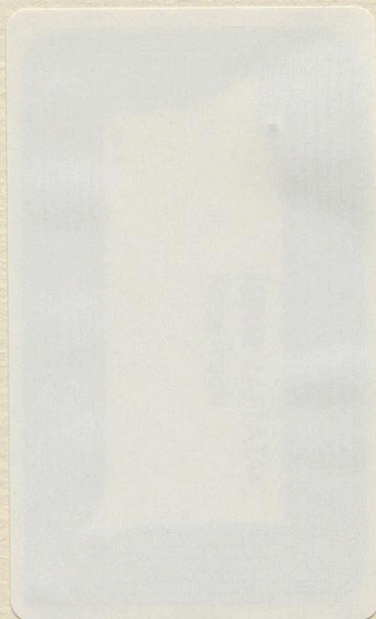




N12<523394507 021



ubTÜBINGEN



heiliger Dienst

1/2005
59. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

TR „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15)

59. 60
2005-2006

Wege der Umkehr und der Versöhnung

Wort zu diesem Heft

1

Zum 1. Jahrestag des Todes von Kardinal König († 13. März 2004):

Wolfgang Moser

Damit sich Himmel und Erde verbinden . . .

Kardinal König als bischöflicher Vorsteher liturgischer Feiern

2

Dokumentation des Symposions 2004:

Diözesanbischof Egon Kapellari

Worte zur Eröffnung des Symposiums

7

Thomas Söding

Umkehr und Versöhnung

Jesu Botschaft und Praxis im Kontext der Heiligen Schrift

8

Bertram Stubenrauch

Die Feier der Versöhnung

aus römisch-katholischer und ökumenischer Perspektive

23

Lorenz Wachinger

Schuldig-geworden-sein, Schuldgefühle:

Abwehr, Trauerarbeit und Versöhnung

aus psychotherapeutischer Sicht

TR lose
(extra)

32

Ewald Volgger OT

Das Wasser der Taufe und die Tränen der Buße –

Kirchliche Wege und liturgische Formen

der Umkehr und der Versöhnung unter besonderer

Berücksichtigung der so genannten Bußfeier

42

Gesprächskreise

57

Buchbesprechungen

59

Büchereingänge

60

20015

Zf 4737

31D

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Mag. Marianne ANGULANZA, Josef Thorak-Str. 5, 5020 Salzburg.
Diözesanbischof Dr. Egon KAPPELLARI, Bischofsplatz 4, A-8010 Graz.
Wolfgang MOSER, Morizgasse 8/29, A-1060 Wien.
Brunhilde SIGL, Moosstraße 41e, 5020 Salzburg.
Prof. Dr. Thomas SÖDING, Gaußstraße 20, D-42097 Wuppertal.
Univ.-Prof. Dr. Bertram STUBENRAUCH, Erdbergstraße 72, A-1030 Wien.
Univ.-Prof. Dr. Ewald VOLGGER, Bethlehemstraße 20, 4020 Linz.
Dr. Lorenz WACHINGER, Winthirstraße 21, D-80639 München.

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 OSB, Salzburg; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; 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.

Heiliger Dienst

59. Jahrgang – 2005

TR
X

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

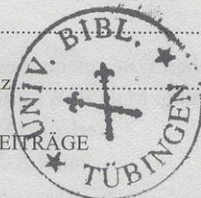
Inhaltsverzeichnis des 59. Jahrganges 2005

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Thomas Söding</i> Umkehr und Versöhnung. Jesu Botschaft und Praxis im Kontext der Heiligen Schrift.....	1	8
<i>Bertram Stubenrauch</i> Die Feier der Versöhnung aus römisch-katholischer und ökumenischer Perspektive	1	23
<i>Lorenz Wachinger</i> Schuldig-geworden-sein, Schuldgefühle: Abwehr, Trauerarbeit und Versöhnung aus psychotherapeutischer Sicht	1	32
<i>Ewald Volgger OT</i> Das Wasser der Taufe und die Tränen der Buße – Kirchliche Wege und liturgische Formen der Umkehr und der Versöhnung	1	42
<i>Gunda Brüske</i> „Kein verkleidetes Latein“ Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie	2	62
<i>Albrecht Greule – Elżbieta Kucharska-Dreiß – Marzena Makuchowska</i> Neuere Forschungen zur Sakralsprache im deutsch-polnischen Vergleich Erträge – Tendenzen – Aufgaben	2	73
<i>Stephan Schmid-Keiser</i> Von der Suche nach Sinn und Transzendenz in gottesdienstlichen Versammlungen	2	92
<i>Bert Groen</i> Die Krankensalbung und ihr Platz in der heutigen Krankenhausseelsorge	2	100
<i>Lothar Lies SJ</i> Zum Wirken Jesu in der Eucharistie	2	119
<i>Marcus König</i> „Wir haben die Herrlichkeit Gottes gesehen“. Sonntagsgottesdienste mit neuer Qualität: Einige Ergebnisse des Projektes „Gottesdienstqualität“ in Wien	3	151
<i>Sieghard Gall</i> Wahrnehmungen und Erwartungen von Gottesdienst – eine empirische Untersuchung	3	161
<i>Stephan Schmid-Keiser</i> „Theopraxis“. Anmerkungen zur Theopraxis im Interesse lebensdienlicher Gottes-Dienst-Feiern	3	173
<i>Frank Walz</i> Die Vielfalt der Liturgie als Antwort auf eine dialogische Anthropologie?	4	203
<i>Iris Maria Blecker</i> Den Schatz der Liturgie zum Leuchten bringen	4	221
<i>Manfred Waltl</i> Gedanken zum Kleinkindergottesdienst in der Pfarrgemeinde	4	230
<i>Ewald Volgger OT</i> Leitlinien zur Gestaltung jugendgerechter und lebendiger Gottesdienste	4	239
<i>Gregor M. Jansen</i> Jugendkirche Wien: Start eines „heiligen Experiments“	4	246
<i>Sr. M. Ruth Aumayer SSND</i> Die vielfältige Arbeit des pfarrlichen Liturgieausschusses	4	257
<i>Gabriele Max – Michael Max</i> Nobilis Pulchritudo – Der päpstliche Zeremoniär zieht Bilanz	4	264

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Wolfgang Moser</i> Damit Himmel und Erde sich verbinden ... Kardinal König als bischöflicher Vorsteher liturgischer Feiern	1	2
---	---	---



ZA 4737 - 59/60

<i>Diözesanbischof Egon Kapellari</i> Worte zur Eröffnung des Symposiums	1	7
<i>Brunhilde Sigl</i> Sakramentenkatechese und Umkehrpastoral mit Kindern.....	1	57
<i>Marianne Angulanza</i> Bußpraxis in der Familie.....	1	58
<i>Stephan Schmid-Keiser</i> Die Rezeption liturgischer Erneuerung am Beispiel des Pioniers Pius Parsch	2	126
<i>Josef Weismayer</i> Participatio actiosa – mit geistlichem Gewinn	3	146
<i>Joachim M. Springer</i> Der Dialog im Gesang als Herausforderung?	3	182
<i>Peter Caban</i> Überlegungen zur Teilnahme Jugendlicher an der Liturgie	4	254
<i>Bischof Helmut Krätzel</i> Festrede anlässlich einer Buchpräsentation über Pius Parsch	4	276

BUCHBESPRECHUNGEN

R. Barais – J. M. Humeae, Kranke Menschen im Gebet begleiten (P. Franz Lauterbacher OSB).....	1	59
M. Stuflesser – S. Winter, Grundkurs Liturgie. Bd. 1 (P. Franz Lauterbacher OSB).....	1	59
Th. Doel, Zurück zu den Wurzeln. Werte neu entdecken (P. Franz Lauterbacher OSB).....	1	59
Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie (Andreas Redtenbacher CanReg).....	2	137
H.-Ch. Seraphim, Thesen zur Gastbereitschaft. In: KuD 50 (2004) 201–207. (Andreas Redtenbacher CanReg).....	2	141
G. Braulik – N. Lohfink, Osternacht und Altes Testament (Martin Lang).....	3	193
P. Caban, Aus der Geschichte der liturgischen Musik für Konservatoriumsstudenten (Katarína Miková).....	3	195
P. Caban, Geschichte der liturgischen Musik (Katarína Miková).....	3	196
G. Holzherr, Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben (P. Johannes Perkmann OSB).....	4	285
Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe (P. Franz Lauterbacher OSB).....	4	285

