Klemens Richter auf dem zweiten Symposium an die immer noch gegenwarts- und zukunftsweisenden Grundintentionen der Liturgiekonstitution. Skizziert sind diese mit den Begriffen des Dialogs zwischen Gott und Mensch, der Liturgie, die sich als „Quelle und Höhepunkt“ allen kirchlichen Lebens versteht, der aktiven Teilnahme und der Verwendung der Muttersprache. In Übereinstimmung mit dem Konzil plädierte er für eine gründliche liturgische Bildung, um somit verantwortet mit diesen Leitbegriffen umgehen zu können. Diese sei nicht nur in den Universitäten zu verorten, sondern überall dort, wo Liturgie gefeiert wird – also vor allem auch in den Gemeinden. Falsch verstanden würden diese Ziele, wenn sie als Selbstzweck begriffen würden. Hintergrund aller liturgischer Feiern und aller liturgiewissenschaftlichen Arbeit kann nur die Vertiefung des christlichen Glaubens in Gegenwart und Zukunft sein.

SC als Magna Charta

Ebenso versteht der Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland (Würzburg) das Konzilsdokument *Sacrosanctum Concilium* als „Magna Charta“, die nicht aufgegeben werden könne. So sieht er in der liturgischen Erneuerung eine Erneuerung der Glieder der Kirche, nicht ihrer Strukturen. Diese müssten sich zunächst darüber verständigen, wie ihre Liturgie vor Ort, in der eigenen Gemeinde gelinge oder auch nicht gelinge. Grundsätzliche Verantwortung könne jedoch nur durch den Papst und durch die Bischöfe wahrgenommen werden. Es gelte aber weiterhin, dass das Lehramt Einheit nicht durch Einheitlichkeit regeln könne. In diesem Kontext sei auch die Instruktion „*Liturgiam Authenticam*“ als Herausforderung zu hinterfragen, da Einheitlichkeit ihr oberstes Ziel sei.

Herausforderungen für die Kirchenmusik

Die negativen Reaktionen der Kirchenmusiker auf das Kapitel über die Kirchenmusik begründete der Kirchenmusiker Wolfgang Bretschneider (Bonn) mit einem falschen Verständnis des Konzilsdokumentes und mit der anschließend übereilten Umsetzung. Vielmehr benötige Entwicklung Zeit – besonders die Entwicklung neuer Melodien und die angemessene Übersetzung von lateinischen Liedtexten. Entwicklung bedürfe aber auch einer fundierten theologischen und liturgischen Ausbildung von Kirchenmusikern. Vermehrt erörtert werden müssten die Inhalte der Lieder, der verschiedenen liturgischen und biblischen Texte und Gebete.

Zeichen, Sprache und Kirchenraum

Stephan Winter (Liturgiereferent des Bistums Osnabrück) fragte in seinem Referat, ob die Neuordnung der Zeichen im Konzil gelungen sei. Obwohl er dies grundlegend bejaht, sprach er sich auf dieser Basis dafür aus, Brücken zwischen gefeierter Liturgie und eigener persönlicher Gottesbeziehung zu schlagen. So müsse die Bedeutung des eigenen Taufbekenntnisses jedem Getauften wieder bewusster (gemacht) werden, um die eigene, aber auch die liturgische Gebetskultur zu entdecken und zu stärken. Dringend erforderlich seien hierzu neue katechumenale Prozesse, damit jeder Getaufte sich daran erinnere, in der Nachfolge jenes Zeichens zu stehen, „dem widersprochen wird“ (LK 2,34).

Für eine genauere theologische und sprachliche Analyse der zahlreichen Sprachstile und Sprachebenen, die es in der Liturgie gibt, votierte Benedikt Kranemann. Bedacht werden müsse, dass die Sprache sowohl die Menschen betreffe als auch Gott, der sich über die Sprache vermittele und vermittelt wird. So seien die unterschiedlichen Sprachstile im Vergleich der Präsidialgebete, der biblischen Texte und der Fürbitten deutlich erkennbar und

jeweils auch als Sondersprache zu bezeichnen. Auf ihre je eigene Art und Weise führten sie in den Glauben ein. Eingeräumt werden müsse zwar, dass diese Sondersprache keine einfache sei, aber bedacht werden müsse ebenso, wann Begriffe wie „Heil“ und „Gnade“ jemals leicht zu verstehen gewesen wären. Vielmehr würde an ihnen deutlich, dass das umfassende Gottesbild der Liturgie und ihre Gott-Mensch-Beziehung diese Sprachformen benötige. Daher müsse es konsequenterweise Aufgabe sein, auch um den unterschiedlichen Gruppen von Zuhörern gerecht zu werden, in diese Sprache einzuführen, sie zu erklären, sie aber nicht zu vernachlässigen – sie „herunterzuschrauben“, damit entspreche sie weder den theologischen Inhalten noch könne sie die Größe Gottes in ihrer Fülle entfalten.

Sensibilität und Sachkompetenz für eine architektonische und der Liturgie angemessene Gestaltung von Kirchenräumen reklamierte abschließend der Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gehards. Diese bestünde nicht in der Uniformität von Kirchenräumen, die es auch historisch nie gegeben habe, sondern in einer angemessenen Orientierung an den Erfordernissen der Liturgie. Unbedingt gesucht werden müsse dazu der Dialog mit Künstlern und Architekten, so dass mit der Gemeinde zusammen Kirchenräume entstehen könnten, die nicht nur die Impulse des Konzils aufnehmen, sondern in denen Liturgie gefeiert werden kann.

Eine Aufgabe – viele Ansätze

Beiden Tagungen ist gemeinsam, dass sie eindrucksvoll belegten, worum es den Wissenschaftlern und Praktikern in der Liturgie und auch in der Liturgiewissenschaft geht. Ihr Selbstverständnis besteht darin, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen“ (SC 1) – und dies reflektiert in der jeweiligen Zeit zu begleiten. In der Relecture der Liturgiekonstitution werden die damaligen Ansätze in ihrer Vielschichtigkeit immer greifbarer und in ihrer Bedeutung für die Orts- und Weltkirche in der Gegenwart immer brisanter. Hierfür gilt es zu sensibilisieren, und den jeweiligen Kräften und Verantwortlichen vor Ort zu vertrauen und mit ihnen das Gespräch zu suchen.

(Die Referatsbeiträge der ersten Tagung erscheinen demnächst im Dialog-Verlag unter dem Titel: „Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum“, die der zweiten Tagung unter dem Titel „Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie“ im Aschendorff-Verlag. Herausgegeben werden beide Veröffentlichungen von Klemens Richter und Thomas Sternberg.)

BUCHBESPRECHUNGEN

A. ODENTHAL, *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*. Stuttgart 2002 (PTHe 60).

Im Jahre 1993 legte der Pastoraltheologe und Psychoanalytiker Heribert Wahl eine Habilitationsschrift vor mit dem Titel: *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie* (veröffentlicht: Freiburg 1994). In dieser Arbeit versucht Wahl eine Synthese von Theologie und Psychoanalyse und formuliert eine Symboltheorie, die beiden Disziplinen gleichermaßen gerecht werden soll. Andreas Odenthal rezensiert diese Arbeit (ALW 40 [1998] 340–343) und sieht am Ende eine „noch ausstehende Aufgabe, einen solchen praktisch-theol. Ansatz für die Feier des Gottesdienstes einzuholen“.

In gewissem Sinn knüpft der Liturgiewissenschaftler Andreas Odenthal also knapp 10 Jahre später mit seiner Habilitationsschrift bei Heribert Wahl an, wenn er nun den *Gottesdienst als Symbolgeschehen* interpretiert und „im Dialog mit der Psychoanalyse die Liturgie als Ritual versteht, beschreibt und auf Konsequenzen hin auslegt“ (15).

Odenthal will folgende Fragen klären:

„– Wie kann eine genaue Differenzierung zwischen Therapie und Ritual beschrieben werden?

– Wie ist die Rolle des Unbewussten in der Liturgie zu bestimmen?

– Welchen Stellenwert kann den Begriffen ‚heilend‘ und ‚heilsam‘ zuerkannt werden?

– Kann das liturgische Leben der Kirche Antwort geben auf Lebenskrisen, Konflikte bearbeiten oder gar lösen, und, wenn ja, wie. Oder mit anderen Worten:

– Wie korrelieren Leben und Glauben?

– Schließlich: Wie ist jener ‚dritte Bereich‘, in dem sowohl Gottesdienst wie auch Kunst angesiedelt ist, näher zu bestimmen?“ (41)

Im ersten Abschnitt (11–46) wird sehr ausführlich die Fragestellung und Methode der Untersuchung erklärt und auf das Problem des interdisziplinären Dialoges eingegangen, wobei das Modell der konvergierenden Optionen (Hermann Steinkamp) als Arbeitsmodell gewählt wird und als Ertrag des interdisziplinären Gesprächs „auf Seiten der Theologie eine veränderte Wertung des Rituals, auf Seiten der Psychoanalyse eine veränderte Wertung des Religiösen“ (26) angestrebt wird. „Die Psychoanalyse wird die Bedeutung des Symbolischen für die Subjektwerdung des Menschen zu bestimmen haben, die Liturgiewissenschaft die Bedeutung des Symbolischen als grundlegendes Paradigma liturgischen Feierns zu erweisen haben.“ (29) Das Proprium dieser Arbeit besteht darin, dass sie nach *symbolischer Erfahrung im rituellen Tun der Liturgie* fragt, also weder einen empirischen, noch handlungstheoretischen, sondern symboltheoretischen Ansatz wählt.

Im zweiten Abschnitt (47–100) wird das traditionelle Verstehensmuster des Gottesdienstes als „Himmlische Liturgie“ und damit das Verhältnis von Transzendenz und Erfahrung unter philosophischen, soziologischen und theologischen Aspekten angefragt, bevor im dritten Abschnitt (101–192) nach einer theologischen (E. Schillebeeckx und J. Wohlmuth) und psychoanalytischen (C. G. Jung) Verortung der Symboltheorie „zwei psychoanalytisch fundierte pastoralpsychologische Theorien um den Symbolbegriff“ (168ff), nämlich der Ansatz von Dieter Funke und Heribert Wahl, vorgestellt werden. In diesem Zusammenhang

fallen nun auch die Kern-Begriffe „symbolische Differenz“ und „symbolische Erfahrung“, die vielleicht am besten mit Schillebeeckx selber erklärt werden, wenn er schreibt: „Es gibt eine Erfahrung Gottes als des Nicht-Erfahrbaren, ohne dass dabei von einem Widerspruch (möglicherweise jedoch von einem ‚Paradox‘) gesprochen werden kann.“ (108) Die Definition der „symbolischen Differenz“ liefert Odenthal später nach: Sie „bezeichnet die reife Leistung des Selbst, die Differenz zwischen Selbst und Selbstobjekt wahrzunehmen und anzuerkennen als Grundlage der Fähigkeit, mit dem „Selbstobjekt zu verschmelzen“ (182).

Odenthal fasst zusammen: „Religiöse Erfahrung gibt es nicht zusätzlich zu menschlichen Erfahrungen, sondern diese werden im sinnstiftenden Deutekontext des Glaubens zu religiösen, dann auch zu christlichen Erfahrungen [. . .]. Glaube ist dabei sinngebender Interpretationsrahmen menschlicher Erfahrung, der gerade im Ritual den Menschen zur Verfügung gestellt wird“ (125). In dieser Zusammenfassung wird bereits der Schritt von der Theorie des Symbolischen zur Theologie der symbolischen Erfahrung (D. Funke) angedeutet, auf die es Odenthal letztlich ankommt. Damit unterscheidet sich sein Ansatz auch grundlegend von C. G. Jung: „Nicht archetypische Grundmuster, sondern ‚geronnene Erfahrungen‘, die Menschen mit Gott gemacht haben, prägen gottesdienstliches Tun [. . .]“ (184).

Im vierten Abschnitt (193–240) wird die zentrale These: *Liturgie als Ritual* formuliert und praktisch-theologisch ausgefaltet, wenngleich Odenthal selber darauf hinweist „dass der Leser konkrete Handlungsanweisungen für die Feier der Liturgie dort vergeblich suchen wird“ (193). Dies überrascht vor allem deshalb, weil er wenig später die Notwendigkeit der Frage betont nach den Bedingungen „unter denen eine Feier symbolische Erfahrung als Widerfahrnis der Transzendenz Gottes ermöglicht oder eher

behindert“ (201). Immerhin skizziert er einige Anregungen:

1. Der intermediäre Raum: Symbolische Erfahrung und die Macht des Rituals (211).

2. Liturgie und Sinnlichkeit: Die Bedeutung der „Dinge“ und die Gefahr der „Unterinszenierung“ (215).

3. Liturgie als „dramatisch-ästhetisch inszenierte Feier der Glaubenshoffnung, als präsentative Symbolpraxis der Glaubenserfahrung“ oder „Feier des Paschamysteriums“ (218).

4. Ritual als Beziehungsgeschehen: Zum Problem der tätigen Teilnahme (221).

5. Die „Symbolische Differenz“: Zur Aktualität des Rituals (224).

6. Heilsames Ritual? Leben im Fragment (227).

7. Liturgie als Kult? Wider eine Überlastung des Gottesdienstes (230).

Im fünften Abschnitt (241–250) wird noch einmal das Ergebnis der Untersuchung zusammengefasst.

Es ist sehr erfreulich, dass mit dieser Arbeit die immer wieder von der Liturgiewissenschaft geforderte Dialogfähigkeit, in diesem Fall mit der Psychoanalyse, unter Beweis gestellt wurde. Freilich besteht bei einem solchen Unterfangen leicht die Gefahr der Zufälligkeit in der Auswahl des Gesprächspartners und damit auch der Beliebigkeit in den Ergebnissen. So wäre es, um nur ein Beispiel zu nennen, sicherlich lohnenswert gewesen, den zentralen Begriff der „symbolischen Differenz“ mit dem heideggerschen Begriff der „ontologischen Differenz“ und damit zusammenhängend mit der existenzanalytischen Differenzierung von ontologischem und existentiellern Sinn zu verbinden, oder den ebenfalls zentralen Begriff der „symbolischen Erfahrung“ mit der existenzanalytischen Unterscheidung von Sinn-Glaube und Sinn-Gespür . . . Die Kritik Odenthals an Wahl dürfte sich somit zumindest im Ansatz auch auf ihn selbst richten: „Setzt man im Bereich der psychoanalytischen Theorie ande-

re Akzente als Wahl, erhält man einen anderen praktisch-theol. Entwurf, mit auch für die Liturgie und ihre Wissenschaft weitreichenden Folgen“ (ALW 40 [1998] 343).

Wenn es Odenthal um einen eigenen Wirklichkeitsbereich, den „intermediären Raum“ (Winnicott) geht, in dem das Ritual als Symbolgeschehen „zwischen den subjektiven Erfahrungen des Menschen und den im Symbol ‚geronnenen Erfahrungen‘, die Menschen mit ihrem Gott gemacht haben“ (194) geht, dann steckt dahinter ein bestimmtes Menschenbild. Gerade dieses ist jedoch bei den unterschiedlichen psychotherapeutischen Richtungen nicht nur sehr unterschiedlich, sondern zum Teil (zumindest aus christlich-anthropologischer Perspektive) auch fragwürdig. Deshalb erscheint mir eine ausführliche Anthropologie und damit auch eine anthropologische Begründung des Symbolischen und Ritualen eine Notwendigkeit, die der Verfasser zwar ankündigt (32), aber leider nur sekundär leistet.

Alles in allem finden wir dennoch in der vorliegenden Arbeit ein notwendiges, anregendes, interessantes und gelungenes Beispiel von „heilsame(m) Blick aufs Fragment“ (250).

Frank Walz, Salzburg

Ch. MÜLLING, *Der Baum des Lebens. Ein Arbeits- und Exerzitienbuch zur Franziskanischen Spiritualität. Mit Holzschnitten von S. May und einer Neuübersetzung von Bonaventuras „Baum des Lebens“ von M. Schlosser. Paderborn 2002.*

Es ist schon ein gewagtes Unternehmen, wenn man ein Betrachtungsbüchlein aus dem 13. Jahrhundert nicht nur in die Sprache sondern auch in das Empfinden des 21. Jahrhunderts übersetzen will. Marianne Schlosser hat in ihrer Neuübersetzung die sprachliche Übersetzung meisterhaft geleistet und gibt v.a. auch in den Anmerkungen

gute Interpretationshilfen. Christina Mülling, Franziskanerin und Gymnasiallehrerin, hat die Übertragung in ein modernes Denken versucht, wobei man in diesem Versuch auch ihre gestaltpädagogische Zusatzausbildung integriert sieht.

Sie beginnt jedes Kapitel mit einer Betrachtung des Hl. Bonaventura, fasst die wichtigsten Gedanken in einer didaktisch hilfreichen Skizze zusammen, und bietet dann in verschiedenen Übungen eine möglichst ganzheitliche Aneignung an. Ihre Übungen reichen von Leib-, Schreib- und Malübungen über Bildmeditationen, Geschichten, Basteleien, Selbsterfahrung. Ihr Ziel ist das gleiche wie bereits bei Bonaventura: „Ich habe mir Mühe gegeben, aus dem Wald des hl. Evangeliums, in dem vom Leben, dem Leiden und der Verherrlichung Jesu ausführlich berichtet wird, nun dieses ‚Myrrenbüschel‘ zu pflücken: zur Entflammung des Herzens in liebendem Empfinden, zur Formung des Denkens und zur Einprägung in das Gedächtnis.“

Bonaventura hat – um Letzteres zu erreichen – das Bild des Lebensbaumes verwendet, an dem an zwölf Ästen die zwölf „Geschmacksrichtungen“ der Christusnachfolge beschrieben werden:

1. sein Ursprung und seine Geburt
2. sein Wandel auf Erden
3. seine Erhabenheit
4. sein Erbarmen
5. sein Vertrauen
6. seine Geduld
7. seine Standhaftigkeit
8. sein Sieg über den Tod
9. sein neues Leben der Auferstehung
10. seine Hoheit in der Himmelfahrt
11. seine Gerechtigkeit
12. die Ewigkeit seiner Königsherrschaft.

Jedem dieser Äste sind vier Betrachtungsaspekte zugeordnet, sodass sich insgesamt 48 Meditationen ergeben. Dies entspricht dem Aufbau des vorliegenden Buches. Im Meditieren dieser Teilbereiche des Lebens Jesu soll der gläubige Mensch Chri-

stus immer ähnlicher werden – wir sehen hier eine Ähnlichkeit zum Rosenkranzgebet.

Ein Arbeits- und Exerzitienbuch zur Franziskanischen Spiritualität (so der Untertitel) wird dieses Buch neben der Tatsache, dass die Autorin Franziskanerin ist v.a. durch die zitierten Bonaventura- und Franziskustexte und die Holzschnitte von Sig-munda May. Franziskus, der Mann des Jahrtausends, hat auch heute noch eine ungebrochene Popularität und seine Spiritualität ist nach wie vor eine zeitgemäße. Vielleicht kann dieses Buch gerade heuer (2003) zum 777. Sterbetag des Heiligen ein Impuls auf dem Weg unseres Lebens sein. Dieser Weg ist Arbeit wie uns der Titel verrät und diese Arbeit zahlt sich aus.

Frank Walz, Salzburg

Eine Zeit zum Suchen. Neue Gottesdienstformen. Hg. Ch. Bundschuh-Schramm – J. Gaab – M. Schäfer-Krebs. Ostfildern 2003.

Ich beginne mit dem Schluss des Buches, in dem Christiane Bundschuh-Schramm thesenartig die Kennzeichen neuer Gottesdienstformen zusammenfasst (285–289): Sie finden bevorzugt am Sonntagabend statt, es handelt sich meistens nicht um Eucharistiefeste, sie werden getragen von aktiven Gemeindemitgliedern, sie werden in der Mehrzahl kollektiv geleitet, sie werden mit viel Aufwand an Zeit und Energie vorbereitet, sie sprechen v. a. Personen mittleren Alters an, die nicht zur Kerngemeinde gehören, kirchlich nicht gebunden oder kirchenmüde sind, sie sprengen Gemeindegrenzen, sie sind ein überwiegend städtisches Phänomen, viele sind im evangelischen Kontext entstanden, einige sind ökumenisch, wenige sind allein katholisch, sie zeichnen sich durch kommunikative, ganzheitlich ansprechende und offene Formen aus, ihre Gestaltungselemente sind mannigfaltig, sie stehen unter einem aktuel-

len Thema, sie wollen spirituell sein und sie besitzen einen sorgfältig ausgesuchten und sprechenden Namen.

Die Autorinnen bezeichnen die neuen Gottesdienstformen als ein „Phänomen der individualisierten Religion“ (289) und als ein „Experimentierfeld“ (290), angesprochen sind v. a. Personen, die dem Gemeindegottesdienst fernbleiben, sogenannte Kunden (Michael N. Ebertz) oder Sympathisanten ((Michael Hochschild). Dieser Adressatenkreis bringt es wohl mit sich, dass „der missionarische Impuls der neuen Gottesdienstformen“ (291) und die Brückenfunktion (66) als hoch eingeschätzt werden.

Tatsächlich stellt sich bei einigen der vorgestellten Modelle die Frage, ob es sich dabei (noch) um Gottesdienst handelt und die Veranstalter damit ihrem selbst formulierten Anliegen gerecht werden: „Es soll nicht einfach eine Veranstaltung, sondern ein Gottesdienst sein – urchristliche Lebenserfahrung trifft jugendliche Lebenskultur.“ (64) Die Autorinnen beschreiben sehr gut die Basiskriterien eines christlichen Gottesdienstes (292f), wenn aber nach eigener Beschreibung sowohl ekklesiologische (vgl. 293) als auch christologische (294) Aspekte eine eher untergeordnete Rolle spielen, ist hier zumindest nicht mehr die Rede von Liturgie als dem Gottesdienst der Kirche, in dem es inhaltlich um die Feier des Paschamysteriums geht. Es ist aus diesem Grund auch problematisch, wenn es bei den Last-Minute-Angeboten heißt: „Der erste orientiert sich an einem Bibeltext, der zweite an einem Lied und an einem Weg, und der dritte an einem jahreszeitlichen Thema“ (186). Ebenso problematisch ist die Rede vom „Publikumsraum“ (103), von dem nach dem erneuerten Liturgieverständnis wohl kaum noch gesprochen werden sollte.

Der Grossteil der vorliegenden Modelle sind katechumenale Gottesdienste, bei denen naturgemäss der Aspekt der Katechese

stark betont wird (vgl. Nachteulengottesdienst, 30–45 minütiger Vortrag, 28ff oder die eigenen Erfahrungen bei der Guten-Abend-Kirche, 257), wodurch freilich die Gefahr des Redens über Gott statt des Redens zu Gott virulent wird. Wenn das Wort Gottes entweder überhaupt nicht oder nur als biblische Meditation, als Gegentext oder paraphrasiert zur Sprache kommt, dann wird der dialogische Aspekt der Liturgie zu wenig ernst genommen. Wenn zudem wie bei der „Thomasmesse“ (52ff) ein (evangelisches) Abendmahl stattfindet, ohne dass diesem das Wort Gottes vorausgeht, dann scheinen hier wesentliche Erkenntnisse des II. Vatikanums nicht rezipiert worden zu sein. Wenn als liturgischer Gruß folgender Text formuliert wird, ist dies ein Etikettenschwindel: Jesus sagt: „Wer die Hand an den Pflug legt und schaut zurück, der ist nicht geschaffen für das Reich Gottes.“ Herzlich willkommen, Sie dürfen gespannt sein, was heute auf sie zukommt . . .

Was man allerdings dennoch von diesen Gottesdienstformen lernen kann ist Folgendes: die liturgische Rolle des Moderators, die Art des ganzheitlichen Feierns (Kopf, Herz und Hand), der erfahrungsbezogene Ansatz, der hohe Stellenwert der Musik, die sorgfältige Raumgestaltung . . . Dennoch dürfen wir nicht vergessen (und diese Gefahr besteht bei einigen der vorliegenden Modelle), dass nicht wir den Gottesdienst, sondern der Gottesdienst uns hält!

Frank Walz, Salzburg

Wo Gott die Mitte ist. Ordensgemeinschaften in der Erzdiözese Freiburg in Geschichte und Gegenwart. Hg. Th. Hogg – B. M. Kremer. Lindenberg 2002.

Im Jahr 2002 feiert nicht nur der emeritierte Erzbischof Dr. Dr. h.c. Oskar Saier, dem dieser Band gewidmet ist, seinen 70. Geburtstag, in diesem Jahr feiert die Erzdiözese Freiburg vor allem ihr 175-jähriges

Bestehen. Dies ist der Anlass, ein Buch über die in der Erzdiözese Freiburg beheimateten Ordensgemeinschaften herauszugeben.

Nach Geleitworten (6–9) von Erzbischof Theodor Hogg, von Weihbischof Rainer Klug und von Sr. Frumentia Maier für die Arbeitsgemeinschaft der Orden folgen in einem ersten Abschnitt (12–109) acht Beiträge zur Ordensgeschichte in der Erzdiözese Freiburg bevor ein zweiter Abschnitt (110–241) die Ordensgemeinschaften in der Erzdiözese Freiburg in (68) Einzeldarstellungen skizziert. In einem anschließenden Anhang (242–264) wird neben dem Autorenverzeichnis, dem Adressenverzeichnis der Ordensgemeinschaften, Orts- und Personenregister und Abbildungsnachweis ein Projekt des Instituts für Biblische und Historische Theologie, Abt. Frömmigkeitsgeschichte und Kirchliche Landesgeschichte an der Universität Freiburg (Ch. Schmitt, Die Klöster auf dem Gebiet der Erzdiözese Freiburg in der [kirchen-]historischen Literatur – Ein Projektbericht) vorgestellt, wobei vor allem der Hinweis auf die entsprechende (kostenlose) Internetseite nicht uninteressant sein dürfte (die im Buch angegebene ist mittlerweile durch folgende abgelöst: <http://www.theol.uni-freiburg.de/ab/nkg/index.htm>).

Das Buch will „ein farbenfrohes und vielseitiges Spektrum des Lebens in der Nachfolge Jesu im deutschen Südwesten aufzeigen, aber auch eine kritische Durchsicht der Leistung geistlicher Gemeinschaften im Laufe der Geschichte und vor allem eine Perspektive für die Zukunft bieten“ (so auf der Buchrückseite). Nach dem berühmten Wort von Odo Marquart: „Zukunft braucht Herkunft“ bezieht sich dieser letztgenannte Anspruch sicherlich auf jeden der vorliegenden Artikel, in besonderer Weise auf die beiden von M. Kehl, Wohin geht die Kirche – Wohin gehen die Orden? Zur Situation von Kirche und Orden (98–105) und R. Klug, Die Zukunft der Kirche und ihrer

klösterlichen Gemeinschaften in der säkularisierten heutigen Gesellschaft (106–109) vorgelegten. Auf ersteren dieser beiden möchte ich stellvertretend für alle anderen näher eingehen.

Medard Kehl geht es um die missionarische Aufgabe der Kirche im Allgemeinen und schließlich der Orden im Speziellen, wobei sie die von den französischen Bischöfen in ihrem Kirchenbrief von 1996 geprägten Begriffe „Mission mit Breitenwirkung“ und „Mission mit Dichte“ aufgreift. Ihre These besteht darin den Grundimpuls „Mission mit Breitenwirkung“ stärker und bewusster in den zweiten Grundimpuls „Mission mit Dichte“ rückzubinden. Die mittlerweile öffentlich erkennbare Realität verschiedener Sozialformen kirchlicher Glaubensmilieus (Eigenkulturen) ist ein wichtiges Indiz der notwendigen Verwiesen- und Verschränktheit oben genannter Grundimpulse. In diesem Spannungsfeld sieht Kehl auch den ekklesiologischen Ort der Orden und formuliert folgende mögliche „ordentliche“ Antworten darauf:

Die eigentliche Berufung der Orden wird in Zukunft im Aufbau einer kirchlichen Eigenkultur bestehen.

Der Ausbau von „Spiritualitätsfamilien“, in denen verschiedene Lebensformen Platz haben, kann bereichernd und befruchtend sein.

Der ordensspezifische Beitrag zur Mission könnte besonders darin liegen dass die Orden „spirituelles Gedächtnis der Kirche“ (103) sind, dass sie die „christologische Dimension des Zeichen-Seins“ (104) durch ein Leben nach den evangelischen Räten zum Ausdruck bringen und ein gutes Maß an „liebendem Umsonst“ bzw. „Kultur der Ab-sichtslosigkeit“ (104) wecken und pflegen.

Noch vieles aus den vorgelegten Beiträgen wäre wert genannt (und was die vielen ansprechenden Photographien angeht auch gezeigt) zu werden – alles in allem ein lesens- und betrachtenswertes Buch, das mit seinen zahlreichen Impulsen nicht nur Or-

densmenschen (oder einem „un-ordentlichen“ Ex-Freiburger Diözesankind wie dem Rezensenten) Perspektiven für die Zukunft erschließen kann, wo Gott die Mitte ist.

Frank Walz, Salzburg

Berufungsabenteuer in der Bibel. Predigten zur Fastenzeit. Hg. M. Feldmann. Paderborn 2003.

„Ich habe Dich beim Namen gerufen, mein bist du!“ (Jes 43,1). Dieses Bibelzitat deutet schon an, dass es für jeden Menschen eine Berufung von Gott her gibt, die ein Geschenk an uns Menschen ist, und wo es darauf ankommt, was dann jeder in seiner Freiheit daraus macht. Es ist immer totaler Anspruch Gottes an den Menschen. Wie wir damit umgehen, das ist ganz verschieden. An 10 biblischen Gestalten (z. B. Hiob und Jona) versuchen die Autoren das darzulegen. Um Predigten handelt es sich eigentlich nicht, sondern eher um Vorträge mit Fragen und abschließendem Gebet und Fürbitten. So zeigt sich aber auch klar, dass wir Berufungen nicht haben oder verspielen, sondern im aufmerksamen Hören auf „seine Stimme“ erkennen können, was Gott im Gesamtplan der Welt mit jedem einzelnen Menschen vorhat.

P. Franz Lauterbacher OSB

P. MASCHER – Ch. NUENER – Th. H. BÖHM, In Gottes Namen versammelt. Werkbuch für Liturgiekreise. München 2003.

Das Buch ist die „Frucht“ jahrelanger Praxis in der Diözese Innsbruck mit Christen, die sich im Bereich Liturgie weiterbilden. Also weder am grünen Tisch noch in einer Gemeinde entstanden, sondern um Christen Grundlagen für die Arbeit in Liturgiekreisen zu schaffen. 40 Jahre Liturgiekonstitution heißt noch lange nicht, dass

hier das Wesentliche bereits begriffen und umgesetzt wäre: Die Gemeinde feiert Gottesdienste, um gute Begegnungsräume mit Christus und Christen zu schaffen. Jeder Vorbereitung müssen 3 Fragen und deren Beantwortung vorausgehen, nämlich: Was feiern wir? Was aus unserem Leben bewegt uns? Was aus dem „Leben Gottes“ bewegt uns? Das Leben Gottes und das Leben der Menschen sollen im Feiern so stark ineinanderfließen, dass Menschen darin erkennen, wem sie das Leben verdanken und dass Leben nur gelingt, wenn wir uns einander begegnen und miteinander kommunizieren. Die Autoren gehen dann ganz besonders auf die Quelle für uns Christen ein, nämlich die Eucharistiefeier; sie geben sehr gute spirituelle Erklärungen zu den einzelnen Teilen der Messfeier und – man staune – die Hälfte des Buches ist den Konkretionen gewidmet. Im letzten Teil wird auch noch das Thema „Wortgottesdienst mit Kommunionfeier am Sonntag“ behandelt und einige Grundprinzipien der Gestaltung vorgelegt. Wohlgemerkt: Das Gelingen eines Gottesdienstes ist nie nur eine Frucht der Vorbereitung, sondern Gott gibt durch seinen Heiligen Geistes das Wachsen.

P. Franz Lauterbacher OSB

M.-L. LANGWALD – M. BLUM, Getauft und selbstbewusst. Beuron 2003 (Reihe Sakramente: Die Taufe).

In einer Gesellschaft, wo der Mensch fast nur noch nach Leistung und Funktion beurteilt wird, bekommen Antworten auf grundlegende Fragen wie z. B. Wer bin ich? Was soll ich? Was werde ich sein? Gewicht. – Solche Zeitkrankheiten bedürfen einer „Erklärung“. An Hand des Taufritus – beginnend mit der Namensgebung bis hin zum Segen – versucht die Autorin in sehr einfühlsamer Art Antworten zu geben. Namen geben heißt, dem Kind eine Identität

geben, in der Taufe Gott dieses Leben anzuvertrauen und so empfängt der Mensch einmalig und unzerstörbar seine Würde und auch die Kraft, ein ganzes Leben lang sich zu entfalten als Ebenbild Gottes. – Die 11 Bilder mit Goldprägung von Michael Blum sind beeindruckend und so darf ich dieses Buch nicht nur jenen, die in der Taufvorbereitung tätig sind, sondern vor allem Eltern und Taufpaten als Geschenk sehr empfehlen.

P. Franz Lauterbacher OSB

Die eine Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche. Hg. G. Augustin – G. Risse. Paderborn 2003.

Das Buch ist sehr übersichtlich aufgebaut: Amt und Dienst; Ordensleben, Spiritualität, Berufungspastoral, pastorale Praxis. Markante Aussagen wie z. B. schon in der Einführung S. 13: „Es gibt nichts Schlimmeres als ein hektisches, pessimistisches pastorales Bodenpersonal Gottes“ machen das Buch zu einer spannenden Lektüre. Es werden wichtige Themen von kompetenten Autoren behandelt wie z. B. das Profil der Priester und pastorale Dienste; der ständige Diakonat; die Frage nach der priesterlichen Spiritualität; Berufungskrise und Jugendpastoral. Etwas mehr hätte ich mir erwartet über die Bedeutung des Ordenslebens bzw. der Frauen und Männer, die heute in der besonderen Nachfolge Christi zu leben versuchen, zumal ich selbst schon 20 Jahre als Benediktiner in der Seelsorge tätig bin. Mit tiefer Ergriffenheit las ich das Schlusswort, welches als Vorwort überschrieben ist. Hier gibt Robert Klocker sein ganz persönliches Zeugnis priesterlichen Wirkens und Lebens. „Aufgabe des Priesters ist es, die Menschen an Jesus Christus zu erinnern und diesen Ursprung (auch der Kirche) lebendige Gegenwart werden zu lassen. –

Es wäre zu viel verlangt, würde man in diesem Buch auch die Lösung kontroverstheologischer Themen um das Amtsverständnis in den verschiedenen christlichen Konfessionen bekommen. Aber der Weg in die richtige Richtung wird deutlich aufgezeigt: Das Gelingen der Seelsorge in unserer Zeit hängt wesentlich davon ab, ob das Leben der Seelsorger und Seelsorgerinnen gelingt. Ich wünsche den Lesern, dass sie für ihr pastorales Wirken viel an guten Einsichten gewinnen.

P. Franz Lauterbacher OSB

K. HARNISCHMACHER, Abschied . . . Sechs Andachten zum Totengebet. Paderborn 2003

Dieses Büchlein ist eine Fundgrube für eine ansprechende Gestaltung von Feiern mit den Hinterbliebenen. Denn „nur den Rosenkranz zu beten“ war für viele lange schon nicht mehr befriedigend. Sie finden in diesem Buch: Nachdenkliche Geschichten, einleitende Worte für Feiern, 6 vollständig ausgearbeitete Andachten, Fürbitt- u. Gebetsvorschläge, neue „Einschubtexte“ für das Rosenkranzgebet, Lesungs- und Liedvorschläge, Bilder, Meditationen . . . Allein der Titel des Buches gefällt mir nicht: Totengebet. Wir wollen doch die christliche Botschaft den Betern vermitteln und durch die Auferstehung Christi ist uns eine ganz neue Hoffnung gegeben. Gebet der Angehörigen für die/den Verstorbenen im Licht der Auferstehung!

P. Franz Lauterbacher OSB

C. HOFRICHTER – A. HINZ, Wir möchten, dass unser Kind getauft wird. Eine Handreichung für Taufgespräche in Elterngruppen. München 2003; und das Elternheft: C. HOFRICHTER – M. BALL, Wie Mütter Väter, Patinnen und Paten die Taufe aktiv mitfeiern können. München 2003.

Claudia Hofrichter ist schon seit Jahren in der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit der Aufgabe betraut, in den Pfarrgemeinden ihrer Diözese und weit darüber hinaus Taufkatechetinnen und -katecheten auszubilden. Somit bringt dieses Buch in den ersten 5 Kapiteln eine solide theologische und ekklesiologische Grundlegung. Taufe ist ja das Sakrament der Wertschätzung und Annahme des Menschen in seiner Würde durch Gott und in der kirchlichen Gemeinschaft. Wir sind nicht Nummern, sondern Menschen mit Namen und eine unverwechselbare Persönlichkeit. Dass ein Taufkatechet auch seine eigenen Begabungen entdeckt und einbringt, dazu ermutigt Hofrichter. Sie legt auch verschiedene Modelle und tiefenpsychologische Wahrnehmungen vor, um leichter mit der Situation, in der Eltern mit Kleinkindern stehen, umgehen zu können. In 5 Kapiteln werden dann die Taufgespräche für Elterngruppen entfaltet. Den Kindern Wurzeln zu geben, aus denen sie christlich leben können, ist das „Nahziel“. Das Buch enthält viele gute musikalische Hinweise (CD, neue Lieder) und geht auch auf den ökumenischen Aspekt ein, leider nicht auf interkonfessionelle, denn in meinen beiden Pfarren haben wir des Öfteren bereits katholisch-islamische Eltern und sie wollen auch ihr Kind taufen lassen. 13 Kapitel sind der speziellen Vorbereitung der Tauffeier mit den Eltern und Patinnen gewidmet und dazu das Elternheft, welches eine Fülle von Anregungen zur persönlichen Vorbereitung enthält. Taufkatechetinnen und -katecheten eröffnen für junge Eltern meist ein „neues Bild“ von Kirche und werden hoffentlich in Zukunft immer mehr zum seelsorglichen Wirken der Kirche dazukommen. Das Buch gibt Mut, in der Pfarre damit anzufangen.

P. Franz Lauterbacher OSB

Tätige Teilnahme an der Liturgie: Wo stehen wir heute?

Dokumentation des Studentages vom 16. Jänner 2004, veranstaltet vom Institut für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie der Karl-Franzens-Universität in Graz anlässlich der Promulgation der Liturgiekonstitution vor 40 Jahren und des päpstlichen Schreibens „Tra le sollecitudini“ vor 100 Jahren.

Inhaltsverzeichnis

Bert Groen	
Wort zu diesem Heft	286
Bert Groen	
Einige Aspekte der heutigen ‚tätigen Teilnahme‘	288
Peter Ebenbauer	
Gemeindegesang: Grundelement, Stolperstein und Zukunftschance lebendiger Liturgie	303
Franz Karl Praßl	
Kirchenmusik in Österreich – Bemerkungen zur Situation	313
Wiltraud Resch	
Die Bedeutung der Architektur und der Ausstattung des Kirchenraumes für die Liturgie	327
Alois Kölbl	
Autonome Kunst im sakralen Raum „Zwei Schwestern, die sich nur mehr aus der Ferne grüßen . . .“	333
Erich Renhart	
„Aktive Teilnahme“ – im nachvatikanischen Kirchenbaugeschehen der Diözese Graz-Seckau	342
Erwin Löschberger	
„Actuosa participatio“ auf steirisch: Analyse konkreter Beispiele aus der liturgischen Praxis steirischer Pfarrgemeinden	347

Wort zu diesem Heft

von Bert Groen

Anlässlich der Tatsache, dass im Jahr 2004 vierzig Jahre zuvor die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Sacrosanctum Concilium*“ und hundert Jahre zuvor das *Motu Proprio* über die Kirchenmusik „*Tra le sollecitudini*“ promulgiert wurden, fand in Graz am 16. Jänner 2004 eine Tagung zum Thema der Liturgieerneuerung statt.

Diese Tagung wurde vom Institut für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie der Karl-Franzens-Universität in Graz organisiert. Bezeichnend für dieses Institut ist unter anderem der innere Zusammenhang in Lehre und Forschung zwischen Liturgie, Kirchenraum, darstellenden Künsten und Gesang. Das kam in der Tagungsstruktur darin zum Ausdruck, dass es explizite Referate zu diesen Aspekten gab. Sämtliche Beiträge konzentrierten sich auf die Problematik der ‚tätigen Teilnahme‘ an der Liturgie (*participatio actiosa*). Man versuchte sowohl eine Bestandsaufnahme der Errungenschaften der Liturgiereform zu machen als auch Perspektiven zukünftiger Liturgieentwicklung zu skizzieren.

Im ersten Artikel beschreibt Bert Groen die Bedeutung und den Stellenwert des Postulates der „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme“ aller Getauften an der Liturgie im Rahmen der Liturgiekonstitution. Danach wendet er sich der heutigen liturgischen ‚Landschaft‘ zu und untersucht, in welchen Hinsichten diese sich – im Vergleich mit dem Zeitalter des Zweiten Vatikanums – verändert hat und noch immer verändert und was dies für das Anliegen der aktiven Teilnahme bedeutet. Er geht einerseits auf das Problem der abnehmenden Teilnahme an den kirchlichen Gottesdiensten ein und zeigt andererseits das breite rituell-liturgische Spektrum neben den ‚klassischen‘ Gottesdiensten im Kirchengebäude. Dabei stellt er fest, dass zwischen der aktiven Teilnahme an der Liturgie und der Inkulturierung der Liturgie ein wesentlicher Zusammenhang existiert. Eine weitere Nuancierung in Bezug auf die tätige Teilnahme betrifft die Feststellung, dass nur eine Minderheit der Christen und Christinnen sich aktiv im kirchlichen und liturgischen Leben engagieren möchte und dass die Mehrheit die liturgischen Entwicklungen mehr oder weniger passiv abwartet. Zum Schluss bespricht er noch einige andere ‚Umbruchspunkte‘.

Es folgen zwei Beiträge über die Rolle und die Bedeutung des Gesanges. Die ‚tätige Teilnahme‘ am Gottesdienst der Kirche realisiert sich ja zu einem guten und wichtigen Teil im liturgischen Gemeindegesang. Peter Ebenbauer untersucht in seinem Artikel den Stellenwert des gemeinsamen Singens in der Liturgie. Neben wichtigen historischen und liturgietheologischen Einsichten betont er die humanisierenden und spirituellen Potentiale des gemeinsamen gottesdienstlichen Singens. Für die seelsorgerliche Praxis resultiert daraus die Empfehlung, das gemeinsame (geistliche) Singen als pastorales Handeln hochzuschätzen und im Sinn einer ‚heiter-kreativen Selbstverständlichkeit‘ zu pflegen, denn: „Der kulturgeschichtlichen Krise des Singens sowie des Musischen überhaupt kann seitens der Kirche nur eine Gegenkultur intensiver und humanisierenden musikalisch-kreativer Praxis antworten.“

Im zweiten Teil des hymnologischen Diptychons erörtert Franz Karl Praßl die liturgische Rolle und die Entwicklung der österreichischen katholischen Kirchenmusik im 20. Jahrhundert. Diese Situation ist geprägt von der süddeutsch-österreichischen Kirchenmusikpraxis des 18. Jahrhunderts, ein wenig vom Cäcilianismus und – in Hinblick auf den Gemeindegesang – sehr stark von den Aufbrüchen der Liturgischen Bewegung in ihrer österreichischen Spielart. Nach dem Zweiten Vatikanum war dies gleichermaßen Last wie

Chance für eine musikalische Erneuerung der Gottesdienste. Der Autor kommt zu folgendem Fazit: Das Gemeindegesangbuch „Gotteslob“ wird bei großer Akzeptanz trotzdem selektiv genutzt; die erneuerten Diözesanteile haben schwerpunktmäßig das neue geistliche Lied, Mehrstimmigkeit und offene Gesangsformen; der Kantorendienst hat immer noch mit Akzeptanzproblemen zu kämpfen; die Chöre haben sich konsolidiert; viele Kathedralen wurden zu umfassenden Kompetenzzentren in Sachen Kirchenmusik. Zum Schluss legt Praß dar, dass auch die Kirchenmusik von den Umgestaltungsprozessen der Kirchen in Österreich stärker mit betroffen sein wird, vor allem in der personellen Absicherung.

Es folgen drei Artikel, die sich mit der bildenden Kunst und dem Kirchenbau beschäftigen:

Wiltraud Resch geht auf die Frage ein, wie heutige Menschen ihre (verlorene) Beziehung zu einem Raum in seiner ganzheitlichen Dimension wiedergewinnen können. Sie erörtert das historische Verständnis von Sakralräumen und bespricht im Besonderen die heutige Situation im Lichte der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums. Ihrer Meinung nach kommt mit alleinigen Neugestaltungen der Altarzone der Konzilsgedanke der *Communio* noch ungenügend zum Ausdruck. Der Dialog im Kirchenraum wird deshalb weitergehen müssen. Dabei erwähnt sie ebenfalls die Spannungen zwischen dem Denkmalamt und den liturgischen Erfordernissen sowie einige diesbezügliche Beispiele.

Im zweiten Teil dieses Triptychons thematisiert Alois Kölbl die Integration zeitgenössischer Kunst in (alte) Kirchenräume und liturgische Ausstattungen. Anhand von Beispielen aus steirischen Kirchen-Kunst-Projekten und international herausragenden Orten der Begegnung von zeitgenössischer bildender Kunst und Sakralraum lotet er Möglichkeiten und Perspektiven einer produktiven Auseinandersetzung bzw. Integration aus und befragt diese auf ihre liturgischen wie außerliturgischen Potentiale hin.

Erich Renhart erläutert im dritten Teil das so genannte ‚steirische Modell‘ bei Kirchenneu- und -umbauten sowie bei der Neugestaltung von Kircheneinrichtungen. Er bespricht die Vorgangsweise, die sich seit dem Zweiten Vatikanum in der Diözese Graz-Seckau etabliert hat, und die eine konstruktive Balance zwischen den Interessen der Gemeinden, der Diözese, des Denkmalschutzes und der liturgisch wie künstlerisch Engagierten bzw. Verantwortlichen zu gewährleisten versucht. Insbesondere geht es in diesem Zusammenhang um die Berücksichtigung und aktive Beteiligung der betroffenen Gemeinden. Zum Schluss werden die Besonderheiten des Modells diskutiert.

Im letzten Beitrag dieses Heftes gibt Erwin Löschberger einen detaillierten Überblick über die liturgische Feierkultur in der Diözese Graz-Seckau im Hinblick auf den Gemeinschaftscharakter des Gottesdienstes. Probleme und Zukunftsaufgaben für eine Vertiefung und Verlebendigung der Liturgie treten darin deutlich hervor und werden konkret benannt.

Für die Publikation wurden die meisten Beiträge gründlich überarbeitet, einige wurden aktualisiert. Die Tagung wurde von über 70 Teilnehmenden mit großem Interesse verfolgt. Sie trugen durch zahlreiche kompetente Diskussionsbeiträge nicht unwesentlich zum Erfolg der Tagung bei.

Das Institut für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie in Graz dankt dem Land Steiermark, der Stadt Graz und der Diözese Graz-Seckau für die großzügige finanzielle Unterstützung der Tagung.

Nachdem die Zeitschrift ‚Heiliger Dienst‘ bereits im Jahr 2003 dem Jubiläum ‚40 Jahre Liturgiekonstitution‘ ein Themenheft gewidmet hat, freut sie sich, dass sie dieses wichtige Ereignis – vor allem das Anliegen der ‚tätigen Teilnahme‘ – nochmals in die Mitte der Aufmerksamkeit rücken kann.

Bert Groen, Graz

Einige Aspekte der heutigen „tätigen Teilnahme“

Die „volle, bewusste und tätige Teilnahme“ (*participatio plena, conscia et actuosa*) aller an der Liturgie Beteiligten ist ein Hauptanliegen der Liturgieerneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils.¹ In einem ersten Schritt möchte ich dieses Anliegen kurz in Erinnerung rufen. Danach werde ich mich der heutigen liturgischen ‚Landschaft‘ zuwenden und untersuchen, in welchen Hinsichten diese sich nun – im Vergleich mit dem Zeitalter des Zweiten Vatikanums – verändert hat (und noch immer verändert) und was dies für das Anliegen der aktiven Teilnahme bedeutet. Natürlich können in diesem Rahmen nicht alle Aspekte besprochen werden und viele Nuancierungen müssen außer Acht bleiben.

1. Tätige Teilnahme laut der Liturgiekonstitution

Bekanntlich spricht die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, die sich Reform und Erneuerung, sowie Vertiefung des christlichen Lebens, Förderung der Einheit aller Christen und Evangelisierung zum Ziel setzt (SC 1), wiederholt von der tätigen Teilnahme. Sie spielt sich auf mehreren Ebenen ab. Am meisten fallen natürlich die Aussagen über die Gläubigen (*fideles, christifideles*) auf. Nach einer jahrhundertelangen Tradition, die einseitig das liturgische Handeln des Klerus hervorhob, war es höchste Zeit, um zu versuchen, die Rolle des außer Blick geratenen Volkes und den Gemeinschaftscharakter der Liturgie neu zu betonen, also das Gleichgewicht innerhalb der Kirche wieder herzustellen. Die Liturgie ist keine Privatsache, sondern eine gemeinschaftliche Feier der Kirche, das „ Sakrament der Einheit“ (*unitatis sacramentum*) des Volkes Gottes unter dem Bischof (SC 26). Das christliche Volk hat als „auserwähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft, heiliger Stamm ...“ (2 Petr 2,9), kraft seiner Taufe, das Recht und die Pflicht zu dieser tätigen Teilnahme (SC 14). Aber nicht nur das so genannte Volk, sondern auch die Priester und die anderen ausdrücklich genannten liturgischen Funktionäre, wie die Akolythen, Lektoren und Sänger, werden zu einem bewussten liturgischen Handeln aufgefordert.

Die Teilnahme ist natürlich nicht auf die Menschen beschränkt. Es ist ja Christus selbst, der zelebriert. Wenn die Kirche singt und betet, ist Er da. Wenn das Wort Gottes gelesen wird und wenn die Sakramente gefeiert werden, ist Er anwesend. Am Höhepunkt der Liturgie, nämlich in der Eucharistie, ist Er außerdem in den Gaben sowie in der Person des Priester-Vorstehers anwesend (SC 7). Das Handeln des Priesters *in persona Christi* steht übrigens nicht für sich allein, sondern der Priester spricht die Gebete im Namen des ganzen Volkes (SC 33) und wenn durch seine Hände die eucharistischen Gaben dargebracht wer-

¹ Aus der Fülle der Literatur zitiere ich hier nur M. KLÖCKENER, Die Zukunft der Liturgiereform. Im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und ‚Reform der Reform‘. In: Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Hg. A. Redtenbacher. Innsbruck – Wien 2004, 70–118; A. REDTENBACHER, „Sacrosanctum Concilium“. Eine notwendige Hinführung nach 40 Jahren. In: Ebd. 25–40, auch erschienen in: HID 57 (2003) 180–190; P. DE CLERCK, La participation active. Perspectives historico-liturgiques, de Pie X à Vatican II. In: The Active Participation Revisited. La participation active 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II. Hg. J. Lamberts. Löwen 2004 (Textes et études liturgiques – Studies in Liturgy 19)13–31. Diese Artikel enthalten ausführliche Literaturhinweise.

den, bringen die Gläubigen sie gleichzeitig mit ihm dar und lernen so, sich selbst darzubringen (SC 48). In der tätigen Teilnahme sind Mensch und Gott aufeinander bezogen: Gott wird verherrlicht und die Menschen werden geheiligt. Die Kirche feiert nicht sich selbst, sondern das Pascha des Herrn, das Mysterium des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi.

Die Konstitution nennt sowohl die innere als auch die äußere Teilnahme (*internam et externam*) (SC 19). Beide sind wichtig und gehören zusammen. Hingabe an Gott einerseits und Mitsingen und Mitbeten andererseits sind untrennbar. Weiters ist die tätige Teilnahme nicht für alle Teilnehmenden die gleiche. Alter, Lebensumstände und religiöse Entwicklung müssen berücksichtigt werden (SC 19). Die Konstitution spricht ebenfalls von der Möglichkeit zu Anpassungen an die Eigenart unterschiedlicher Orte und Völker (im Besonderen SC 37–40). Es handelt sich hier um Stellen, auf welche sich gerne Plädoyers für die Inkulturation der Liturgie berufen.

Intensiver als alle anderen Konzilsdokumente, war *Sacrosanctum Concilium* sorgfältig vorbereitet worden. Die Liturgieerneuerung des Zweiten Vatikanums war ja das Ergebnis der so genannten Liturgischen Bewegung des 19. und des 20. Jahrhunderts.² In dieser Bewegung, die übrigens vor allem ein Phänomen im französischen und im deutschen Sprachraum war, finden wir unter anderem eine Kombination von einem erneuten Studium der Bibel und der Kirchenväter, von monastischer Erforschung der Liturgiegeschichte sowie von pastoralen Kontakten mit der akademischen Jugend vor. Bekannte Namen sind hier die Benediktiner Prosper Guéranger, Lambert Beauduin – er machte beispielsweise durch seine Losung „*Il faut démocratiser la liturgie*“ von sich reden –, Ildefons Herwegen, Odo Casel, Romano Guardini, der Augustiner-Chorherr aus Klosterneuburg Pius Parsch und das Leipziger Oratorium. Ihre harte und von anderen Priestern und Theologen und den römischen Behörden nicht immer gepriesene Arbeit floss in die Liturgiekonstitution ein und erhielt dadurch einen höheren Status. Übrigens sollte man aufgrund der Unterschiede unter den Trägern dieser Bewegung wahrscheinlich besser von ‚liturgischen Bewegungen‘ als von ‚der Liturgischen Bewegung‘ sprechen.

Die in der Liturgiekonstitution angekündigten Reformschritte sowie die später in den revidierten liturgischen Büchern konkretisierten Veränderungen von Texten und Rubriken waren groß. Während früher der Priester am Hochaltar mit dem Rücken zum Volk gewandt die Messe lateinisch ‚las‘, wobei er gut auf die Rubriken achtete und das Volk, wenn überhaupt anwesend, sich weit weg vom Altar befand, zusah, zuhörte, Lieder sang, den Rosenkranz betete oder Andachten las, feierte nun der Priester-Vorsteher mit dem Antlitz zum Volk gewandt an einem neu errichteten Volksaltar. Außer ihm gab es nun noch andere liturgische Funktionäre, wie zum Beispiel den Lektor bzw. die Lektorin und die Kommunionausteilenden. Zudem war vor der Reform der Verkündigungsteil der Messe eigentlich nur ‚Vormesse‘ und die Teilnahme daran war für das Volk nicht unbedingt erforderlich: Damit die Messe ‚gültig‘ war, brauchte man erst ab dem Offertorium dabei sein. Nun wurde erheblich mehr aus der Bibel gelesen und auch die Predigt wurde als ein wichtiges liturgisches Element eingestuft. Weiters wurde nun die Rolle des Volkes viel stärker ausgeprägt durch Akklamationen, durch die im tatsächlichen Verlauf der Feier integrierten Gesänge,

² Siehe u. a. die Kurzübersichten: M. KLÖCKENER, Die Vision einer lebendigen Liturgie. In: Gottes Volk feiert . . . Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie. Hg. M. Klöckener – E. Nagel – H.-G. Wirtz. Trier 2002, 9–36, hier 10–18; H. WEGMAN, Liturgie in der Geschichte des Christentums. Regensburg 1994, 352–356.

durch Antworten zu Fürbitten und Gebeten. Die Veränderungen kamen auch in einer neuen Kirchenarchitektur zum Ausdruck. Die Volkssprache fand Eingang in die Liturgie, und zwar in einem viel stärkeren Maße als vom Zweiten Vatikanum vorgesehen war.³

In anderen Feiern kam die tätige Teilnahme ebenfalls zum Ausdruck. So war es zum Beispiel bei der Beerdigung und bei der Krankensalbung künftig möglich, unterschiedliche Situationen der Krankheit zu berücksichtigen. Insgesamt wurden die Kernsymbole der unterschiedlichen Feiern klarer sichtbar. Bei der Firmung verschwand zum Beispiel der kaum noch verständliche und oft negative Gefühle hervorrufende Backenstreich, wodurch es möglich wurde, dass die Salbung und die Handauflegung wieder als die wichtigsten Zeichen erschienen. Durch die Erstellung von zwei separaten Riten der Taufe – ein Ritual der Taufe für Kleinkinder, worin die Situation des kleinen Kindes zentral ist, und ein Initiationsritual von Taufe, Firmung und Eucharistie für Erwachsene – wurden die jeweils unterschiedlichen Lebenssituationen der neuen Mitglieder der Kirche kontextualisiert. Auch beim Stundengebet veränderte sich die Teilnahme. Während das Brevier zuvor vor allem eine Pflichtsache des diözesanen und monastischen Klerus war, gab nun verstärkt die Möglichkeit, dass auch Laien mitbeteten, allein, in der Pfarre oder bei Klosterbesuchen.

Insgesamt wurden die Reformen von den meisten Katholiken als eine wesentliche Verbesserung betrachtet. Die Behauptungen einiger Einzelgänger heutzutage, dass die meisten Katholiken mit der tridentinischen Liturgie zufrieden waren und dass die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums eine große ‚Katastrophe‘ sei, treffen einfach nicht zu. Die wenigen Personen, die solches behaupten, idealisieren die Vergangenheit, ohne sie wirklich zu kennen. Sie übersehen ebenfalls, dass die in der Liturgiekonstitution angekündigten Erneuerungen von fast allen Konzilsvätern befürwortet wurden.

2. Aspekte der heutigen ‚tätigen Teilnahme‘ am Gottesdienst

In einem nächsten Schritt möchte ich nun auf einige neue Probleme und Herausforderungen in Bezug auf die tätige Teilnahme – vierzig Jahre nach dem Konzil – eingehen. Diese spielten am Zweiten Vatikanum noch kaum eine Rolle und die Konzilsväter waren sich ihrer wohl noch nicht klar bewusst. Zum Gelingen heutiger Liturgie als echter Ort der Begegnung, der Gemeinschaft, *Koinônia*, *Communio* aller mit Gott und miteinander sind sie hier jedoch klar zu nennen. In meiner Beschreibung werde ich mich auf die Situation in Westeuropa konzentrieren.

2.1. Abnahme der Teilnahme an kirchlichen Gottesdiensten (und statistische Einseitigkeiten)

Bekanntlich hat in Westeuropa während der vierzig Jahre, die seit dem Konzil verstrichen sind, die Teilnahme an kirchlichen Gottesdiensten erheblich abgenommen. Dies trifft vor allem für den Sonntag und die Feste im Lauf des Kirchenjahres zu. Vielleicht halten sich Weihnachten und Allerheiligen/Allerseelen noch am besten. An der Osternacht dagegen, die theologisch betrachtet den wichtigsten Zeitpunkt des Kirchenjahres darstellt, nehmen viel weniger Menschen teil. In Bezug auf die Feier der Sakramente und Sakramentalien muss man nuancieren. Taufe, Erstkommunion, Firmung, Trauung und Bestattung werden

³ Vgl. B. GROEN, Die Volkssprache in der Liturgie. Chancen und Probleme. In: Crossing. Publikation des Vereines zur Förderung der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, 3 (2004) Nr. 2, 3–21.

noch stark in Anspruch genommen. Diese Feiern dienen jedoch für die meisten daran Teilnehmenden heutzutage an erster Stelle als Lebensrituale, *rites de passage*, nicht als Sakramente zur Aneignung der heiligen Dreieinigkeit und zum Eintritt in das Mysterium Jesu Christi und seiner Kirche. Die Ohrenbeichte befindet sich heute in einer schweren Krise, die Zahl der Diakonen- und Priesterweihen ist niedrig und die meisten Kranken und Sterbenden werden nicht mehr mit dem heiligen Öl gesalbt. In den Niederlanden zum Beispiel ist der Prozentsatz von Katholiken (sieben Jahre und älter), die sich wöchentlich an der Liturgie im Kirchengebäude beteiligen, in den Jahren 1966–1996 von 64,4 % auf 11 % zurückgegangen. Im Jahr 2000 betrug dieser Prozentsatz ungefähr 9 %. Auch die Anzahl der Taufen und Priesterweihen in jenem Land nahm dramatisch ab. Die meisten Katholiken sind ‚Festchristen‘ geworden, das heißt: Sie besuchen die Kirche nur noch anlässlich bestimmter Feste oder Lebensrituale.⁴ In diesem Kontext spricht man gelegentlich etwas humoristisch von ‚Vierräder-Christen‘: Für die Taufe werden sie in einem Auto zur Kirche gefahren, für die Trauung fahren sie wiederum in einem Auto zum Gotteshaus und für ihre Bestattung werden sie notwendigerweise nochmals auf vier Rädern in die Kirche hineingebracht.

Eine aktuelle Illustrierung für die Situation in Österreich ist die folgende Nachricht: Anfang November 2004 berichteten österreichische Tageszeitungen und die ‚Zeit im Bild‘, die Zahl der praktizierenden Katholiken in Österreich sei auch im Jahr 2003 wieder zurückgegangen. Dabei stützte man sich sowohl auf eine Umfrage des Linzer Meinungsforschungsinstitutes Imas als auch auf die neuesten Zahlen der Kirchenstatistik. Laut den letztgenannten Zahlen wurden noch im Jahr 2002 über 916.000 (genau: 916.685) Gottesdienst-„Besucher“ und „Besucherinnen“ gezählt. 2003 waren es nur noch etwa 881.000 (genau: 881.279). Laut dem Imas-Institut „besuchen“ nur 12 % der österreichischen Bevölkerung wöchentlich einen Gottesdienst. 41 % nehmen wenigstens einmal im Monat an einem Gottesdienst teil. Zudem kommen 33 % zu einer der ‚heiligen Zeiten‘, wie zum Beispiel Weihnachten, in die Kirche.⁵

Einige Bemerkungen über den Wert solcher Zahlen sind angebracht. Obwohl die Feststellung, die Zahl der ‚praktizierenden‘ Katholiken in Österreich werde immer geringer, an sich richtig ist, sollte der Wert der soeben genannten Zahlen jedoch kritisch befragt werden. Ich möchte hier drei Problemfelder unterscheiden.

Erstens kann man mit diesen Zahlen sowohl viel als auch wenig beweisen. Manche benutzen sie, um darzulegen, dass die liturgische Lage der Katholischen Kirche in Österreich ‚katastrophal‘ geworden sei, laut anderen zeigen sie, dass die hiesige Katholische Kirche noch immer über eine „satte Mehrheit“ verfüge.⁶

⁴ Vgl. P. POST, Panorama of current ritual-liturgical inculturation and participation in the Netherlands: Sketch and perspective. In: *The Active Participation Revisited* (s. Anm. 1) 32–69, hier 37–40. Ähnlich: DERS., Actueel panorama van ritueel-liturgische incultuuratie en participatie in Nederland. Schets en perspectief. In: *De actieve deelname aan de liturgie herbekeken. Honderd jaar na Pius X en veertig jaar na het Concilie*. Hg. J. Lamberts. Löwen 2004 (Nikè 50) 41–79. Siehe auch DERS., Rituell-liturgische Bewegungen. Erkundungen von Trends und Perspektiven. In: *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*. Hg. A. Gerhards – B. Kranemann. Leipzig 2002 (ETHSt 30) 25–60, hier 38–39; DERS., Liturgical movements and feast culture. A Dutch research program. In: *Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture*. Hg. P. Post [u. a.]. Löwen 2001 (Liturgia condenda 12) 3–43, hier 38.

⁵ Siehe z. B. *Der Standard*, 5. November 2004, 10; 6./7. November 2004, 10.

⁶ So z. B. der Pressesprecher der Erzdiözese Wien, Erich Leitenberger. Siehe *Der Standard*, 6./7. November 2004, 10.

Zweitens, muss man sich prinzipiell fragen, ob Religiosität überhaupt mit solchen Zahlen gemessen werden kann. Einerseits muss darauf hingewiesen werden, dass die religiösen Gefühle von Kirchgängern recht unterschiedlich sind. Sie schwanken zwischen feurigem Eifer und bloßer Routine. Der Teilnahmegrad der Anwesenden ist recht unterschiedlich. Bei den ‚Thomasfeiern‘ – siehe unten – gibt es sogar die explizite Möglichkeit, selbst zu wählen, inwieweit man sich engagieren möchte, sich an einem bestimmten Ritual während der Feier zu beteiligen oder in der Anonymität zu verbleiben. So kann man sich von einem Mitglied des liturgischen ‚Teams‘ einen persönlichen Segen wünschen. Kranke oder andere Personen, die sich in einer Lebenskrise befinden, können sich auf ihren Wunsch mit Öl salben lassen.⁷ Gleichzeitig mit der Abnahme der Zahl der ‚Kirchenbesuchenden‘ muss man die Zunahme der Zahl der Ehrenamtlichen feststellen. Neben der (schon älteren) Tatsache, dass wir in den meisten Pfarrgemeinden begeisterten Chören begegnen, gibt es das (neuere) Phänomen, dass eine große Anzahl von Laien, meistens Frauen, in Liturgiekreisen an der Vorbereitung und Ausführung der Gottesdienste beteiligt ist, in Caritasgruppen mitmacht, Katechese und vieles mehr durchführt. Dieser eindrucksvolle Einsatz von Freiwilligen hat das Bild der Kirche verändert. Auch hier ist das Monopol des Klerus völlig durchbrochen worden. Ohne den Einsatz dieser Laien würden viele Pfarren nur schwierig überleben können.

Andererseits gibt es auch Gläubige, die kaum je in ein Kirchengebäude hineingehen. Sie setzen sich zum Beispiel stark für die Caritas ein, aber die Gottesdienste empfinden sie als ‚fad‘ und sie vermeiden diese eher. Zudem sind für immer mehr Westeuropäer Religiosität und Kirchenzugehörigkeit zwei unterschiedliche Dinge; sie erfahren die ‚göttliche Welt‘, die Begegnung mit dem Transzendenten, das ‚Mystische‘ außerhalb der traditionellen Kirchen. Oder sie lassen sich in einem nicht-kirchlichen Kontext von Jesus ‚inspirieren‘. Ja, es ist so: Das Religiöse außerhalb der Kirche blüht. Die Kirche verliert immer mehr das Monopol auf die Gestaltung religiöser Ritualität. Sie wird nur eine der Anbieterinnen auf dem Ritenmarkt und muss mit starker Konkurrenz rechnen. Das bedeutet ebenfalls, dass ‚Kunden‘, die sich am Ritenmarkt orientieren, sich überlegen, welches ‚Produkt‘ für sie am besten passt, am ‚vorteilhaftesten‘ ist.

In der Debatte über die Abnahme der Kirchenmitglieder muss man ein Phänomen berücksichtigen, das die gesamte westeuropäische Gesellschaft betrifft, nämlich die Tatsache, dass im heutigen Westeuropa nicht nur die Großkirchen einen Mitgliederverlust erleiden, sondern auch große politische Parteien davon betroffen sind und dass – vor allem in den Großstädten, weniger auf dem Lande – auch Vereine und Sportverbände Mitglieder verlieren. Tageszeitungen und Zeitschriften haben immer weniger Dauerabonnenten und –abonnentinnen, der Verkauf von Einzelnummern in Geschäften und auf der Straße wird immer wichtiger. Darum müssen diese Einzelnummern interessant aussehen, es müssen immer wieder ‚neue Punkte verbucht‘ werden. Für das Fernsehen gilt Ähnliches: Die Programme müssen möglichst attraktiv gestaltet werden, sonst schalten die Zuschauernden mit ihrer

⁷ Vgl. Th. DEGENHARDT – H. FLÜGGER, Die Thomas-Messe im Bremer St. Petri-Dom. Ein Praxisbericht. In: LJH 37 (1998) 80–86, hier 85; H. KOTILA, Die Thomasmesse. Eine finnische Volksbewegung zur Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens. In: JLH 38 (1999) 65–87, hier 74.77.80. Relevant ist hier auch die Feststellung in B. KRANEMANN, „Feiertags kommt das Vergessene ...“ Zu Deutung und Bedeutung des christlichen Festes in moderner Gesellschaft. In: LJ 46 (1996) 3–22, hier 20–21: „Eine integrale Festzeitpraxis, [...] die akzeptiert, dass Menschen ganz unterschiedlich weit eingegliedert sind, und die auf die Möglichkeiten dieser Menschen eingehen kann, ist dringend gefordert.“

Fernbedienung um (*zapping*), um zu sehen, was auf den anderen Kanälen läuft. Viele Leute möchten sich nicht binden. Dies alles ist ein Symptom der heutigen Individualisierung, Pluralisierung und Detraditionalisierung.

Mit dieser Relativierung meine ich nicht, dass es keine internen rituell-liturgischen Faktoren für die Abnahme der Teilnahme am kirchlichen Ritual gibt. Die gibt es gewiss, wie zum Beispiel die Klagen mehrerer Theologen und Liturgiewissenschaftler – stellvertretend für viele ‚einfache‘ katholische Christen und Christinnen – über die ‚abgehobene‘, ‚zeitlose‘, ‚nicht-inklusive‘ und ‚überholte‘ Liturgiesprache zeigen.⁸ Die Gottesdienste in unseren Pfarren werden leider nicht selten als ‚fad‘, ‚langweilig‘ empfunden. Auch viele nicht-sprachliche Symbole werden oft nicht verstanden, weder von Erwachsenen noch von Jugendlichen. Viele von ihnen wissen im Allgemeinen kaum noch, was Glaube und Liturgie bedeuten. Ob die Situation früher besser war, ist zweifelhaft. Es gab nämlich auch mehr soziale Kontrolle und einen stärkeren gesellschaftlichen Druck, um in die Kirche zu gehen. Außerdem spielten früher auch andere Faktoren eine nicht unwichtige Rolle: Der Kirchengang diente zum Beispiel auch als eine Art Heiratsmarkt und stellte überhaupt ein zentrales Forum öffentlicher Kommunikation dar.

Drittens wird in solchen statistischen Untersuchungen oft übersehen, dass Liturgie nicht auf die ‚klassischen‘ Gottesdienste im Kirchengebäude beschränkt ist, sondern ein viel breiteres Spektrum umfasst. Hier berühre ich einen wesentlichen Punkt, der auch für das Konzept der aktiven Teilnahme am Gottesdienst Konsequenzen hat (siehe unten). Zunächst werde ich mich nun der heutigen rituell-liturgischen ‚Landschaft‘ zuwenden.

2.2. Das heutige rituell-liturgische Spektrum

Natürlich handelt es sich bei Sonn- und Festtagsgottesdiensten sowie bei anderen bewährten klassischen Feiern – vor allem bei Taufe, Erstkommunion, Firmung bzw. (evangelisch) Konfirmation, bei Trauung, Bestattung und Weihen/Ordinationen – um Kernfeiern, aber das liturgische Spektrum ist viel breiter.⁹ Andere Orte, wo Liturgie gefeiert wird, sind im Besonderen die Krankenhäuser, Seniorenheime, Pflegeheime, Schulen usw. In der Schule sind auch Rituale, wie zum Beispiel an den Festen von St. Martin und St. Nikolaus, relevant. Zudem gibt es die Hausliturgie: das Beten vor dem Essen, obwohl dies immer mehr abnimmt, und andere religiöse Familienrituale. Weiters gibt es die wöchentlichen Fernseh- und Radiogottesdienste. Die Radio- und Fernsehgemeinde besteht vor allem aus Senioren, Kranken und Behinderten, die sonntäglich den ZDF- oder ORF-Gottesdienst verfolgen.

⁸ Vgl. F.-J. ORTKEMPER, Ist unsere Liturgiesprache noch zeitgemäß?! In: BiKi 56 (2001) 60, siehe auch 114–115; DERS., Zwischen Tradition und Spontaneität. In: Gottes Volk feiert ...: Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie. Hg. M. Klöckener [u. a.]. Trier 2002, 80–91, hier 80–84; K. RICHTER, Gottesgeheimnis der Worte: Warum wir dringend eine neue Liturgiesprache brauchen. In: Christ in der Gegenwart 53 (2001) 157–158.

⁹ Bei der Beschreibung dieses breiten Spektrums stütze ich mich auf die Einteilung in POST, Panorama of current ritual-liturgical inculturation and participation in the Netherlands (s. Anm. 4). Der Autor unterscheidet zwischen der pfarrgemeindlichen Kernliturgie, der außerpfarrgemeindlichen Liturgie und der allgemeinen rituellen ‚Landschaft‘. Ich ergänze seine Daten mit einigen für Österreich spezifischen Fakten. Auch den Terminus ‚rituell-liturgisch‘ entleihe ich dem Oeuvre dieses Autors. Auf die Bedeutung dieses Ausdrucks werde ich später im Text zurückkommen.

Diese Gemeinde ist nicht klein und ziemlich konstant.¹⁰ Zudem verfolgt eine Gruppe, die vor allem aus Senioren (wiederum) und anderen kirchlich Engagierten besteht, die Papstgottesdienste, die aus Rom oder einem anderen Ort, wo der Papst sich gerade befindet, ausgestrahlt werden. Bei besonderen Anlässen, wie zum Beispiel bei königlichen Trauungen oder Bestattungen – man könnte hier an der Beerdigung von Kardinal Franz König am 27. März 2004 oder von Präsident Thomas Klestil am 10. Juli 2004 denken –, ist die Fernsehgemeinde enorm. Ein Paradox bei solchen Fernsehgottesdiensten ist, dass es einerseits einen großen Abstand gibt, weil die Zuschauenden nicht bei der Feier anwesend sind, sondern auf ihrem eigenen Sofa zu Hause sitzen, und dass andererseits viele von ihnen eine enorme Verbundenheit mit der verstorbenen Person empfinden, die sie auf dieser Weise während seines oder ihres Lebens nicht empfunden haben. Das Fernsehen, vor allem eine geschickte Kameraführung und eine kluge Regie, verstärkt die Gefühle der Zuschauenden und kanalisiert diese gleichzeitig, indem es Verbundenheit kreiert. Ein Musterbeispiel dafür ist der Tod der englischen Prinzessin Diana, die Trauerkundgebungen vor dem Londoner Buckingham Palace und die Bestattungsfeier in der Westminster Abbey. Die Fernsehübertragung des Totenamtes am 6. September 1997 berührte Millionen Menschen auf der ganzen Welt tief. Obwohl diese Diana nie persönlich gekannt hatten, fühlten sie sich, als ob sie eine gute Freundin, sogar ihre beste Freundin („*Diana, you are my best friend*“) verloren hätten.¹¹ Ein Nebeneffekt solcher eindrucksvollen Medienübertragungen ist übrigens, dass ‚normale‘ Gottesdienste daneben verblassen: einige erwarten, dass diese ebenso bewegend und berührend sind und sie sind enttäuscht, wenn das nicht der Fall ist.