AUTORINNEN und AUTOREN

Angulanza, Mag. Marianne, Salzburg Bußpraxis in der Familie.....	1	58
Aumayer, Sr. M. Ruth, Kritzendorf Die vielfältige Arbeit des pfarrlichen Liturgieausschusses	4	257
Blecker, Dipl. Theol. Iris Maria, Trier Den Schatz der Liturgie zum Leuchten bringen	4	221
Brüske, Dr. Gunda, Freiburg „Kein verkleidetes Latein“ Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie	2	62
Caban, Dp. Peter, Badín, Slovakia Überlegungen zur Teilnahme Jugendlicher an der Liturgie	4	254

Gall, Dr. Sieghard, München		
Wahrnehmungen und Erwartungen von Gottesdienst – eine empirische Untersuchung	3	161
Greule, Prof. Dr. Albrecht, Regensburg		
Neuere Forschungen zur Sakralsprache im deutsch-polnischen Vergleich	2	73
Groen, Univ.-Prof. Dr. Bert, Graz		
Die Krankensalbung und ihr Platz in der heutigen Krankenhausseelsorge	2	100
Jansen, Dr. Gregor M., Wien		
Jugendkirche Wien: Start eines „heiligen Experiments“	4	246
Kapellari, Diözesanbischof Dr. Egon, Graz		
Worte zur Eröffnung des Symposiums	1	7
König, Dr. Marcus, Wien		
Einige Ergebnisse des Projektes „Gottesdienstqualität“ in Wien	3	151
Krätzl, Bischof DDr. Helmut, Wien		
Festrede anlässlich einer Buchpräsentation über Pius Parsch	4	276
Kucharska-Dreiß, Dr. Elżbieta, Polen		
Neuere Forschungen zur Sakralsprache im deutsch-polnischen Vergleich	2	73
Lies, Univ.-Prof. Dr. Lothar, Innsbruck		
Zum Wirken Jesu in der Eucharistie	2	119
Makuchowska, Dr. Marzena, Polen		
Neuere Forschungen zur Sakralsprache im deutsch-polnischen Vergleich	2	73
Max, Dr. Gabriele, Gmunden		
Nobilis Pulchritudo – Der päpstliche Zeremoniär zieht Bilanz	4	264
Max, Mag. Michael, Neumarkt a. W.		
Nobilis Pulchritudo – Der päpstliche Zeremoniär zieht Bilanz	4	264
Moser, Wolfgang, Wien		
Kardinal König als bischöflicher Vorsteher liturgischer Feiern	1	2
Schmid-Keiser, Dr. Stephan, St. Niklausen/LU		
Von der Suche nach Sinn und Transzendenz in gottesdienstlichen Versammlungen	2	92
Die Rezeption liturgischer Erneuerung am Beispiel des Pioniers Pius Parsch	2	126
Anmerkungen zur Theopraxis im Interesse lebensdienlicher Gottes-Dienst-Feiern	3	173
Sigl, Brunhilde, Salzburg		
Sakramentenkatechese und Umkehrpastoral mit Kindern	1	57
Söding, Prof. Dr. Thomas, Wuppertal		
Umkehr und Versöhnung	1	8
Springer, Pfarrer Dr. Joachim, Gornheimertal (Odenwald)		
Der Dialog im Gesang als Herausforderung?	3	182
Stubenrauch, Univ.-Prof. Dr. Bertram, Wien		
Die Feier der Versöhnung aus römisch-katholischer und ökumenischer Perspektive	1	23
Volgger, Univ.-Prof. Dr. Ewald, Linz		
Das Wasser der Taufe und die Tränen der Buße	1	42
Leitlinien zur Gestaltung jugendgerechter und lebendiger Gottesdienste	4	239
Wachinger, Dr. Lorenz, München		
Schuldig-geworden-sein, Schuldgefühle	1	32
Walzl, Dr. Manfred, Starnberg		
Gedanken zum Kleinkindergottesdienst in der Pfarrgemeinde	4	230
Walz, Univ.-Ass. Dr. Frank, Salzburg		
Die Vielfalt der Liturgie als Antwort auf eine dialogische Anthropologie?	4	203
Weismayer, Univ.-Prof. Dr. Josef, Wien		
Participatio actiosa – mit geistlichem Gewinn	3	146

Wort zu diesem Heft

Anlässlich des ersten Jahrestages des Todes von Kardinal Franz König († 13. März 2004) wird in diesem Heft ein Beitrag von Wolfgang Moser abgedruckt, der Kardinal König als bischöflichen Vorsteher liturgischer Feiern beschreibt. Moser berichtet aus seinen persönlichen Erfahrungen, als er in der Funktion des Zeremoniärs den Kardinal während seiner letzten sechs Jahre begleitete.

Die Liturgische Kommission für Österreich (LKÖ) lud am 11./12. Oktober 2004 zu ihrem traditionellen Symposium zu liturgischen Fragen, das diesmal dem Thema der Umkehr und Versöhnung gewidmet war.

Nach Begrüßung und Eröffnungsworten von Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari legte Thomas Söding, Professor für Biblische Theologie am Katholisch-Theologischen Seminar der Bergischen Universität in Wuppertal, das biblische Fundament für die nachfolgenden Gespräche und Überlegungen. In seinem Vortrag geht er den biblischen Grundlagen von Umkehr und Versöhnung nach und zeigt Konsequenzen für die heutige Umkehr- und Versöhnungspraxis auf.

Aus römisch-katholischer und ökumenischer Perspektive beleuchtet Bertram Stubenrauch, Professor für Dogmatische Theologie der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Wien, die Feier der Versöhnung. Dabei erläutert er nicht nur lehramtliche Positionen und konfessionell strittige Fragen, sondern weist auch auf Wege zur Erneuerung hin, die sich aus den jeweiligen Traditionssträngen sinnvollerweise anbieten.

Ein weiteres Referat, das vergessene Gestalten der Feier der Versöhnung aufzeigte und auf diese Weise das kritische Potential der Bußgeschichte bewusst werden ließ, hielt Reinhard Meßner, Professor für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theologischen Fakultät in Innsbruck. Die Schriftleitung bedauert es, dass dieser Beitrag zur Zeit der Drucklegung noch nicht vorlag, obwohl der reguläre Erscheinungstermin dieses Heft mehrmals verschoben werden musste. Es ist beabsichtigt, diesen Beitrag in einem späteren Heft zu publizieren.

Das Phänomen des Verdrängens, der Trauerarbeit und der Versöhnung untersucht Lorenz Wachinger, Theologe und Psychotherapeut in München, aus psychotherapeutischer Sicht. Dabei setzt er sich für ein differenziertes Herangehen und Umgehen mit Erfahrungen des Schuldig-geworden-seins ein.

Mit aktuellen liturgischen Feierformen im Umfeld von Umkehr und Versöhnung beschäftigt sich Ewald Volgger, Professor für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theologischen Privatuniversität in Linz. Neben einer kritischen Bestandsaufnahme der drei sakramentalen Formen des Bußsakramentes, schildert Volgger die Herausforderungen, die sich an eine erneuerte Umkehr- und Versöhnungspraxis stellen, um abschließend eine als Gemeindeliturgie gestaltete Bußfeier vorzustellen.

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

Die Schriftleitung

Zum 1. Jahrestag des Todes von Kardinal König († 13. März 2004):

Wolfgang Moser, Wien

Damit sich Himmel und Erde verbinden . . .