Es sind nicht nur die Fernsehübertragungen von Gottesdiensten, die das Empfinden vieler Menschen kanalisieren können, sondern auch die Welt des ‚Medienreligiösen‘¹² im Allgemeinen besitzt eine fast religiöse Struktur. Man denke hier vor allem an Heils- und Unheilsversprechen in der Werbung, an den rituellen Feiercharakter der Shows und an die Vorbildfunktion der in Talkshows dargestellten Biographien. Ja, die Programmstruktur des Fernsehens – zum Beispiel: um 19.30 Uhr fängt die „Zeit im Bild“ an, eine wichtige Markierung im Tagesablauf – hat für viele Menschen die Funktion des Morgen- und des Abendlobes und der dreimaligen Angelusglocke übernommen.

Weiters gibt es die Wallfahrten, die in Westeuropa wieder beliebter werden. Alljährlich dürften zum Beispiel ungefähr eineinhalb Millionen Menschen Mariazell besuchen.¹³ Andere ‚Tophits‘ für Wallfahrer sind beispielsweise Lourdes, Rom, das vor allem seit dem Ende der Neunzigerjahre des zwanzigsten Jahrhunderts enorm aufblühende San Giovanni Rotondo (Padre Pio) und Cześćchowa. Auch zum Schrein des Hl. Jacobus in Santiago de Compostela ziehen alljährlich Hunderttausende Menschen. Der langwierige *camino* – zu

¹⁰ Laut M. WEINMANN, Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen in Österreich. In: HD 57 (2003) 128–140, hier 136, sehen etwa 85000 Menschen in Österreich die Sonntagsgottesdienste im Fernsehen. Das entspricht einer Einschaltquote von etwa 1% (133).

¹¹ Vgl. POST, Rituell-liturgische Bewegungen (s. Anm. 4) 45; W. M. SPEELMAN, The ‚feast‘ of Diana’s death. In: Christian Feast and Festival (s. Anm. 4) 775–801, hier 777.

¹² Diesen Ausdruck entleihe ich dem Aufsatz von A. SCHILSON, Das neue Religiöse und der Gottesdienst. Liturgie vor einer neuen Herausforderung? In: LJ 46 (1996) 94–109, hier 98–101. Siehe auch A. SCHILSON, Liturgie(-Reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts. In: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann. Münster 2002 (LWQF 88) 965–1002, hier 980–988.

¹³ Mündliche Auskunft des für die Mariazeller Basilika zuständigen Pfarrers.

Fuß ist man monatelang unterwegs – erlebt seit den Achtzigerjahren des vorigen Jahrhunderts ein spektakuläres Wachstum. Im Jahr 2002 gab es 68952 offizielle Ankünfte. Die Mehrheit dieser Pilger sind zwar Spanier, aber ein großes Kontingent kommt aus Frankreich bzw. Deutschland, den Niederlanden, Belgien und Italien.¹⁴ Viele der den *camino* zu Fuß Begehenden haben ein Pilgertagebuch verfasst und dies veröffentlicht.¹⁵ Man muss in Bezug auf berühmte Wallfahrtsorte wie Santiago und Mariazell selbstverständlich unterscheiden zwischen Touristen und Wallfahrern; zwischen an Religion Interessierten, Suchenden und Festglaubenden; und zwischen Nicht-Kirchlichen und Kirchlichen. Die jeweiligen Motive und das religiöse Engagement sind recht unterschiedlich. Interessant ist die Beobachtung, dass für viele Pilger, die den *camino* wandern, nicht Motive, wie zum Beispiel eine Gelübde, Buße, Danksagung oder ein starker Bezug zu Jesus Christus, ausschlaggebend sind, sondern das Gehen des Weges selbst, nämlich die Erfahrung des eigenen Körpers und seiner Beschränkungen, die Natur, in der man unterwegs ist, die Reflexion über den eigenen Lebensweg, Begegnungen mit anderen Pilgern und die persönlichen religiösen Überzeugungen.¹⁶

Nicht nur Wallfahrten sondern auch Prozessionen sind ein gutes Beispiel von ‚Liturgie draußen‘.¹⁷ Diese Art von Liturgie wird von sich auf ‚Liturgie drinnen‘ konzentrierenden Statistikern meistens übersehen. Zu nennen sind hier zunächst die traditionelle Fronleichnam- und die Palmsonntagsprozession (mit der Palmweihe). Man dürfte auch auf die Kundgebungen für Frieden und ‚Mahnwachen‘ während der Sechziger-, Siebziger- und Achtzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts hinweisen, die oft mit Gottesdiensten, wie zum Beispiel das Politische Abendgebet, verbunden waren und/oder christlich-rituelle (oder allgemein-rituelle?) Elemente – man denke beispielsweise an Lichterketten – enthielten.

Zudem gibt es die Erntedankfeste und populäre Segnungen. Unter den Letztgenannten nehmen die Osterspeisensegnungen am Karsamstag einen besonderen Stellenwert ein. Vor allem in der Steiermark stellt die dort ‚Fleischweihe‘ genannte Segnung ein äußerst beliebtes Ritual dar, an dem sich sehr viele Menschen beteiligen.¹⁸ Auch die Adventkranzsegnung genießt eine zunehmende Beliebtheit. Des Weiteren gibt es spezielle ‚Events‘, wie zum Beispiel die Weltjugendtage – im Jahr 2005 werden sie in Köln stattfinden –, bei denen Hunderttausende Jugendliche teilnehmen. Außerdem haben einige Gruppen ihre eigenen liturgischen Zusammenkünfte: Man denke hier an die Zentren, wo die byzantinische Liturgie oder die tridentinische, lateinische gefeiert wird, und an Gebetsgruppen, charisma-

¹⁴ Vgl. POST, Panorama of current ritual-liturgical inculturation and participation in the Netherlands (s. Anm. 4) 47.

¹⁵ Siehe beispielsweise den spirituellen und berührenden Bericht des Salesianerpaters K. VAN LUYN, Het graanvogeltje. Voettocht naar Santiago de Compostela. Aalsmeer 1993. Siehe auch die Analyse der Tagebücher zweier ‚suchender‘ Pilger in A. MULDER – J. PIEPER – M. VAN UDEN, From myth to act. Modern pilgrimage to Santiago. In: Christian Feast and Festival (s. Anm. 4) 729–745.

¹⁶ Vgl. MULDER – PIEPER – VAN UDEN, ebd. 742–745.

¹⁷ Vgl. P. POST, Ritueel landschap: over liturgie-buiten. Processie, pausbezoek, danken voor de oogst, plotselinge dood. Heeswijk-Dinther 1995 (Liturgie in perspectief 5); DERS., Het wonder van Dokkum. Verkenningen van populair religieus ritueel. Nijmegen 2000, 102–107.

¹⁸ Vgl. E. WASSERBAUER, Die ‚steirische Fleischweihe‘. Speisensegnungen im Kontext. Diplomarbeit am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Karl-Franzens-Universität Graz. Graz 2003. Trotz des Namens werden nicht nur Lammfleisch und Schinken, sondern auch Eier, Brot, Salz und Kren gesegnet. Alle Speisen sind in einen Korb gepackt. Während der Segnung stehen die Körbe um den Altar herum.

tische Gruppierungen und die so genannten ‚neuen religiösen Bewegungen‘, wie zum Beispiel das Neokatechumenat.

Bei all diesen Feiern handelt es sich um liturgische Ereignisse, die sich anscheinend mehr an der Schwelle befinden, aber dennoch echte Liturgie sind. Es gibt auch liturgische Labors, wo experimentiert wird: Ich nenne hier die ökumenischen ‚Thomasfeiern‘ für so genannte „randkirchliche, zweifelnde und andere gute Christen“¹⁹, weiters die Frauenliturgien, Taizé-Gottesdienste, Jugendgottesdienste im Allgemeinen und die Gottesdienste in einigen Klöstern und anderen Häusern, wie zum Beispiel im „Haus der Stille“ südöstlich von Graz. Zudem gibt es eine wachsende Anzahl von so genannten ‚Stillezentren‘ in Betrieben, Schulen, Ministerien und so weiter, wo Mitarbeitende sich für Meditation, ‚Zu sich selbst kommen‘, und private Rituale zurückziehen können. In vielen Heilungsritualen findet man eine Mischung zwischen traditioneller christlicher Liturgie, Brauchtum, Heiligenverehrung einerseits und New Age Gedanken, Esoterik andererseits. Es gibt ebenfalls Lebensrituale bei der Geburt oder Adoption von Kindern, bei Beziehungen, Scheidungen, Verlusten und noch vieles mehr.²⁰ Beim alljährlich am zweiten Sonntag im Dezember stattfindenden *Worldwide Candle Lighting* zum Beispiel wird der Kinder, die vor, während oder nach ihrer Geburt verstorben sind, gedacht und es werden von Verwandten Kerzen für sie angezündet. Relevant ist auch das Ritual am *AIDS Memorial Day* und an anderen Gedenktagen. Im Fall eines tödlichen Verkehrsunfalls sind nicht nur Wegkreuze üblich, sondern am Ort des Unfalls – oder am Ort einer großen Katastrophe oder eines Attentates – werden auch oft Blumen niedergelegt, Zeichnungen aufgehängt und Kerzen angezündet. Am Ort, wo die verstorbene Person tätig war – falls es sich um einen Schüler oder eine Schülerin handelt: in der Schule –, wird eine ‚Gedächtnisecke‘ oder ein ‚Altar‘ eingerichtet, wo sich Fotos, Blumen, Kerzen, Gedichte, ein Buch, in dem man einen Abschiedsgruß oder Ähnliches schreiben kann, Zeichnungen usw. befinden. In den Niederlanden ist es während der Neunzigerjahre üblich geworden, dass nach einer Katastrophe oder einem Akt sinnloser Gewalt ein ‚stiller Umzug‘ (*stille tocht*) gehalten wird: Würdenträger und viele Bürger und Bürgerinnen ziehen schweigend am Tatort vorbei und kommen danach in einem Stadion oder einer Kirche für einen Gedenkgottesdienst zusammen. Die Teilnehmenden wollen damit ihre Solidarität zeigen (und diese wahrscheinlich auch suchen), gegen den Gewaltakt protestieren und sogar das Übel oder die Gewalt bannen.²¹

Ich möchte noch zwei andersartige Beispiele geben. Für das erste Beispiel begeben wir uns in die steirische Landeshauptstadt. Im Jahr 2003, als Graz Kulturhauptstadt Europas war, beteiligten sich in jener Stadt viele hunderte Menschen an einem Projekt mit dem

¹⁹ Die so genannte ‚Thomasmesse‘ ist während der Achtzigerjahre des 20. Jahrhunderts in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands zur Erneuerung des liturgischen Lebens gestaltet worden. Gebet, Fürbitte sowie die Abendmahlsfeier stehen im Mittelpunkt. Siehe dazu neben der in Anm. 7 genannten Literatur auch T. HABERER, Die Thomasmesse. Ein Gottesdienst für Ungläubige, Zweifler und andere gute Christen. München 2000.

²⁰ Vgl. R. GRIMES, *Deeply into the Bone. Re-inventing Rites of Passage*. Berkeley, California 2000 (Life Passages 1); G. LUKKEN, Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur. Baarn 1999, 245–275.

²¹ P. POST – A. NUGTEREN – H. ZONDAG, Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire. Kampen 2002 (Meander 3); P. POST, Silent procession. Ritual-liturgical perspectives of an emerging popular Dutch ritual. In: StLi 32 (2002) 89–97; französische Übersetzung: DERS., La marche silencieuse. Perspectives rituelles et liturgiques sur des nouveaux rites populaires aux Pays-Bas. In: MD, Nr. 228 (2001) 143–157. Siehe auch DERS., Het wonder van Dokkum (s. Anm. 17) 107–111.

Namen *Psalm 2003*.²² Dieses Projekt fand in den Monaten März und April statt – um die Frühjahrs-Tagundnachtgleiche herum – und umfasste unter anderem die Teilnahme an Kantategottesdiensten, am islamischen *Aschura*-Hochfest, an einem jüdischen *Seder*-Abend (Lesen und Singen der *Pesach-Haggada* und Essen des *Pesach*-Mahles), an christlichen, jüdischen und islamischen Psalmversionen, an einem mittelalterlichen Palmsonntagsspiel, den katholischen Karwochetrauermetten, der lutherischen Johannespassion von Johann Sebastian Bach, einem katholischen Passionsoratorium, einer die ganze Nacht währenden katholischen Osterfeier sowie der ‚Göttlichen Liturgie von Johannes Chrysostomus‘ von Peter Tschaikowsky in der russisch-orthodoxen Osternacht. Dieses Projekt spielte sich im Grenzgebiet zwischen Liturgie und Schauspiel ab. Es handelte sich kaum um strikte Liturgie, aber ebenso wenig war es nur Theater- oder Konzertbesuch. Es ließen sich zwar eine gewisse Musealisierung und ein Wechsel von Kontexten feststellen – der *Seder*-Abend zum Beispiel wurde gehalten im Grazer Minoritensaal, wo auch Konzerte, Vorträge usw. stattfinden – aber das Projekt hatte auch die anamnetische Dimension der Feste im Blick: Es wurde beabsichtigt, die Feste wirklich zu feiern, den heilshistorischen Aspekt jedes Festes darzustellen und in das Heute hineinzuholen.

Das zweite Beispiel betrifft die zunehmende Bedeutung des Internet. Auf speziellen *memorial sites* zum Beispiel kann man für Verstorbene virtuelle Blumen auf ebenfalls virtuelle Gräber legen oder seinen Namen in virtuelle Kondolenzlisten eintragen. Mit dem *world wide web* geht jedoch eine andere Art von Gemeinschaft einher als dies anderswo der Fall ist: es fehlt nicht nur die Dimension der leiblichen Anwesenheit, sondern es werden auch die Symbolhandlungen durch Fingerbewegungen auf der Tastatur und der ‚Maus‘ verrichtet.

2.3. Inkulturierung

Es gibt also eine vielschichtige Pluralität von rituell-liturgischen Aktivitäten, die sich außerhalb des Kirchengebäudes abspielen. Nur wenige davon lassen sich als ‚klassische‘ Liturgie betrachten. Die Grenzen zwischen kirchlicher Liturgie, außerkirchlicher Liturgie und ‚bloßem‘ außerkirchlichem Ritual sind jedoch nur schwer zu ziehen. Es handelt sich bei vielen Lebensritualen, bei den virtuellen Ritualen und bei Projekten wie *Psalm 2003* um Rituale, die Pfarre und Kirche übersteigen. Diese Rituale weisen auf die Inkulturierung der Liturgie in unserer Gesellschaft und in unserem modernen Zeitalter hin. Die Teilnehmenden empfinden oft mehr Verbundenheit sowie Zusammenhang mit ihrer eigenen Kultur als in den Kernfeiern der Pfarrgemeinde, zu der sie gehören.²³ Das geschilderte Panorama zeigt ebenfalls, dass es die monolithische Volkskirche mit einer starken Partizipation an den pfarrgemeindlichen Kernfeiern kaum mehr gibt. Wir haben es mit kleinen Kerngemeinden und einer großen pluriformen Gruppe von Christen und Christinnen um diese herum zu tun.²⁴ Leider sind viele pfarrgemeindliche Liturgiefeiern kaum auf die ‚Gelegenheitsbesuchenden‘ abgestimmt. Die liturgische Pastoral ist vor allem darauf gerichtet, Fernstehende

²² Mizmor, Psalmos, Psalm. Almanach zum Musikfest Psalm 2003. 5. März bis 27. April. Graz 2003.

²³ Vgl. P. POST, Lebensrituelen. Een ritueel-liturgisch perspectief. In: Lebensrituelen en sacramentaliteit tussen continuïteit en discontinuïteit. Hg. L. Boeve – S. Van den Bossche – G. Immink – P. Post. Kampen 2003 (Meander 5) 28; DERS., Rituell-liturgische Bewegungen (s. Anm. 4) 46–47.

²⁴ Vgl. POST, Panorama of current ritual-liturgical inculturation and participation in the Netherlands (s. Anm. 4) 56–63.

zu den Kernfeiern zu ‚locken‘. Pfarrer klagen über den geringen Kirchenbesuch. Es wäre jedoch ratsam, dass die traditionellen Kirchen sich für den ‚Randbereich‘ mit seiner reichen rituell-liturgischen Tätigkeit öffnen. Diese Öffnung bedeutet nicht, dass sie unbedingt alles übernehmen müssen. Sie sollen überprüfen, was der christlichen Frohen Botschaft entspricht und was nicht. Liturgische Inkulturation bedeutet nicht nur, dass die christliche Liturgie sich von ihrem gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld beeinflussen lässt, sondern auch dass sie eine kritische Funktion gegenüber diesem Umfeld ausübt. Der Ausgangspunkt dieser Kritik sind im Besonderen die Exoduserfahrung Israels, also die Erfahrung des von Unterdrückung befreienden Gottes, sowie das Leben Jesu, das Paradox seines Todes und seiner Auferstehung und die Geistesgabe.²⁵ Es ist jedoch ratsam, aus christlich-liturgischer Perspektive Neues nicht sofort abzulehnen, sondern sich zunächst möglichst weit für das Neue zu öffnen.²⁶ Oder, mit anderen Worten: Auf der Ebene der Auseinandersetzung zwischen postmodernen Ritualen und Liturgiewissenschaft ist ein Dialog erforderlich, der nicht nur kritisch, sondern auch konstruktiv und aufgeschlossen ist.²⁷ Das hat gewiss Folgen für die praktische Gestaltung von Gottesdiensten, auch weil viele Teilnehmenden die Bedeutung des vollzogenen Rituals nicht (mehr) verstehen. Übrigens ist auch die ‚klassische‘ Liturgie das Ergebnis der Inkulturation des Christentums in früheren Jahrhunderten, zum Beispiel in der Reichskirche im Römischen Reich während des vierten und fünften Jahrhunderts oder im Frankenreich während des Frühmittelalters. Liturgie ist immer in Bewegung, immer der Veränderung unterworfen. Bisher haben mehrere Liturgiewissenschaftler, wie zum Beispiel die niederländischen Liturgiker Gerard Lukken und Paul Post sowie der deutsche Kulturhistoriker und Liturgiker Arno Schilson, sich mit den außerkirchlichen religiösen Ritualen intensiv auseinandergesetzt. Diese Auseinandersetzung ist eine viel verheißende Herausforderung, auch in Österreich. Dabei sollte man auf die wechselseitigen Kontakte und Beeinflussungen zwischen diesen Ritualen und der kirchlichen Liturgie achten. Es geht also um eine möglichst vollständige rituelle Perspektive.²⁸ Die Liturgiewissenschaft vermag dies allerdings nicht alleine. Sie braucht die Hilfe anderer Disziplinen. Im Besonderen sind hier allgemeine Analysen der heutigen religiösen Landschaft notwendig, sowohl seitens der Pastoraltheologie als auch seitens der Soziologie, Psychologie, Philosophie, Kulturgeschichte und Ethnologie. Diese Hilfeleistungen sind nicht als Dienste einer *ancilla* zu verstehen, sondern als die von gleichwürdigen Partnern. Liturgiewissenschaft schließt eine multidisziplinäre Arbeitsweise ein.

²⁵ Vgl. LUKKEN (s. Anm. 20) 127–133.311–333; POST, *Het wonder van Dokkum* (s. Anm. 17) 83. 126–127.

²⁶ Vgl. die Perspektiven in SCHILSON, *Liturgie(-Reform)* (s. Anm. 12) 993–1002.

²⁷ Vgl. H. KOCHANÉK, *Postmoderne Rituale und Liturgie*. In: LJ 52 (2002) 210–233. Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft den postmodernen Ritualen gegenüber kommt, laut Kochanek, dort zum Ausdruck, „wo sie auf die Ausgrenzung der sozial-politischen wie biblisch-theologischen Dimension der Riten und Kulthandlungen aufmerksam macht und gegen eine einseitig individualistische Ausrichtung der Rituale auftritt“ (228). Siehe auch das Plädoyer in KRANEMANN (s. Anm. 7), um das ‚säkulare Fest‘ einerseits ernst zu nehmen, andererseits seine exklusive Ausgerichtetheit auf das ‚Diesseits‘ aus der Perspektive der christlichen Anamnese und Solidarität zu kritisieren.

²⁸ Vgl. POST, *Het wonder van Dokkum* (s. Anm. 17) 11; DERS., *Ritual Studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft*. In: ALW 45 (2003) 21–45; B. KRANEMANN, *Christliches Fest und plurale Festkultur. Zu einer niederländischen Publikation über Fest und Feier in Geschichte und Gegenwart*. In: ALW 45 (2003) 320–332, hier 331–332.

Aufgrund meiner Beschreibung ist es klar, dass die Begriffe der ‚tätigen Teilnahme‘, der ‚Gemeinschaft‘ und der ‚Inkulturation‘ eng miteinander zusammenhängen. Die tätige Teilnahme und die Gemeinschaft sind recht unterschiedlich je nach kulturellen und gesellschaftlichen Umständen. In der Pfarrgemeinde zum Beispiel sieht man sich, es gibt ein starkes sinnliches Wahrnehmen, die Teilnehmenden sind gleichzeitig am selben Ort, es handelt sich um ein und dieselbe Organisation und so weiter, während diese Faktoren beim Fernsehen und beim Internet eine völlig andere Dimension haben, wie das Beispiel der virtuellen Blumen zeigt.²⁹

Im Vorhergehenden bediente ich mich des Ausdruckes ‚rituell-liturgisch‘. Eine kurze Bemerkung dazu ist passend.³⁰ Anthropologie und liturgische Theologie gehören zusammen. Die christliche Liturgie umfasst alle Symbolhandlungen, in denen christliche Gruppierungen ihren Glauben ausdrücken.³¹ Gott teilt sich uns in menschlichen Formen mit. Darum ist alle Liturgie rituell und der Terminus ‚rituell-liturgisch‘ sinnvoll. Dieser Ausdruck ist auch deswegen sinnvoll, weil, wie gesagt, die Grenzen zwischen kirchlicher Liturgie, außerkirchlicher Liturgie und ‚bloßem‘ außerkirchlichem Ritual nur schwer zu ziehen sind. Allerdings ist es so, dass nicht alles Rituelle liturgisch ist. Liturgie ist ja untrennbar mit der biblischen Vision der Befreiung und Versöhnung, mit Exodus und Pascha, mit dem Volk Israel und Jesus von Nazaret, dem Messias, verbunden. (Allerdings haben diese biblischen Visionen natürlich auch ein anthropologisches und kulturelles Fundament.) Liturgietheologisch betrachtet sind die Ausdrücke ‚christliche Liturgie‘, ‚christliche Symbolhandlung‘ und ‚christliches Ritual‘ nicht identisch.

Es gibt also nicht nur eine Korrelation, sondern auch eine Spannung zwischen der anthropologischen und kulturellen Basis einerseits und dem sakramentalen Eigencharakter der christlichen Liturgie andererseits. Man könnte hier von einem „labilen Gleichgewicht“ sprechen.³²

2.4 Weitere Nuancen in Bezug auf die ‚tätige Teilnahme‘

In Bezug auf die Teilnahme an der Liturgie muss man noch in einer anderen Hinsicht nuancieren. Die konziliare Liturgiekonstitution nennt sowohl die innere als auch die äußere Teilnahme. Beide sind wichtig und gehören zusammen. Hingabe an Gott einerseits und Mitsingen und Mitbeten andererseits sind untrennbar. Aber – und jetzt komme ich zu meiner angekündigten Nuancierung – nicht alle katholischen Christen und Christinnen wünschen sich eine solche ‚volle, bewusste und aktive Teilnahme‘. Wie gesagt, räumt bereits das Konzil ein, dass die tätige Teilnahme nicht für alle Teilnehmenden die gleiche ist, und dass Alter, Lebensumstände und religiöse Entwicklung berücksichtigt werden müssen. Soziologisch betrachtet, muss man feststellen, dass nur eine Minderheit der Christen und

²⁹ Vgl. Post, *Panorama of current ritual-liturgical inculturation and participation in the Netherlands* (s. Anm. 4) 34: „Participation is part of the programme of inculturation, and inculturation part of the programme of participation.”

³⁰ Vgl. POST (s. Anm. 23) 11–30; DERS., *Liturgical movements and feast culture* (s. Anm. 4) 18.

³¹ Laut POST, *Liturgical movements and feast culture* (s. Anm. 4) 8, beinhaltet die Liturgiewissenschaft „[. . .] all rituals that one encounters within Christian churches and confessions, which in one way or another express the faith of the community“.

³² So POST, *Rituell-liturgische Bewegungen* (s. Anm. 4) 30.57–60.

Christinnen sich aktiv am kirchlichen und liturgischen Leben engagieren möchte.³³ Es betrifft hier vor allem Frauen und die soziale Mittelklasse. Jugendliche und die gesellschaftlich Marginalisierten betrifft es am wenigsten: Jugendliche haben meistens andere Prioritäten und für diejenigen in sozialen Randsituationen ist die Partizipation nicht mehr relevant. Die Minderheit, die sich aktiv engagiert, muss dazu jedoch ausgebildet werden und sie muss Zeit und Energie investieren: Partizipation ohne Kompetenz und Einsatz ist sinnlos. Die Belohnung guter Partizipation ist für die Psyche wichtig, sie fördert die *corporate identity*, also die Identifikation mit der Einrichtung, zu der man gehört, und bewirkt ein starkes Verbundensein. Wenn jedoch diese Partizipation von den Behörden der Einrichtung behindert wird, drohen Apathie und Austritt. Aktive Teilnahme forciert aber die Entwicklung und das Vorankommen der Einrichtung. Es ist ein Drama unserer Katholischen Kirche in der heutigen Zeit, dass die zentralen Behörden den Partizipationswunsch vieler so genannter Laien in Nordwest-Europa zu wenig verstehen und dadurch der eigenen Kirche eigentlich Schaden zufügen.

Eine andere Minderheit möchte sich ausdrücklich nur der Autorität der Behörden unterwerfen. Diese Gruppe will überhaupt keine Veränderungen – schon gar keine liturgischen – und desavouiert sogar die eigenen Kirchenführer, wenn diese solche vornehmen. Die große Mehrheit befindet sich in der Mitte und wartet passiv ab, wie die Kirche sich entwickelt. Sie konsumiert die Riten und wird böse, wenn Pfarrer Bedingungen zur Teilnahme stellen, zum Beispiel, wenn bei der Taufe eines neugeborenen Kindes verlangt wird, dass die Eltern regelmäßig in die Kirche gehen. Die Kirche soll ihrer Ansicht nach öffentliche Dienste liefern. Schöne, ästhetisch verantwortete und gleichzeitig emotional befriedigende Gottesdienste soll die Kirche anbieten. Und – paradoxerweise – Gottesdienste, die sowohl persönlich sind als auch nach einem gleichen Muster ablaufen. Diese Gruppe bedient sich der kirchlichen Feiern an für sie wichtigen Lebensmomenten, aber sie deutet dieses eigene Leben selbst kaum noch aus der Perspektive des Christentums, der Bibel, der Geschichte Jesu. Man sollte dennoch diese Gruppe nicht missachten. Sie will immerhin zur Kirche gehören. Ist die Kirche nur die Kirche der Engagierten oder schließt sie auch die Laien, die Masse ein? Aber ich wiederhole: für die Zukunft einer lebendigen Kirche, für ihre notwendige Weiterentwicklung, für ihr Aufgeschlossen-Sein für die Zeichen der Zeit, ist die Minderheit, die sich aktiv beteiligen möchte, äußerst wichtig.

2.5 Andere, 'Umbruchspunkte'

Nur andeutungsweise, in einer unvollständigen Übersicht, nenne ich noch einige weitere Punkte, die in unserer heutigen liturgischen Landschaft für Umbrüche sorgen.

Die Stellung der so genannten Laien hat sich geändert. Sie sind sich ihrer Position in der Kirche, als wesentlicher Teil der Kirche, bewusster geworden. Die tätige Teilnahme der Laien am Gottesdienst dürfte zu diesem gesteigerten Bewusstsein beigetragen haben.

Gleichzeitig gibt es Diskussionen und Unsicherheit über die Position des Priesters. Das liturgische Monopol des Klerus ist durchbrochen worden und die Theologie des allgemeinen Priestertums sowie die Rolle der feiernden Gemeinde sind neu entdeckt worden. Die

³³ Für meine Beschreibung in diesem Abschnitt stütze ich mich auf eine Analyse der belgischen Religionssoziologin: L. VOYÉ, *Le concept de participation en sociologie et les attentes à l'égard des pratiques rituelles*. In: *The Active Participation Revisited* (s. Anm. 1) 83–97.

Frage ist nun, was dann noch das Spezifikum des Priesteramts ist?³⁴ Hier spielt auch das postkonziliare Phänomen der Pastoralassistenten und -assistentinnen eine Rolle. Es handelt sich hier um hoch ausgebildete Funktionäre, deren Position in der Liturgie jedoch oft unklar und umstritten ist. Man denke beispielsweise an die ‚Laienpredigt‘ und die diesbezügliche Debatte in der Schweiz.

Eng mit diesen Fragen verbunden ist das Verhältnis zwischen dem heutigen Priesterangel und dem Vorsitz der Eucharistie. Soll man Pfarren zusammenlegen, um dieses Problem zu ‚lösen‘? Wie steht es mit der Eucharistiefeier in den priesterlosen Gemeinden?³⁵ Es ist klar, dass diese Fragen nicht von der Liturgiewissenschaft allein gelöst werden können, sondern dass hier die Zusammenarbeit mit den übrigen theologischen Disziplinen erforderlich ist, ja, dass das Lehramt der Kirchenführung und das der universitären Theologie eng zusammenarbeiten. Das Zweite Vatikanische Konzil war ja auch gerade deswegen ein Erfolg, weil damals Bischöfe und Spitzentheologen eng zusammenarbeiteten.³⁶

Des Weiteren hat sich die Stellung der Frau in Westeuropa seit dem Zweiten Vatikanum grundsätzlich geändert. Die Frauenemanzipation hat gewiss Folgen für Kirche und Liturgie, die jedoch noch kaum zufrieden stellend reflektiert und umgesetzt wurden. Liturgie ist noch oft nur Männersache.

Viele Jugendliche wollen heutzutage mit der Kirche nichts mehr zu tun haben. Das Sakrament der Firmung dient für viele leider gleichzeitig als der feierliche Abschied von der Kirche statt einer weiteren Initiation in die christliche Religion. ‚Jugendgottesdienste‘ vermögen dieses Problem nur teilweise zu lösen.

3. Heutige Sinnperspektive und Aggiornamento

Ich möchte mit der folgenden Überlegung abschließen. Wenn wir in der Liturgie vor dem Angesicht Gottes stehen oder dort sozusagen zu ‚Mitspielenden‘ Gottes werden, indem wir unser gottesdienstliches Handeln an die fundamentalen Zeichenhandlungen Jesu und der Frühkirche binden, dann sollen unsere Erfahrungen als Menschen, die in einem modernen oder post-modernen Zeitalter leben, mitberücksichtigt werden. Wie der deutsche Dogmatiker Franz-Josef Nocke sagt, ist es in unserer Zeit besonders wichtig, dass man in einer konkreten Feier den geistlichen Hunger stillt, Heilung und Befreiung, Vertrauen und Hoffnung erfährt. Für viele Menschen dient Liturgie heute vor allem der Selbst-Entdeckung und der Begegnung mit anderen Menschen, und nur so kann Liturgie für sie ein Weg zur Entdeckung des Gottgeheimnisses werden. Man sucht also nach der eigenen Identität, Sinnperspektive sowie Begegnung und Gemeinschaft.³⁷ Wenn das ein legitimes Anliegen ist, dann wird die Realisierung dessen vor allem in Symbolhandlungen – verbalen und nicht-verbalen – stattfinden, die gleichzeitig diesen Prozess forcieren, in der biblischen Botschaft verwurzelt und verständlich sind. Mit ‚verständlich‘ meine ich: verständlich für die ganze Person,

³⁴ Siehe z. B. das Buch von G. GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*. Freiburg 2000, das sich mit dieser Frage beschäftigt.

³⁵ Vgl. zu diesen Fragen z. B. die Überlegungen des belgischen Liturgiewissenschaftlers A. GOOSSENS, *L'Assemblée liturgique aujourd'hui. Problèmes et chances*. In: *The Active Participation Revisited* (s. Anm. 1) 111–124, hier 111–117.

³⁶ Vgl. H. KRÄTZL, *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*. Mödling 1999, 202: „Der Fortschritt des Konzils in so vielen Fragen ist wohl nur zu erklären, weil die Bischöfe mit den besten Theologen gearbeitet haben.“

³⁷ Vgl. F.-J. NOCKE, *Sakramententheologie*. Ein Handbuch. Düsseldorf 1997, 30–33.

nicht nur für die intellektuellen Fähigkeiten.³⁸ Es handelt sich hier um ein ständiges *Aggiornamento*, in dem biblisch-liturgische Traditionen und heutiges Empfinden miteinander verknüpft werden. Auch in diesem Sinn ist Liturgieerneuerung ein immer aktuelles Geschehen. Dann können performative liturgische Symbolhandlungen Veränderungen, eine *Katharsis* bei den Teilnehmenden bewirken, sowie zum Verbundensein miteinander und zur Begegnung der Gemeinde mit dem Unsichtbaren beitragen.

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, »das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk« (1 Petr 2, 9; vgl. 2, 4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist. Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie aufs stärkste zu beachten, ist sie doch die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen.“ (II. Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution Nr. 14)

„So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden. Sie sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei.“ (II. Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution Nr. 48)

³⁸ Das wird auch betont in L.-M. CHAUVET, *La liturgie demain. Essai prospective*. In: *La liturgie, lieu théologique*. Hg. P. De Clerck. Paris 1999 (Sciences Théologiques & Religieuses 9) 201–229, hier 206–210.

Peter Ebenbauer, Graz

Gemeindegesang: 11 Grundelement, Stolperstein und Zukunftschance lebendiger Liturgie

Die Liturgie der Kirche ist in hervorragender Weise ein Klang- und Hör-Ereignis. Das entspricht dem biblischen Verständnis von Gottesoffenbarung und Gottesglauben: die Erfahrung der Zuneigung und Hinwendung Gottes zum Menschen und das Wunder des Ergriffenseins des Menschen von Gott werden primär durch Hören und Sprechen, und erst sekundär durch Sehen und andere Wahrnehmungsweisen ausgelöst. Die auditiven und musikalischen Dimensionen der christlichen Liturgie sind konsequenterweise von Anfang an intensiv kultiviert worden und spielen durch alle Epochen der Kirchengeschichte hindurch eine Hauptrolle im Ensemble der gottesdienstlichen Gestaltelemente. An ihren Klanggestalten sind Liturgien und Liturgiefamilien mindestens ebenso deutlich erkenn- und unterscheidbar wie etwa an ihren Raumgestalten, und dies gilt nicht nur wegen der verschiedenen liturgischen Sprachen, in denen der Gottesdienst gefeiert wird, sondern auch hinsichtlich der musikalischen Regeln und Traditionen, die sich in den unterschiedlichen Kulturen und Konfessionen ausgebildet haben. Nach einer kurzen liturgiegeschichtlichen Vergewisserung geht es in diesem Beitrag um den Stellenwert, um die Krise und um die Zukunft des Gemeindegesanges im römisch-katholischen Gottesdienst, bezogen auf das deutsche Sprachgebiet.¹

Grundelement

Dass sich die versammelte Gemeinde singend an der Liturgie beteiligt, ist von den biblischen Anfängen christlichen Glaubens und Lebens an geradezu eine Selbstverständlichkeit. Das gilt zumindest für das Singen von formelhaften Rufen und für die Beteiligung am Gesang von Psalmen und hymnischen Texten, sei es durch Kehrverse oder größere gemeinsam gesungene Stücke. Dahinter steht die Überzeugung, dass liturgisches Beten und Singen Angelegenheit aller Mitglieder der gottesdienstlichen Versammlung ist. Zugleich hat es immer auch signifikante Rollenverteilungen und Kompetenzzuweisungen an Einzelne oder Gruppen innerhalb der Versammlung gegeben. Manche Gebete und Gesänge waren den Pneumatiker/innen, den Prophet/innen oder den Vorsteher/innen aufgetragen bzw. vorbehalten. Dies geschah, um die Fülle und Entfaltung der Charismen einer Gemeinde zu gewährleisten, und um die Treue zum apostolischen Ursprung des Glaubens zu wahren.² Um Liturgie zu sein, brauchten aber all diese Gebete und Gesänge die Bestätigung der Gemein-

¹ Unter Einbeziehung neuerer Tendenzen im liturgischen Gesang der reformatorischen Kirchen im deutschen Sprachraum vgl. zum selben Thema: P. EBENBAUER, Geistlich, affektreich und vielgestaltig! Zur Bedeutung und Praxis des liturgischen Gemeindegesanges. In: Klage – Lob – Verkündigung. Gottesdienstliche Musik in einer pluralen Kultur. Hg. I. Mildnerberger – W. Ratzmann. Leipzig 2004, 173–185.