(1) Kardinal König als bischöflicher Vorsteher liturgischer Feiern

In Gottesdiensten, denen Kardinal König vorstand, – gleichgültig, ob es sich um ein Pontifikalamt im Dom zu St. Stephan handelte oder um eine liturgische Feier in einer Pfarrgemeinde – wurde für alle Mitfeiernden spürbar, dass sich in der Liturgie der Kirche Himmel und Erde verbinden. Auch ich konnte dies während der letzten sechs Jahre, in denen ich Kardinal König als Zeremoniär begleiteten durfte¹, aus nächster Nähe miterleben. Seine schlichte, vielleicht gerade deshalb um so eindrucksvollere Art zu zelebrieren, machte es den Menschen möglich, mit allen Sinnen Gott zu begegnen. Heute, wo so oft über die sogenannte „ars celebrandi“ gesprochen wird, wo wiederholt päpstliche Dokumente die Verantwortlichen in der Liturgie an scheinbar selbstverständliche Dinge erinnern², nehme ich dankbar die Gelegenheit wahr, anhand ganz persönlicher Eindrücke die Erinnerung wachzuhalten an das, was Kardinal König in seiner tiefen Frömmigkeit den Menschen auf dem Gebiet des liturgischen Geschehens immer wieder vermitteln wollte.

Ich habe Kardinal König zwar erst lange nach seiner Emeritierung als Wiener Erzbischof näher kennen gelernt und kann daher nur für diese letzten Jahre sprechen, ich denke aber, dass sein äußerer Habitus in seinem langen Leben als Christ, Priester und Bischof konsequent und harmonisch gewachsen ist.

Er hat – wie ich glaube – nie explizit über die Art, wie er feiern sollte, nachgedacht. Aus seiner inneren Einstellung zum Mysterium, seiner Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes ergab sich – sozusagen fast automatisch – seine Art zu zelebrieren. Vermutlich hätte er die Rubriken gar nicht gebraucht, weil es aus seinem persönlichen Liturgieverständnis, seinem Gefühl heraus, selbstverständlich war, genauso zu feiern, wie es dem Geist der Liturgie entspricht und die Kirche es vorsieht.

Die Vorbereitung

Kardinal König stand bis zuletzt der ganzen Bandbreite von liturgischen Feiern vor: Angefangen von Taufen und Firmungen, einfachen Werktagsmessen und festlichen, sonntäglichen Eucharistiefeiern, über Trauungen, Weihen von Diakonen und Priestern, auch Altarweihen, und diversen Segnungen in verschiedenen Stationen und Bereichen des Lebens bis hin zu Begräbnissen.

Bei allen Gottesdiensten war sich Kardinal König immer bewusst, dass die bischöfliche Liturgie „Vorbild für die ganze Diözese“ sein sollte.³

¹ Meine Vorgänger im Zeremoniärsdienst waren: Franz Denk (1956), Helmut Krätzl (1956–1960), Johannes Nedbal (1960–1962), Ferdinand Dexinger (1962–1966), Fritz Dollmanits (1966–1970), Walter Kirchschräger (1970–1973), Anton Berger (1973–1975), Franz Grabenwöger (1975–1985), nach Kardinal Königs Emeritierung als Wiener Erzbischof war Anton Berger tit. Sekretär und Zeremoniär.

² Jüngst die Instruktion „Redemptionis Sacramentum“ über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind.

³ Zeremoniale für die Bischöfe Nr. 12.

Dies zeigte sich schon im Vorfeld: Es begann zu Hause bei der Vorbereitung. Kardinal König ging nie unvorbereitet zu einem „Auftritt“, wie wir es nannten: nach oftmaligem persönlichem Anruf beim Ortspfarrer, um Erkundigungen einzuholen über Personalien der Pfarre, Struktur des Gebietes und Arbeitsbedingungen der Menschen – es war ihm einfach wichtig, die Lebenswelt der Menschen zu kennen –, schlug er im Direktorium nach, was die Ordnung im Kirchenjahr für diesen Tag vorsieht. Es folgte die Durcharbeitung der Intimation, das Durchlesen der jeweiligen Messtexte und schließlich das Aufschreiben der Predigtgedanken – wenn nicht ausformuliert und in Manuskriptform – in seinem typischen Gabelsberger Stenogramm.

Auch die Wahl des Talar – wenn es nach ihm ging, immer eher weniger prächtig, sprich lieber paspeliert als rot – wurde jedes Mal genau überlegt. Ähnlich verhielt es sich mit dem Gebrauch von Mitra und Stab. Beide, bekanntlich Zeichen der besonderen Würde und Verantwortung des Bischofsamtes, hat er nach seiner Emeritierung sehr sparsam – nur bei genuin bischöflichen Handlungen wie z. B. Firmungen oder Weihen – eingesetzt, um sich nicht einmal dem Verdacht auszusetzen, die bischöfliche Autorität des regierenden Nachfolgers beeinträchtigen zu wollen. So verwendete er meistens nur Pileolus, sein rotes Birett, seinen Konzilsring und sein Johannes-Kreuz.

In seinen späten Jahren konnte ich darüber hinaus noch eine Beobachtung machen, die mich zunehmend bewegte: Bei der Hinfahrt zum jeweiligen Ort im Auto oft müde, mit geschlossenen Augen in sich zurückgezogen, vielleicht auch nur besonders konzentriert, war Kardinal König bei der Kirche angekommen – vom Augenblick des Empfanges durch Bürgermeister, Pfarrgemeinderat, Musikkapelle, Kinder mit den obligaten Blumensträußen – ein anderer, um Jahre jünger wirkender, gut aufgelegter, sich auf die gemeinsame Feier freuender guter Hirte.

Bei den liturgischen Feiern selbst bleiben mir einige Grundsätze im Gedächtnis, die untrennbar verbunden sind mit dem Eindruck, den Kardinal König bei den Menschen hinterließ:

Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes, dem wir begegnen dürfen . . .

Kardinal König war geprägt von einer Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes, die sein ganzes Leben und seinen Glauben umfasste. Liturgie war für ihn wirklich „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“⁴; er feierte in dem Bewusstsein, dass „wir in der irdischen Liturgie vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teilnehmen, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind“⁵. Davon ergriffen, war es für ihn das unausgesprochene, immanente Ziel aller liturgischer Handlungen, es den Menschen möglich zu machen, im Gottesdienst ein Stück himmlische Freude auf Erden erfahren zu können. Sie sollten das Mysterium, jene unsichtbare Wirklichkeit, die sich hinter all den sichtbaren Zeichen verbirgt, erahnen können.

In diesem Sinn durfte die Gestaltung der heiligen Feiern nie in Richtung „Show“ gehen, sondern sollte „den Glanz edler Einfachheit an sich tragen“⁶, denn im Gottesdienst, der

⁴ Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“, Nr. 10.

⁵ SC 8.

⁶ SC 34.

nicht nur „bloßes Gefüge von Zeremonien“⁷ ist, sollte das Äußerliche, Vordergründige, nicht den Blick auf das Verborgene, Wesentliche, trüben. Auch „liturgischen Experimenten“ war Kardinal König eher abgeneigt, da ein „Herumprobieren“ mit den heiligen Handlungen für ihn nicht in Frage kam.

Schon sein ganzer Habitus spiegelte seine innere Einstellung wider: Als alter Mensch bewegte sich Kardinal König naturgemäß mit einer gewissen Bedächtigkeit. Darüber hinaus aber zeigte seine Körperhaltung, sein Stehen und Knien, seine Gesten und Gebärden, allein seine Art die Hände zu falten, seine geistliche Haltung der Gottverbundenheit.

Unabhängig davon signalisierte sein Habitus auch, von dem Augenblick hoher Konzentration des zumeist feierlichen Einzuges in den Kirchenraum an bis hin zum merklich entspannten Auszug, wo seine Verbundenheit mit den Gläubigen in herzlicher Weise zum Ausdruck kam, die wunderbare Einheit von Leben und Glauben, von profanem und religiösem Bereich.

... *im Wort* ...

Für Kardinal König war die Heilige Schrift sein ganzes Leben lang „höchste Richtschnur des Glaubens“⁸ und als solche Grundnahrung für die Seele. Die täglich mehrmalige Bibellesung war für ihn ein unverzichtbarer Bestandteil seines Tagesablaufs. So legte er auch Wert darauf, dass die Bibel in den Gottesdiensten „nicht zu kurz kommt“. Denn er war überzeugt, so wie es in der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch heißt: „Wann immer in der Kirche die Heilige Schrift gelesen wird, spricht Gott selbst zu seinem Volk und verkündet Christus, gegenwärtig in seinem Wort, die Frohbotschaft. Daher sind die Lesungen des Wortes Gottes eines der wesentlichen Elemente der Liturgie und von allen mit Ehrfurcht aufzunehmen.“⁹ In diesem Sinn setzte sich Kardinal König immer für die Vollform des Wortgottesdienstes, den er auch immer wieder erklärend als eigenständigen Teil der Hl. Messe hervorhob, ein: An Sonntagen sollte „den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes“¹⁰ mit allen drei Lesungen bereitet werden und auch in der Osternachtfeier sollte keine der Lesungen aus der „Schatzkammer der Bibel“¹¹ ausgelassen werden, um auch wirklich die ganze Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen im Blick haben zu können. Außerdem war ihm bei allen liturgischen Feiern, Sakramenten wie Sakramentalien, die Einbettung der heiligen Handlung in ein passendes Schriftwort wichtig.

... *in der Eucharistie* ...

Tief bewegt beobachtete ich Kardinal König des Öfteren beim Eucharistischen Hochgebet: Er war ganz bei der Sache, im Gebet versunken, so dass ich den Eindruck hatte, es könne ihn nichts ablenken. Oft hatte er über den Auftrag Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ nachgedacht und auch gepredigt. Für ihn wurde durch die Raum und Zeit überspringende liturgische Erinnerung – Anamnese – jene Feier im Abendmahlsaal, bei der Jesus den Jüngern seine bleibende Gegenwart in der Eucharistie schenkte, wirklich lebendig. Im Augenblick der heiligen Handlung nun war ihm bewusst – man konnte das geradezu sehen und spüren –, dass er diesem „Geheimnis unseres Glaubens“ ganz nahe, ja, dass er im Geheimnis mit eingeschlossen war.

⁷ Zeremoniale für die Bischöfe Nr. 12.

⁸ Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“, Nr. 21.

⁹ AEM Nr. 9.

¹⁰ SC 51.

¹¹ Ebd.

... durch heilige Zeichen ...

Im Dienst dieses Mysteriums standen für ihn auch all die in der Liturgie verwendeten „sinnenfälligen Zeichen“¹², die auf eben jene ewige Wahrheit, die hinter den Dingen steht, verweisen sollen:

Schon beim Einlegen der Weihrauchkörner konnte man erkennen, dass es sich hier für ihn nicht um einen leeren Ritus handelte: es musste immer kräftig rauchen, um das Psalmwort „wie ein Rauchopfer steige mein Gebet zu dir auf“¹³ lebendig werden zu lassen. Wenn ich dann den alten Kardinal mit großem Ernst und mit einer alttestamentarischen Würde das nicht immer leichte Rauchfass über die Gaben von Brot und Wein schwingen sah – meist mit ein bisschen Angst im Bauch, er könne doch einmal versehentlich den Kelch umstoßen – musste ich unwillkürlich an Melchisedek denken, den König von Salem und Priester des höchsten Gottes, der – wie es im Hebräerbrief¹⁴ heißt – „Priester bleibt für immer“. Und wenn er dann den Altar inzensierend umschritt – ihn damit als Sinnbild Christi ehrend –, hüllte sich der ganze Raum sichtbar in eine „heilige Atmosphäre des Gebets“¹⁵.

Oder: Nach dem Vorbild des Alten Testaments¹⁶, wo Menschen und Gegenstände mit Öl gesalbt und damit geheiligt, für Gott ausgesondert wurden, goss Kardinal König bei Altarweihen zur Salbung immer reichlich Chrisam auf die Steinplatte, um deutlich zu machen, dass damit der „Altar zum Symbol Christi wird, der vor allen anderen ‚der Gesalbte‘ heißt und ist“¹⁷.

... in einer menschennahen Feier ...

Kardinal König war sich aber wohl bewusst, dass die schönste und erhabenste Liturgie letztlich ihr Ziel verfehlt, wenn sie „über die Köpfe der Leute hinweg“ gefeiert wird und es nicht gelingt, die Herzen der Menschen zu erreichen. So hatte – bei allem Vorbildcharakter der Bischofsliturgie – für ihn in der konkreten Feier immer der menschliche Aspekt Vorrang vor dem formalen. Denn erst wenn die Menschen sich betroffen fühlen und verstehen können – akustisch wie inhaltlich – worum es im Gottesdienst geht, ist es auch möglich, ihre verborgene Sehnsucht nach der Nähe und Liebe Gottes zu stillen. Daher legte Kardinal König großen Wert darauf, dass Gebete wie Lesungen verständlich und sinngemäß vorgelesen werden¹⁸ und die Riten „der Fassungskraft der Gläubigen angepasst“¹⁹ sind.

Kardinal König wollte – im Geist des II. Vatikanischen Konzils –, dass alle Gläubigen „zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden“²⁰.

Dazu gehörte in den Gottesdiensten auch, dass die Menschen nicht nur passive Zuschauer waren, sondern – entsprechend dem Prinzip der Rollenverteilung²¹ – aktiv mitwirkten. „Beim Besuch der Kapellen im zu visitierenden Pfarrbereich mussten unbedingt auch der

¹² Vgl. SC 7.

¹³ Ps 141,2.

¹⁴ Hebr 7,3.

¹⁵ Vgl. E. KAPPELLARI, Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag. Graz 1998, 123.

¹⁶ Z. B. Gen 28,11–18 – eine Perikope, die Kardinal König bei Altarweihen meist als Lesung auswählte.

¹⁷ Vgl. Einführung zur Weihe des Altares Nr. 21. In: Pontifikale. Bd. IV.

¹⁸ Vgl. AEM Nr. 12 und Pastorale Einführung in das Messlektionar Nr. 14.

¹⁹ SC 34.

²⁰ SC 14.

²¹ Vgl. SC 28.

Vorbeter oder die Vorbeterin zu Wort kommen und aus dem örtlichen Gebetsschatz etwas beisteuern“, berichtet auch Msgr. Franz Grabenwöger, sein ehemaliger Zeremoniär.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch erwähnen, dass Kardinal König die musikalische Gestaltung immer sehr am Herzen lag. Er schätzte ein harmonisches Zusammenspiel von Schola und Gemeinde, Chorstücken und Volksgesang, durch das sich alle am Gottesdienst beteiligen konnten.

Um darüber hinaus alle persönlich anzusprechen und einzubinden, fand Kardinal König im Laufe des Gottesdienstes immer wieder Formulierungen, die alle Mitfeiernden ins Gebet einbezogen: So lautete z. B. sein Standardabschluss der Fürbitten: „All diese Bitten, die nun ausgesprochen wurden, aber auch alle Anliegen, die wir im Herzen tragen, legen wir vertrauensvoll auf den Altar und hoffen auf Erhörung, durch Christus, unseren Herrn.“

... im Gebet

Kardinal Königs Leben war wahrhaftig „aus einem Guss“, nicht unterteilt in profane und heilige Zeit. Eben durch diese Harmonie von Leben und Glauben konnte er wohl auch in den liturgischen Feiern solch einen glaubwürdigen Eindruck hinterlassen. Er lebte in einer ständigen Zwiesprache mit Gott, sein Tagesablauf war vom Gebet geprägt und durchwirkt: Er betete nicht nur mit eigenen Worten still für sich, sondern auch den Engel des Herrn, den Rosenkranz und das Stundengebet.