² Vgl. dazu etwa die paulinischen Weisungen zur Entfaltung der Charismen im urchristlichen Gottesdienst (1 Kor 12–14) oder Hinweise auf die gottesdienstliche Rolle der Propheten und Vorsteher in den frühchristlichen Kirchenordnungen wie der *Didache* (Zwölfapostellehre; 2. Jh.) oder der sogenannten *Traditio Apostolica* (3. Jh.).

de, deren *Amen*, deren Mitbeten im Geist, bzw. in der persönlichen Meditation der zum Ausdruck gebrachten Gedanken, Gefühle und Überzeugungen, und deren wahrnehmbares, öffentliches Einstimmen in die Handlungselemente des liturgischen Mysteriums.

In der lateinisch-westlichen Liturgiegeschichte wurde der Gemeindegesang bereits in der ausgehenden Spätantike weitgehend auf den Klerus reduziert. Aber schon für das 9. Jh. lassen sich wiederbelebte und neue, nun auch muttersprachliche Formen innerhalb und im Umkreis der lateinischen Liturgie nachweisen. Im Rahmen von Andachten, Prozessionen, Wallfahrten und geistlichen Spielen entwickelten sich muttersprachliche Gesangsweisen, welche eine bedeutende Wurzel für die Entstehung und die Geschichte des Kirchenliedes bilden.³

Bis ins 20. Jh. tritt dann der muttersprachliche Gemeindegesang weitgehend parallel oder additiv zur liturgischen Handlung hinzu, ohne selbst als liturgischer Vollzug im strengen Sinn zu gelten. Aufbauend auf verschiedene kirchenmusikalische Reformimpulse seit der Aufklärungszeit, entwickelte sich in der Liturgischen Bewegung des 20. Jh. ein neues Bewusstsein vom liturgietheologischen Rang des Gemeindegesanges, und es entstanden neue Formen liturgischer Gesangspraxis, wie die „Deutsche Gregorianik“ oder die so genannte „Betsingmesse“.⁴

Aber erst mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums wurde in der röm.-kath. Kirche der Gemeindegesang als selbständiges und unverzichtbares liturgisches Handlungselement der gesamten Gottesdienstversammlung wiederhergestellt. Er gilt seither als wichtige Ausdrucksgestalt der vom Konzil geforderten „*participatio plena, conscia et actiosa*“ aller Mitfeiernden, sowie als liturgische Artikulationsform des „gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen“.⁵

Glücklicherweise praktiziert heute die röm.-kath. Kirche den liturgischen Gemeindegesang in Übereinstimmung mit dem biblischen und altkirchlichen Zeugnis als Grundelement liturgischen Feierns und Betens. Der in der Liturgie realisierte Heilsdialog zwischen Gott und Mensch kommt in substantieller Weise durch musikalisch geprägte und kommuniale Sprachformen des Gebetes, des Bekenntnisses, der Verkündigung, der Bitte, der Lobpreisung und der Doxologie zum Ausdruck. Gemeinsames liturgisches Singen eröffnet eine besondere Weise symbolischer Erfahrung, die den Eintritt in die Welt der biblisch bezeugten Heilsgestalten ermöglicht und die Sphäre der „Gemeinschaft der Heiligen“ in der Gegenwart Gottes berührt. Gemeinsames liturgisches Singen gehört zu den fundamentalen Übungen gläubiger *Poiesis*, also jener anderen, spirituell-kreativen Praxis, die zur ethisch motivierten Tat hinzutreten muss, damit Glaube, Hoffnung und Liebe sich im Sinn biblischer Gottesgeschichte aktualisieren können, damit das Gottesreich je und je zum Vorschein kommen und wirksame Resonanzen in den Kontexten unseres Lebens und Alltags entfalten kann.⁶ Mit dem evangelischen Theologen Rudolf Bohren kann diese andere, spiri-

³ Vgl. F. K. PRASSL, Das Mittelalter. In: Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch. Hg. Ch. Möller. Tübingen – Basel 2000 (Mainzer hymnologische Studien 1) 29–68.

⁴ Vgl. R. PACIK, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Klosterneuburg 1977 (SPPI 2).

⁵ Vgl. die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, Art. 14, 30, 48, 114 u.ö.

⁶ Vgl. dazu P. EBENBAUER, Liturgische Theologie. Zum Profil der Liturgiewissenschaft. In: Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung. Hg. W. Weirer – R. Esterbauer. Graz – Wien – Köln 2000 (Theologie im kulturellen Dialog 6) 227–242, bes. 236–240.

tuell-kreative Praxis als politisch bedeutsame und humanisierende Form der „Poetisierung der Wirklichkeit“ verstanden werden:

„Die Praxis der Kirche besteht in der Aufgabe, den Menschen und die Verhältnisse, in denen die Menschen leben, in der Gegenwart des Geistes zu ‚poetisieren‘; [. . .] Poetisierung meint in dieser Hinsicht immer schon eine Politisierung. Die Dimension des Politischen verdeutlicht, dass die Begriffe ‚Poetik der Klage‘, ‚Poetik des Dankes und des Lobes‘ ebenso wenig ästhetisierend zu fassen sind wie der Begriff der Doxologie liturgisierend; obwohl alle diese Begriffe auch und gerade die Liturgie der Kirche betreffen“⁷.

Liturgisches Singen wird demnach immer ein Stück weit Poetisierung unseres Lebens bedeuten; die Frage ist allerdings, ob und wie sich im Singen unserer Gottesdienstgemeinden die Lebensklänge unserer religiösen Überlieferung mit den Gesängen unserer Gegenwart treffen und verbinden können.

Die Liturgie lebt aus dem klingenden Wort der heiligen Erzählung, des biblischen Zeugnisses, des Evangeliums; in ihr ereignet sich ein Zusammenklingen dieses Wortes mit dem Leben der Fei ergemeinschaft, und schließlich bildet dieses Wort den Klangraum des gemeinsamen Betens, in welchem jene Gottes-Erwartung ausdrücklich und wirksam wird, die das Leben der Glaubenden über seine endlichen Begrenzungen hinauszutragen imstande ist.

Ich füge hier zwei weitere Zeugnisse für die religiöse und humanisierende Kraft von Musik und Gesang an, die unsere christlich-liturgische Praxis darauf aufmerksam machen, welche Möglichkeiten in ihr beschlossen sind. Das erste stammt von dem jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig, der sich u. a. intensiv mit jüdischer und christlicher Liturgie auseinandergesetzt hat. Für ihn bildet der liturgische Gemeindegesang überhaupt das Fundament für die Möglichkeit des gemeinsamen gottesdienstlichen Handelns einer Gemeinde:

„Denn die Musik ist es, die jene erste im gemeinsamen Raum und dem gemeinsamen Hören des Worts gegründete Zusammengehörigkeit nun steigert zur bewußten und tätigen Zusammengehörigkeit aller Versammelten. Der von der Baukunst erst geschaffene Raum wird nun von den Klängen der Musik wirklich erfüllt. Der den Raum füllende, von allen gemeinsam in mächtiger Einstimmigkeit gesungene Choral ist die eigentliche Grundlage der kirchlichen Anwendung der Musik.“⁸

Eine noch entferntere, aber gerade deshalb umso bedenkenswertere Äußerung über die humanisierenden und transzendierenden Potentiale des Gesanges findet sich in einem Roman des weltweit bekannten indischen Literaten Salman Rushdie:

„Unser Leben ist nicht das, was wir verdienen, es ist [. . .] auf vielerlei schmerzliche Art mangelhaft. Der Gesang verwandelt es in etwas anderes. Der Gesang zeigt uns eine Welt, die unseres Sehnsens würdig ist, zeigt uns unser eigenes Ich, wie es sein könnte [. . .]. Fünf Mysterien bergen den Schlüssel zum Unsichtbaren: der Liebesakt, die Geburt eines Kindes, die Betrachtung großer Kunstwerke, die Gegenwart des Todes [. . .] und zu hören, wie sich die menschliche Stimme im Gesang erhebt. Das sind die Ereignisse, bei denen die Riegel

⁷ R. BOHREN, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik. München 1975, 232.

⁸ F. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Frankfurt am Main ³1990 [Erstausgabe 1921], 402. Vgl. dazu die Studie: Th. EICKER, Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige. Impulse der Ästhetik Franz Rosenzweigs für eine Theologie gottesdienstlicher Musik. Paderborn [u. a.] 2004 (Studien zu Judentum und Christentum).

des Universums aufbrechen und uns einen kurzen Blick auf das Verborgene schenken; auf einen Zipfel des Unnennbaren.“⁹

Alle diese Zeugnisse weisen darauf hin, dass das gemeinsame Singen innerhalb gottesdienstlicher Feiern die versammelten Menschen und ihre Welt heilsam verändert, humanisiert und zugleich transzendiert: etwa dort, wo sich eine Gemeinde in ihr Vertrauen auf Gott und in ihre Hoffnung auf sein Kommen hineinsingt und sich darin getröstet, geborgen, lebensmutig und solidarisch erfährt; oder wo Musik in der Spur der Erwartung Gottes eine gemeinsame Erfahrung der letzten Sinnbestimmung der Wirklichkeit eröffnet. In solcher Entfaltung liturgischer Klang-Wort-Kunst vermag sich die Sinn gestalt des Glaubens jeweils neu und wirksam zu offenbaren wie in kaum einem anderen Medium symbolischer Kommunikation.

Der „Klang leib“¹⁰ des Wortes ist das Hauptmedium liturgischer Kommunikation, nicht das Wort in seiner rein geistigen oder geschriebenen Gestalt. Wenn seine Klanggestalten verstummen bzw. keine Aufmerksamkeit mehr finden, verlieren wir eine Hauptmöglichkeit der Gottes-Erinnerung, der symbolischen Präsentation unserer Gottverbundenheit und jener liturgischen Hoffnungskunst, die imstande ist, die Tiefen unserer Herzen zu erreichen und zu verwandeln.

Stolperstein

Wenn dies alles zutrifft, dann erhebt sich die Frage, in welchen Klangspuren der liturgische Gemeindegesang heute und morgen seine authentische und wirksame Gestalt finden kann. Wie für alle Wege unserer Kommunikation mit Gott ist diesbezüglich eine fundamentale, zugleich entlastende und mahnende biblische Weisung zu beherzigen, die Paulus im Römerbrief formuliert hat: „Desgleichen hilft auch der Geist [Gottes] unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen“ (Röm 8,26). Es scheint mir nicht sachfremd zu sein, dieses paulinische Wort über das Gebet auch für den geistlichen und liturgischen Gesang zu beanspruchen: Gottes Geist selbst ist es, der mit unaussprechlichem – durch symbolhafte Ausdrucksmedien wie Gesang und Musik aber doch kommunizierbarem – Seufzen unsere Sprachnot überwindet. Dieser Zuruf des Apostels ist einerseits entlastend: Wir sind trotz unseres Nichtwissens und unserer Ausdrucksnot nicht stimmlos vor Gott. Wir sind auch nicht dazu verurteilt, das Wort und den Klang unserer Gottverbundenheit rein aus uns selbst erfinden und produzieren zu müssen. Andererseits enthält derselbe Zuruf aber auch eine Herausforderung; ruft er uns doch mit Nachdruck in die Sphäre des Hörens und Horchens, der Öffnung und Empfänglichkeit für die Stimme und das Geheiß des Geistes Gottes, der uns in die *Communio* mit Gott einweist. In allen Momenten der Liturgie – ob im Schweigen, im Hören, im Erzählen, im Bekennen, im Verkündigen, im Singen und Beten – geht es um die Aktivierung, um das Verlauten und Vernehmbarwerden jener Werke und Worte Gottes, durch die sein Geist uns befähigt, in seine Gnadenzeit einzutreten.

So steht auch der liturgische Gemeindegesang unter dem Vorzeichen und Kriterium einer Urheberschaft, die mit dem Geist Gottes verknüpft ist, und ohne ihn nicht vorstellbar wäre. Um sich dieser Urheberschaft gewiss zu sein, orientierte sich das Beten und Singen in der

⁹ S. RUSHDIE, *Der Boden unter ihren Füßen*. München 1999, 29–30.

¹⁰ Dieser Begriff wurde u. a. im Zusammenhang mit der spirituellen Tiefendimension des *Gregorianischen Chorals* von Godehart Joppich geprägt. Vgl. dazu A. GERHARDS, *Der Klang leib von Gottes Wort. Zur Lautgestalt des Bibelwortes im Gottesdienst*. In: Gd 26 (1992) 169–171.

Liturgie stets am geistgewirkten Beten und Singen der biblischen Überlieferung, an den alttestamentlichen Psalmen sowie an den psalmischen und hymnischen Stücken des Neuen Testaments. Neben dieser inhaltlichen Orientierung, um deren konkrete Umsetzung es allerdings immer wieder heftige Diskussionen und Differenzen gegeben hat, entwickelten die christlichen Kirchen aber auch unterschiedliche ästhetisch-musikalische Orientierungsmarken, die die Art der Gesänge und der angewandten musikalischen Mittel betreffen.

Im west- und mitteleuropäischen Kulturraum haben sich durch die Jahrhunderte umfangreiche Repertoires und Stile des gemeindlichen Singens in der Liturgie herausgebildet. Sie reichen von wirksam gebliebenen Zeugnissen der Anfänge¹¹ und der östlichen wie der westlichen Hymnentradition der Alten Kirche¹², über den so genannten *Gregorianischen Choral* bis hin zur reichen Kirchenliedtradition, die in den letzten Jahrzehnten mit einer Fülle an *Neuen geistlichen Liedern*¹³ zu neuen Ufern aufgebrochen ist.

Neben der in jedem Einzelfall drängenden Frage nach der adäquaten theologisch-ästhetischen Wort- und Klanggestalt eines liturgischen Gesanges zeigen sich in dieser Geschichte ein paar signifikante Brüche, die bis heute als Stolperstein des liturgischen Gemeindegesangs nachwirken. Dazu gehört gewiss die bereits oben erwähnte Abkoppelung der „Laiengemeinde“ von liturgischen Kernhandlungen seit dem Ausgang der Spätantike.

Dazu gehört aber auch die Tradition der muttersprachlich gesungenen Paraphrase zur liturgischen Aktion seit dem ausgehenden 18. Jh. Für die röm.-kath. Bemühungen um eine fruchtbare Anbindung des Volkes Gottes an die lateinische Klerikerliturgie war die damals initiierte Praxis des Liedersingens während des Gottesdienstes bzw. ‚zur‘ Liturgie eine bedeutende, aber auch eine ambivalente Angelegenheit: zum einen erfüllte sie eine enorm wichtige mystagogische Funktion, zum anderen machte sie durch ihren kommentarhaft-paraphrasierenden und katechetischen oder subjektiv-verinnerlichten Charakter manifest, dass die singende und betende Laiengemeinde eben gerade nicht Trägerin und Akteurin der Liturgie war, sondern deren fromm beiwohnende Betrachterin.¹⁴ In den ersten Jahren nach der vom Zweiten Vatikanum auf den Weg gebrachten Liturgiereform, noch bevor das *Got-*

¹¹ Bis heute singen wir in unseren Liturgien aramäische und griechische Akklamationen: *Amen, Hosanna, Halleluja, Maranatha, Kyrie eleison*, oder das *Trishagion* in der Karfreitagsliturgie.

¹² Die beiden bedeutendsten sind das *Gloria* und das *Te Deum*.

¹³ Zur spirituellen und liturgischen Bedeutung des *Neuen geistlichen Liedes* liegt eine umfangreiche Studie vor: P. HAHNEN, Das „Neue Geistliche Lied“ als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität. Münster 1998 (Theologie und Praxis 3); vgl. DERS., Singbare Brücken des Glaubens. Zur spirituellen Valenz des Neuen Geistlichen Liedes. In: *HID* 54 (2000) 118–139.

¹⁴ Vgl. „Der große Sänger David – euer Muster“. Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung. Hg. F. Kohlschein – K. Küppers. Münster 1993 (LWQF 73); F. KOHLSCHNIG, Liturgische Reformansätze und Kirchengesang in der Katholischen Aufklärung am Beispiel des Diözesan-Gesangbuchs der Diözese Konstanz von 1812. In: *Geistliches Lied und Kirchenlied im 19. Jahrhundert. Theologische, musikologische und literaturwissenschaftliche Aspekte*. Hg. I. Scheitler. Tübingen – Basel 2000 (Mainzer Hymnologische Studien 2) 19–35; K. KÜPPERS, Diözesan- Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebietes im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte, Bibliographie. Münster 1987 (LWQF 69); K. DORNEGER, „Gotteslob“ und vieles andere ... Liturgischer Gemeindegesang im Spiegel der österreichischen Gesangbuchlandschaft. In: *HID* 54 (2000) 104–117. Zum großen Repertoire der geistlichen Lieder aus der Zeit der katholischen Aufklärung gehören nicht zuletzt die bekannten Messliedreihen „Hier liegt vor deiner Majestät“ oder „Wohin soll ich mich wenden“. Über die heute neu zu diskutierende Problematik ihrer liturgischen Integrität vgl. M. GASSMANN, Mit heiliger Rührung. Warum ist Schuberts „Deutsche Messe“ in den Gemeinden so beliebt? In: *Musica Sacra* 124 (2004) Heft 5, 6–8.

teslob als Einheitsgesangbuch herausgegeben war, brachte Bernhard Huijbers in einem Vortrag über „Wert und Grenzen des Liedes in der Liturgie“ kritische Einwände gegen ein allzu unbekümmertes liturgisches Liedersingen im Rahmen der Messliturgie vor. Er vertrat den Standpunkt, dass das gemeinsame Singen von Liedern nur ein erster Schritt hin zur richtig verstandenen „*participatio actuosa*“ sein könne, also zu jenem Hauptziel der tätigen Teilnahme, die die Liturgie endlich wieder dem ganzen Volk Gottes zugänglich machen und anvertrauen sollte: „[. . .] wo das Volk an der Liturgie noch nicht aktiv teilnimmt und wo kein Chor vorhanden ist, wird man Lieder bevorzugen. In diesen Fällen sind Lieder zu Eingang, Gabenbereitung, Opfermahl [= Kommunion] und Entlassung gerechtfertigt“. Huijbers fügte damals die kühne These an: „Das Lied verkörpert das ‚Ausgeschlossensein des Volkes aus der Liturgie‘. [. . .] Wenn es möglich wäre, sollte man eigentlich zu dem Punkt zurückkehren, von dem aus das Volk das Lied zu erfinden und damit zufrieden zu sein gezwungen war.“¹⁵

Das gemeinsame Singen von in sich geschlossenen Strophenliedern hält Huijbers im Grunde nur dort für angebracht, wo in der liturgischen Dramaturgie von je her Platz dafür war: beim Hymnus im Stundengebet, beim Evangeliumslied, das er in der lateinischen Sequenztradition vorgebildet sieht, und evt. im Zusammenhang mit Predigt und Credo als Glaubens- bzw. Bekenntnislied der Gemeinde. Denn: ein Lied in der klassischen Strophenform stelle in Bezug auf den gottesdienstlichen Handlungsverlauf entweder eine in sich ruhende Insel oder eine Parallelaktivität dar. Es genüge sich selbst und könne deshalb in den meisten Fällen nicht als integrativer Bestandteil einer liturgischen Handlung fungieren.

Tatsächlich kommt vielen Liedern, die im Einheitsgesangbuch *Gotteslob* etwa für die Feier der Messe vorgesehen sind, nicht jener integrierende Status zu, der gemäß den Prinzipien der Liturgiekonstitution für die musikalische Dimension der Liturgie gefordert ist.¹⁶ Und das ist auch weiter nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass mit diesem Einheitsgesangbuch nicht wenige Lieder und Gesänge plötzlich einen Status liturgischer Integrität zugesprochen bekamen, den sie in ihren Entstehungszusammenhängen nicht haben konnten und vielfach auch gar nicht beanspruchten.

Vor allem im amerikanischen und deutschsprachigen Kulturraum dauert die Diskussion um die liturgische Angemessenheit vieler Kirchenlieder nach wie vor an.¹⁷ Es wäre nicht verwunderlich, wenn es innerhalb des neuen Gesangbuchprojekts der deutschen und österreichischen Bischofskonferenz für ein Nachfolgebuch des *Gotteslob* in der Frage nach dem für die Messliturgie geeigneten Liedgut noch einmal zu intensiven Debatten käme.

Zu diesen glaubensinternen Problemen um das rechte Verhältnis zwischen liturgischer Handlung und liturgischem Gesang tritt aber heute ein weiteres, von außen kommendes Problem hinzu, nämlich die Tatsache, dass in unserer Gesellschaft das Singen als kollektiv geübte Kulturtechnik verschwindet, und nur mehr in klar umgrenzten Freizeit-, Kunst- und

¹⁵ B. HUIJBERS, Wert und Grenzen des Liedes in der Liturgie. In: Das Kirchenlied im Gottesdienst. Leipzig 1970 (Werkhefte für Liturgie und Kirchenmusik 7) 39–51; hier: 44 und 51.

¹⁶ Damit soll auf keinen Fall die prinzipielle Öffnung der katholischen Liturgie für das Liedersingen in Frage gestellt werden. Geistliche Lieder zu singen ist dem Verzicht auf liturgischen Gemeindegesang allemal vorzuziehen, selbst wenn diese in ihrer konkreten Auswahl und Darbietungsweise der Gestalt der Liturgie nicht immer voll entsprechen.

¹⁷ Vgl. etwa G. COX, Impulse zur Zukunft der liturgischen Musik. Aus dem Diskussionsprozess rund um das „Snowbird Statement“. In: *HID* 54 (2000) 140–151.

Unterhaltungsreservaten weiterlebt.¹⁸ Bei allen Fragen, die den gottesdienstlichen Gemeindegesang betreffen, gilt es daher heute immer mit zu bedenken, ob und wie überhaupt der Mensch als ein singendes Geschöpf da sein kann. Wenn dem Gesang in religiöser und humaner Hinsicht tatsächlich jener Stellenwert zukommt, von dem oben die Rede war, dann müsste angesichts dieser Situation die Kultivierung des Gesanges als ein pastoraler Dienst und Auftrag ersten Ranges gelten; und zwar nicht zuerst um der Liturgie willen, sondern um des Menschen und seiner Zukunft willen. Was und wie im Gottesdienst gesungen wird, gilt selbstverständlich immer der Ehre Gottes und der geistlichen Kommunikation der Kirche. Je mehr aber alles, was im Gottesdienst gesungen wird, wahrhaftiges Lebens- und Gebetszeugnis der feiernden Gemeinde wird, desto stärker wird in ihr die Herrlichkeit Gottes vernehmbar werden. Zusammen mit den Herzensangelegenheiten einer Gemeinde auch die musisch-poetischen Fähigkeiten und den Gesang zu kultivieren, sollte für die Gemeindepastoral zu einer heiter-kreativen Selbstverständlichkeit werden. Der kulturgeschichtlichen Krise des Singens sowie des Musischen überhaupt kann seitens der Kirche nur eine Gegenkultur intensiver und humanisierender musikalisch-kreativer Praxis antworten. Damit wird aber auch schon die Krise als Chance wahrgenommen, und ein Stolperstein erweist sich – ist er nur einmal bewusst geworden – als Fingerzeig in die Zukunft.

Zukunftschance

Die Wiedergewinnung eines umfassenden musikalischen Ausdrucksspektrums der im Gottesdienst agierenden Gemeinde müsste m. E. dahingehend gesucht werden, dass der liturgische Gemeindegesang in vier unterscheidbaren Artikulationsweisen realisiert wird, dessen Formensprachen und Poetiken sich über alle kommunikativen Vollzüge der Liturgie erstrecken. Diese vier Artikulationsweisen lassen sich so beschreiben, dass sich für zeitgenössische und zukünftige Neuerungen eine zielgerichtete Offenheit zeigt, ohne historisch gewachsene Gesangsweisen auszuschließen. Ich bezeichne sie als *akklamatorische*, *psalmische*, *hymnische* und *kerygmatische* Artikulationsweise. Für alle vier sind in der Geschichte des deutschen Liturgiegesanges liedhafte Formen ausgeprägt worden. Deren Angemessenheit scheint hinsichtlich der *hymnischen* und *kerygmatischen* Stücke relativ unproblematisch zu sein, hinsichtlich der beiden anderen ergeben sich einige Fragen.

Werden *akklamatorische* und *psalmische* Stücke der Liturgie in Liedformen gebracht, dann kann es zu einer Nivellierung, unsachgemäßen Veränderung oder Entdramatisierung der theologischen Tiefendimensionen des liturgischen Ereignisses kommen.

Liturgische Akklamationen sind Gebets- und Bekenntnistrufe bzw. -formeln sowie Zurufe, Selbstaufforderungen und bestätigende Zustimmungsformeln innerhalb der feiernden Gemeinschaft, die elementare Erfahrungen und Dispositionen gläubiger Existenz in kollektiv-symbolischer Aneignung aktualisieren.¹⁹ Ihr spezifischer Rufcharakter sollte durch die musikalisch-ästhetische Gestaltgebung wahrnehmbar gemacht und unterstrichen, keinesfalls aber unterbunden werden. Zu den akklamatorischen Stücken der Messliturgie gehören neben den *Gemeindeantworten* und *doxologischen Formeln* beispielsweise auch das *Kyrie*, der *Halleluja-Ruf* vor dem Evangelium, das *Agnus Dei*, weiters Gemeinde- bzw. Gebetsrufe im Rahmen der eucharistischen Hochgebete, zu denen auch das *Sanctus* zu zählen ist. Das

¹⁸ Vgl. Ch. REICH, Singen heute. Vermischte Bemerkungen zu einem komplexen Phänomen. In: *Klage – Lob – Verkündigung* (s. Anm. 1) 159–171.

¹⁹ Ich verwende den Begriff Akklamation gemäß den Ausführungen in: *Gestalt des Gottesdienstes*. Regensburg 1987 (GDK 3) 108 (Michael B. Merz) und 220–239 (Angelus A. Häußling).

Letztgenannte geht in seinem entfalteten doxologischen Charakter freilich schon in den Bereich des Hymnischen über und ist daher formal entsprechend weiter gestaltbar, m. E. auch unter Anwendung liedähnlicher Formen, wie sie etwa auch für das *Gloria*, das *Te Deum*, das *Credo* oder das *Vaterunser* möglich erscheinen. Die neue Suche nach adäquaten Ausdrucksgestalten für die akklamatorischen Teile der Liturgie scheint mir heute ein Gebot der Stunde zu sein. Wie das bloße Sprechen – allzu häufig erlebe ich es als ein monotones Gemurmel – kann auch ihr großzügiger Ersatz durch Lieder nicht wirklich zufriedenstellend sein.

Bei den *psalmischen* Stücken der Liturgie handelt es sich um komplexe Handlungselemente, in denen Gebet und Meditation mit der Betrachtung von kanonisch vorgegebenem Bibeltext verschmelzen. Das weitgehend durch Psalmtexte bestimmte liturgische Gesangsrepertoire des *Gregorianischen Chorals* wurde mit gutem Grund im Zug der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums bekräftigt. De facto ist es aber weithin verdrängt und vergessen. Um die biblischen Psalmen in der Gemeindeliturgie nicht nur äußerlich, sondern in ihrem existentiellen Potential zum Klingen zu bringen, ist umsichtige Übersetzungsarbeit, Kreativität und Aufmerksamkeit gefordert. Erfahrungen der letzten Jahrzehnte zeigen, dass herkömmliche Psalmodierweisen und mehr oder weniger direkte Übernahmen bzw. Übersetzungsversuche traditioneller Gesänge etwa aus der Gregorianik in vielen Gemeinden keine großen Resonanzen auszulösen vermögen. Daneben gibt es aber viele neuere Beispiele eines für die Gemeinde leichter zugänglichen und in spirituelle Tiefe führenden Psalmengesanges. Charakteristisch dafür ist die Kombination von leicht singbaren Gemeindeteilen – Kehrverse, kleine mehrstimmige Stücke u. Ä. – und anspruchsvollem Solo- bzw. Schola-Gesang. Pars pro toto seien Psalmenvertonungen aus der Schule von Huub Oosterhuis, aus der Brüdergemeinschaft von Taizé oder von Heinz Martin Lonquich (Köln), genannt.²⁰

Die *hymnische* Prägung des Gemeindegesanges kommt wohl am besten durch das gemeinsame Singen von entsprechenden Kirchenliedern zum Ausdruck; ihr sind allerdings in der Gesamtdramaturgie der Liturgie bestimmte Orte und Zeiten zugewiesen, wie oben bereits angedeutet wurde. Die *kerygmatische* Dimension des Gemeindegesanges schließlich kann durch Verkündigungslieder, biblische Erzähllieder und Bekenntnislieder ihren authentischen Ausdruck finden, sofern sich deren Grundanlage mit den entsprechenden liturgischen und biblischen Vorgaben deckt.

Innerhalb dieser Erneuerungsbemühungen scheint mir jedoch in erster Linie die Konzentration auf das affektive²¹ und spirituelle Potential gemeinsamen liturgischen Singens wich-

²⁰ Vgl. die Hinweise in: W. BRETSCHNEIDER, „Urgestein des Glaubens – unablässige Brandung der Hoffnung“, Psalmen im Gottesdienst. In: *Klage – Lob – Verkündigung* (s. Anm. 1) 187–200; bes. 192–198. Vgl. auch Preisungen. Psalmen mit Antwortrufen. Hg. G. Joppich – Ch. Reich – J. Sell. Münsterschwarzach ²1998; *Morgenlob – Abendlob*. 3 Bde. Erarbeitet v. P. Ringseisen mit W. Bretschneider [u. a.]. Planegg 2000ff.

²¹ Unter *Affekt* und *affektiv* verstehe ich in diesem Zusammenhang intensive Stimmungen und Regungen, insofern sie durch musikalische Ausdrucksmittel hervorgerufen werden. Es geht mir dabei nicht um den Versuch einer Aneignung musikalisch hoch differenzierter rhetorischer Figuren, wie sie in der Kunstmusik des 17. und 18. Jh. unter dem Vorzeichen einer entsprechenden musikalischen Affekt-Lehre ausgebildet wurden, sondern um die bewusste Pflege der personal-emotionalen Bedeutsamkeit und Wirksamkeit liturgischen Singens. Dabei orientiere ich mich an einer Umschreibung des Begriffs, die im Zusammenhang mit den Wirkungen und Funktionen von Popularmusik entwickelt wurde: „Affekt bezieht sich auf diejenige Dimension oder Ebene unseres Lebens, die wir als Stimmungen, Gefühle, Verlangen und Enervierungen erfahren. [. . .] ein Ereignis, selbst mit einem ganz bestimmten Sinn für uns, wird in Abhängigkeit von seiner Bezie-

tig zu sein. Die Klangästhetik der liturgischen Artikulationsweisen sollte mitsamt ihren affektiven Wirkungen als wesentlicher Parameter liturgischer Praxis und Frömmigkeit ernst genommen werden. Für den Vollzug der Liturgie ist die Kohärenz ihrer kommunikativen Vollzüge mit den emotionalen und personalen Regungen aller Mitfeiernden essentiell. Erst als Einheit von thematisierter, empfundener und in sinnlicher Dichte zum Ausdruck kom-mender Glaubenswirklichkeit wird sich liturgische Kommunikation in ihrem Gott und Menschen verbindenden Anspruch bewähren. Die wichtigste Gestalt gemeinschaftlich mitgeteilter Glaubens-Affekte und existentieller Glaubens-Artikulationen ist in der christlichen Liturgie – wie in anderen Religionen und Kulturen auch – der musikalische, noch konkreter: der gesangliche Ausdruck. Für die Qualität und den Sinngehalt liturgischer Kommunikation ist nicht nur entscheidend, in welchen Wortgebilden, sondern auch in welchen Klang- und Resonanzphänomenen sie sich realisieren.²²

Das Singen und Klingen einer Gottesdienstgemeinde hat durchaus eine offenbarende Funktion im Hinblick auf ihren Glauben, auf ihr Gotteszeugnis und das ihr daraus zuwachsende Potential an „Heiligkeit und Gerechtigkeit“²³. Durch ihren Gesang erzeugt die Gemeinde im Gottesdienst kollektiv getragene, religiöse Klangskulpturen, deren ästhetische Gestaltdimensionen als wesentliche Parameter des in der Liturgie vermittelten Gottesmysteriums anzuerkennen sind. Die in ihnen frei werdenden Herzensregungen sind keine bedeutungslosen Nebenwirkungen, sondern gehören zur Substanz liturgischer Kommunikation, und müssen daher auch im Rahmen der klangästhetischen Gestaltungskompetenz der gesamten Fei-ergemeinde kultiviert werden.²⁴ Dabei ist wohl entscheidend, was bereits in der Alten Kirche betont wurde: dass nämlich in den entsprechenden Kommunikationsakten das Zusammenklingen und Zusammenstimmen der geistig-kognitiven Gehalte mit den personal-existentialen Dispositionen des Artikulierten gewährleistet ist. „Auf dass Geist und vokal artikulierte Herzensregungen miteinander in Einklang seien“²⁵. Daher ist die pastorale Suche und Pflege gemeinsamer Herzensangelegenheiten einer Gemeinde mindestens so fundamental für ihre liturgische Kommunikationsfähigkeit wie das Erlernen und Üben von Liedern und Gesängen für den Gottesdienst. Beides in eine wechselseitig fruchtbare Dyna-

lung zu unserem affektiven Leben, zu unserem emotionalen Bedeutsamkeitsplan gravierend unterschiedliche Wirkungen haben.“ (L. GROSSBERG, *Rock and Roll in Search of an Audience or Taking Fun too Seriously*. III. International Conference on Popular Music Studies. Montréal 1985, Manuskript S. 20; zit. nach P. WICKE, „Populäre Musik“ als theoretisches Konzept. In: *PopScriptum*, Heft 1, 1992, 6–42.) Gemeinsames Singen und Musizieren vermag noch wesentlich stärker als Musikhören das affektive Leben und die persönlich ausgeprägten emotionalen Bedeutsamkeitspläne zu beeinflussen. Grundsätzlich zu diskutieren wäre in diesem Zusammenhang das Verhältnis bzw. die Durchdringung von „geistlichem“ und „sinnlichem“ Geschehen in der Liturgie.

²² Vgl. dazu auch meinen Beitrag: P. EBENBAUER, „Lass mich deine Leiden singen“. Dimensionen christlicher Leidenserinnerung im liturgischen Gemeindegesang. In: *ThPQ* 150 (2002) 252–263.

²³ So nennt das lukanische *Canticum des Zacharias* die Zielbestimmung des Menschseins in der Hoffungsfigur des biblischen Gottesglaubens (Lk 1,75). Ich meine, dies könnte auch als Zielbestimmung der spirituellen und affektiven Erlebnisgehalte unserer Liturgien gelten.

²⁴ In diesem Zusammenhang muss auch gesehen werden, dass es überhaupt nicht selbstverständlich ist, wenn alle Mitglieder einer Gemeinde sich aus freien Stücken und in existentieller Angelegenheit zu gemeinsamem Gesang zusammenschließen. Wo dies authentisch geschieht, ereignet sich fühlbar ein Wunder des Glaubens. Wo es angeordnet wird, um den Schein solcher Einmütigkeit zu wahren, breitet sich fühlbar Unbehagen aus.

²⁵ „Ut mens nostra concordet voci nostrae“ heißt es in der *Regula S. Benedicti*, Kap. XIX, 7.

mik zu überführen, wäre m. E. ein empfehlenswerter Weg zu einer lebendigen liturgischen Feierkultur der Zukunft.

Aufgrund dieser Überlegungen plädiere ich im Blick auf die konkrete Gemeindearbeit dafür, ein quantitativ eher kleines, aber im Sinn der gesamten Bandbreite liturgischer und existentieller Ausdrucksbedürfnisse facettenreiches Repertoire an Gemeindeliedern und -gesängen für die Liturgie zu erarbeiten und zu kultivieren, das von der Kerngemeinde in wesentlichen Teilen auch spontan und ohne Gesangbuch, dafür aber umso authentischer „by heart“ angestimmt werden kann. Komplementär dazu sind alle Bemühungen um ein organisches und dialogisches Mit- und Zueinander aller Trägerinnen und Träger liturgischer Kommunikation und liturgischer Musik, insbesondere die Integration von Kantoren- und Chorgesang sowie aller anderen musikalischen Charismen einer Gemeinde, in jeder Hinsicht zu fördern.