Aus seiner eigenen Erfahrung wies Kardinal König u. a. in Firmpredigten immer wieder auf die Notwendigkeit des Gebets – sei es durch vorformulierte Texte, sei es frei gesprochen – für den lebendigen Glauben hin und regte in den Pfarren wiederholt an – ganz im Sinne des Konzils²² –, das Stundengebet als Gebet der ganzen Kirche auch in der Gemeinde gemeinsam zu pflegen. Er selbst betete sein Brevier nicht nur aus Pflichterfüllung, sondern weil es ihm – wie er oft sagte – geistliche Kraftquelle war. Der Aussage der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet: „Lesungen und Gebete des Stundengebetes ergänzen einander als Quelle des christlichen Lebens. Denn dieses Leben wird genährt vom Tisch der Heiligen Schrift und von den Worten der Heiligen und wird durch die Gebete gestärkt, denn der Herr, ohne den wir nichts tun können, gibt unserem Wirken auf unser Gebet hin Erfolg und Wachstum“²³, stimmte er voll zu. Oft betete er das Stundengebet auch in anderen Sprachen und stellte dabei fest, dass in fremdsprachigen Übersetzungen der Heiligen Schrift Nuancen herauskommen, die in der deutschen Einheitsübersetzung nicht so gut erkennbar sind.

Gebet war für Kardinal König oft mit körperlicher Bewegung, langsamem gleichmäßigem Gehen verbunden. „Er betete sein Brevier im Gehen, er betete seinen Rosenkranz im Gehen. Gehen war ihm Symbol an sich – für das Leben als Weg. ‚Wir sind alle unterwegs‘ war einer seiner oftmals zitierten Lieblingssätze. Das ganze Leben verstand er als bedächtiges Gehen auf Gott zu.“²⁴ Nun, da er sein Ziel erreicht hat, nimmt er wohl teil an der himmlischen Liturgie, und wir können uns mit ihm – so wie es auch im Gedenkbildchen steht – „im Gebet verbunden“ wissen.

²² Vgl. SC 100.

²³ AES Nr. 18.

²⁴ Aus: F. KÖNIG, Gedanken für ein erfülltes Leben. Hg. A. Fenzl – H. Nußbaumer. Wien 2004.

Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, Graz-Seckau

Worte zur Eröffnung des Symposiums

Das erste Wort, das Jesus im Markusevangelium spricht, ist das Leitwort für das diesjährige Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich. Es lautet in umfassender Gestalt „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahegekommen. Kehrt um und glaubt an die Frohbotschaft“ (Mk 1,17). Dieser Ruf Jesu begleitet die Kirchengeschichte. Er ist sozusagen ein Dauerauftrag, der sowohl der ganzen Kirche wie ihren Gemeinden und besonders auch den einzelnen Christen gilt und immer wieder konkret wird, wenn Umkehr besonders dringend geboten erscheint. Die ergreifende Erzählung vom verlorenen Sohn respektive vom barmherzigen Vater im 15. Kapitel des Lukasevangeliums erzählt vom sich Verlaufen in eine Sackgasse, von Reue, Umkehr, Heimkehr und von einem Fest, mit dem der Vater die Versöhnung besiegelt.

Dieses Symposium wird auch der Frage nachgehen, wie die Kirche im Lauf der bisherigen Geschichte dem verlorenen Sohn, der verlorenen Tochter begegnet ist. Diese Frage stellt sich heute angesichts der Tatsache, dass die Beichte vielen Katholiken fremd geworden ist, dass in vielen Pfarren das Bußsakrament nicht empfangen wird.

Andererseits gibt es die Beichte, auch verbunden mit dem, was man früher mit dem guten Wort Seelenführung bezeichnet hat, sehr wohl in neuen geistlichen Bewegungen und – ohne kontinuierliche Begleitung – auch verbunden mit dem „Prinzip Wallfahrt“. Man sollte diese Tatsache auch bei unseren Überlegungen nicht vergessen, sondern zu ihrer Förderung beitragen.

Umkehr ist aber – das sagt der Titel dieses Symposiums – nicht nur ein Moment, sondern ein Weg: ein Weg, der viele Gestalten annehmen kann. Über solche Wege in Geschichte und Gegenwart wird heute und morgen die Rede sein. Wir werden dabei Schuld nicht verharmlosen. Viktor Frankl hat immer wieder von einem Mann im Gefängnis erzählt, der seine Würde wesentlich darin begründet sah, dass er seine Schuld nicht psychologisch verharmlosen ließ. Wir werden auch von Gott nicht so reden dürfen, dass der Kreuzestod Jesu Christi auf das Niveau eines Unfalls reduziert wird.

Der evangelische Theologe Julius Schniewind hat vor Jahrzehnten ein kleines Buch geschrieben mit dem Titel „Die Freude der Buße“. Das ist keine billige Freude. Sie entspringt nicht einer autonomen Leistung, sondern aus der Antwort, die ein Mensch auf die Einladung Gottes zur Umkehr, zur Heimkehr gibt.

Diese Tagung sollte helfen, Christen die Freude der Buße zu erschließen. Ich danke allen, die zur Vorbereitung beigetragen haben und zur Gestaltung beitragen werden.

Thomas Söding, Wuppertal

Umkehr und Versöhnung

U Jesu Botschaft und Praxis im Kontext der Heiligen Schrift

Teil 1: Fragen nach Umkehr und Versöhnung

Die heutige Krise des Bußsakramentes wird oft auf eine Krise des Sündenbewusstseins zurückgeführt. Das dürfte zu kurz greifen. Der Blick ins Alte und Neue Testament legt eher die Vermutung nahe, im Zentrum stehe die Krise des Gottesglaubens. Die Religionen im Umfeld der Bibel wissen, dass es in einer Welt der vielen Götter reine Gnade nicht geben kann. Es herrscht das *do ut des*. Der Glaube an den einen Gott, der sich durch Jesus als der dreieine offenbart, weiß hingegen jenseits metaphysischen Konkurrenzdenkens von der Verheißung unbedingter und umfassender Vergebung durch den Schöpfer, der zugleich der Erlöser ist. Diese Verheißung begründet die Hoffnung Abrahams: eine Hoffnung wider alle Hoffnung (Röm 4,18). Von dieser Hoffnung in Wort und Tat Zeugnis abzulegen, ist die Berufung der Kirche. Nur sie kann diesen Dienst leisten. Denn nur sie kann das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Sohn Gottes, ablegen, der „in die Welt gekommen ist, die Sünder zu retten“ (1 Tim 1,15).

Durch Jesu Botschaft und Praxis, seinen Tod und seine Auferweckung spitzen sich im historischen Kontext die Fragen zu, die zum theologischen Kern führen¹: Weshalb muss ein Jude, der doch in den Bund Gottes gehört, umkehren, um ins Reich Gottes zu gelangen? Weshalb muss ein Heide sich von den Göttern, die er doch fromm verehrt, abkehren, um allein dem „lebendigen und wahren Gott zu dienen“ (1 Thess 1,9)? Und weshalb muss ein Christ, der doch die Gnade der Taufe empfangen hat, immer neu zur Umkehr sich rufen lassen, da er doch der Frohen Botschaft Glauben schenken darf, dass „Jesus die Sühne für unsere Sünden ist, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt“ (1 Joh 2,2)? Wie sähe solche Umkehr aus? Welche Folgen hätte sie – bei Juden, bei Heiden, bei Christen? Und welche ihre Verweigerung?

Die Fragen reichen aber noch weiter: Sind Umkehr und Versöhnung möglich, wenn die Sünde ernstgenommen wird und das Leid der Opfer – oder haben die Paulusgegner Recht, die ihn fragen: „Sollen wir etwa an der Sünde festhalten, damit die Gnade mächtiger wird?“ (Röm 6,1). Ist Sündenvergebung durch einen Menschen, wie die Schriftgelehrten denken, nicht doch Blasphemie (Mk 2,1–10)? Ist es eine Illusion, mit Berufung auf Jesu Leben, Tod und Auferstehung von Erlösung zu sprechen? Gilt also das Wort der Spötter: „Seit die Väter entschlafen sind, ist alles geblieben, wie es seit Anfang der Schöpfung war“ (2 Petr 3,4)? Oder hat Petrus Recht, wenn er auf dem Jerusalemer Tempelvorplatz „Zeiten des Aufatmens“ kommen sieht, weil Jesus, der Messias, zur Umkehr gerufen hat (Apg 3,20)? Wie sähe dann der „Dienst der Versöhnung“ (2 Kor 5,18) in seiner Nachfolge aus, von dem der Apostel Paulus spricht? Wie kann er ausgeübt werden?

Eine Antwort darf die christliche Theologie letztlich nur mit Berufung auf Jesus geben. Aber sie kann diese Antwort nur geben, wenn sie Jesus in den Zusammenhängen sieht, in

¹ Im Folgenden nehme ich frühere Überlegungen auf: Erlösung vom Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid. In: Wie böse ist der Mensch? Hg. M. Kleer – C. Söling. Paderborn 1999, 73–104.

die er selbst sich gestellt hat: in den Kontext des Gottesvolkes Israel und seiner Heiligen Schriften, in den Kontext des Täufers Johannes, von dem Jesus sagt, es habe „unter allen von einer Frau Geborenen keinen größeren gegeben“ als ihn (Lk 7,28 par. Mt 11,11), aber auch in den Kontext seiner Wirkungsgeschichte, die mit den Jüngern in seiner Nachfolge beginnt und durch die österlichen Erscheinungen die Dimensionen universaler Mission annimmt (Mk 28,16–20).²

Teil 2: Umkehr

Jesus ruft zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium, weil Gottes Herrschaft nahegekommen ist (Mk 1,15). Er greift ein zentrales Stichwort der Täuferpredigt auf, der seinerseits in der Tradition apokalyptisch angeschräfter Gerichtsprophetie steht, und prägt es so um, wie es dem eschatologischen Heilsgeschehen entspricht, das er verkündet und verwirklicht, so dass er die Sendung der Kirche bleibend bestimmt.³

a) Weshalb ist Umkehr nötig und möglich?

(1) Das Alte Testament

Die alttestamentliche Prophetie verkündet zu großen Teilen und mit starkem Nachdruck das gerechte Gericht Gottes – nicht, weil sie einseitig dem Zorn Gottes Raum gibt, sondern weil sie mit unbestechlicher Schärfe die Sünde nicht nur bei den Heiden, sondern auch mitten im Gottesvolk sieht. Die Grundsünde ist der Bruch des Hauptgebotes – je subtiler, desto dramatischer. Ob Amos die Heuchelei der Priester geißelt oder Hosea die Baalisierung des Jahweglaubens entlarvt, ob Jesaja die theologisch sanktionierte Appeasementpolitik des Jerusalemer Königshauses anklagt oder Micha die korrupten Propheten kritisiert – im Kern steht der Vorwurf, dass gerade diejenigen, auf die es ankäme, entweder offen den Abfall von Gott propagieren, oder aber – subtiler noch – unter dem Vorwurf, ihm die Ehre zu geben, *de facto* nur das Eigeninteresse suchen. Dass Israel, da Mose auf dem Sinai war, ums Goldene Kalb tanzte, bleibt als tödliche Bedrohung des Exodusvolkes im Gedächtnis (Ex 32). Die Ursachenforschung ist radikal: Des ersten Menschen Wille, sein zu wollen wie Gott (Ex 3,5), ist die Wurzel allen Übels, dem alle Menschen immer neue Nahrung geben, indem sie Adams Sünde wiederholen. Gott aber nimmt die Absage an seine Heiligkeit und das Recht des Nächsten nicht hin, Er ist „eifersüchtig“ (Ex 20,5 par. Dtn 5,9; Ex 34,14; Dtn 4,19; 6,15; Jos 24,19).⁴ Weil er das Volk liebt, beansprucht er seine Liebe; weil seine alleinige Verehrung zum Heil führt, verbietet er den Götterkult. Gott nimmt sich die Sünde des Volkes und der Einzelnen zu Herzen. Er straft, weil er gerecht ist, aber er bleibt auch zur Vergebung bereit. Der Bund, den er am Sinai gestiftet hat, wird zwar von Israel gebrochen, aber von Gott nicht aufgekündigt. Israel kommt nie in eine so verzweifelte Lage, dass Umkehr nicht mehr nötig wäre, weil sie nicht mehr möglich wäre, nachdem Gott sich vom

² Fragen der literar- und traditionsgeschichtlichen Differenzierung müssen zurücktreten. Es gilt, das differenzierte Gesamtzeugnis der Hl. Schrift in einigen Grundzügen zu erarbeiten.

³ Mit dieser gesamtbiblischen Orientierung hängt wesentlich zusammen, dass in den Übersetzungen nicht mehr das frühere Leitwort „Buße“ bevorzugt wird, das zu eng auf das Sündenbekenntnis und die Sündenvergebung bezogen sein könnte, sondern von „Umkehr“ geredet wird, um die biographische Wende besser einfangen zu können, die aus der Rückwendung zu Gott resp. der Hinwendung zu Neuem resultiert.

⁴ Vgl. Ch. DOHMEN, „Eifersüchtiger ist sein Name“ (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht. In: Theologische Zeitschrift 46 (1990) 289–304.

Volk abgekehrt hätte. Gottes Wille bleibt in Geltung. Er fordert und fördert, er zieht an und er treibt an.

(2) *Johannes der Täufer*

Der Täufer Johannes steht in der Tradition der alttestamentlichen Gerichtspredigt. Während aber dort das Gericht eine innergeschichtliche Katastrophe meint, in der Gott sein gerechtes Strafurteil vollstreckt, wie besonders das Babylonische Exil gedeutet worden ist, ordnet sich der Täufer in den Horizont der jüdischen Apokalyptik ein.⁵ Sie glaubt, dass vollkommene Rettung in dieser Welt nicht zu haben ist; sie hofft, dass es mit aller Not einmal ein Ende haben wird; deshalb erwartet sie den Jüngsten Tag, an dem Gott über die alte Welt Gericht halten wird, um einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ zu erschaffen (Jes 65,15; 66,22; Offb 22,1). Der Täufer verkündet den richtenden Gott: „Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der keine gute Frucht hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen“ (Lk 3,9 par. Mt 3,9; vgl. Mt 7,19). Johannes ruft ganz Israel zur Umkehr (Mk 1,4ff). Alle Israeliten müssen zurück in die Wüste ans jenseitige Ufer des Jordan, um sich dort taufen zu lassen und ein neues Leben in Israel anfangen zu können. Auch an diejenigen, die „in Scharen“ zum Jordan kommen (Lk 3,7), nach Matthäus aber speziell an die vielen „Pharisäer und Sadduzäer“ unter ihnen (Mt 3,7), richtet der Täufer Johannes seine Kritik: Sie sind „Schlangenbrut“ (Lk 3,7 par. Mt 3,7), weil sie das tödliche Gift der Sünde in sich tragen und um sich verbreiten. Ihre Berufung auf die Abrahamskindschaft taugt nichts (Mt 3,8 par. Lk 3,8), wenn sie keine Früchte trägt (Lk 3,9 par. Mt 3,9). Umkehr ist nötig, gerade auch für Israel, weil die Sünde auch im Gottesvolk herrscht; Umkehr ist möglich, weil Gott den Täufer gesandt hat (Joh 1,6), die „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ zu predigen (Mk 1,4).