„Die überlieferte Musik der Gesamtkirche stellt einen Reichtum von unschätzbarem Wert dar, ausgezeichnet unter allen übrigen künstlerischen Ausdrucksformen vor allem deshalb, weil sie als der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht.“ (II. Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution Nr. 112)

„Der Schatz der Kirchenmusik möge mit größter Sorge bewahrt und gepflegt werden. Die Sängerchöre sollen nachdrücklich gefördert werden, besonders an den Kathedralkirchen. Dabei mögen aber die Bischöfe und die übrigen Seelsorger eifrig dafür Sorge tragen, daß in jeder liturgischen Feier mit Gesang die gesamte Gemeinde der Gläubigen die ihr zukommende tätige Teilnahme auch zu leisten vermag [. . .].“ (II. Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution Nr. 114)

„Die Kirchenmusiker mögen, von christlichem Geist erfüllt, sich bewußt sein, daß es ihre Berufung ist, die Kirchenmusik zu pflegen und deren Schatz zu mehren. Sie sollen Vertonungen schaffen, welche die Merkmale echter Kirchenmusik an sich tragen und nicht nur von größeren Sängerchören gesungen werden können, sondern auch kleineren Chören angepaßt sind und die tätige Teilnahme der ganzen Gemeinde der Gläubigen fördern. Die für den Kirchengesang bestimmten Texte müssen mit der katholischen Lehre übereinstimmen; sie sollen vornehmlich aus der Heiligen Schrift und den liturgischen Quellen geschöpft werden.“ (II. Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution Nr. 121)

Franz Karl Praßl, Graz

Kirchenmusik in Österreich || Bemerkungen zur Situation

1. Eine bunte kirchenmusikalische Landschaft

Jeden Freitag bringt die österreichische Tageszeitung „Die Presse“ in ihrer Beilage „Schaufenster“ eine ausführliche Übersicht über das Kultur- und Eventprogramm des Wochenendes, darunter auch die Rubrik „Kirchenmusik“. Meist sind es nur Veranstaltungen in Wien – die Grenzen Österreichs liegen für viele Wiener ja bekanntlich vor den Toren der Bundeshauptstadt –, es sind Orgelkonzerte und Messfeiern, auf deren musikalische Gestaltung aufmerksam gemacht wird. Die Auswahl ist recht einfach: die Messen (= Ordinariatskompositionen) von Joseph Haydn, Mozart, Beethoven und Schubert werden neben anderen „Exoten“ immer wieder gespielt. Dieses einseitige Bild ist bestens dazu geeignet, das Klischee von der retrospektiven Kirchenmusikpflege (hat es da einmal eine Liturgiereform gegeben?) in Österreich zu nähren. Auch die touristische Wahrnehmung der Liturgie in den Wiener und Salzburger Innenstadtkirchen, wo die Musik in mindestens gleichem Maße für Amerikaner, Japaner, Deutsche und andere Gäste gemacht wird wie zur höheren Ehre Gottes, trägt zu diesem Bild bei. Wer in Wien in der Hofburgkapelle, in St. Augustin oder in der Universitätskirche den Hauptgottesdienst besucht, wird sich in andere Zeiten zurückversetzt fühlen, zumindest teilweise. Obschon die kirchenmusikalischen Ankündigungen in der Zeitung alle stimmen, bringt die mediale und touristische Wahrnehmung nur ein stark verzerrtes Bild der Wirklichkeit von Musik im Gottesdienst. Was sind schon vier bis fünf Orchestermessen an einem Wochenende, an dem in Wien insgesamt öfter als 600mal Eucharistie gefeiert wird? Der geschärfte Blick auf die Realität bringt etwas anderes zu Tage: eine bunte und vielfältige kirchenmusikalische Landschaft mit Höhen und Tiefen, mit flachen und steilen Elementen, mit Quellwasser und faulenden Tümpeln, kurzum: eine Fülle von Variationen ist zu finden. Im Folgenden sollen unterschiedliche Aspekte der heutigen kirchenmusikalischen Praxis in Österreich gewürdigt werden, Altes und Neues, Gelungenes und Desiderate, die Verhaftung in der Tradition und Zukunftsweisendes.

2. Kultur- und liturgiegeschichtliche Voraussetzungen heutiger Kirchenmusikpflege

Nach meiner persönlichen Einschätzung belasten vor allem drei Elemente der kirchenmusikalischen Tradition die heutige Praxis und beeinflussen diese (gleichermaßen als Chance wie als Hypothek):

- die „Betsingmesse“¹ der österreichischen liturgischen Bewegung des 20. Jh.
- der Gemeindegesang seit den Gottesdienstreformen unter Kaiser Joseph II., besonders das Messlied²;

¹ Dieses Modell für die tätige Teilnahme der Gemeinde an der *Missa lecta* wurde zuerst von Pius Parsch (1873–1953) propagiert. Während der Priester die Texte still lateinisch rezitiert, liest sie ein Vorbeter („Lektor“ genannt) synchron deutsch; die Dialoge („Dominus vobiscum“ / „Et cum spiritu tuo“ usw.) sprechen Priester und Volk laut lateinisch; die Gemeinde singt an den Stellen, für die im Hochamt Gesang vorgesehen ist (also Proprium und Ordinarium), passende Kirchenliedstrophen. Vgl. dazu: R. PACIK, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Klosterneuburg 1977 (SPPI 2).

- die instrumentalbegleitete Kirchenmusik, besonders die Orchestermesse³ des späten 18. Jahrhunderts.

Betsingmesse: Um die Betsingmesse wurden wir in Österreich vor der Liturgiereform vielfach beneidet; nach 1965 war sie ein großes Hemmnis für den gründlichen Neustart einer Gemeindeliturgie, die (um gängige Schlagworte zu zitieren) nicht „Lieder zur Messe“, sondern „ritual music“ braucht. Der Gemeindegesang war zwar in den Pfarren mittlerweile hinreichend beheimatet, die Art des Gemeindegesangs jedoch erschwerte die Bildung des Bewusstseins für liturgische Gesänge, die sich nach Funktion und Form subtil voneinander unterscheiden sollen und sehr unterschiedliche Dramaturgien aufweisen. Das „Singen zur Messe“ war und ist in vielen Köpfen so verankert, dass ein „Singen der Messe“ in seiner Idealgestalt auch heute noch viele Probleme mit sich bringt. Das beginnt mit der Verständnislosigkeit und Geringschätzung für offene Formen des Singens, besonders der Psalmodie auf dem Hintergrund der Gattung Lied.

Messlied: In den Achtzigerjahren des 18. Jh. lösten die von Kaiser Joseph II. im Zuge der Gottesdienstreform vorgeschriebenen Messlieder (der „Normalgesang“: *Wir werfen uns darnieder*; in Salzburg war dies: *Hier liegt vor deiner Majestät*) vielfach den mehr oder weniger guten mehrstimmigen Chorgesang ab. Die Gemeinde sollte selber singen. Man war dies jedoch nicht gewohnt und wollte dies auch nicht tun. Das staatlich verordnete Absingen der Messlieder wurde an Schulkinder und so genannte „Kirchensänger“ delegiert, die Gemeinde „ließ singen“. ⁴ Das tatsächlich verwendete Repertoire war zu Beginn des 19. Jh. sehr klein (neben zwei bis drei Messliedern noch etwa zehn bis zwölf weitere Lieder) und blieb es auch. ⁵ Wenn eine kleine, eher traditionell eingestellte Gemeinde heute auf insgesamt 50 verschiedene Lieder im Jahr kommt, dann ist das schon recht viel. Immerhin wurden seit Ende des 18. Jh. etwa 30 Lieder ins Repertoire neu aufgenommen! Das Singen von Kirchenliedern war von oben verordnet und wenig beliebt, erst im Laufe der Zeit wurde das Repertoire im Volk eingewurzelt, der Durchbruch zu einem Gemeindegesang nach heutigen Vorstellungen erfolgte erst in der ersten Hälfte des 20. Jh. Die Messlieder jedoch, fromme Liedstrophen „zum Evangelium“, „zum Sanktus“ usw. sind auch heute noch Basis des Gemeindegesangs, oft wahrgenommen am Beispiel der „Deutschen Messe“ von Franz Schubert, die vom Schulchor- zum Gemeindegesang mutierte. Bei aller liturgischen Problematik: eine Ausrottung dieser Basis von Messliedern, wie dies ab und zu gefordert wird, gelänge wohl nur mit großen pastoralen Schäden, wenn so etwas überhaupt möglich wäre, was ich ja bezweifle. Wer würde es wagen, in österreichischen Pfarren Schuberts Deutsche

² Eine Serie von Liedern bzw. Liedstrophen in der Reihenfolge der Messteile; ihre Texte begleiten die Messe kommentierend, paraphrasierend, betrachtend, sind also „gereimte Unterweisung“ und „gesungene Messandacht“ (Philipp Harnoncourt). Eine grundlegende Darstellung ist: K. DORNEGER, Staatskirchentum und Kirchenlied. Am Beispiel des Josephinismus in Österreich. In: IAH-Bulletin 28/29 (2000/2001) 71–90.

³ Im Zusammenhang der mehrstimmigen Kirchenmusik wird unter „Messe“ immer nur das Ordinarium missae verstanden. Zur Auseinandersetzung um mehrstimmige Ordinarien bzw. Orchestermessen in der heutigen Liturgie vgl: F. K. PRASSL, Orchestermessen in der heutigen Liturgie? In: IKZ Communio 29 (2000) 305–321; J. J. KOCH, Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch? Regensburg 2002.

⁴ Dazu: H. HOLLERWEGER, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich. Regensburg 1976 (StPaLi 1).

⁵ K. DORNEGER, Das 19. Jahrhundert im deutschsprachigen Katholischen Kirchenlied. In: IAH-Bulletin 22 (1994) 51–75.

Messe abzuschaffen?⁶ Und wozu auch, kann man berechtigt weiterfragen, wenn man im sozio-kulturellen Kontext des katholischen Österreich lebt. Die österreichische Liturgische Kommission hat sich 1965 und später noch sehr ernst mit dem Problem der Ordinariusparaphrasen beschäftigt. Auf deren Votum hin erhielten die „Lieder zur Messe“ liturgischen Rang.⁷ Man sah darin die pastorale Chance, vorhandenen Gemeindegesang nutzen zu können und musste damit nicht von vorne beginnen. Die Defizite der Messlieder wurden sehr wohl gesehen, aber bewusst in Kauf genommen. Meiner Einschätzung nach würde auch heute in dieser Frage nicht anders entschieden werden.

Instrumentalbegleitete Kirchenmusik: Zur Mentalität einer Vielzahl von – auch jüngeren – Kirchenbesuchern gehört es nach wie vor, dass eine Festmesse erst dann festlich ist, wenn der Chor ein lateinisches Ordinarium singt und dazu Geigen, Pauken und Trompeten erschallen. Mit Mozarts Krönungsmesse kann man noch Kirchen füllen. Man sollte in diesem Falle nicht auf die Musik neidig sein, sondern diese als pastorale Chance begreifen. Die Komponisten der Wiener Klassik sind ein bedeutender Identitätsfaktor österreichischer Kultur, im Profanen wie auch in der Kirche. Klassikermessen wurden auch sehr bewusst im Widerspruch zum Motu proprio Pius X. gepflegt, Franz Kosch stellte um 1964 sogar fest, dass die Liturgiekonstitution die endgültige Befreiung der österreichischen Kirchenmusiktradition vor römischen Gängeleien darstellte (was auch stimmt).⁸ Mit diesem kulturellen Hintergrund können viele pseudomodalen und pseudomodernen Kompositionen im Gesangbuch „Gotteslob“ nicht mithalten, und dies aus mehreren Gründen. Selbst für Chöre, die nach dem Konzil neu gegründet worden sind – als Jugendchöre, welche heute schon in die Jahre gekommen sind z. B. – gehört es zur „Berufsehre“, z. B. die Spatenmesse von Mozart oder Schuberts G-Dur Messe im Repertoire zu haben.⁹ Das erwarten auch viele Gemeindemitglieder von ihrem Kirchenchor, wenngleich diese Haltung mit dem vollzogenen Vormarsch der U-Musik [Unterhaltungsmusik] im Gottesdienst zu bröckeln beginnt. Die Dommusikprogramme, die regelmäßig in der Zeitschrift „Singende Kirche“ publiziert sind, zeigen es: Festtagsmusik sind nach wie vor die Ordinariusvertonungen der Wiener Klassik. Das soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das dargebotene Repertoire insgesamt einem tiefgreifenden Wandel ausgesetzt ist.

3. Die Situation des Gemeindegesangs

Bis auf ganz wenige Ausnahmen haben bis heute die Gemeinden das – für Deutschland, Österreich, die Bistümer Bozen–Brixen und Lüttich geltende – Einheitsgesangbuch „Got-

⁶ Schuberts „Deutsche Messe“ muss wegen ihres hohen Bekanntheitsgrades für Auseinandersetzungen dieser Art immer wieder herhalten, so z. B. bei: N. BOSSLET, Nicht mehr zeitgemäß. Die Schubertmesse – Beispiel eines überholten Liturgieverständnisses. In: Gd 28 (1994) 12–13. Eine Entgegnung kam von: M. DÖRNEMANN, An der Tradition gesagt, ebd. 38; weitere Reaktionen sind unter der Überschrift „Vox populi“ auf den Seiten 44–45 zu lesen.

⁷ Vgl. dazu: F. K. PRASSL, Liturgiereform in Österreich nach dem II. Vaticanum. In: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Hg. M. Klöckner – B. Kranemann. Münster 2002 (LQF 88) 861–894, hier 862. Die Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz für die Feier der heiligen Messe (8.2.1965) sind abgedruckt in: Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. Hg. H. B. Meyer – R. Pacik. Regensburg 1981, 252–258.

⁸ F. KOSCH, Bedroht das Vatikanische Konzil unsere traditionelle Kirchenmusik? In: Singende Kirche 11 (1963/64) 53–57.

⁹ J. TRUMMER, Bericht zur Umfrage 1984/85. In: DERS., Kirchenchöre Österreichs. Graz 1987, 177–184, hier 181.

teslob“ aus dem Jahre 1975 rezipiert, wenngleich in sehr unterschiedlicher Weise. Diverse Untersuchungen – z. B. 1987 durch das Wiener Institut für kirchliche Sozialforschung und 2003 durch die Unterkommission zur Herausgabe des neuen deutschsprachigen Gebet- und Gesangsbuchs – bescheinigen dem Buch einen relativ hohen Grad an Akzeptanz¹⁰, obwohl Änderungen bei z. T. sehr bekannten Liedmelodien (wie „Großer Gott, wir loben dich“, oder „O wunderbare Speise“) anfänglich auf laute Proteste gestoßen sind. Man hat sich an die neuen Versionen gewöhnt – mit Ausnahme jener Orte, wo ein Verantwortungsträger, sei es Priester oder Kirchenmusiker, bewusst und absichtlich den Prozess des Umlernens verhindert hat. Der hohe Grad an Akzeptanz rührt daher, dass im Gotteslob im Wesentlichen das bereits bekannte und vorhandene Repertoire wieder zu finden war, wenngleich mit einigen Varianten. So kommt es, dass in vielen Gebieten des Landes Stammteil, Österreichteil und Diözesanteil¹¹ in ungefähr gleichem Ausmaß verwendet werden; das heißt, dass das riesige Angebot des Stammteils kaum oder nicht ausgeschöpft wird. Das Gotteslob hat zweifellos den Gemeindegesang bereichert; auch musikalisch behäbigere Gemeinden haben (für sie) neue Lieder (die meist älteren Datums sind) aufgenommen. In fast allen Diözesen hat es dazu die Aktion „Lied des Monats“ gegeben, die auch von den Kirchenzeitungen unterstützt worden ist. Auf einhellige Ablehnung stoßen gerade jene Lieder, die von den Herausgebern des Gotteslob massiv gefördert wurden: die neomodalen pseudomodernen Konstrukte der Liedermacher aus der Jugendbewegung der Zwischen- und Nachkriegszeit, die den „Ton“ der Leute in keiner Weise getroffen haben. Bei den Ordinariumsgesängen dominiert das Messlied, neben den Reihen von Michael Haydn und Schubert und lokalen Reihen vor allem die erste Liedreihe des Stammteils, die im Wesentlichen auf die deutschen (1947) und österreichischen (1949) Einheitslieder zurückgeht, welche vor 1950 eingeführt worden sind. Vertonungen des wörtlichen Ordinariumstextes – außer der Leopold- und der Florianmesse von Vinzenz Goller bzw. Joseph Kronsteiner (beide Österreicher) – sind kaum gebräuchlich. Der Versuch, über eine Papstmesse 1983 in Wien ein populär klingendes Gloria mit dem amtlichen Text zu verbreiten, brachte nicht das gewünschte Ergebnis. Ältere Messliedreihen mit ihrem Gesang „zum Evangelium“ begünstigen nicht gerade den Gebrauch des Responsorialpsalms.

Heute prosperiert in den offiziellen Diözesangesangbüchern, die zum Großteil schon einen „Anhang zum Anhang“, also einen erweiterten Diözesanteil, aufweisen, auch das Neue Geistliche Lied (NGL), das in den Sechzigerjahren noch von den offiziellen Vertretern der Kirchenmusik bekämpft worden ist. Bis in die Neunzigerjahre waren die gängigen Publikationen für NGL wie „Lobe den Herrn“, „Das Lob“, „Du wirst ein Segen sein“ nur private Ausgaben, die z. T. sehr hohe Auflagen erreicht haben. Das Vorarlberger NGL-Buch „David“ wurde von der Jugendstelle des Ordinariats herausgegeben, die Linzer „Liederquelle“

¹⁰ H.-W. WALTHER, Erfahrungen mit dem „Gotteslob“. Zur Situation der österreichischen Kirchenmusik. Salzburg 1990 (TLKÖ 15); Zwischenbericht zur Auswertung des Fragebogens zum Stammteil des „Gotteslob“. Manuskript. Hg. Unterkommission Gemeinsames Gebet- und Gesangsbuch. Köln 2003. Die Auswertung ist auch abrufbar auf: <http://www.liturgie.de>. Der Autor dieses Beitrags hat die Ergebnisse auch zusammengefasst in: Singende Kirche 51 (2004) 94–96.

¹¹ Das „Gotteslob“ enthält einen allen Ländern gemeinsamen „Stammteil“; die einzelnen Diözesen (manchmal mehrere zusammen) fügten einen „Diözesanteil“ an. Österreich hat einen „Österreichteil“ sowie jeweils einen „Diözesanteil“. In vielen deutschen und österreichischen Diözesen wurden später Anhänge zu den älteren Diözesanteilen geschaffen.

2002 erschien jedoch schon im dortigen Kirchenmusikreferat.¹² Seit den Neunzigerjahren haben die Diözesen Eisenstadt (2000), Graz (1999), Gurk-Klagenfurt (1998), Linz (schon 1987), Salzburg (2003) und Wien (1993) je einen erweiterten Diözesananhang zum Gotteslob herausgegeben, der eindeutig vom NGL, das oft mehr als ein Drittel der Stücke ausmacht, geprägt ist. Dabei ist eine interessante Repertoireentwicklung zu beobachten. Die Hits der ersten Generation haben so gut wie nicht überlebt, langsam bildet sich so etwas wie ein neuer Kanon weniger Liedern heraus, die in ganz Österreich verbreitet sind, die auch auf kirchlichen Großveranstaltungen mit Erfolg eingesetzt worden sind, z. B. „Unser Leben sei ein Fest“. In diesen neuen Anhängen sind offene Formen wie Rufe, Kanons, psalmodische Gestalten usw. deutlich im Vormarsch. Einfache Mehrstimmigkeit prägt bis zu einem Drittel der Gesänge, vor allem das Repertoire aus Taizé und von neuen geistlichen Bewegungen. Das NGL hat in weiterer Folge auch Eingang in die Orgelbücher gefunden, sodass die Begleitung der neuen Lieder durch die Organisten heute kein Thema mehr ist. In den Ergänzungsheften ist auch das NGL wiederum zu Messliedreihen zusammengestellt worden, was auf das zähe Leben und die Beliebtheit dieses Genres verweist, auch wenn liturgisch orientierte Kirchenmusiker dagegen polemisieren. Ein großes Problem war die Auswahl von NGL-nahen Gloria- und Sanktusliedern, welche den liturgischen Grundkriterien entsprechen, die guten Beispiele sind dünn gesät. Noch schlechter steht es um stilistisch passende Stücke für Responsorialpsalm und Evangelienruf. Ersterer kommt kaum vor, letzterer wird häufig von Liedern substituiert, in denen das Wort Halleluja vorkommt, wie das bekannte, fälschlich so genannte „Taizé-Halleluja“. Auch im Bereich des NGL dürfte hierzulande das Gespräch zwischen Liturgikern und Liedermachern nicht in wünschenswertem Ausmaße gelungen sein. Pikant an der Situation ist, dass es auch Priester gibt, die hoch erhobenen Hauptes als Texter und/oder Komponisten sich um liturgische Grundfragen wenig kümmern und ohne Scham mit schlechtem Beispiel vorangehen. Die Herkunft des neuen Liedgutes ist sehr unterschiedlich. Etliches kommt aus Deutschland, Frankreich und Italien. Strenggläubige Charismatikerkreise bevorzugen beim Singen interessanterweise Gesänge der freikirchlich Evangelikalen aus Nordamerika. Kaum rezipiert sind die qualitätvollen jungen Kirchenlieder aus Nordeuropa, auch die niederländische Hymnologie ist wenig präsent. Vereinzelt sind auch österreichische Liedermacher erfolgreich. Im normalen Gemeindegesang verschwimmen die Grenzen zwischen E- und U-Musik [Ernster und Unterhaltungsmusik], die Innovation der offiziellen Gesangbücher besteht im Wesentlichen in der „Kodifizierung“ dessen, was sich de facto schon durchgesetzt hat, wobei Dammbrüche in Richtung von Geschmacklosigkeiten großteils verhindert werden konnten. Allein dem Salzburger Anhang bleibt es vorbehalten, mit dem Abdruck (Nr. 986) des lächerlichen und völlig unstimmen Vater unser von Giorgio Moroder ein Tabu gebrochen zu haben. NGL gehört heute zum nicht mehr hinterfragten selbstverständlichen Bestand der Gemeindeliturgie.¹³

Neben diesem „Durchschnitt“ an Gemeindegesang in Pfarren gibt es auch die (zu) wenigen Gemeinden, deren Verantwortliche für die Liturgie versuchen, das Gesangbuch „Gotteslob“ zur Gänze auszuschöpfen, mit neueren Formen zu experimentieren und neue Impul-

¹² F. K. PRASSL, Art. Kirchengesangbuch. In: Oesterreichisches Musiklexikon. Bd. 2. Hg. R. Flotzinger. Wien 2003, 1004–1019, hier 1018.

¹³ Diese Fragen sind detaillierter dargestellt in: F. K. PRASSL, Der Österreichanhang zum „Gotteslob“. In: Gotteslob-Revision. Probleme, Prozesse und Perspektiven einer Gesangbuchreform. Hg. H. Kurzke – A. Neuhaus. Tübingen 2003 (Mainzer Hymnologische Studien 9) 111–127.

se für das gemeinsame Singen zu setzen. Dies finden wir in Schwesterngemeinschaften genauso wie in Pfarren, wo eine Person mit voller Energie sich dafür einsetzt, dass das Gemeindesingen vielfältiger und lebendiger wird.

Nicht unerwähnt soll bleiben, dass mehrere sprachliche Minderheiten im Burgenland und in Kärnten Gottesdienste in ihren eigenen Sprachen – kroatisch, ungarisch und slowenisch – feiern und dafür auch ihre eigenen Gemeindegesangbücher verwenden. Bei allen slowenischsprachigen Katholiken innerhalb und außerhalb des slowenischen Staatsgebietes steht das Einheitsgesangbuch „Slavimo Gospoda“ in Verwendung, die Ungarn verwenden meist das Gesangbuch „Hozsanna“, die burgenländischen Kroaten verwenden aus sprachlichen Gründen ein eigenes Buch. In beiden Diözesen werden gemeinsame diözesane Gottesdienste zwei- bzw. dreisprachig gefeiert. Der neue Kärntner Anhang zum Gotteslob (1997) enthält auch einige Lieder und Gesänge, die in beiden Landessprachen gemeinsam zu singen sind und setzt damit auch ein wichtiges politisches Signal.

4. Der Kantorendienst

Nur etwa ein Drittel der Pfarren kann mehr oder minder regelmäßig einen Kantorendienst organisieren, darüber hinaus werden in etwa 40% weiterer Pfarren Kantoren fallweise eingesetzt.¹⁴ Obwohl aus der Zeit vor dem Konzil die Tätigkeit eines „Vorsängers“ geläufig war, standen die Verantwortlichen bei der Einführung des Kantorendienstes vor großen Problemen und oft auch auf verlorenem Posten. Dabei ist es leicht nachweisbar, dass gerade zur Schulung von Kantorinnen und Kantoren in den diözesanen Kirchenmusikreferaten die allergrößten Anstrengungen unternommen worden sind. Auch jetzt noch gibt es in manchen Diözesen – nicht überall – ein breites Angebot zur Aus- und Weiterbildung im Dienst des Kantors. Wer die österreichische Mentalität etwas kennt, weiß, dass einem funktionierenden Kantorendienst (besonders dem Dienst des Psalmisten) „objektive“ Hindernisse entgegenstehen: Gestalt und konkrete Ausführungsweise der angebotenen Gesänge.¹⁵ Selbst versiertere Chorsängerinnen und -sänger wollen nicht unbegleitet singen (trotz der in Deutschland weithin geltenden Doktrin, der Psalmist dürfe nicht von der Orgel begleitet werden). Der Gang zum Ambo ist für viele, die es gewohnt sind, in der geschützten Nische der Westempore zu agieren, mitunter ein psychologisches Hemmnis. Bis auf wenige Ausnahmen werden die Kehrerse für den Responsorialpsalm von der Mehrheit der Gemeinden nicht gerne gesungen, zur neomodalen Sperrigkeit der Kehrerse kommt dann noch die Künstlichkeit vieler Psalmmodiemodelle dazu. Psallieren ist dazu den Menschen außerhalb klösterlicher Milieus weitgehend fremd und unbekannt geblieben. Um diese Probleme zu entschärfen, hat die österreichische Kirchenmusikkommission eigene Kantorenbücher herausgegeben, deren Inhalt besser in den Ohren der Hörer klingen sollte. Dieses „Kantorale“

¹⁴ WALTHER (s. Anm. 10) 84.

¹⁵ Anders als das „Gotteslob“, das offizielles liturgisches Buch ist, haben Behelfe, die Vertonungen für Psalm und Ruf zum Evangelium enthalten, privaten Charakter, auch wenn sie im Auftrag einer diözesanen oder überregionalen Kommission herausgegeben wurden. Die bekanntesten sind das „Kantorenbuch zum ‚Gotteslob‘“ (Freiburg/Br. 1976) und das „Münchener Kantorale“ (5 Bände. Planegg 1991–1996) sowie das „Hallelujabuch“ (Freiburg/Br. 1989). Letzteres enthält auch ein- und mehrstimmige Stücke, sogar solche mit Instrumenten. Von der Österreichischen Kirchenmusikkommission wurde herausgegeben: Kantorale (1984), Kantorale 2 (1997), Kantorale 3 (2003). Daneben gibt es noch die Publikationen verschiedener Kirchenmusikreferenten wie Anton Reinthaler in Linz oder Christoph Mühlthaler in Klagenfurt, die auf sehr einfache Verhältnisse abgestellt sind.

wurde sehr viel gekauft, über die tatsächliche Verwendung sind wenig gesicherte Schlüsse zu ziehen. Das jüngste „Kantorale 3“ enthält zu den Commune-psalmen auch Anleitungen zu Orgelbegleitungen in Form von Akkordbuchstaben, dies wird dankbar angenommen.

Das größte Hindernis für den Kantorendienst ist aber der liturgische Gesetzgeber selbst. Die Rubrik des deutschen Messbuchs, dass im Notfall der Psalm des Wortgottesdienstes durch ein geeignetes Lied ersetzt werden kann, hat sich geradezu als Einladung zum Missbrauch und zur Bequemlichkeit erwiesen. Der pastorale Notfall macht selbst vor Kathedralen nicht halt. In meinem eigenen Arbeitsbereich erlebe ich es auch immer wieder, dass Kantoren, die eine Schulung absolviert haben, das Gelernte nicht anwenden können, weil es dem (oft jüngeren!) Pfarrer nicht passt, dass der Psalm gesungen wird. Wo der Dienst jedoch funktioniert, wird er auch angenommen. Für diesen Fall hat sich das „Münchener Kantorale“ als idealer Behelf erwiesen, das nicht nur leichte Psalmen und Rufe enthält, sondern auch Vorschläge zur Auswahl der Mess-Gesänge. Ansonsten sind die angebotenen Vertonungen jedoch wenig innovativ. Es herrscht eine an der Gregorianik orientierte Modalität vor. Modernere Psalmodiemodelle als Alternative zum gregorianischen Typus sind nicht sehr verbreitet. Erste Ansätze dazu stehen im österreichischen „Kantorale 3“, das auch Beispiele für mehrstimmige Kantorenpсалmodie bringt (wenn sie auch für meinen Geschmack etwas zu sehr an alpenländische Musik erinnern). Im Unterschied auch zu den Nachbarn in Tschechien und in der Slowakei ist die Kantorenpсалmodie hierzulande noch wenig weiterentwickelt worden.

5. Kirchenchöre und Chormusik

Kathedralkirchen sollen das liturgische Aushängeschild einer Diözese sein; daher ist es nicht unberechtigt, der jeweiligen Dommusik besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. In den letzten 10 Jahren wurden viele Domkapellmeister-Stellen neu besetzt, so dass zur Zeit nur ein Domkapellmeister über 50 Jahre alt ist und ein zweiter im Jahre 2004 50 wird. Die jetzige Generation der Verantwortlichen kennt vorkonziliare Liturgie nur mehr vom Hörensagen, bestenfalls aus frühen Kindestagen. In zahlreichen österreichischen Domen hat sich der Musikbetrieb gründlich gewandelt, die Vorreiter waren Graz und Wien. An vielen Kathedralen gibt es nicht nur mehr den alles beherrschenden Domchor aus Laiensängern, sondern öfters auch dazu eine (semi)professionelle Kantorei, einen Kinder- und/oder Jugendchor und eine Choralchola, die unter den jüngeren Kapellmeistern selbstverständlich semiologisch singt. In größeren Domkirchen wie Wien, Graz oder Salzburg wird jeden Sonn- und Feiertag der Hauptgottesdienst musikalisch besonders gestaltet, ansonsten etwa im Abstand von 14 Tagen. Über die musikalischen Programme unterrichtet regelmäßig die Zeitschrift „Singende Kirche“.¹⁶ Es zeigt sich, dass unter den Ankündigungen der kirchenmusikalischen Produktionen nach wie vor das klassische Ordinarium Missae mit und (seltener) ohne Instrumentalbegleitung überwiegt. Etliche Pfarren kündigen ihre Kirchenmusik an, wenn etwas „Besonderes“ passiert, und das ist meistens eine „Messe“ (= Ordinariuskomposition). Wenn etwa für den 31.3.2002 in der Pfarre Gleisdorf die Krönungsmesse von Mozart in der „Singenden Kirche“¹⁷ avisiert wird, heißt das keinesfalls, dass im Rest

¹⁶ In jeder Nummer der Zeitschrift „Singende Kirche“ sind seit dem Kalenderjahr 1973 (Jahrgang 20, 1972/73) die Musikprogramme der österreichischen Domkirchen im Berichtsteil in einer eigenen Rubrik dokumentiert. Ein Langzeitvergleich über die Entwicklung der Dommusiken seit Einführung des Messbuchs 1975 wäre also leicht möglich.

¹⁷ Singende Kirche 49 (2002) 27.

des Jahres kirchenmusikalisch nichts passiert. Motetten, Liedsätze, Proprien, Choral, NGL, all das hat jedoch nicht den – emotionalen und psychologischen – Stellenwert einer Mozartmesse. Das wird auch in anderer Weise „honoriert“. Die Berufsmusiker des Grazer Philharmonischen Orchesters sind durchaus bereit, für eine solche liturgische Produktion 50 km „aufs Land“ zu reisen, auch wenn sie hier mit Laien zusammen musizieren. Etliche Chöre der Wiener Innenstadtkirchen führen fast ausschließlich die gängigen Orchestermessen auf. Solche Gottesdienste sind immer bestens besucht; mit Spenden und Subventionen ist der teure Betrieb auch finanzierbar. Eine Ausnahme bildet der Stephansdom. Unter der Leitung von Domkapellmeister Johannes Ebenbauer und Domorganist Peter Planyavsky gibt es zur „Messe“ auch regelmäßig Alternativen, die sich hinter Bezeichnungen wie „Motetten“, „Choralam“, „Spirituals“ u. ä. verbergen. Auch Kathedralen wie Graz, Klagenfurt oder St. Pölten sind längst dazu übergegangen, die Breite musikalischer Gestaltungsformen der Messe zu realisieren. Da singt auch eine „Kantorenschola“ oder eine Solistin, mitunter gibt es reine Instrumentalmusik. Das ist freilich eine „musica minus festiva“, an den großen Feiertagen ist die opulente Orchestermesse (Mozart gilt schon als etwas leichtgewichtig) unabdingbar. Trotz der Dominanz – nicht Exklusivität – des Ordinariums an Kathedralkirchen bekommt der Gemeindegesang auch bei solchen Gestaltungsformen seinen ebenbürtigen Platz, wie es in der Instruktion „Musicam Sacram“ von 1967 in Art. 34 festgeschrieben ist. Auch hier ging der Wandel allmählich vor sich. Vor 20 Jahren habe ich es selbst erlebt, wie dem Gemeindegesang in einer österreichischen Kathedrale beim „Hochamt“ zum Durchbruch verholfen wurde – gegen die Interessen der Chorsänger, aber nicht gegen die Einsicht des Domkapellmeisters. Ich habe wiederholt darauf hingewiesen, dass die künstlerische Größe einer Ordinariumskomposition oft mehr als deutlich auf die ästhetischen Defizite der übrigen liturgischen Elemente hinweist.¹⁸ Das betrifft leider auch die Musik im Wortgottesdienst. Viele gängigen Vertonungen des Responsorialpsalms können in ihrer musikalischen Dürftigkeit – die auch dem liturgietheologischen Stellenwert des Psalms zuwiderlaufen – und Sprödigkeit nicht mit einer Schubert-Messe konkurrieren, was rein akustisch die liturgie-theologischen Gewichte natürlich total verschiebt. Die Lösung kann nicht heißen: weg mit der großen Kirchenmusik ins Museum, also ins Konzert. Die kreative Herausforderung lautet, Responsorialpsalmen und Evangeliumsrufe von solch musikalischer Qualität zu komponieren, dass sie gegenüber den historischen Vorbildern des Ordinariums zumindest akustisch nicht abfallen. Peter Planyavsky hat mit dem „symphonischen Antwortpsalm“ für Kantor, Gemeinde, Orchester und Orgel – wie er es nannte – ein solches Gegengewicht aus dem liturgisch-musikalischen Heute geschaffen. Auch andere Komponisten haben dies als interessanten Anreiz gesehen.

Der Vergleich zwischen älteren und neueren Statistiken hat ergeben, dass zwischen 1934 und 1984/85 die Zahl der Kirchenchöre und Chorsänger nicht abgenommen hat, ganz im Gegenteil: in manchen Regionen Österreichs ist sie sogar gestiegen. 1984/85 wurden in ganz Österreich etwa 1000 Kirchenchöre mit ca. 30.000 Sängerinnen und Sängern gemeldet.¹⁹ Der Knick unmittelbar nach dem Konzil, wo im unbedachten Eifer auch mancher Chor ohne Grund aufgelöst worden ist, wurde sehr rasch wettgemacht. Nicht wenige Jugendensembles von damals sind heute würdige „Traditionsträger“ und pflegen im wahrsten Sinn des Wortes ein „gemischtes Repertoire“. Chöre singen heute nicht mehr beharrlich jeden Sonntag im Hochamt, aber regelmäßig „zu allen heiligen Zeiten“, etwa 20–25 Mal im

¹⁸ Z. B. in IKZ Communio (s. Anm. 3) 317.

¹⁹ TRUMMER (s. Anm. 9) 178f.

Jahr zu unterschiedlichen Anlässen. Für (groß)städtische Chöre ist die bürgerliche Landflucht zu den Feiertagen mittlerweile ein großes Problem geworden. Da kann es schon vorkommen, dass das „Osterhochamt“ dann am Weißen Sonntag stattfindet, wenn die Kurzurlauber wieder zurückgekehrt sind. Das Repertoire der gewöhnlichen Kirchenchöre hat sich stark gewandelt, zuerst stilistisch. Die Romantik cäcilianischer Prägung ist vielfach verschwunden. Mit der Begeisterung der Sechziger- und Siebzigerjahre für die „Alte Musik“, die parallel ging mit der Einführung der Muttersprache in die Liturgie sowie mit einem erwachenden Bewusstsein für ökumenische Fragen, kam viel aus dem protestantischen Repertoire in unsere Liturgien. Es gibt wohl kaum einen Chor, der nicht Leichteres oder Anspruchsvolleres von Bach oder Heinrich Schütz auf Lager hat. Als die Chor-Spirituals auf weltlichen Chorwochen boomten, sang man sie auch sofort in der Kirche. An „Taste and see“ von Moore führt heute kaum ein Weg vorbei, auch wenn die liturgische Verortung nicht immer allen klar ist. In den Anfangsphasen der Liturgiereform hat sich auch der Wiener Musikverlag Doblinger redlich bemüht, neue Chorliteratur für die erneuerte Liturgie anzubieten. Liturgisch aufbereitete Sammlungen älterer Chormusik wurden ediert (Chorblattreihen und thematische Hefte mit Motetten), zahlreiche österreichische Komponisten veröffentlichten deutsche Ordinarien für Gemeinde, Chor, Orgel und eventuell einige Instrumente. Dieser Elan hat inzwischen aus mehreren Gründen stark nachgelassen; solche Gründe sind u. a. die Unmoral des Fotokopierens sowie die vor 30 Jahren günstigeren personellen Konstellationen, welche auch das Verlagsinteresse bestimmten. All diese z. T. erfolgreichen Mühen waren jedoch eher auf Adaption herkömmlicher Repertoires aus, weniger auf konzeptives zukunftsweisendes Denken. Österreich ist nicht gerade als ein Vorreiter-Land für neue Konzepte einer „ritual music“ zu nennen. Dazu ist auch das Gewicht der Tradition zu stark. Wo nichts oder wenig vorhanden ist, kann sich leichter Neues entwickeln.

Mit den vorhandenen Möglichkeiten an bewältigbarer Literatur können viele Chöre zu liturgisch einwandfreier Gestaltung von Messfeiern beitragen. Es gibt aber auch nicht wenige, regional sehr verschieden starke Fehlentwicklungen, die erst mit der Einführung der Volkssprache in die Liturgie so richtig erblüht sind. Dazu zählen jegliche Formen von Dialekt-, Volkstums-, Jagd- und sonstigen „Messen“, welche musikalisch anspruchslos, dafür aber liturgisch umso skandalöser sind, die Natur der Messe völlig verkennen, aber „bei den Leuten“ recht beliebt sind, weil sie den Publikumsgeschmack treffen.²⁰ Diese Produkte aus meist sehr weltlicher Hand stehen in der Tradition der josephinischen Messlieder, die wie Rosinen über den Kuchen der Liturgie darüber gestreut sind; weder passen sie strukturell und inhaltlich zur Liturgie, noch lassen sie Gemeindegesang zu. In Bundesländern wie Kärnten und Steiermark gehört dies zum nicht beseitigbaren Repertoire vor allem kleinerer und musikalisch schwächerer Kirchenchöre und so gut wie immer zum Repertoire von profanen Gesangsvereinen, die ab und zu auch in der Kirche singen und nicht verstehen können, warum sich die Freude über ihre Darbietungen in Grenzen hält.

Die Kirchenchöre jedoch werden vor allem in Gemeinden ohne Priester am Ort mehr denn je wichtige Kristallisationspunkte des Gemeindelebens und erhalten dadurch zusätzliche wichtige pastorale Aufgaben und Herausforderungen.

²⁰ Vgl. dazu: Ph. HARNONCOURT, Überlegungen zu den „Mundartmessen“. In: Singende Kirche 28 (1980/81) 52–58.

6. Orgelspiel und Orgelbau

Am Beschäftigungsumfang der Organisten an großen Kirchen kann man einen tiefen Strukturwandel erkennen. Als Student habe ich in Vertretung des Grazer Domorganisten werktags zwei Orgeldienste absolviert, an Sonntagen sechs. Heute ist in derselben Kathedrale an Werktagen ein Dienst vorgesehen, an Sonntagen sind es vier. In meiner oststeirischen Heimatgemeinde Feldbach spielte der Organist täglich bei drei Frühmessen an Werktagen, an Sonntagen waren es fünf Dienste. Dazu kamen viele Trauungen am Samstag. Heute wird in der Mehrheit der Pfarren normalerweise an Werktagen überhaupt nicht mehr Orgel gespielt, am Wochenende sind es bestenfalls drei Messen, wenn der Pfarrer nicht mehrere Gemeinden gleichzeitig „versorgen“ muss. Manche auch sehr sinnvolle Reduktion erfolgte durch den Priestermangel. Dass Orgelspiel am Werktag jedoch über weite Strecken verschwunden ist, hat wesentlich andere Gründe, darunter den mangelnden Willen der Pfarrgemeinden, diese Dienste zu finanzieren. Dies korrespondiert auch mit diversen Wünschen von Kolleginnen und Kollegen nach mehr Freiheit und Ungebundenheit, was zweifellos im Kontrast zum anderen Wunsch steht, in der Kirche möglichst vollbeschäftigt zu sein. Die Organistinnen und Organisten sind teils überaltert und haben auch aus mancherlei Gründen es versäumt, rechtzeitig für Nachfolger zu sorgen. Trotz vieler Mühen um Ausbildung²¹ verstummt die Orgel in vielen, vor allem kleinen Pfarren.

Der moderne Instrumentenbau hat auch in Österreich einen großen Aufschwung erlebt.²² Wo man es wirklich wollte, dort hat man heute ein zeitgemäßes neues und oft auch künstlerisch interessantes Instrument. Das wiederum zieht das Interesse junger Menschen für Orgelspiel und Orgelmusik an. Die Opferbereitschaft der Bevölkerung für eine neue Orgel war oft erstaunlich groß, wenn die Motivation durch Pfarrgemeinde und diözesane Berater stimmte. Österreich hat heute interessante Orgellandschaften, vor allem in Oberösterreich finden wir auf engem Raum eine erstaunliche Vielfalt unterschiedlicher Instrumententypen und Firmen aus ganz Europa. Das zweimanualige Instrument ist der Normalfall geworden, auch wenn interessante einmanualige Orgeln in kleineren Kirchen nach wie vor gebaut werden. Dispositionsgrundsätze unterliegen naturgemäß diversen Moden, Lust auf Experimente ist freilich wenig zu erkennen. Auch neue Kirchenbauten bekommen meist 10 bis 15 Jahre nach der Kirchweihe eine Orgel. Nicht immer geht das ohne Konflikte mit den Architekten ab, deren Vorstellungen von Orgeln öfters nicht *lege artis* sind und als Konsequenz derartiger Fehlplanungen mitunter Umbauten von neuen Kirchen notwendig machen, bevor man eine Orgel errichten kann – wie ein prominentes Beispiel in Graz zeigt. Es ist erfreulich festzustellen, dass das Eindringen von elektronischen Surrogaten in die Kirchen sich in Grenzen hält und oft durch Überzeugung hintan gehalten werden kann, obschon die einschlägige Industrie in ihren Werbestrategien nicht gerade zimperlich ist. Neben der Pfeifenorgel haben aber nicht wenige Kirchen mittlerweile ein Keyboard, das der Begleitung der Neuen Geistlichen Lieder dient und in Kinder- und Jugendensembles seinen Einsatz findet.

²¹ Vier Diözesankonservatorien für Kirchenmusik in Wien, St. Pölten, Graz, Linz, zahlreiche Lehrgänge und Kurse in den diözesanen Kirchenmusikreferaten.

²² Orgelneubauten und -restaurierungen sind seit Jahrzehnten in der Zeitschrift „Singende Kirche“ sehr genau dokumentiert. Eine zusammenfassende Gesamtdarstellung der letzten 50 Jahre bleibt ein Desiderat.

7. Gregorianik

Man darf den Gregorianischen Choral ruhig als Stiefkind der österreichischen Kirchenmusikpflege bezeichnen.²³ Die meisten Klöster – mit Ausnahme der Zisterzienser – haben ihn aufgegeben oder minimiert. Aus dem pfarrlichen Leben, wo er ohnedies nur wenig beheimatet war, ist er weitgehend verschwunden. Doch neues Leben blüht aus den Ruinen. An etlichen Domkirchen haben sich neue Choralsholen formiert, die regelmäßig im Gottesdienst singen und auch die Domgemeinden zum Mitsingen bei einigen Choralordinarien erfolgreich motivieren. Es ist zur Regel geworden, dass auch im Choralamt die Amtsgebete des Priesters deutsch vorgetragen werden; lateinische Messen finden außerhalb des ideologisch darauf fixierten Spektrums nur wenig statt. Die neuen Scholen singen auf der Basis der semiologischen Interpretationslehre und sind in heutige Gottesdienstpraxis integriert. Gregorianische Konzerte erfreuen sich eines großen Publikumsinteresses, wenn die Qualität der Scholen stimmt.

8. Neue Musik in der Liturgie

Das Interesse an neuer Musik in der Kirche ist nicht besonders groß und das Gespräch mit seriösen Komponistinnen und Komponisten ist schwierig, zumal im Bereich der liturgischen Musik vieles an unterschiedlichen Denkwelten nicht harmonisierbar erscheint. Das Sich-Einfühlen in die Notwendigkeiten, Beschränkungen und Gesetzmäßigkeiten liturgischer Musik – was ohnedies schwer vermittelbar ist, wie ich selber sehr oft erleben muss – setzt ein gewisses Maß an liturgischer Sozialisation voraus oder zumindest den Willen, sich auf diese Welt kreativ einzulassen. Die Selbstgenügsamkeit kirchlicher Gebrauchsmusik wiederum wirkt auf ästhetisch sensible Menschen eher abstoßend. Bis in die Achtzigerjahre förderte der Österreichische Rundfunk neuere musikalische Versuche in der Messe. Das Musikprotokoll des Festivals „steirischer herbst“ hat immer wieder auch Kompositionsaufträge für liturgische Musik erteilt, auch an Komponisten wie Ernst Krenek.²⁴ Als jedoch die sonntägliche Messübertragung ins Regionalprogramm übersiedelt wurde, schwand der Wille zur neuen Musik. Dennoch gibt es immer wieder Anläufe, die Verbindung zur heutigen neuen Musik aufzunehmen. Kompositionsaufträge von Domchören und Diözesen gehören dazu, kleinere Veranstaltungen wie „Cäcilia – Tage der neuen Musik in der Kirche“ in Klagenfurt oder neue Werke bei Katholikentagen, Papstbesuchen usw. Seit Armin Kircher 1992 die Organisation der Österreichischen Werkwoche für Kirchenmusik in Salzburg übernommen hat, wird Uraufführungen und Aufführungen neuer Kirchenmusik ein größeres Gewicht gegeben.²⁵ Schon 1987 wurde die Musik zum Wortgottesdienst für Kantor, gemischten Chor, Gemeinde, Orgel, Blechbläser und Schlagzeug des in Graz gebürtigen Professors für kirchliche Komposition an der Wiener Musikhochschule, Wolfgang Sauseng, aus der Taufe gehoben. Daneben waren es auch Ordinariumsvertonungen für Gemeinde, Chor und diverse Instrumente, die eher noch in alten Denkmustern verhaftet waren. In den

²³ Hans Haselböck nannte für österreichische Verhältnisse trefflich den Choral einmal eine „Fastenspeise“. Ich habe mich zur Situation in der Jubiläumsnummer „50 Jahre Singende Kirche“ geäußert: Dornröschen und die sieben Zwerge, oder: Gregorianischer Choral in Österreich. In: Singende Kirche 50 (2003) 168–169.

²⁴ Eine Übersicht über das Gesamtprogramm seit 1968 zeigt das Programmheft: ORF Landesstudio Steiermark, Musikprotokoll im „steirischen herbst“ 22. bis 26. Oktober 1987.

²⁵ Die Programme sind dokumentiert in: A. KIRCHER, Die österreichische Werkwoche für Kirchenmusik 1978–2003. In: Singende Kirche 50 (2003) 160–167.

letzten Jahren wurden motettische Werke, Hallelujarufe, Liedkantaten von Komponisten wie Petr Eben, Thomas Daniel Schlee, Wolfgang Sauseng, Wolfram Menschick, Herbert Paulmichl, Otmar Faulstich, Karl Bernhardin Kropf, Wolfgang Kreuzhuber, Johannes Ebenbauer und Peter Planyavsky bei den Werkwochen uraufgeführt. Hinter den Kompositionsaufträgen stehen neuere liturgische Konzepte, die den Teilnehmern – Kirchenmusiker aus ganz Österreich – zukunftsweisende Alternativen zu den ausgetretenen kirchenmusikalischen Pfaden zeigen sollen. Daneben werden immer auch Chorbearbeitungen von NGL [neuen geistlichen Liedern] erarbeitet. Die stilistische Breite der neu entstandenen Werke ist sehr vielfältig. Der Leiter der Werkwoche, Armin Kircher, versucht auch, mit seinen Sammelbänden neuer Chormusik ein Repertoire für die Bedürfnisse der heutigen Liturgie aufzubauen. Dazu zählen auch ein Heft mit chorischen Halleluja-Codas zum Gotteslob, ein Heft mit mehrstimmigen Evangeliumsversen, die Gesänge zu Trauung und Begräbnis usw. Arbeiten wie diese sind Langzeitinvestitionen.

9. Ausbildung

Das österreichische Anstellungs- und Ausbildungssystem für Kirchenmusiker ist dem deutschen vergleichbar. Die Basisausbildung schließt mit der C-Prüfung, eine B1-Prüfung ist eine gehobenere Basisausbildung, der deutschen B-Prüfung entspricht das akademische Kurzstudium Katholische Kirchenmusik, das im Auslaufen begriffen ist, inhaltlich aber identisch ist mit der 1. Diplomprüfung der alten Diplomstudien bzw. mit dem neuen Bakkalaureatsstudium Katholische und Evangelische Kirchenmusik. An den Musikuniversitäten in Wien, Graz und Salzburg ist durch die dauernden Universitätsreformen alles ein wenig komplizierter geworden, der Weg für individuelle Profilbildungen wurde aber dadurch frei. In Graz und Wien hat man sich dem Bologna-Prozess angeschlossen und das Kirchenmusikstudium nach dem EU-Modell in ein Bakkalaureats- und Magisterstudium reformiert, Salzburg blieb beim alten Diplomstudium. Das Magisterstudium entspricht dem deutschen Aufbau-, bzw. A-Studium, hat jedoch auch einige wissenschaftliche Komponenten. Absolventen des Diplom- bzw. Magisterstudiums sind berechtigt, an einer österreichischen Kunstuniversität ein Doktoratsstudium der Philosophie durchzuführen, die Einführung einer künstlerisch-wissenschaftlichen Promotion zum Doctor artis ist geplant. Magisterstudien sind mit den Hauptschwerpunkten Orgel oder Chorleitung möglich, in Graz wurde zusätzlich ein Magisterstudium Gregorianik eingeführt, das heuer bereits die ersten drei Absolventen hervorbracht hat.²⁶ Die Kirchenmusikinstitute haben z.T. einen sehr hohen Ausländeranteil, der auch darauf zurückzuführen ist, dass viele Bischöfe in Diözesen des ehemaligen Ostblocks ihre zukünftigen Kirchenmusikverantwortlichen lieber in Österreich ausbilden lassen als anderswo.

In den Diözesen Wien, St. Pölten, Graz und Linz bestehen eigene Diözesankonservatorien für Kirchenmusik, welche die klassische C-Ausbildung und den Abschluss in B1 anbieten, daneben aber auch NGL und andere Schwerpunktfächer unterrichten. Die Konservatorien sind als berufsbildende höhere Schulen kirchliche Privatschulen mit Öffentlichkeitsrecht. Kirchenmusikausbildung gibt es auch an einigen Konservatorien der Landeshauptstädte, die meisten diözesanen Kirchenmusikreferate bieten die C-Ausbildung auch in Kursform an. Zur Weiterbildung halten zahlreiche Diözesen Werkwochen für Kirchenmusik ab, die Salz-

²⁶ Vgl. dazu mein Bericht: Kirchenmusikausbildung in Österreich. In: Singende Kirche 50 (2003) 153–154.

burger Werkwoche ist gesamtösterreichisch, ebenso wie die Werkwoche für Neues Geistliches Lied, die von der Österreichischen Kirchenmusikkommission verantwortet wird.

10. Strukturen

In jeder Diözese ist ein Kirchenmusikreferat eingerichtet, in dem alle Agenden – vor allem der Bildung und Beratung – unter der Leitung eines (meist) hauptamtlichen Kirchenmusikreferenten zusammenlaufen.²⁷ Die Diözesanverantwortlichen bilden mit einigen anderen Mitgliedern zusammen die Österreichische Kirchenmusikkommission, die gleichzeitig der Vorstand des ACV [Allgemeiner Cäcilien-Verband] Österreichs ist (Präsident: Walter Sengstschmid) und die Zeitschrift „Singende Kirche“ herausgibt. In vielen Diözesen wird der Kirchenmusikreferent von Gebietskantoren oder Regionalkantoren unterstützt, das sind akademisch gebildete Kirchenmusiker, die an einer Pfarre tätig und gleichzeitig mit regionalen Bildungsaufgaben betraut sind. Die Einrichtung solcher Stellen ist nicht an die Größe einer Diözese gebunden, die große Diözese Graz-Seckau z. B. hat keine, die kleine Diözese Gurk-Klagenfurt hat zwei hauptamtliche Regionalkantoren in Verbindung mit einem Pfarrdienst. Pfarrliche Kirchenmusiker erfüllen ihren Dienst in der Regel in Teilzeitbeschäftigung und sind daneben meist in Lehrberufen tätig. Einen Dienstpostenplan wie etwa in Deutschland gibt es in Österreich nicht, das wurde von führenden Kirchenmusikern selbst nicht gewollt. Die Dienst- und Besoldungsordnungen sind – wenn es welche gibt – von Diözese zu Diözese unterschiedlich, aber im Großen und Ganzen vergleichbar. Die Anstellungschancen werden zur Zeit sehr unterschiedlich bewertet und eingeschätzt. So weit ich es überblicke, sind in den letzten Jahren die Absolventen meiner Universität noch im erlernten Beruf untergekommen, wenn sie dies wollten. Die großen Umwälzungen in der Kirchenorganisation, die in den nächsten Jahren unvermeidlich sein werden, werden sich auch auf die Rahmenbedingungen der Kirchenmusik auswirken. Pastoral orientierte Allround-Musiker, die gut in ihre Gemeinden integriert sind, werden dabei durchaus ihre Chancen haben und ihre Möglichkeiten wahrnehmen können, da dies dem Aufbau und dem Zusammenhalt der Gemeinden dient.

11. Schluss

Wir leben in einem Land mit einer großen, ja fast übermächtigen kirchenmusikalischen Tradition, die bis jetzt noch alle Reformversuche von Kaisern, Päpsten und römischen Behörden mit wenigen Transformationen überlebt hat. Der Blick ist deshalb keineswegs nur retrospektiv. Es gibt vieles an Neuansätzen aus liturgischem oder kulturellem Ethos heraus, freilich werden sie im Glanze des Alten oft kaum wahrgenommen. Was im Lande vielfach gewünscht ist, sind vernünftige Kompromisse zwischen der Pflege des herkömmlichen Thesaurus musicae sacrae und den musikalischen Erfordernissen heutiger Liturgie. Trotz mancher Probleme kann ich glücklicherweise eine insgesamt sehr positive Bilanz ziehen. Die Leistungen der österreichischen Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker halten internationalen Vergleichen durchaus stand, auch wenn manches innovativer sein könnte. Die Entwicklung kirchenmusikalischer Neukonzeptionen zu fördern, ist sicher ein vordringli-

²⁷ Vgl. dazu: W. SENGSTSCHMID, Von der „Arbeitsgemeinschaft der Österreichischen Diözesankommissionen für Kirchenmusik“ zur „Österreichischen Kirchenmusikkommission (Allgemeiner Cäcilienverband für Österreich)“. In: Singende Kirche 50 (2003) 152. Zur Situation in den Diözesen sind in derselben Nummer der genannten Zeitschrift ebenfalls spezielle Artikel erschienen.

ches Desiderat. Das Neue kommt freilich selten so an, dass es sich klaglos in das System einpasst. Nach dem Erscheinen des *Motu proprio* „Tra le sollecitudini“ 1903 schickte Kaiser Franz Joseph persönlich seinen Hofburgpfarrer, den Weihbischof Laurenz Meyer, nach Rom zu Pius X., um dort wegen der Restriktionen gegen die Orchestermessen zu verhandeln. Was der Papst damals sagte, ist vielleicht auch heute noch typisch für den Umgang mit mancher Situation im Lande: „So wollen Wir also für Wien eine Ausnahme machen“²⁸.

(Dieser Vortrag wurde auf der Internationalen Tagung von Universa Laus im August 2004 in St. Pölten gehalten. Er ist eine erweiterte und überarbeitete Version des Vortrags beim Symposium des Instituts für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie Jänner 2004 in Graz.)

²⁸ E. TITTEL, Österreichische Kirchenmusik. Werden – Wachsen – Wirken. Wien 1961, 315.

Wiltraud Resch, Graz

Die Bedeutung der Architektur und der Ausstattung des Kirchenraumes für die Liturgie

Vor der Frage über die Bedeutung eines Raumes, möchte ich einleitend die Feststellung treffen: wir haben die Beziehung zu einem Raum in seiner ganzheitlichen Dimension verloren. Die Individualisierung des Einzelnen gegenüber dem äußeren Umfeld trifft Natur und Raum gleichermaßen. Schon längere Zeit ist man sich bewusst, dass mit dem Verlust der Beziehung zur Natur nicht nur eine Bedrohung des gesamten Ökosystems eintritt, sondern auch die geistige Dimension der Schöpfungsgeschichte verloren geht. Allmählich erlebt auch das Nachdenken über den Einfluss des gebauten Raumes eine Renaissance.

So weit die menschliche Erinnerung zurück reicht, war das Wissen um den richtigen Ort und die Bedeutung eines Raumes in allen überlieferten Traditionen bekannt. Noch immer ist es ein Rätsel mit welchen technischen Mitteln unsere Vorfahren Dolmen und Steinkreise errichteten, die tellurischen Energien bündelten und verstärkten. Gebaute Räume wurden stets als Abbild des Kosmos verstanden. In diesem Sinne liegt allen alten Architekturen verschlüsselt auch die Geisteshaltung der jeweiligen Epoche zugrunde, sei es in den Pyramiden oder den Tempeln der Antike. Jeder Gründungsakt eines Bauwerks war ein sakraler. Für Ort und Zeitpunkt befragten Priester den Willen der Götter, wie dies bei Vitruv, dem einzigen aus der Antike erhaltenen Werk über Architektur oder dem folgenden *Corpus Agrimensorum Romanorum* überliefert wird.¹ Diese Architektur- und Vermessungswerke der Römer fanden nachweislich noch beim Bau der frühmittelalterlichen Klosteranlagen Verwendung, wobei die Stella der römischen Landvermessung in das Zeichen des christlichen Kreuzes umgedeutet wurde.² In den Gründungslegenden, ohne die kein Kloster und keine Pilgerkirche von Bedeutung auskommt, lebte der göttliche Wille als erster Akt der Gründung weiter.

Der Baumeister als Träger geheimnisvollen Wissens wird schon im Alten Testament fassbar, als Salomo mit Hilfe Hiram aus Tyrus dem Namen des Herrn einen Tempel bauen ließ.³ Noch im Mittelalter sind Baumeister in Bruderschaften und Bauhütten verbunden, die das alte Wissen um bestimmte Proportionen und Raumenergien hermetisch bewahren.⁴

Erst ab der Neuzeit wandelte sich unter dem Einfluss des Humanismus und der Renaissance Architektur zu einer auf gleicher Ebene von Plastik und Malerei gestellten Kunstgattung, in der Baumeister, Bildhauer und Maler in Personalunion fungieren können. Diese Kunsttrias bestimmte auch die ab Mitte des 19. Jahrhunderts entstandenen Kunstgeschichte-Lehrkanzeln, die das Fach Architektur noch heute vorwiegend zweidimensional und nach ihrer formal bildnerischen Erscheinung bewerten.

¹ VITRUVIUS, *De Architectura*. VITRUV, *Zehn Bücher zur Architektur*. Dt. Übers. von C. Fensterbusch. Darmstadt [1964] ³1991. C. THULIN, *Corpus Agrimensorum Romanorum*. Leipzig 1913.

² W. RESCH, *Zum Problem der mittelalterlichen Idealstadt. Eine Studie zu den deutschen Stadtgründungen des 12 und beginnenden 13. Jahrhunderts*. Graz 1987, 133f [Diss.].

³ M. SCALA, *Der Tempel Salomos und Traditionen von der göttlichen Gegenwart*. Graz 2002, mit Verzeichnis der zu diesem Thema bisher erschienenen Literatur [Dipl.arb.].

⁴ Siehe dazu L. CHARPENTIER, *Das Geheimnis der Kathedrale von Chartres*. Köln [1972] ¹²1991.

Mit architektonischem Raum assoziiert man heute im wesentlichen Zweck und „Wellness“, das heißt körperliches Wohlbefinden durch angenehme Beleuchtung und Wärme. Niemand möchte und soll auch nicht auf räumliche Annehmlichkeiten verzichten. Verhängnisvoll ist es jedoch, wenn auch der sakrale Raum – im besonderen der Kirchenraum – auf Äußerlichkeiten wie ausreichende Dimensionierung, ausgeklügelte Beleuchtung und funktionierende Heizung reduziert wird. Hier soll nun nicht mittelalterliche Architektur zum Vorbild erhoben werden, deren faszinierende Gebäudemetaphorik in der Scholastik wurzelt⁵ und auf einen heutigen Sakralraum nicht übertragen werden kann. Ein Aspekt mittelalterlicher Architektur sollte jedoch zu denken geben. Nur dem Hochmut einer technisierten Architektengeneration kann die Meinung entspringen, die Baumeister des Kathedralen-Zeitalters wären nicht in der Lage gewesen, gerade Fluchten und rechte Winkel zu schaffen. Manchmal, wie zum Beispiel in der Stiftskirche von Lilienfeld, steht man nicht nur vor einer unglaublich schrägen Wand, die schon acht Jahrhunderte gehalten hat, sondern sieht auch vereinzelt eingemauerte Tonschalen. Hier wird offenbar, welch großer Stellenwert dem Raum als Resonanzkörper für das gesprochene Wort, für Gesang und Instrumente beigemessen wurde. Das Raumerlebnis Hören galt mehr als eine Ästhetik der geraden Linien, die erst in der Zeit der Renaissance Bedeutung erhielt.

Der architektonische Raum grenzt einen ganz bestimmten Bereich von seiner Umgebung ab. In dieser Abgrenzung entsteht eine menschliche Gemeinschaft, die von gemeinsamen Hören und Tun geprägt wird. Und in der Stille erlebt man auch Gemeinschaft im Atmen. Man kann sich mit den Gedanken entfernen, Augen und Ohren verschließen, aber man kann sich nicht vom gemeinsamen und wechselseitigen Atem-Nehmen und -Geben ausgrenzen. Spätestens seit auch auf wissenschaftlicher Basis die Veränderungen im vegetativen Nervensystem bei längerem Aufenthalt in einem Raum zu messen sind⁶, wäre die ganzheitliche Sicht eines Raumes wieder stärker zu bedenken. Möge diese Einleitung zum Nachdenken anregen, dass der sakrale Raum mehr bedeuten muss als Länge mal Breite mal Höhe plus Einrichtung.

Liturgie und architektonischer Raum stehen in enger Beziehung zueinander und beeinflussen sich gegenseitig. In den Jahrhunderten der reichen Kirchen-Bautätigkeit stellte die Liturgie den bestimmenden Faktor dar. Der frühchristliche Saalraum mit Apsis, in der sich die zum Volk gerichtete Priesterbank befand, ist in unserem Land nur noch ansatzweise durch Ausgrabungen dokumentiert. Die ältesten in der Steiermark erhaltenen Kirchen sind Chorquadratkirchen, die im 11./12. Jahrhundert vorwiegend als Eigenkirchen errichtet wurden. Sie fanden ihr Ende, als sich im Mittelalter eine Klerikerliturgie entwickelte, die eine räumliche Trennung von Priester und Volk nach sich zog. Daher ist das Charakteristikum des mittelalterlichen Kirchenraumes die Zweiteiligkeit (in diesem Sinne bleibt eine barockisierte Kirche konzeptmäßig mittelalterlich, wie im Dom von Graz zu sehen). Der barocke Gesamtraum entstand nicht aus einem künstlerischen Wollen heraus, sondern hatte seine Wurzeln in der tridentinischen Liturgie. Die folgenden Abbrüche der mittelalterlichen Lettner waren nicht auf einen Erlass zurückzuführen, sondern ergaben sich durch die von den Jesuiten geprägte Liturgie.⁷

⁵ Stellvertretend für diesbezügliche Literatur sei erwähnt: F. OHLY, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt 1977.

⁶ Z. B. die Untersuchungen von N. Kempe, Ludwig-Boltzmann-Forschungsstelle für Biosensorik.

⁷ So ist in Österreich, das wesentlich von Gegenreformation und Jesuiten geprägt wurde, kein einziger Lettner erhalten, während sie in den nördlichen Ländern Europas, wie zum Beispiel in Belgien und in den Niederlanden, vielfach erhalten blieben.

Das 20. Jahrhundert wird als das Jahrhundert des modernen Kirchenbaues eingehen. Ging es vorerst nur um eine zeitgemäße Formensprache, so führten die Liturgischen Bewegungen in der Zwischenkriegszeit bereits zu ersten Aufbrüchen in der Raumgestaltung.⁸ Entscheidend veränderte sich der Kirchenraum aber erst durch die vom II. Vatikanischen Konzil eingeleitete Liturgiereform. Vor allem die Unterscheidung zwischen „Funktionsorten“ wie Altar, Ambo, Vorsteherstuhl oder der vom Altar getrennte Tabernakel zogen entscheidende räumliche Umgestaltungen nach sich und führten zu grundsätzlich neuen Architekturexperimenten.

Zeitgenössische Kirchenarchitektur entstand in den letzten vier Jahrzehnten vor allem in neuen Ballungszentren am Stadtrand oder in aufstrebenden Industriegebieten. Der Prozentsatz neuer Kirchen gegenüber dem Bestand an alten Kirchen ist trotzdem ein geringer. Somit ergab sich überwiegend die Frage, wie ein bestehender Kirchenraum bestmöglich für die erneuerte Liturgie adaptiert werden kann. Kein gewachsenes Kirchengebäude gleicht dem anderen, so musste jeweils eine individuell gültige Lösung gefunden werden. Die Vorgaben für die Gestaltung liturgisch wichtiger Orte sind vorwiegend allgemeine Hilfestellungen⁹ und lassen daher in der Praxis eine große Bandbreite an künstlerischen Lösungen zu. Anschaulich wird die künstlerische Aussagekraft neuer Altarraumgestaltungen in dem Buch „Funktion und Zeichen“ dargestellt, das die steirische Diözese ein Viertel-Jahrhundert nach dem Beginn der Liturgiereform im Gefolge des II. Vatikanums herausgegeben hat.¹⁰

Den Neugestaltungen gingen des Öfteren Probleme voran, die im schlimmsten Fall zu einer Spaltung der Pfarrgemeinde führten. Andererseits konnten die Kirchenraum-Erneuerungen als Chance wahrgenommen werden, sich auch als feiernde Gemeinde zu erneuern und zu aktivieren. In den meisten Fällen folgte der anfänglichen Skepsis eine Akzeptanz der Neuerungen, spätestens dann, wenn die damit verbundene Restaurierung des Kirchenraumes abgeschlossen war. Unversöhnlich blieben jedoch vereinzelte Neugestaltungen in Bezug auf das Bundesdenkmalamt. In diesem Zusammenhang sind vor allem Mariazell¹¹ und Weizberg¹² zu erwähnen. Vermutlich ließ der Umstand, dass es sich hier um die bedeutendsten barocken Wallfahrtskirchen der Steiermark handelt, schon von vornherein die emotionalen Wogen in Bezug auf eine Änderung des Traditionellen, Vertrauten hochgehen. In Weizberg war es die Entfernung der Kommuniionsbalustrade, in Mariazell war es die für eine zeitgemäße Liturgie notwendige Versetzung der Mariensäule im Kuppelraum. Über die zeitgenössische Neugestaltung der liturgischen Bereiche kann man geteilter Ansicht sein. An dieser Stelle soll jedoch nochmals betont werden, dass es die räumliche Veränderung war, für die im Fall von Mariazell sogar die höchste Instanz für Denkmalschutz im Bundesministerium bemüht wurde – und dies, obwohl die Versetzung einer Säule jederzeit reversibel ist.

⁸ Siehe z. B. P. PARSCH – R. KRAMREITER, *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie*. Wien – Klosterneuburg 1939.

⁹ J. H. EMMINGHAUS, *Gestaltung des Altarraumes*. Neubearb. v. R. Pacik. Salzburg 1985 (TLKÖ 11).

¹⁰ *Funktion und Zeichen: Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanum*. Hg. W. Bergthaler [u. a.]. Graz – Budapest 1992.

¹¹ W. RESCH, *Mariazell. Erneuerte Liturgie in der traditionsreichsten Wallfahrtskirche Österreichs*. In: *KuKi* 65 (2002) 184f.

¹² J. RAUCHENBERGER, *Pathos auf Pathos: Ein Strom von Trauben vorm Goldaltar. Der Maler Hubert Schmalix in der barocken Weizbergkirche*. In: *KuKi* 65 (2002) 112f.

Das Resümee nach 40 Jahren Liturgiereform ist trotz mancher Differenzen ein durchaus positives. Die in den ersten Jahren nach dem II. Vatikanum aufgestellten einfachen Tische und Lesepulte (später als Provisorien bezeichnet) wurden überwiegend durch neue Altarlösungen ersetzt. Die mehr oder weniger künstlerisch gelösten Altarzonen bilden heute in nahezu jeder Kirche der Steiermark einen zeitgenössischen Akzent und zeigen, dass hier eine Gemeinde lebendig Liturgie feiert.

Doch der Dialog im Kirchenraum ist nicht beendet und wird durch die sich kontinuierlich leerenden Kirchenreihen ständig angefacht. Einerseits wird die Rückkehr zur tridentinischen Liturgie und ein geosteter Hochaltar als Allheilmittel gesehen. Andererseits keimt die Ansicht auf, dass sich die Liturgie des II. Vatikanums durch neue Altarzonen allein noch nicht verwirklichen konnte. In diesem Zusammenhang sei auf den 2003 erschienenen Sammelband zum Thema der *Communio-Räume* verwiesen.¹³ Der Untertitel „Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie“ zeigt bereits an, dass die neuen Altarlösungen nur einen ersten Schritt bedeuten können. Durch die Beibehaltung der traditionellen Kirchenräume mit ihrer festen Bankanordnung ergibt sich für Viele ein unbefriedigendes Gegenüber von Priester und Gemeinde. Die Arbeitsgruppe „Kirchliche Architektur und sakrale Kunst“ der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz versucht seit Mitte der 90er-Jahre des vorigen Jahrhunderts verstärkt, Impulse für einen differenzierten Umgang mit alten Räumen aus einem vertieften Verständnis der erneuerten Liturgie heraus zu geben. Die Gemeinsamkeit der vorgestellten Beispiele besteht in der Wiedergewinnung des Gemeinderaums als liturgischen Aktionsraum. Dabei wird die Gemeindeversammlung wie in alten Synagogen und manchen frühchristlichen Kirchen durch die Raumgestalt des Schiffs vorgegeben. Wesentlich ist die durch die Gemeinde gebildete freie Mitte, die je nach Raumsituation zu einem bestehenden Chor hin geöffnet sein kann. Die liturgischen Hauptorte Ambo und Altar, zuweilen auch Taufort, Priestersitz und Tabernakel, sind auf der Längsachse angeordnet. Die Gestaltung der geometrischen Mitte ist unterschiedlich – sie kann vom Altar eingenommen werden aber auch bewusst freigehalten bleiben und nur bei besonderen Anlässen temporär genutzt werden.

Angeregt durch mehrere einschlägige Artikel in Fachzeitschriften kam es in einigen Pfarren zu Neuaufbrüchen in ihren alten Kirchenräumen: Bevorzugt wurde die Ellipse, die vorzugsweise die beiden Brennpunkte des Lebens (Altar und Ambo, Hingabe und Sendung) darstellen kann. Die bei der Ellipse frei bleibende, „leere“ Mitte ist ein Spannungsfeld im Raum, das beständig herausfordert, gefüllt zu werden. Ellipsenmodelle wurden beispielsweise in der neugotischen Kirche Aarhus in Dänemark, in der spätgotischen Heilig-Geist-Kirche in Burghausen, in der barocken Pfarrkirche St. Anton in Passau, in der 1924 errichteten Kirche St. Michael in Saarbrücken oder in der 1959 erbauten St. Franziskuskirche in Bonn verwirklicht.¹⁴

In Österreich ließ die Umgestaltung des Langhauses in der Stadtpfarrkirche von Korneuburg bei Wien zu einem *Communio-Raum* mit zentralem Altar Wogen der Empörung hochkommen. Nicht nur die Vorgangsweise des Pfarrers, der sich über die Bedenken des Bundesdenkmalamtes hinweggesetzt und auf die normative Kraft des Faktischen vertraut

¹³ *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie.* Hg. A. Gerhards – Th. Sternberg – W. Zahner. Regensburg 2003 (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2).