(3) *Jesus von Nazareth*

Jesus von Nazareth, der sich selbst im Jordan hat taufen lassen (Mk 1,9–11 parr.), um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Mt 3,17), teilt mit dem Täufer die Diagnose, dass auch in Israel kein Mensch von Sünde frei ist und dass alle der Umkehr bedürfen (Lk 13,1–9). Wie in der Apokalyptik entdeckt und von Johannes vorausgesetzt, geht das Böse für Jesus nicht in der Summe individueller Verfehlungen auf, die zu bereuen und zu bekennen sind, sondern erweist sich als eine geschichtliche Unheilmacht, die schwer auf dem ganzen Leben lastet. Sie ist Versuchung, aber nicht Verhängnis. Nur so erklärt sich die Vaterunserbitte nach Matthäus: „Erlass uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldern erlassen haben, und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen“ (Mt 6,12f par. Lk 11,4). Die Sünde ist viel mächtiger, subtiler und gefährlicher, als die Frommen ahnen; der Pharisäer, der sich im Tempel – nicht ohne Grund – seiner guten Werke rühmt und vergisst, dass er bei allem, was er getan hat, doch nur um Gottes Gnade bitte kann, geht nicht gerechtfertigt nach Hause, anders als der Zöllner, der nur bittet: „Gott, sei mir Sünder gnädig“ (Lk 18,9–14). Weil es Sünde gibt, die zum Tode führt, gibt es kein Heil ohne Gericht (Mt 25).⁶ Aber die Parusie des Menschensohnes ist nicht die Stunde des universalen Untergangs, sondern der Anbruch ewigen Heiles. Das Gericht geschieht um des Heiles willen. Der Menschensohn wird „die Engel aussenden und die von ihm Auserwählten von

⁵ Vgl. F. HAHN, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 36).

⁶ Vgl. H. MERKLEIN, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990). In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus II. Tübingen 1998 (WUNT 105) 60–81.

allen vier Winden zusammenführen, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels“ (Mk 13,27).

Jesus ist aber nicht nur empfindlich gegen die Sünde, sondern mehr noch gegen Not und Leid.⁷ Seine Leitmetapher ist deshalb nicht die „Schlangenbrut“, wie er durchaus Lästere des Heiligen Geistes (Mt 12,34), aber auch heuchlerische Pharisäer und Schriftgelehrte bezeichnen kann, die Propheten töten würden (Mt 23,33), sondern das verlorene Schaf, das in die Irre geraten ist und umkommen müsste, würde der Hirt ihm nicht nachgehen, es zu retten (Lk 15,4–7 par. Mt 18,12ff; Mk 6,34 parr.; 14,27 parr.; Mt 10,6; 15,24; Joh 10; vgl. 1Petr 2,25). Jesus ist der Arzt, dessen die Kranken bedürfen (Mk 2,17 parr.); er ist der „Menschensohn“, der „gekommen ist, um zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Lk 19,10).

Die Rettung ist mehr als die Behebung der Not. Die Freude der Frau, die den verlorenen Groschen wiederfindet (Lk 15,8–10), des Bauern, der auf den Schatz stößt, und des Kaufmanns, der die kostbare Perle findet, ist unbeschreiblich (Mt 13,44ff). Gott besiegt nicht nur das Böse, er schafft aus freien Stücken das vollkommen Gute und beginnt damit schon jetzt: durch Jesus. Das Heil der Gottesherrschaft ist unendlich größer als alle menschlichen Glücksträume und alle biblischen Verheißungen. In der Umkehrpredigt Jesu ist die Gerichtsbotschaft des Täufers aufgehoben. Die Heilsprophetie Israels kommt zu ihrem Recht (Lk 4,18f; Jes 61,1f). Umkehr ist im Sinne Jesu nicht nur nötig, weil es Sünde, Leid und Tod gibt, sondern weil das überreiche Geschenk angenommen sein will, das Gott den Menschen macht, indem er seine Herrschaft nahekomen lässt. Umkehr ist nötig, weil sie auf ganz neue Weise möglich gemacht worden ist. Selbst in die Katastrophen dieser Welt hinein, die schwerste Prüfungen und bitterstes Leid bedeuten und die irdischen Vorzeichen des himmlischen Gerichtes darstellen, kann Jesus, der an der Armut der Menschen radikalen Anteil genommen hat, sagen: „Wenn aber dies zu geschehen beginnt, richtet euch auf und erhebt eure Häupter; denn es naht eure Erlösung“ (Lk 21,28).

(4) Die Urgemeinde

Die Urgemeinde macht sich die Umkehrbotschaft Jesu zu eigen. Sie versteht sie angesichts seines Todes und seiner Auferstehung neu. Sie übersetzt sie für die Aufgabe, in alle Welt zu gehen und alle Völker zu Jüngern zu machen (Mt 28,18ff). Vielleicht war es in Antiochien, wo erstmals mit allen Konsequenzen verstanden und praktiziert wurde, dass in Jesu Sendung das Heil aller Welt erschlossen ist und auch die Heiden im Glauben direkten Zugang zum Reich Gottes gewinnen. Gott, kann Paulus in seinem ältesten erhaltenen Brief den heidenchristlichen Thessalonichern sagen, hat euch „in sein eigenes Reich und in seine Herrlichkeit berufen“ (1 Thess 2,12). Dass sie dieser Berufung gerecht werden, setzt ihre Umkehr voraus: „weg von den Götzen“, hin zum „lebendigen und wahren Gott“ (1 Thess 1,9). Die Umkehrpredigt ist ein Akt theologischer Aufklärung und Befreiung. Das Christentum weiß sich in radikaler Übereinstimmung mit dem Judentum und paktiert mit wichtigen Strömungen hellenistischer Philosophie, wenn es die Nichtigkeit der Götzen und die Einzigkeit Gottes propagiert (1 Kor 8,4ff); es durchschaut, dass der Polytheismus nicht die religiöse Wahlfreiheit erhöht, sondern die religiösen Pflichten multipliziert (1 Kor 12,2); es erkennt die Götterverehrung als Sklaverei: „Einst wart ihr Sklaven der Götter, die in Wirklichkeit keine sind“ (Gal 4,8); es weiß, dass die Wahrheit Liebe ist.

⁷ Das betont J. B. METZ, in: *Compassion. Weltprogramm des Christentums*. Hg. ders. Freiburg – Basel – Wien 2000, 9–18.

Die Sklaverei des Götzendienstes ist eine Not, aus der man sich nicht selbst befreien kann. Aber man ist nicht ohne eigene Schuld in sie hineingeraten. Im Römerbrief analysiert Paulus messerscharf die moralische Situation von Juden und Heiden. „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“ grassieren (Röm 1,18). Alle leisten Adams Schuld Tribut, indem sie unter dem Druck der Sündenmacht in den vielen kleinen Sünden die eine große Sünde des menschlichen Prototypen wiederholen (Röm 5,12–21). Die Heiden müssen umkehren, weil sie der Stimme ihres Gewissens und der Einsicht ihrer Vernunft zuwiderhandeln (Röm 1,18–32; 2,12–16); Juden müssen umkehren, weil sie das Gesetz nicht halten (Röm 2,17–29). Die Glaubenden sind zwar ein für allemal von Adams Schuld befreit (Röm 6,1–13), leben aber dennoch in dieser Welt und sind ihrem Einfluss ausgesetzt. Sie müssen immer wieder umkehren (1 Kor 5f; 2 Kor 1f), weil ihr Geist willig, aber ihr Fleisch schwach ist (Mk 14,38). „Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, täuschen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht ins uns“ (1 Joh 1,8). Glaubenshärte (Röm 14), Selbstruhm (1 Kor 1–4), Simonie (Apg 8) und Laxheit (Offb 2–3) sind neue Formen „christlicher“ Sünden. Die schwerste ist die Apostasie (Hebr 6,1ff; Offb 13). Ob es von ihr aus noch den Weg zurück gibt, bleibt lange umstritten, bis sich in der Alten Kirche die Gnadentheologie durchsetzt.

b) *Wie ist Umkehr möglich und nötig?*

(1) *Das Alte Testament*

Das Alte Testament sieht an vielen Stellen und in vielen Variationen die Reue und das Bekenntnis der Sünden als wesentliche Momente echter Umkehr, die *Hinkehr* zum Retter (Jes 30,15) und die *Rückkehr* in die Ordnung des Bundes (1 Sam 7,3) „Kehre um zu mir, denn ich habe dich erlöst“, weiß der Prophet Jesaja (44,22) die Einladung und Aufforderung Gottes auszusprechen. Der Bußpsalm 51, der im Kanon auf Davids Ehebruch bezogen ist⁸ (vgl. Röm 4,6ff), lässt die Stimme eines reuigen Sünders ertönen, der bekennen muss: „Gegen dich allein habe ich gesündigt, ich habe getan, was dir missfällt“ (Ps 51,6; vgl. Röm 3,4), der bittet: „Entsündige mich mit Ysop, dann werde ich rein; wasche mich, dann werde ich weißer als Schnee“ (Ps 51,9), aber auch weiter bittet: „Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen, beständigen Geist (Ps 53,12). Die Triebfeder der Umkehr ist die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit. Der Bußpsalm steht im Zeichen eines Grundvertrauens auf den gnädigen Gott, der selbst den schwersten Sünder nicht fallen lässt.