¹⁴ Die angeführten Beispiele sind in dem in Anmerkung 11 zitierten Sammelband ausführlich dokumentiert.

hatte, führte zu in der Öffentlichkeit ausgetragenen Kontroversen. Laut Aussage des Bundesdenkmalamtes erfolgte die Verweigerung der (nachträglichen) Zustimmung aus Gründen der Prävention: Langhausräume, insbesondere mehrschiffige, die auf einen Altarraum hin orientiert sind, lassen sich nicht ohne Verlust ihrer künstlerischen Wirkung zu Zentralräumen umbauen bzw. durch Neumöblierung uminterpretieren. Eine Leserbriefstimme dankte für diesen Bescheid und bekundete, dass seit über 30 Jahren der liturgische Zeitgeist der katholischen Kirche eine Spur der Verwüstung durch Österreichs Kirchengebäude ziehe.¹⁵

Wie stehen nun die Aussichten für neue Formen der Liturgie in Kirchenräumen? In der derzeitigen Situation ist an neue Kirchenbauten, in denen ein Raum für die Liturgie geschaffen wird, nicht zu denken. Somit wird sich die Liturgie weiterhin räumlichen Gegebenheiten beugen und auf Altarzonen beschränken müssen – zumal auch die klassenzimmerförmigen Kirchenbänke durch den Einbau von Bankheizungen für die Ewigkeit geschaffen scheinen.

Die Frage nach Zukunftsperspektiven lässt sich vielleicht durch einen geschichtlichen Rückblick beantworten. Letztlich blieb nach Einführung der tridentinischen Liturgie der Einheitsraum mit dominantem Hochaltar siegreich, auch wenn es zum Beispiel ein halbes Jahrhundert gedauert hatte, bis der trennende Lettner zwischen Langhaus und Chor in der Grazer Ägydiuskirche fiel.

Gesetzlicherseits wird man hoffentlich nicht warten müssen, bis sich in der Steiermark die Probleme ergeben, wie sie bereits in anderen Ländern zu finden sind. Der „Förderkreis Alte Kirchen Berlin-Brandenburg“ hat es sich schon seit Jahren zur Aufgabe gemacht, vor allem verfallende Landkirchen zu restaurieren und für neue Aufgaben zu adaptieren. In London waren in letzter Zeit 26 kleine Kirchen vom Abbruch bzw. Umbau bedroht, die durch eine Privatinitiative gerettet und „schonenden“ Verwendungszwecken zugeführt werden konnten.¹⁶ Unter diesen Gesichtspunkten relativieren sich die vorhin genannten Aufregungen über Umgestaltungen im heimischen Kirchenraum aus liturgischen Gründen – schließlich zeigen sie, dass hier eine Kirche noch die Funktion hat, für die sie einst gebaut wurde.

Der Raum gibt die Hülle und Resonanz und determiniert zu einem entscheidenden Teil die im Inneren mögliche Funktion. Aber die Ausstattung gibt dem Raum den sakralen Charakter, wie auch hier im Grazer Priesterseminar zu sehen ist. Das Refektorium und die Hauskapelle sind zwei übereinander liegende völlig identische architektonische Räume. Erst durch die Dekoration und Einrichtung erhalten sie ihr unverwechselbares Aussehen und wird ihre unterschiedliche Funktion erkenntlich.

Die derzeit diametral auseinanderstrebende Geisteshaltung, wie sie in Bezug auf die architektonische Ausrichtung im Kirchenraum angesprochen wurde, kann auch bezüglich der bildnerischen Ausstattung geortet werden. Leiden vor allem ältere Leute vor modernen kahlen Wänden mit sparsamen künstlerischen Akzenten, indem sie der Wärme traditioneller Barockausstattungen nachtrauern, so hört man besonders von der Jugend Klagen über verstaubten Kitsch, vor dem sie während der Messe konsequent die Augen verschließen. Bricht wieder einmal der Bilderstreit aus? Meines Erachtens hängt die derzeitige Situation nicht mit der ewigen Frage des Gottesbildes zusammen. In der heutigen Medienwelt regieren die Bilder, deren Einfluss sich niemand entziehen kann. Daraus ergibt sich von selbst

¹⁵ Leserbriefe in „Die Presse“ vom 4.1., 13.1. und 18.1.2003.

¹⁶ Berichte in der Generalversammlung von EUROPA NOSTRA, der paneuropäischen Vereinigung zum Schutz des Kulturerbes, Straßburg, 20.6.2003.

der Wunsch nach einem schlichten, reizfreien Bereich, wenn es um Spiritualität und Meditation geht. Andererseits soll der Ort der Liturgie ein besonderer, ein sakraler sein, der sich deutlich vom Alltag abhebt. Man muss nicht die uralten Traditionen bemühen, die um geheime Raumproportionen und Bedeutung von Zeichen und Symbolen wussten. Heute weiß jeder in der Marktwirtschaft Tätige über die Wirkung von Raum, Farben, Licht und Geruch Bescheid und setzt diese auch werbewirksam ein. Schon der moderne Begriff „Kaufhaus-tempel“ zeigt, dass das Profane immer mehr Formen, die einst dem Sakralen vorbehalten waren, übernimmt. „Wenn aber alles sakral ist, dann ist letztlich nichts mehr sakral“, meint dazu der in Münster lehrende Theologe Thomas Meurer.¹⁷

Wie kann man dieser verhängnisvollen Entwicklung entgegensteuern? In einer Welt voller Bilder wird der theologische Rückzug auf das Wort allein als ungenügend empfunden.¹⁸ Dass eine architektonische Raumform erst durch die Ausstattung – und sei sie noch so minimalistisch – ihren Sinn erhält, steht außer Zweifel. Auf die Frage, welche Kunst dem Raum eine sakrale Aura verleiht, gibt es keine verbindliche Antwort. Das Ambiente eines Raumes wird von jedem unterschiedlich und persönlich empfunden.

Aus diesem Grund kann es auch keine verbindliche, allgemein gültige Formel geben. Vielleicht ist eine anstehende Kirchenrenovierung der geeignete Zeitpunkt, sich zu fragen, ob der Raum, in dem Liturgie gefeiert wird, noch eine sakrale Ausstrahlung hat oder bereits längst nur noch eine museale. Vieles häuft sich an, das aus Rücksicht vor Spendern oder aus Gewohnheit eben da ist. Die gemeinsame Auseinandersetzung mit dem Kirchenraum kann eine Standortfrage sein und somit Chance für eine neue Identität der Gemeinde bedeuten. Voraussetzung ist, dass das Ringen um die Stimmigkeit eines Raumes, ohne die es keine Sakralität gibt, im Mittelpunkt steht.

Für den beratenden, oft das Zünglein an der Waage darstellenden, kunsthistorischen Begleiter bedeutet jeder Eingriff in einen bestehenden Kirchenraum eine Gratwanderung zwischen gewachsenem Denkmal und erneuerter Funktion – eine Entscheidung, die jeder seinem Gewissen nach treffen muss. Aber: Wir sind nicht auf der Erde, um ein Museum zu hüten, sondern einen Garten zu pflegen, der von blühendem Leben strotzt (Papst Johannes XXIII.).

¹⁷ Th. MEURER, Zutritt nur für Beter? In: BiHe Heft 153 (1/2003) 8f.

¹⁸ Siehe dazu auch W. RITTER, Annäherungen an das Absolute. Gottesvorstellungen im Medienzeitalter. Die sinnliche Kraft der Bilder. In: zeitzeichen, Heft 2, 2002, 47f.

Alois Kölbl, Graz

Autonome Kunst im sakralen Raum

„Zwei Schwestern, die sich nur mehr aus der Ferne grüßen . . .“

Arnulf Rainer, bedeutender österreichischer Künstler, den die Universität Münster im Jahr 2004 mit der Verleihung eines theologischen Ehrendoktorates ehrte, hat das Verhältnis von Kunst und Kirche wiederholt – auch dem Autor dieses Beitrages gegenüber – auf die resignative Formel gebracht: „Sie sind wie zwei Schwestern, die sich nur mehr aus der Ferne grüßen!“ Er bringt damit auf den Punkt, dass eine lange fruchtbare und befruchtende gemeinsame Geschichte von Kunst und Kirche zu Ende gegangen ist, die Kirche keine Rolle mehr für die internationale Kunstentwicklung spielt, nicht mehr als entscheidende Impulsgeberin auftreten kann und die autonom gewordene Kunst sich nicht mehr als Dienerin einer kirchlich verwalteten Theologie verstehen kann und will. Nur wenige von Arnulf Rainers Kreuzbildern haben den Weg in eine Kirche gefunden, die meisten hängen in Museen oder privaten Sammlungen. So geht es vielen Künstlern, die ihre aus einem subjektiven künstlerischen Antrieb heraus entwickelten Werke als spirituelle Suchbewegung verstehen. Dennoch – und das soll in diesem Beitrag in einigen Facetten beschrieben werden – ist die gemeinsame Geschichte von Kunst und Kirche nicht einfach zu Ende; mit Behutsamkeit geführt, öffnet sich hier ein weites Dialogfeld für Gegenwart und Zukunft. Zwei Schwestern, die sich fremd geworden sind, aber die sich immer noch zum Gruß herausfordern lassen, darum soll es im Folgenden gehen.

Es mag zunächst überraschen, dass es in den Konzilstexten sehr wenige direkte Aussagen zum Umgang mit zeitgenössischer Kunst gibt, Kunst eine bestenfalls marginale Rolle für die Konzilsväter zu spielen scheint. Wenn auch die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums eine Vielzahl von Um- und Neubauten in Gang gesetzt hat, so finden sich grundlegende Aussagen zum Umgang mit der Kunst doch eher in der Pastoral- als in der Liturgiekonstitution. Dort ist die Rede davon, dass Kunst (wie auch die Wissenschaft) den Menschen helfen kann, ihre Rolle in der Welt besser zu erkennen.

Im Folgenden soll es allein um zeitgenössische Kunst, die sich nicht im engeren dogmatischen Sinn religiös versteht und verstanden werden will, und ihre Integrationsmöglichkeit im Feierraum der Kirche gehen. Fünf Thesen und fünf Beispiele sollen ohne den Anspruch auf Vollständigkeit Schlaglichter auf ein offenes Diskursfeld werfen.

I. Fünf Thesen

1. Die Kirche braucht die Kunst.

Unsere Kirche war und ist ohne Kunst letztlich nicht zu denken.

Wer den Kirchenraum nicht als archäologisches Denkmal einer historisch gewordenen Religion definieren will, muss sich dafür einsetzen, dass sich seine Zeitgenossenschaft im Einsatz zeitgenössischer Kunst zeigt. Bekömmliche, anbietende Kirchenkunst darf dabei nicht das Wagnis des Dialogs mit oft sperriger, autonomer Kunst ersetzen, denn es ist daran festzuhalten, dass Geringschätzung der Kunst letztlich auch Geringschätzung der Religion mit sich bringt, wie es Msgr. Otto Mauer, Initiator und Betreiber der Galerie St. Stephan, immer wieder und mit unterschiedlichen Facetten wortgewaltig formulierte.

2. *Die Trennung von Kunst und Kirche und die Autonomie der Kunst ist eine Tatsache, die es zu respektieren gilt!*

Papst Johannes Paul II. führte in einer 1980 in München gehaltenen Rede den im II. Vatikanischen Konzil begonnenen Ansatz weiter, wenn er im Blick auf die Kunst von „Gottes eigener, in die Freiheit entlassener Schöpfung“¹ spricht und damit implizit die Autonomie zeitgenössischer Kunst achtet. Wenn auch die Geschichte christlicher Ikonographie abgelaufen erscheint, so ist an einem Dialog unbedingt festzuhalten: Kunst und Kirche dürfen und sollen sich gegenseitig in Frage stellen! Auch das kann ein sinnvoller Antrieb dieses Dialogprozesses sein.

3. *Die Präsentation von zeitgenössischer Kunst im Sinn einer liberalen Anbietung an den modernen Zeitgeist funktioniert nicht.*

Wenn die Bilderfreundschaft nicht von innen her motiviert und begründet ist, wird sie für beide Seiten destruktiv. Konzepte, die die Kunst vereinnahmen und instrumentalisieren, indem im Sinne einer liberalen Öffnung das schwindende Feiervolk wieder vermehrt werden soll, sind von vornherein zum Scheitern verurteilt. Als Event mag es vielleicht kurzfristig beeindrucken, auf Dauer wird ein unehrlich geführter Dialog nicht gelingen. Wie die Religion, so transzendiert auch die Kunst unser Dasein, weist hin auf das Unbedingte, das unsere bedingte Existenz prägt, wie dies am Beginn des 20. Jahrhunderts der evangelische Theologe und Philosoph Paul Tillich formuliert hat. Sie fragt in ihren geglückten Werken nach dem letzten Geheimnis, stellt aber auch in Frage. Die Interpretation hat aber immer bei der konkreten Bildwirklichkeit anzusetzen, denn wenn auch eine der Grundfunktionen des Kunstwerkes das Transzendieren, das Verweisen auf größere Sinnzusammenhänge ist, so ist nicht jegliches Transzendieren, ja vielmehr das Allerwenigste als religiöse Transzendenz Erfahrung im engeren Sinn zu interpretieren und theologisch zu vereinnahmen, wie dies Günter Rombold, entscheidender Vermittler in diesem schwierigen Diskursfeld, immer wieder überzeugend darlegt.²

4. *In konkreten Projekten müssen Standortbestimmungen vorgenommen werden.*

Der Dialog zwischen Kunst und Kirche kann und darf nicht nur als ein theoretischer Reflexionsprozess geführt werden. Wesentlicher als über Kunst zu sprechen und nachzudenken, ist sie selbst wahrzunehmen, was durchaus auch eine Zumutung an gesicherte Vorstellungen sein kann. Dieser Dialogprozess ist ein Experimentierfeld mit nicht gesichertem Ausgang und nicht klar definierbarer Krieteriologie. Letztlich lässt sich dieser Dialog fruchtbringend aber nur in Versuchen – auch in den nicht geglückten – weitertreiben.

¹ JOHANNES PAUL II., Partnerschaft von Kirche und Kunst, von Kirche und Publizistik. Ansprache an die Künstler und Publizisten im Herkulesaal in München am 19.11.1980. In: Bonn [o. J.] (VApS 25) 4.

² Vgl. G. ROMBOLD, Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion. Stuttgart 1988, 261ff.

5. *Kunst entfaltet auch – oder gerade – im Sakralraum ihre genuine Kraft, die im Hinterfragen fest gefügter Ordnungen liegt.*

„Gegenüber der Religion hat die Kunst die verblüffende Macht, die Religion in ihrem Kern zu brechen und, gebrochen, zu neuem Leben zu entfachen. Die Kunst raubt der Religion alle selbst fabrizierte Sicherheit und jagt sie in das Pathos bohrenden Fragens“³, formuliert der Kölner Jesuit Friedhelm Mennekes und bringt damit Entscheidendes im Verhältnis von Religion und Kunst auf den Punkt: Jegliche religiöse Überzeugung ist nie gesichertes Wissen, sondern immer Bezogenheit auf ein Geheimnis. Eine unabschließbare Suchbewegung ist auch jeder qualitätvollen Kunst immanent. Darüber hinaus ist Kunst immer auch ein Ausgriff auf das Ganze von Welt, ein Weltentwurf und kann damit in Konkurrenz zu religiösen Weltentwürfen treten. Kunst nur in ihrer optischen Oberfläche wahrzunehmen, hieße sie an ihrem Wesen vorbei zu beurteilen. Kunst fordert auch zu kritischer Widerrede, es liegt in der Verantwortung kirchlicher Amtsträger nicht jeder Kunst Zutritt in den Sakralraum zu gewähren.

II. Fünf Beispiele

1. *Fließende Bewegung in barockem Pathos*

Die steirische Weizbergkirche ist ein barockes Gesamtkunstwerk. Architektur, Skulpturen, Fresken und Altäre fügen sich zu einem qualitätvollen barocken Kosmos. In diese barocke Welt voller Pathos hat Hubert Schmalix, in den Achtzigerjahren einer der bedeutendsten Maler der Gruppe der „Jungen Wilden“, der seine Malerei später zu einem strengen architektonischen Bildaufbau hin entwickelte, einen kraftvollen Gegenakzent gesetzt. Nachdem einer ganzen Generation nach dem II. Vatikanum ein hölzernes Provisorium genügt hatte, vertraute man die Neugestaltung des Presbyteriums einem im internationalen Kunstbetrieb renommierten Maler und dem Architekten Hermann Eisenköck an. Das Ergebnis war für die Auftraggeber sehr überraschend: Schmalix entschied sich, der farblichen Dominanz der Fresken einen grell-farbigen Teppich entgegen zu setzen und der Architekt setzte darauf einen schweren Betonblock als Altar, der auf einem Unterbau über dem Teppich zu schweben scheint. Der Raum wurde damit aber nicht nur farblich verändert, sondern das barocke Raumkonzept buchstäblich aufgesprengt: Der historische Raum konzentrierte alle Aufmerksamkeit auf den Hochaltar und das Gnadenbild, von dort konnten die Blickbahnen weiter zu den Fresken, in einen imaginierten Himmel wandern. Die Neuordnung kehrte diese Bewegung letztlich im Sinn der liturgischen Erneuerung des Konzils um. Es ist das Geheimnis der Inkarnation und der in der Gemeinde anwesende mystische Leib Christi, der in dem vom Hauptaltar in den Gemeinderaum fließenden Teppich zum Ausdruck kommt. Der heilige Raum um den Hochaltar, den das Kommuniongitter begrenzte, wurde aufgesprengt hin zum Feierraum der Gemeinde. Der Teppich fließt vom Presbyterium weiter in das Kirchenschiff. Der Teppich aus kraftvoll farbigen Weintrauben definiert als begehbares Bild den ganzen Feierraum vollkommen neu. Ikonographisch spielt das Motiv mit dem im Mittelalter verbreiteten Bild der „mystischen Kelter“: Christus wird in einer Weinpresse gezeigt, die daran erinnert, dass er sich im Mysterium der Eucharistie selbst schenkt. Darüber hinaus hat Schmalix in seinem Gesamt-Oeuvre das Bild der Weinrebe mit verschiedenen Akzentuierungen – etwa in seinen „Leben-Sterben-Bildern“ oder

³ F. MENNEKES, *Begeisterung und Zweifel. Profane und sakrale Kunst*. Regensburg 2003, 10.

der „Totenkopf-Weinranke“ der Achtzigerjahre – entwickelt und versteht es im Kirchenraum als autonom-künstlerische Weiterentwicklung eines im subjektiven Anlauf gefundenen und entfalteten Motivs. Das Gelungene dieser diskussionswürdigen Lösung ist sicherlich, dass sich das ästhetisch-künstlerisch Entwickelte erst in der Dramaturgie der Feierhandlung ganz entfaltet.

2. „Der lange Weg der Linie“: Der Künstler als Stellvertreter

Dass Interventionen zeitgenössischer Künstler nicht nur im Zentrum des Feierraumes sinnvoll und möglich sind, zeigt die Raumgestaltung der barocken Andreaskapelle, einer Seitenkapelle der Grazer Andräkirche. Sie ist unvollendet geblieben, ohne barocken Dekor, die Wände weiß getüncht, der Altaraufbau nur als Architekturhülle ausgeführt. So konnte der österreichische Künstler Otto Zitko sie anlässlich des Ausstellungsprojektes „Himmelschwer. Transformationen der Schwerkraft“ in der künstlerischen Sprache des beginnenden 21. Jh. vollenden. Er tat dies, ohne ikonographische Traditionen des Christentums weiter zu schreiben oder zu transformieren, sondern ging einen radikal autonomen, subjektiven Weg.

Wie schon in vielen Projekten davor bedient er sich auch in Graz des „langen Wegs der Linie“ (so der Titel einer Zeichnung von 1987) um seine graphischen Spuren zu hinterlassen (s. Abb. 1). Nomadisches, Reisen und Unterwegssein manifestieren sich in der treibenden und getriebenen zeichnerischen Geste des Künstlers. Seine Linie pulsiert, scheint zu atmen. Sie bahnt sich ihren Weg von der Laterne und dem Kuppelgewölbe über Kapitelle, Gebälk und Pilaster hinweg, in Kommunikation mit der bestehenden Architektur und sie gleichzeitig negierend und überwuchernd. Die Liniengeflechte bleiben nicht in der Fläche, nicht zweidimensionales Lineament, sie wollen Räume besetzen, Vorhandenes dekonstruieren und in subjektiver Qualität einen neuen, vielschichtigen Raum erschaffen. Kreisende Spiralwirbel fassen die zentrale Öffnung in der Kuppel und vermitteln zwischen außen und innen, oben und unten. Seit der Megalithkultur gehört die Spirale zum archaischen künstlerischen Formenvokabular, in den Voluten des Barock war sie wieder nach oben gespült und zu neuem Leben erweckt worden, Zitko setzt sie als informelle Spur seines Inneren raumgreifend als Blickbahn für den Betrachter. Es sind kreisende grafische Spuren, die oft direkt aus dem menschlichen Körpermaß herauswachsen und darauf bezogen sind, aus dem Handgelenk heraus gewachsen, oder durch eine große Armbewegung entstanden sind. Sie können aber auch über das Maß menschlicher Dimensionen weit hinausgehen, sich fort-schreiben und hineinschrauben in monumentālere Größenverhältnisse. Nie aber kehren sie an ihren Ausgangspunkt zurück, bewegen sich immer in Spiralbewegungen weiter.

Grelles Signalorange – als Farbe nicht symbolisch besetzt – durchglüht im monochromen Linienspiel den Raum und setzt ihn in ein vollkommen neues Licht. Es bedrängt den Betrachter und entführt ihn gleichzeitig in andere Sphären. Zitko braucht keine Scheinarchitektur, die Irdisches in himmlische Bereiche weiterbaut, keine silbernen Wolken und Perspektiven, die in weite Fernen gerichtet sind und baut doch Barockes weiter. Die Linie durchschneidet die Wand, entschwert und öffnet sie.

Der in einem performativen Akt, in einem Exzess des Hier und Jetzt hervorgebrachte Liniennfluss kann, wenn er auch nicht wiederholbar ist, durch den Betrachter subjektiv neu erzeugt werden. Der Raum wird im Betrachter wenigstens für Sekunden zur Welt im Kopf, der historische Kapellenraum in subjektive spirituelle Welten geöffnet.



Abb. 1

Bei der Gemeinde bedurfte das vom Künstler bewusst, weil nicht symbolisch besetzte und besetzbare, grelle Orange einiger Übersetzungsarbeit. Die Interpretation der flammenden Farbigeit als pfingstliches Strahlen konnte schließlich als Hilfe für Partizipationsmöglichkeiten dienen. In ähnlicher Weise konnte auch das spröde Gekritzelt, das Kindliches und Vorbewusstes anklingen lässt, als Gestik, mit der ein konkreter Künstler stellvertretend allgemein Menschliches in bildliche Sprache übersetzt, erlebbar gemacht werden.

3. „To Decipher the Mystery of Elsewhere“

Anish Kapoor, in England lebender Künstler indisch-palästinensischer Abstammung, versucht Dinge richtig zu stellen, indem er sie umkehrt, in seinen Hohl- und Umkehrspiegeln Betrachterlogik und vorgezeichnete Blickbahnen unkontrollierbar konvertiert, um in der Schwebe, an der Grenze zur Gestalt, das Wesentliche und Eigentliche Gestalt werden zu lassen. 1997 reagierte er aus Anlass der Ausstellung „ENTGEGEN. ReligionGedächtnisKörper in Gegenwartskunst“ auf die frühbarocke Katharinenkirche in Graz, die als Kirche für das angrenzende Habsburgermausoleum erbaut ist, ein Sakralraum ohne kontinuier-

liche liturgische Nutzung und immer wieder der Präsentation zeitgenössischer Kunst dient. Kapoor ging es darum, die Architektur des Raumes ganz neu auszuloten. Der barocken Inszenierung von Tod und Vergänglichkeit setzte er eine monumentale vergoldete Fiberglaskugel genau unter der Vierung der über einem lateinischen Kreuz erbauten Katharinenkirche entgegen, die nach den Vorstellungen des Künstlers „die gesamte Architektur aus den Angeln heben“⁴ sollte (s. Abb. 2).

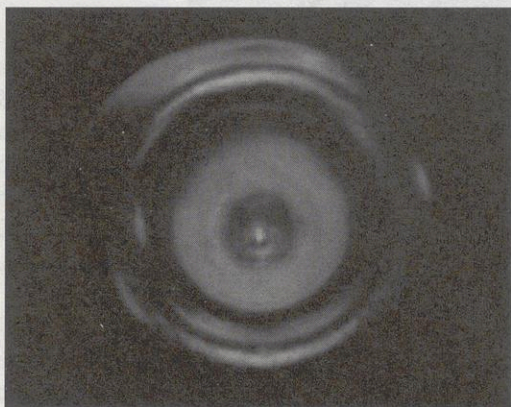


Abb. 2

Die vorne gewölbte Kugel, die mit sich ändernder Lichtsituation buchstäblich zu pulsieren schien, fungierte wie ein Kraftzentrum, das die Energie des Raumes in seinem Inneren zu sammeln schien. Kunst wie Religion sind für Kapoor Sichtweisen, die Welt nicht abbilden, sondern auf den Kopf zu stellen vermögen, nicht wiedergeben, sondern aufbauen. Das durch die Lichtreflexion von innen heraus glühende Objekt, das sich mit jeder Änderung der Betrachterposition selbst zu verändern schien, versetzte die Betrachter in ein eigenartiges Schwindelgefühl. Genau dieses Tau-

meln, eine Verunsicherung ist es, was Kapoor erreichen will. Es geht ihm um ein dem Kunstwerk Transzendentes, das er im Werk nicht abbilden und zeigen will; vielmehr soll das Werk den Betrachter an einer Schwelle festhalten, die Bilder aufsteigen lässt, anstatt sie dogmatisch festzuhalten.

Ein klar geordnetes barockes Raumgefüge wurde so ganz neu definiert, der Betrachter buchstäblich vom Objekt in der Raummitte gefangen genommen und zur Zwiesprache und Partizipation gezwungen: „To decipher the mystery of elsewhere“⁵ steht mit den Worten des Künstlers formuliert als Anspruch einer Suchbewegung hinter diesem wie vielen anderen Werken des Künstlers: ein Fragenhorizont soll sich dem dafür Empfänglichen öffnen! Der barocke Raum mit seinen Fresken hatte noch eine Antwort versucht, dem Objekt Kapoors genügt die andrängende Frage.

4. Beton und Lego als sprechende Materialien unserer Zeit

Als P. Gustav Schörghofer die beiden Künstler Manfred Erjautz und Michael Kienzer zu einer Ausstellung im Rahmen des Projektes „POSITION:GEGENWART“, einer Reihe, in der jeweils ein Werk eines Künstlers im barocken Gesamtkunstwerk der Wiener Jesuitenkirche temporär gezeigt wird, eingeladen hat, wurde er von den beiden mit der spontanen Antwort überrascht, direkt im Zentrum, in der liturgischen „Kernzone“, im Altarraum künstlerisch intervenieren zu wollen. Der Auftakt für einen spannenden wie spannungsvollen gemeinsamen Weg, der beim Hochamt am Pfingstfest 2004 sein Ziel erreichte, als die

⁴ Zit. nach A. KÖLBL – G. LARCHER – J. RAUCHENBERGER, ENTGEGEN. ReligionGedächtnisKörper in Gegenwartskunst (Ausst.-Kat.). Ostfildern-Ruit 1997, 14.

⁵ Zit. nach A. KÖLBL, Anish Kapoors Rauminstallation „Marsyas“ in der Tate Modern. In: KuKi 66 (1/2003) 56.

von den Künstlern gestalteten liturgischen Geräte: Altar, Ambo, Sessio und Vortragekreuz erstmals auch im Rahmen der Liturgie verwendet wurden. Dazwischen lagen viele, teilweise sehr emotional geführte Diskussionen. Aufgeregt haben vor allem die benützten Materialien: Manfred Erjautz arbeitet mit Lego, Michael Kienzer mit krudem Beton, bewusst eingesetzte Kontrapunkte in dem in allen Details an der Oberfläche veredelten barocken Gesamtkunstwerk.

Seit 1989 experimentiert der 1966 geborene Erjautz mit Lego als künstlerischem Werkstoff, das ihn über die eigene biographische Prägung hinaus als Material fasziniert, weil mit ihm Kinderfantasie verspielte Welten jenseits von Erwachsenenlogik hervorzubringen vermag. Genau dieser Aspekt des Materials trägt für den Künstler eine skulptural sehr präzise formulierbare wie angemessene Antwort auf den durch Architektur und Malerei gefügten barocken Kosmos der Kirche als Abbild einer allein dem Glauben zugänglichen Wirklichkeit. Kinder verstehen in der von ihnen gebauten Welt zumindest eine Zeit lang auch fast real zu leben und so wagt Erjautz den Versuch einer verspielten Gegenwelt umgeben von der barocken Bühne für das „Theatrum Sacrum“. Den Kelch gestaltet er als intime Lebenszelle eines von oben einsehbaren Hauses, das vom Wein scheinbar geflutet wird. Ob Ruine oder nicht fertig gestelltes Architekturmodell, es führt in distanzlose Nähe eines Grundmoduls menschlichen Lebens. Wie veredelt wird es von einem Unterbau kristallklarer Bausteine in die Höhe gehoben, unterstrichen noch durch den Arkadenbogen, der ein im barocken Altaraufbau mehrfach wiederkehrendes Motiv zitiert.

Das Haus als Container menschlichen Lebens modifiziert sich in der Gestaltung der Paterne zum LKW für den Transport von Fischen. Wie das Kelch-Haus nach oben geöffnet und durch durchsichtige Steine wertvoll gemacht, halten die geöffneten Türen eines LKW-Zuges die Hostie in fragiler vertikaler Balance.

Im Vortragekreuz neben dem Altar spielt sich das Motiv der Bewegung fort, wie eingefroren im Fahren erscheint der in den Schnittpunkt der Kreuzachsen montierte LKW, dessen weit geöffnete Türen den Blick auf das barocke Bild der Assumptio Mariä freigeben: ein gewagtes wie innovatives Hoffnungsbild.

Der gelungen-experimentelle Charakter von Erjautz' liturgischen Geräten – „Schritte in noch unbekanntes Territorium“ (Schörghofer), die noch weitergedacht werden dürfen – wird von Michael Kienzers Altar, Ambo und Vorstehersitz sensibel geerdet. Formensprache wie verwendetes Material verweigern sich einer harmonisierenden Anbiederung an den Kirchenraum, greifen aber auch in ihrer rigorosen Fremd- und Andersartigkeit Elemente ihrer Umgebung, wie etwa die Variation der Helligkeitswerte im Stein der Bodenplatten, auf und spielen sie strukturell weiter. Anders ist der Wucht wie der Qualität des barocken Raumes wohl nicht zu begegnen. Kienzer führt uns direkt und ohne Umschweife quasi archaisch mitten ins Geschehen im Abendmahlsaal: 12 auf ihre Grundform reduzierte Stühle fügen sich in einem spannenden Spiel von hermetisch geschlossenen Flächen und Öffnungen, durch die sich die innere Konstruktion erschließt, zu einem blockhaften Altartisch; der 13. ist frei stehend dem Zelebranten vorbehalten. Beim Ambo lassen zwei übereinander gestellte Kisten, die wie Resonanzkörper von elementarer wie rigider Einfachheit erscheinen, an den Widerhall des einen Wortes in und hinter den vielen Worten und Wörtern denken.

Die Installation „General Systems“ spielt nicht nur mit kunstimmanenten Systemen und ihren Transformationen, sondern vermag gerade in der Strenge ihrer Konzeption auch den Blick für die größeren Zusammenhänge menschlicher Existenz zu schärfen. Die gerade in der Verwendung von Materialien unserer Zeit konzipierte Partizipationsmöglichkeit der

Feiernden schied allerdings die Geister. Lego wurde von einem Großteil der in der Jesuitenkirche in die Ausstellung begleitenden Diskussionsveranstaltungen nicht als liturgiewürdig akzeptiert. Obwohl es bei einer einmaligen Verwendung der liturgischen Geräte am Pfingstfest geblieben ist, kann gerade der künstlerische Beitrag von Erjautz als zukunftsweisender Blick auf die Möglichkeiten künftiger Gestaltung liturgischer Geräte gesehen werden.

5. Die befreiende Mystik des Fragens

Einen der radikalsten Versuche im Dialog zwischen zeitgenössischer Kunst und Kirche im Sakralraum war die Installation des früh verstorbenen amerikanischen Künstlers James Lee Byars 1995 in St. Peter in Köln, weil sich in ihr direkt künstlerische Form und liturgische Feier überlagerten.⁶ Das Werk des Künstlers durchzieht eine spirituelle Suchbewegung, viele seiner Werke verweisen implizit oder ausdrücklich auf religiöse Denk- und Anschauungsmuster. Glaube auf allgemeinsten Ebene ist es, was ihn als Künstler immer wieder beschäftigte. In der Kölner Installation ließ er sich allerdings erstmals auf einen Ort konkreten gelebten Glaubens ein. Byars versteht Glaube als einen Komplex von Fragen, die sich in Bildern, Riten, Dogmen und Geschichten als einem Konvolut an Antworten erschließen, aber immer offen bleiben.

Im vollkommen leer geräumten Kirchenraum hatte Byars eine 2000 Watt starke, gleißend helle Glühbirne zentral von der Decke abgehängt und diesen durch die Lichtwirkung vollkommen neu definierten Ort mit vier weißen Marmorstelen und einem Ring aus dem gleichen Material markiert (s. Abb. 3). Das Zentrum wurde gewissermaßen als „offene Mitte“ konstruiert, denn der Blick in die helle Lichtquelle war unangenehm bzw. überhaupt unmöglich. Die vier Stelen standen für grundlegende Fragen der Menschen. Während der liturgischen Feier, die sich ganz auf die Wortverkündigung und die Eucharistie konzentrierte, stieg der Zelebrant am Höhepunkt der Feier zur Wandlung in den steinernen Ring unter der Lichtquelle. Zuvor wurde der Raum in Prozessionen der feiernden Gemeinde in ganz neuen Bewegungsabläufen erfahrbar gemacht. Durch die Entfernung der Kirchenbänke wurde die klare Gerichtetheit des Raumes verunklärt, das Fehlen des Altares sorgte bewusst für zusätzliche Irritationen. Ziel war nicht nur das Neu-Ausloten eines Sakralraumes, sondern durch die künstlerische Inszenierung sollte Gott vor allem wieder in sein unergründliches Geheimnis zurückgeführt werden, den Intentionen des Künstlers entsprechend als das Unfassliche, ganz Andere, Undarstellbare und Erhabene erfahrbar gemacht werden. Ein solcher radikaler Versuch ist natürlich weder wiederhol- noch für die liturgische Feier verallgemeinerbar, zumindest eine Folgerung von P. Friedhelm Mennekens aus dem Erlebnis dieser Feier als Zelebrant; er scheint aber mit bleibender Gültigkeit als Diskussionsbeitrag für das Nachdenken über „*actuosa participatio*“ der feiernden Gemeinde in die Zukunft zu weisen: „Der moderne Sakralraum muss von seinen scheinbaren Eindeutigkeiten befreit werden, um ihn in seine überkommene Offenheit und komplexe Vieldeutigkeit zurückzuholen.“⁷

⁶ Ausführlicher als hier beschrieben in: N. T. WEISER, *Offenes Zueinander. Räumliche Dimensionen von Religion und Kunst in der Kunst-Station Sankt Peter Köln*. Regensburg 2002, 117ff.

⁷ MENNEKENS (s. Anm. 3) 28f.

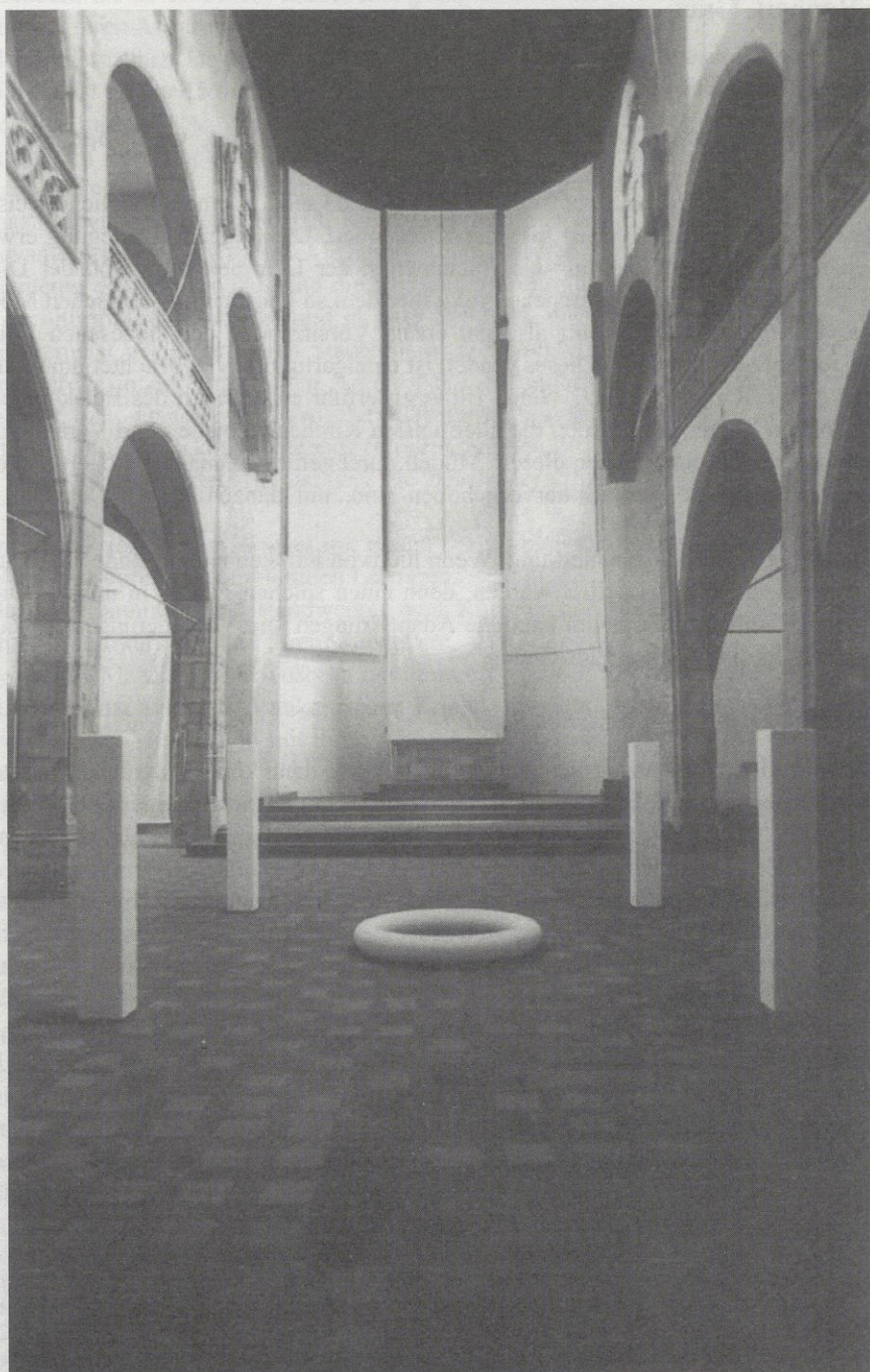


Abb. 3

Erich Renhart, Graz

„Aktive Teilnahme“ ↙

II *im nachvatikanischen Kirchenbaugeschehen der Diözese Graz-Seckau*

Im Folgenden wird von „aktiver Teilnahme“ die Rede sein, in einem möglicherweise unerwarteten Zusammenhang. Es ist dies der Kirchenbau. Die folgende Darlegung erwächst aus meiner jahrelangen Erfahrung als Gutachter in der Liturgiekommission der Diözese Graz-Seckau. Das Kirchenbaugeschehen folgt hier dem so genannten „Steirischen Modell“, welches von Philipp Harnoncourt als dem ersten Vorsitzenden der diözesanen Liturgiekommission entwickelt wurde. Dieses Modell ist einzigartig und viel beachtet innerhalb der österreichischen Kirchenprovinz.¹ Seine Blütezeit erfuhr es während des Episkopates von Bischof Johann Weber. Da wurden die allermeisten Kirchenneubauten und Veränderungen der liturgischen Einrichtung nach diesem Modell durchgeführt. Zunächst mögen nun einige Grundgedanken dieses Modells hervorgehoben sein, um danach dessen Chancen heute anzusprechen.

Eine kurze technische Vorbemerkung: Wenn hier von Kirchenbau die Rede ist, dann möge nicht Kirchenneubau assoziiert werden, denn einen solchen gibt es in unserer Diözese kaum mehr. Vielmehr geht es um bauliche Adaptierungen und Veränderungen im Zusammenhang mit der liturgischen Einrichtung.

1. Bemerkungen zum „Steirischen Modell“

Wenn wir in der Kirchenbaugeschichte zurückblicken, dann können wir leicht feststellen: Verantwortungsträger und Entscheidungsträger waren immer nur wenige. Oft genug wurden die Dinge „monokratisch“ festgelegt – ein Begriff, der etwa an den Universitäten wieder sehr in Mode gekommen ist.

Bereits die frühesten Kirchenordnungen geben Zeugnis davon, wie schwierig bisweilen das Verhältnis von Gemeindevorsteher und einzelnen Gemeindemitgliedern in Fragen des Kirchenbaus war. Ein solches frühes Zeugnis bietet die so genannte „Syrische Didaskalie“.² Das ist eine Gemeindeordnung vom Anfang des 3. Jahrhunderts. Darin findet sich nicht nur der Paradigmenwechsel von einer presbyteralen Gemeindeverfassung mit dem Presbyteros als Vorsteher hin zur episkopalen Verfassung mit dem Episkopos als Gemeindeleiter. Darin findet sich auch die Diskussion um die Einflussnahme von reichen Gemeindemitgliedern auf die kirchlichen Funktionäre, mithin auch auf den Kirchenbau. Und nur reiche Gemeindemitglieder konnten die Vielzahl der Kirchen besonders auf dem Lande finanzieren.³ Ein wenig zuspitzend könnte man formulieren: Es hat von jeher die Probleme gegeben mit jener

¹ Dieses Modell wurde bereits mehrfach vorgestellt, etwa: Ph. HARNONCOURT, „Erneuerte Liturgie als Bauaufgabe“, sowie „Das Steirische Modell ...“. In: Funktion und Zeichen – Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanischen Konzil. Hg. W. BERGTHALER [u. a.]. Graz 1992, 21–19. 30–38; oder DERS., „Das „Steirische Modell“ für die Planung und Ausführung liturgiegerechten Bauens. In: HID 52 (1998) 143–155.

² Vgl. G. SCHÖLLGEN, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie. Münster 1998 (JbAC.Erg 26).

³ Vgl. V. RUGGIERI, Byzantine Religious Architecture (582–867): its History and Structural Elements. Rom 1991, 129 u. ö.

Wirklichkeit, die in dem nicht immer laut gesagten aber oft präsenten Spruch „Wer zahlt, schafft an!“ ihren Ausdruck findet.

Und seit den frühen Jahrhunderten der Kirchenbaugeschichte gibt es zudem einen Ideenkonflikt. Es ist dies der Konflikt zwischen eigener Vorstellung der Gemeinde, theologischer Konzeption und aus der Fremde eingeführter Bautradition, zwischen unterschiedlichen Baukonzepten überhaupt.⁴ Ein sprechendes Beispiel dafür finden wir wiederum in einer Kirchenordnung, im so genannten „Testamentum Domini Nostri Jesu Christi“, einer ebenfalls pastoral ausgerichteten Schrift, wahrscheinlich noch des 4. Jh.s, entstanden im Gebiet der Levante, irgendwo zwischen Alexandrien und Berytos (Beirut). Schon damals mussten die Elemente des Kirchenbaus und die Einrichtungsteile für die Gemeinde im Zusammenhang der liturgischen Vollzüge und in ihrer Symbolik erklärt werden. Nachdem die Baumeister zumeist in den größeren Städten – in der Fremde – ihr Handwerk erlernt hatten, kam es bereits in der christlichen Antike zur Konfrontation zwischen Auftraggeber und Baumeister bzw. Handwerker, zwischen gewohnter und ungewohnter Bau- bzw. Ausstattungsform. Und es gab konkurrierende Bauprogramme.

Die anfängliche Konstellation ist über die Jahrhunderte im Wesentlichen dieselbe geblieben:

- hier der Priester oder Bischof mit einem bestimmten theologischen Anspruch und den Vorgaben durch die zu feiernden Liturgien,
- dort die Bauhütten und Handwerker oder Künstler mit ihrem fachlichen Können, mit ihren Bautraditionen und ihrem Repertoire,
- sowie die Mäzene und Sponsoren mit ihren oft präzisen Vorstellungen,
- und nun, nach dem II. Vatikanischen Konzil, vermehrt auch die Gemeinde mit ihren verfügbaren Mitteln und mit ihren manchmal sehr konkreten oder manchmal eher numinosen Erwartungen.

Gemeinsam ist normalerweise allen die stille Erwartung einer nicht nur stimmigen, sondern auch „schönen“ Realisierung – „schön“ im Sinne von „ästhetisch schön“. Hinzu kommt beinahe stereotyp die Forderung, beim Geld zu sparen.

Das „Steirische Modell“, nun, versucht die oft auch innerhalb der Gemeinde unterschiedlichen Ansprüche in einer geregelten Form zusammenzuführen, um zu guten Lösungen zu kommen. Es ist ein partizipatorisches Modell – „actuosa participatio“. Es bindet alle Entscheidungsträger in einen Prozess ein, an dessen Ende ein größtmöglicher Konsens stehen soll, was in den meisten Fällen auch gelingt. In diesen Prozess ist insbesondere auch die Pfarrgemeinde, in deren Kirche bauliche bzw. liturgische Veränderungen avisiert sind, verantwortlich miteingebunden.

Dieser Prozess beginnt innerhalb der Gemeinde selbst, die zunächst für sich selber so gut wie möglich klärt, *was* sie am Kirchenbau verändern möchte oder was zu verändern ist. In die Überlegungen, *wie* das Bauvorhaben zu realisieren ist, werden dann das diözesane Bauamt, die diözesane Liturgiekommission sowie das Bundesdenkmalamt eingebunden. Diese Stellen nominieren einen Vertreter bzw. eine Vertreterin für jedes Bauvorhaben. In zumindest einem gemeinsamen Lokalausguss werden hierauf die notwendigen und möglichen Maßnahmen erhoben. Die Ergebnisse werden diskutiert und in Form von gutachterlichen Stellungnahmen festgehalten. Diese geben Entscheidungen vor oder zeigen Alternativen auf. Danach kann die konkrete Umsetzung der empfohlenen Maßnahmen von unterschiedlicher Priorität beginnen.

⁴ Vgl. ebd. Kap. 4.

2. Die Entscheidungs- und Verantwortungsträger

Wer sind nun die Entscheidungsträger nach dem „Steirischen Modell“?

Zuallererst die Pfarre selber als *Pfarrgemeinde*, mit ihrem Vorsteher und dem Liturgie- bzw. Bauausschuss. Es ist gerade das eine Errungenschaft des nachvatikanischen Kirchenbaues, dass die Gemeinde viele Entscheidungen und Maßnahmen wesentlich mittragen kann. Hier schlägt sich ein verändertes Communio-Verständnis nieder, das durch das II. Vatikanische Konzil grundgelegt worden ist.

Die *Gutachter/-in*. Die Diözesankommission für Liturgie entsendet eine/n Liturgie-Gutachter/-in sowie eine/n Kunst-Gutachter/-in. Im Bedarfsfalle wird auch ein kirchenmusikalischer Gutachter beigezogen, der auch Orgelsachverständiger ist. Das Bundesdenkmalamt entsendet ebenfalls eine/n Gutachter/-in. Entscheidend ist im gesamten Vorgang nun nicht nur die Fachkompetenz, mit der diese Gutachter ihren Dienst tun. Maßgeblich ist auch ihr Selbstverständnis, mit welchem sie gegenüber der Pfarrgemeinde auftreten. Soll man weiterhin hie und da hören müssen, das sind die „oberg'scheiten“ Besserwisser aus der fernen Stadt? Sie kommen ja als Fremde in eine Kirche, in der sie dann, nach durchgeführter Erneuerung, nicht oder zumindest nicht regelmäßig feiern werden.

Die Rolle der Begutachtenden ist jene der fachkundigen Berater. Sie haben aufgrund erworbener Sachkompetenz ihren Dienst am Kirchenbau, an der Liturgie und an der Gemeinde zu leisten. Hinzu kommt eine weitere Qualität, die zunehmend von den Gemeinden eingefordert wird: eine gewisse kommunikative Kompetenz. Denn oft genug muss gründliche und langwierige Überzeugungsarbeit geleistet werden, will man treffliche Lösungen erzielen.

Der Dienst der Hilfestellung sollte auch bezüglich des Mitwirkens des *Bischöflichen Bauamtes* erkennbar im Vordergrund stehen. Das wird im Allgemeinen auch so wahrgenommen. Dessen Mitwirkung liegt in der gesamten Ablaufplanung und in der Bauaufsicht, in koordinierenden Maßnahmen.

Eine schwierige Position ergibt sich des Öfteren aus den Vorgaben durch die Vertreter des *Bundesdenkmalamtes*. Denn das Bundesdenkmalamt hat die vordringliche Aufgabe zu bewahren, zu erhalten, zu pflegen. Das kann naturgemäß auch zum Konflikt mit der Gemeinde oder mit einzelnen Gutachtern führen. Denn diese wollen ja Veränderungen erzielen. Das wird bisweilen dann prekär, wenn in die alte Bausubstanz oder in die traditionelle Einrichtung eingegriffen wird. Ein kleines Beispiel: In vielen älteren Kirchen findet sich eine Kanzel. Die meisten werden das ganze Jahr nie mehr für Homilie oder Predigt genützt. Sie sind vielfach museale Einstellungsstücke geworden. Sie zu entfernen, ist aus denkmalpflegerischen Gründen kaum jemals möglich – selbst dann nicht, wenn damit notwendiger Platz für die gegenwärtige Fei ergemeinde geschaffen werden könnte. An vielen solcher konkreter Punkte entzündet sich der zugrundeliegende Interessenskonflikt: wie sehr darf Kirchenbau museale Stätte werden, wie sehr darf Kirchenbau auch heute noch zum Ausdruck bringen, dass eine lebendige Fei ergemeinde ihren Raum auch verändern muss? Frühere Jahrhunderte waren da jedenfalls gar nicht zimperlich, halten wir uns etwa die vielen Barockisierungen gotischer Kirchenbauten vor Augen.

Nicht unerheblich im Kirchenbaugeschehen ist die Rolle der *Architekten*, im Besonderen aber der *Künstler*. Es hat sich als gewinnbringend erwiesen, wenn Künstler sich vermehrt mit der Spiritualität des Ortes auseinandersetzen, für den sie etwa die liturgische Einrichtung erneuern. Künstler sind nach Maßgabe rechtzeitig in die Entwicklung des Erneuerungskonzeptes einzubeziehen. Gegebenenfalls sind wichtige Rahmenvorgaben und -

erwartungen an Künstler vorab darzulegen. Die Beteiligung am Konzeptionsprozess wirkt selbstverständlich auch vertrauensbildend zwischen Künstler und Gemeinde. Und derartige Maßnahmen sind in diesem sensiblen Bereich unerlässlich.

3. „*Actuosa participatio*“ – verantwortete Entscheidungen

Es ist bereits zum Ausdruck gekommen und es ist ohnehin klar, dass nicht alle Beteiligten über alles und jedes einfachhin befinden können. Man kann und soll auch nicht über einen Altar vielleicht eine Volksabstimmung machen. Es gibt unterschiedliche Weisen der *participatio*.

„Aktive Teilnahme“ setzt *verteilte Kompetenzen* voraus. Ein besonderes Maß an Verfügungsgewalt kommt den Gutachtern und Gutachterinnen zu. Ihr Urteil, ihre Entscheidung ist in aller Regel zu begründen. Vorschläge müssen plausibel gemacht werden. Konflikte gibt es oft dort, wo einfach Maßnahmen verfügt werden, die nicht einsichtig gemacht wurden. Die Verantwortung der Gutachtenden liegt also nicht allein darin, eine Entscheidung herbeigeführt zu haben, sondern weiters darin, diese einsichtig gemacht zu haben. Das ist manchmal recht mühselig. Es bedarf schon einiger Kenntnis der Liturgie- und Architekturgeschichte, will man die Gestalt der liturgischen Handlungsorte aus der Tradition des Kirchenbaus heraus ableiten. Diesen Rückgriff brauchen wir immer wieder. Wie schwierig das ist, sei anhand der Frage nach dem Taufort aufgezeigt.

Sämtliche kirchenamtliche Äußerungen, die mir dazu bekannt sind, geben lediglich wenig konkrete Rahmenvorstellungen, was ja wohl sein Gutes hat. Wenn Sie nun versuchen, anhand der erfahrbaren Wirklichkeit eine Orientierung zu gewinnen, dann wird es mühsam. Sie werden vermutlich feststellen, dass sich in vielen alten Kirchenbauten ein Taufstein irgendwo im Winkel hinter der Eingangstüre befindet. Versuchen Sie weiters festzustellen, woher denn diese Tradition kommt, so werden Sie irgendwann auf den Namen des Mailänder Kardinals Karl Borromäus stoßen, der diesen Brauch in seinem Bistum eingeführt hat, was dann andere Kirchenprovinzen übernommen haben. Damit wissen Sie aber immer noch nicht, *warum* der Ort für den Taufstein so gewählt wurde – im Eingangsbereich im Schatten der Türe. Sie wissen nur, heute, nachdem der Zusammenhang des Initiationsgeschehens von Taufe und Eucharistie wieder besser bewusst wird, kann man den Ort für die Taufe nicht in einem unansehnlichen Winkel hinter der Tür machen. – Eine andere gleichsam einfache wie schwierige Frage in diesem Zusammenhang lautet: Wie weit weg vom Altar soll ein Taufort entfernt sein?

Das kleine Beispiel soll zeigen, wie schwierig es oft ist, aus der diversen liturgischen und kirchenbaulichen Tradition heraus zu argumentieren. Und es bedeutet einen Aufruf an alle Gutachter und Gutachterinnen, sich eingehend mit den neuen und älteren wissenschaftlichen Erkenntnissen auseinanderzusetzen. Wer studiert denn schon ein erstmals vorliegendes Repertorium sämtlicher bekannter Taufstätten des ganzen ersten Jahrtausends?

Doch ich halte fest, je besser wir aus der Tradition argumentieren können, desto eher können wir gute Lösungen in der zeitgenössischen Kirchenarchitektur erzielen. Das ist gemeint, wenn ich von verantworteten Entscheidungen gesprochen habe. Die Verantwortung der Fachgutachter liegt jedenfalls in ihrer Fachkompetenz, in ihrem Auftreten der Gemeinde gegenüber und in ihrer kommunikativen Kompetenz.

In den letzten Jahren wurde manch gute Lösung erzielt, nachdem Gutachter und Künstler ihre Vorschläge in Bauausschusssitzungen und Pfarrgemeinderatssitzungen dargelegt, erläutert und den Interessierten erschließend nahegebracht haben. Ein solches gelungenes

Beispiel ist jenes der Pfarrkirche St. Peter zu Aflenz. Es kann als geradezu idealtypisch in unserer Diözese gelten.

4. Das „Steirische Modell“ – Chancen und Grenzen

Wie jedes Modell, hat auch das „Steirische Modell“ seine Vorzüge aber auch seine Nachteile. Das soll hier zum Ausdruck gebracht werden.

- Ein großer Vorzug ist wohl jener, dass mit dem „Steirischen Modell“ ein geordnetes Verfahren vorliegt, welches „actuosa participatio“ für möglichst viele Beteiligte ermöglicht.
- Was eigentlich ein Vorteil ist, kann sich indes auch behindernd auswirken: nämlich dass so viele an der Entscheidungsfindung beteiligt sind. Es ist auch schon (selten) vorgekommen, dass kontroverse Gutachten vorgelegt werden. Das verzögert ein Verfahren immer.
- Das „Steirische Modell“ stellt ein *Verfahren* dar, d. h. es wird – jedenfalls bei größeren Bauvorhaben – ein Prozess in Gang gesetzt, der nicht hastig Entscheidungen hervorbringt. Die zeitliche Erstreckung kann dabei nachteilig wirken, weil es immer auch um Kostenfragen geht. Sie kann aber auch höchst vorteilhaft wirken, weil die Gemeinde Zeit hat, sich mit Vorschlägen auseinanderzusetzen, sich an Neues zu gewöhnen, Informations- und Überzeugungsarbeit zu leisten.
- Es hat den Vorzug, dass Kompetenzen gestreut sind. Die Entscheidungsbefugnis ist nicht in einer Hand gebündelt.
- Es gewährleistet, dass – weil es mehrere Gutachter aus allen Bereichen gibt – nicht ein einziger Stil landauf landab durchgesetzt wird: Es ermöglicht Vielfalt.
- Den allergrößten Vorzug dieses Modells sehe ich aber darin, dass die Pfarrgemeinde, die sich an dem Prozess beteiligt, besser und mehr zu dem wird, was sie ist: feiernde Gemeinde, die sich um den Tisch des Herrn versammelt.

5. Ein kleines Resumée

Das päpstlich promulierte Motiv der „actuosa participatio“, das durch die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts in das II. Vatikanische Konzil getragen wurde und so bleibenden Anspruch einfordert – es ist im „Steirischen Modell“ der Kirchenbauerneuerung mustergültig verwirklicht. Es bietet die Möglichkeit konzertierten Vorgehens, bei welchem alle Beteiligten ihre Stimme erheben können. Niemand muss sich einfachhin etwas „gefallen“ oder gar „aufoktroyieren“ lassen. Es legt großes Gewicht auf die Stimme der Fachgutachter. Diesen ist auch ein nicht geringes Maß an Verantwortung auferlegt. Diese Verantwortung macht nicht nur Fach- und Sachkompetenz erforderlich.

Das „Steirische Modell“ ist ein Modell der intensiven Gemeindegewinnung. Die Phase der Entscheidungsfindung und der Ausführung ist eine eingehende Auseinandersetzung – jedoch nur vordergründig eine Auseinandersetzung mit Kirchenbau und liturgischen Einrichtungsobjekten. Im Leben einer Gemeinde ist es eine seltene aber unglaublich dichte Möglichkeit der Sinnerschließung von zutiefst theologischen Symbolen und Vollzügen, insbesondere dann, wenn sich das äußere Baugeschehen über einen längeren Zeitraum erstreckt. Wir haben schon wahrgenommen, dass durch dieses Beteiligungsmodell par excellence intime Begegnungen mit dem eigenen Glauben im Sinne von Vertiefung stattgefunden haben. Aber vielleicht ist das der Gewinn von „aktiver Teilnahme“ überhaupt.

Erwin Löschberger, Graz

„*Actuosa participatio*“ auf steirisch:

|| *Analyse konkreter Beispiele aus der liturgischen Praxis steirischer Pfarrgemeinden*

Vierzig Jahre nach dem Erscheinen der konziliaren Liturgiekonstitution ist die Frage, wie die heutige katholische liturgische Praxis aussieht, relevant. Dabei geht es mir im Besonderen um die von der Konstitution so sehr geförderte „aktive Teilnahme“. Im Folgenden werde ich mich auf die Praxis in der Steiermark beschränken. Meine Darstellung der diesbezüglichen Praxis ist impressionistisch und beansprucht keine Vollständigkeit. Ich werde aus meinen persönlichen Erfahrungen und Beobachtungen als Liturgiereferent der Diözese Graz-Seckau schöpfen. Es wird dem bzw. der Lesenden klar werden, dass die steirische Liturgieerneuerung sich in einem Prozess der ständigen Bewegung befindet.

1) „Was fällt dir zum Stichwort ‚aktive Teilnahme‘ am Gottesdienst ein?“

Das Thema der aktiven Teilnahme im Gottesdienst ist zwar ein objektiv sichtbares Ereignis, doch um sich der subjektiven Empfindung im Sinne einer erlebten inneren Teilnahme an der Feier nähern zu können, muss man verschiedene Personen zu Wort kommen lassen. Auf die oben genannte Frage wurden mir spontan verschiedene Antworten gegeben. Hier folgen drei charakteristische Beispiele:

- Thomas aus Murau: „Wenn ich mich persönlich angesprochen fühle, dann kann ich aktiv und innerlich mitfeiern. Nur ‚Action‘ hilft gar nichts. Bei einem Begräbnis gelingt das oft gut.“
- Eine langjährige Mitarbeiterin und Wortgottesdienstleiterin in der Weststeiermark: „Wenn ich mich selber einbringen kann! Ein negatives Erlebnis war für mich, als für den Firmungsgottesdienst eine Band bezahlt wurde. Die haben eine Show abgezogen, aber es gab keine aktive Beteiligung der Jugendlichen.“
- Ein Mitarbeiter in einer oststeirischen Pfarre: „Der Grad der aktiven Teilnahme nimmt von der ersten bis zur letzten Bankreihe kontinuierlich ab. Es gehört zu unserer Tradition, dass man sich auf keinen Fall in die ersten Reihen setzt.“

2) *Musik – Person des Priesters – Gemeinschaft*

a) *Jugendumfrage*

Bei einer steirischen Umfrage im Jahre 1993 haben 2000 Jugendliche ihre Wünsche bzw. unangenehmen Erfahrungen in der Liturgie beschrieben: 60% der Antworten haben die Musik im Gottesdienst betroffen, 40% die Person des Priesters. Demnach wären alle, die sich um Musik in der Kirche sorgen, sogar wichtiger als der Priester. Das muss man ja nicht in dieser Radikalität daraus ableiten, aber es ist schon ungeheuerlich, dass die Kirche fast gar keine Kirchenmusiker/innen als pastorale Mitarbeiter/innen anstellt.

b) *Umfrage bei einem Liturgieseminar*

Auch bei einem Liturgieseminar in Gratwein im Jahre 1998 kamen ganz ähnliche Wünsche zutage. Die Bedeutung der Gemeinschaft wurde von Erwachsenen noch höher eingeschätzt als von den Jugendlichen. Von vielen Erwachsenen kommt immer wieder der

Wunsch, dass man für Kinder und Jugendliche etwas tun soll (lebendigere Gottesdienste, modernere Musik).

3) Gemeinsam aktiv zu feiern ist unverzichtbar – aber auch manchmal belastend

Das Volk ist und bleibt Träger der Liturgie. Gott sei Dank haben wir dieses Bewusstsein durch viele aufbauende Gottesdienst Erfahrungen wieder gewonnen. Ein intensiver Volksgesang macht das überzeugend erlebbar. Ein müder, unbeteiligter Volksgesang bringt das unangenehm in Erfahrung. Wenn von 200 Mitfeiernden nur 50 wirklich singen, wirkt sich das aus. Wenn das Halleluja wie ein Grabgesang klingt, dann fehlt ein wesentlicher Glaubensinhalt des Gottesdienstes.

Nicht mehr alle, die unsere Gottesdienste mitfeiern, kennen die Lieder und Gebete bzw. wollen oder können aktiv mitfeiern. Besonders bei Begräbnissen, Taufen oder Hochzeiten werden oft Antworten und Akklamationen, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser kaum noch mitgebetet, weil man sie nicht mehr kennt. Wir müssen also für kirchlich nicht sozialisierte Christen Erlebniswelten als Feiermöglichkeiten im positiven Sinn einer Inszenierung schaffen, ohne dadurch das aktive Mitfeiern aller auszuschließen.

4) Priesterzentrierung ist in hohem Maße möglich

Der Priester hat die Möglichkeit, die Liturgie auf seine persönlichen Vorlieben zu reduzieren, z.B. viele Kommentare und Predigten während der Messe (Einführung, Hinführung zur Lesung, Predigt, Verlautbarung). Das war in der tridentinischen Messe nicht in diesem Ausmaß möglich.

Die Art des Mitbetens der Laien wird sehr stark durch die Auswahl der Texte und Gebete (sehr viele Priester bereiten ohne Liturgiekreis vor), sowie vor allem durch die Art und Weise des Betens des Priesters geprägt (Stimme, Gestik, Anteilnahme, Augenkontakt ...). Priester mit dem Talent zum Showmaster erreichen meistens mehr Menschen als zurückhaltendere Charaktere. Die Kirchenräume haben einen ganz starken Bühnencharakter – die Konzentration auf den Priester ist enorm. Das ist eine Chance, aber oft auch eine Belastung für die Mitfeiernden.

5) Einige Detailfragen zur Gestaltung der aktiven Mitfeier der Messe

a) Einzug von wem?

Bei vielen Liturgiekursen wurde über den Einzug aller, die einen Dienst tun, und über das Sitzen im Altarraum gesprochen. Für viele ist es nach wie vor eine absolute Überwindung, mit dem Pfarrer einzuziehen oder in der Nähe des Pfarrers zu sitzen (man ist dann „zu heilig“). Manche Pfarren setzten dieses Konzept aber um.

b) Renaissance des Taufgedächtnisses

Die Feier des Taufgedächtnisses ist sowohl in der Messe, als auch bei anderen Gottesdienstformen (z. B. bei ökumenischen Gottesdiensten, im Rahmen der Erstkommunion- bzw. Firmvorbereitung, bei Wort-Gottes-Feiern) wieder entdeckt worden. Sie wird in unterschiedlicher Gestaltung gefeiert: Besprengen, zum Taufbecken bzw. Weihwasserbehälter gehen und sich selbst bekreuzigen, sich gegenseitig die Hände segnen.

c) Die Kyriemutation

Durch die Art der Gestaltung des Bußaktes wurde das Wort ‚Kyrie‘ zum Ausdruck für den Bußakt. Man verwendet den Kyrieruf vor allem für Bußlitaneien und weniger als lobenden Ruf nach der Vergebungsbitte bzw. in der Kyrielitanei. Auch bei Messkompositionen der Wiener Klassik beten die meisten Priester die Vergebungsbitte zwischen Kyrie und Gloria und nicht nach dem Bußakt. Selten wird das Kyrie nach einem Bußakt als Huldigungsruf gesungen.

d) Hinführung zu den Lesungen

Angeregt durch verschiedene Behelfe werden in einigen Pfarren vor den Lesungen vor allem bei Wortgottesdiensten Hinführungen vorgetragen, die auch oft selbst verfasst werden. Leider werden die Einführungen manchmal zu lang, sodass sie nicht wirklich eine Hilfe sind.

e) Ambo als Rednerpult

Nur wenige Pfarrgemeinden entfalten den Ort der Wortverkündigung als symbolischen Ort, der für die Verkündigung aus der Bibel reserviert ist. Der Ambo ist der beliebteste Ort, um alle möglichen Texte, Gebete, Ansprachen und Gesänge vorzutragen, weil er die Vortragenden optisch schützt und weil es ein Ort mit Mikrophon ist.

f) Fürbitten

Fürbitten werden oft zum erstrangigen und einzigen Platz für das Einbringen eigener Ideen erkoren. Dann wird auch alles hineingepackt, was wichtig erscheint und was man eigentlich den Mitfeiernden selbst sagen will. Hier ein Beispiel aus einem ökumenischen Friedensgebet:

„Vater im Himmel, im vergangenen Wahlkampf waren die Frage der Erweiterung der europäischen Union und eine zunehmende Feindlichkeit gegenüber ausländischen Mitbürgern Thema der politischen Auseinandersetzung; sie haben zu Polarisierung und zu einer stark emotionalisierten Debatte geführt. Gib, dass wir den Frieden in unserem Land nicht durch kurzfristiges politisches Kalkül leichtfertig aufs Spiel setzen und uns stärker als bisher für ein Europa einsetzen, das nicht an den Grenzen der Europäischen Union halt macht.“

Es entwickelt sich nur im Ansatz eine Kultur der Fürbitten, die wirkliches Gebet zu Gott sind. Einige besondere Formen zu bitten haben sich entwickelt:

- Lektoren schreiben Fürbitten selbst und lesen sie mit Funkmikro aus der Bankreihe;
- Fürbitten werden nummeriert ausgeteilt und aus den Bankreihen gelesen;
- Fürbitten werden frei gesprochen;
- In einem Fürbittenbuch kann man Bitten eintragen, die dann auch teilweise im Gottesdienst vorgetragen werden.
- Der Fürbittruf wird gesungen bzw. man betet in Stille für das genannte Anliegen.

g) Hochgebet mitbeten

– Rufe zu den Elevationen

Weil die Konzentration auf die ‚Wandlung‘ immer noch der Höhepunkt des innerlichen Mitbetens vieler gläubiger Katholiken ist (hinknien und dann sitzen), kommt auch den Rufen zu den Elevationen große Bedeutung zu: „Brot des Lebens“ / „Kelch des Heiles“; „Jesus, dir lebe ich“; „O, o, o, adoramus te, domine“ u. a.

– *Zusätzliche Akklamationen im Hochgebet*

Die häufiger praktizierte Form ist aber die, während des Hochgebetes zusätzliche Akklamationen einzufügen. (Beispielwirkung hatten die Messfeiern bei Fachtagungen, Katholikentagen, Jubiläen und beim Papstbesuch.)

h) Kelchkommunion

Es ist diözesaner Standard, dass die Kommunionhelferinnen und -helfer, wenn sie ihren Dienst bei der Messfeier ausüben, die Kelchkommunion bekommen. In nur einigen Pfarren wird die Kelchkommunion öfter für alle gereicht: z. B. jeden Donnerstag, jeden Samstag, an einem Sonntag im Monat, an jedem Sonntag, an jedem Tag (im Grazer Priesterseminar).

Nicht alle Gläubigen kommunizieren aus dem Kelch (manchmal sogar nur die Hälfte der Kommunikanten). Viele tauchen ihre Hostie selbst in den Kelch ein, weil das Trinken so vieler aus einem Kelch für sie nicht appetitlich ist.

6) Rollenträger der Liturgie

a) Liturgisches Kleid

Obwohl in vielen Fortbildungskursen über die Möglichkeit und den Sinn eines liturgischen Rollenkleides für alle Rollentragenden gesprochen wird, haben sich nur wenige Pfarren entschieden, dass alle bzw. einige Rollenträger (Kommunionhelfer, Wortgottesdienstleiter, Segnungsgottesdienstleiter) eine weiße Alba tragen.

b) Liturgiekreise

Im Jahre 2003 gab es 305 gemeldete Personen, die als Pfarrgemeinderäte Liturgiekreise leiteten. Davon waren 136 männlich (24 Priester) und 169 weiblich.

c) Wortgottesdienstleiterinnen und -leiter

871 Männer und Frauen nahmen bisher an einem Ausbildungskurs teil. 65 Männer und Frauen sind vom Bischof beauftragt, Segnungsgottesdienste zu leiten (speziell für Oster- speisensegnungen).

d) Lektorinnen und Lektoren

Die Zahl der Lektorinnen bzw. Lektoren ist nicht erfasst. Die Qualität der persönlichen und rhetorischen Verkündigung ist sehr unterschiedlich. Es wird grundsätzlich mehr Wert auf eine größere Anzahl von Lektorinnen und Lektoren als auf personale Qualität in der Verkündigung gesetzt.

Die aktivste (bekannte) Form dieses Dienstes umfasst:

- liturgisches Kleid tragen
- mit allen Rollenträgern einziehen
- Lektionar bzw. Evangeliar tragen
- im Altarraum Platz nehmen
- Hinführung vor der Lesung formulieren und vortragen
- Lesung verkünden
- Fürbitten beten
- um den Altar beim Hochgebet stehen
- Kelchkommunion empfangen
- Kommunionmeditation lesen
- wieder mit ausziehen.

e) *Kommunionhelferinnen und -helfer*

Seit 1997 sind ca. 1500 Personen unbefristet für diesen Dienst beauftragt.

Die aktivste (bekannte) Form dieses Dienstes umfasst:

- Gabenträger aus dem Volk finden
- liturgisches Kleid tragen
- mit allen Rollenträgern einziehen
- um den Altar beim Hochgebet stehen
- Patene vom Tabernakel holen
- Brot- und Kelchkommunion reichen
- purifizieren
- Patene zum Tabernakel zurücktragen
- wieder mit ausziehen
- nach der Messe Krankenkommunion bringen.

f) *Ministranten und Ministrantinnen*

Die aktivste (bekannte) Form dieses Dienstes umfasst:

- liturgisches Kleid tragen
- mit allen Rollenträgern einziehen (Kreuzträger, Weihrauchträger)
- Weihrauchfass und Schiffchen nach dem Inzensieren zurücktragen
- Messbuch beim Tagesgebet halten
- Evangeliumsprozession mit Leuchtern und Weihrauch begleiten
- Gaben bringen
- Inzensieren des Priesters und der Gläubigen (bzw. assistieren)
- Lavabo reichen
- um den Altar beim Hochgebet stehen
- bei Elevation läuten (und inzensieren)
- Wasser zum Purifizieren bringen
- Patene und Kelch zum Gabentisch zurücktragen
- wieder mit ausziehen.

g) *Kantoren – Psalmisten*

Die aktivste (bekannte) Form dieses Dienstes umfasst:

- liturgisches Kleid tragen
- mit allen Rollenträgern einziehen
- Vorsingen von Gesängen aus dem „Gotteslob“ und anderen Gesangbüchern
- Antwortpsalm vorsingen
- Halleluja vorsingen
- Fürbittruf anstimmen
- um den Altar beim Hochgebet stehen
- wieder mit ausziehen.

7) *Förderung der inneren Teilnahme am Christusmysterium*

Vieles wurde aufgezählt – weil es faktisch darstellbar ist – um die Lebendigkeit in der Aktivität zu schildern. Der Grad der inneren Teilnahme am Christusmysterium ist nicht messbar. Einiges soll aber erwähnt werden, was wahrscheinlich diese gläubige Teilnahme an der Feier intensivieren kann.

- Authentizität der liturgischen Rollenträger

- liturgische Bildung: Wer weiß noch, was welche Symbolhandlung bedeutet?
- Klarheit symbolischer Handlungen
- lebendige Musik verschiedenster Stile
- Verbindung historischer Texte mit unserer Lebenserfahrung
- sorgsame Gestaltung von Gottesdiensten mit Volks- bzw. Familienbrauchtum im Blick auf liturgisch nicht sozialisierte Mitfeiernde (Osterspeisensegnung, Palmweihe, Gräbersegnung, Adventkranzsegnung, Christmette; Taufe, Firmung, Hochzeit, Begräbnis).