Allerdings gehören die Wiedergutmachung des angerichteten Schadens, soweit möglich, und der Vorsatz der Besserung, soweit nötig, zur Echtheit der Umkehr. Anders wäre sie Heuchelei (Hos 6,1). So wie die Sünde Widerspruch gegen Gott ist, der das Recht des Nächsten verletzt, so zielt die Umkehr auf einen erneuerten Gehorsam gegenüber Gottes Gebot, verstanden als Ordnung des Bundes und Wegweisung zum Leben. Umkehr ist Sache des ganzen Gottesvolkes, aber auch des Einzelnen, der sich als Sünder weiß. Die Forderung Jeremias ist streng – so groß ist dann auch die Hoffnung, die er machen kann: „Wenn du umkehren willst, Israel – Spruch des Herrn –, darfst du zu mir zurückkehren; wenn du deine Greuel entfernst, brauchst du vor mir nicht zu fliehen. Schwörst du aufrichtig: ‚So wahr der Herr lebt!‘, nach Recht und Gerechtigkeit, dann werden sich Völker mit ihm segnen und seiner sich rühmen. Denn so spricht der Herr zu den Leuten von Juda und zu Jerusalem: ‚Nehmt Neuland unter den Pflug und sät nicht in die Dornen! Beschneidet euch für den Herrn und entfernt die Vorhaut eures Herzens, ihr Leute von Juda und ihr Einwohner

⁸ Vgl. E. Zenger, in: F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, Psalmen 51–100. Freiburg – Basel – Wien 2000 (HThKAT) 38–59.

Jerusalems! Sonst bricht mein Zorn wie Feuer los wegen eurer bösen Taten; er brennt, und niemand kann löschen“ (Jer 4,1–4).

(2) *Johannes der Täufer*

Wie der Täufer mit der Apokalyptik das Verständnis der Sünde radikalisiert, so auch das Verständnis der Umkehr. Gott ist mit seinem Zorn im Recht.⁹ Israel muss zurück in die Wüste. Es gibt nicht mehr die Möglichkeit, durch kleine Kurskorrekturen auf den Weg des Lebens zu kommen. Ein neuer Anfang ist notwendig. Die Sünde hält selbst das Gottesvolk so sehr in tödlicher Umklammerung, dass es nur die Alternative des „Weiter so“ gibt, die in den Untergang führt, oder des radikalen Bruchs mit dem Alten, der zum Neuen führt. Deshalb hat Johannes feste Orte in der Wüste, zu denen man sich aufmachen muss – äußeres Zeichen der inneren Umkehr, auf die es ankommt. Ohne das Bekenntnis der Sünden und ohne den Verzicht, die Erwählung des Gottesvolkes als Privileg gegen Gott und den Nächsten zu missbrauchen, gibt es keine Vergebung. Die Wassertaufe im Jordan – ob durch Untertauchen oder Übergießen vollzogen – wäscht die Sünden ab; das Wasser der Taufe schützt auch im kommenden Feuergericht.

Die Umkehr, die von der Jordantaufe besiegelt wird, muss aber Früchte tragen (Mt 3,8 par. Lk 3,8). Lukas führt in der Standespredigt Beispiele an (Lk 3,10–14). Sie zeigen, dass die Umkehr, die Johannes predigt, nicht auf eine zelotische, enthusiastische, sondern eine realistische Ethik zuläuft, die den besonders gefährdeten Berufen, Zöllnern und Soldaten, ihre alltägliche Pflichten einschränkt, die sie im sozialen Leben zu erfüllen haben, und die alle über die Gebote des Gesetzes hinaus auf die Werke der Liebe im Dienst an den Armen verweist, die in keinem Gesetzbuch dieser Welt stehen und ohne die doch das Leben nicht gelingen könnte: „Wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon dem, der keines hat, und wer zu essen hat, der handle ebenso“ (Lk 3,11).

Soweit würde Johannes sich in die Reihe der alttestamentlichen und frühjüdischen Bußpropheten einordnen. Wer nach dem Wort des Täufers umkehrt, schwört nicht etwa seinem Judentum ab, sondern entdeckt es von Grund auf neu, indem er sich auf die Begegnung mit dem lebendigen Gott vorbereitet. Dass er eine Taufe spendet, die einmalig ist, signalisiert aber eschatologisch Neues. Die Urgemeinde erkennt den Täufer als „Vorläufer“ Jesu, weil er den „nach“ ihm kommenden „Stärkeren“ ankündigt, dem er „nicht wert“ sei, sich „zu bücken, um ihm die Schuhe aufzuschnüren“ (Mk 1,7). Nicht Johannes, sondern dieser „Stärkere“ wird die Sünde besiegen und das Heil Gottes heraufführen – durch die Taufe „mit dem Heiligen Geist“ (Mk 1,8).

(3) *Jesus von Nazareth*

Ob der Täufer in dem „Stärkeren“ Gott selbst erkannt hat, der zum Gericht erscheinen wird, oder den Menschensohn oder den Messias, bleibt offen. Die Evangelien erzählen, dass Jesus bei seiner Taufe im Jordan erfahren habe, als Sohn Gottes zur Verkündigung der Herrschaft Gottes gerufen zu sein (Mk 1,9–11).¹⁰ Jesus bleibt Johannes verbunden. Aber er ist kein zweiter Täufer. Die Messiasfrage zu Caesarea Philippi (Mk 8,27ff parr.) wird den Unterschied eigens feststellen. Er ist in Jesu Reich-Gottes-Botschaft begründet. Nicht nur,

⁹ Vgl. H. MERKLEIN, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth (1979). In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987 (WUNT 43) 107–126.

¹⁰ U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments I/1. Neukirchen-Vluyn 2002, 106–109, macht plausibel, dass „die alte judenchristliche Erzählung [...] auf ein tatsächliches Offenbarungswiderfahrnis zurückgeht, in dem Jesus sich selbst als Sohn Gottes, seines himmlischen Vaters, erfahren [...] hat“ (S. 109).

dass Gott mit seinem Zorn, sondern mehr noch, dass er mit seiner Liebe im Recht ist, soll und darf anerkennen, wer Jesu Ruf zur Umkehr hört.

Umkehr umfasst die Anerkennung und das Bekenntnis der Sünden wie den Vorsatz der Besserung. Soweit steht Jesus ganz in der Tradition Israels. Der verlorene Sohn sagt es klassisch: „Vater, ich habe mich versündigt gegen den Himmel und gegen dich“ (Lk 15,18.21). Zachäus sagt es vorbildlich: „Herr, die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von jemand zu viel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück“ (Lk 19,8).

Aber mehr noch ist Umkehr bei Jesus Ausrichtung auf das Reich Gottes, das im Kommen ist. Deshalb führt die Umkehr zum Glauben an das Evangelium der Gottesherrschaft, das Jesus verkündet. Glaube ist das radikale Vertrauen auf Gott als den, der hier und jetzt definitiv durch Jesus dem Haus Israels und indirekt auch den Völkern „Heil widerfahren“ lässt (Lk 19,9), und deshalb das Vertrauen auf Jesus, den Heiland und Retter, wie es vor allem die Kranken leben (Mk 2,1–12 parr.; 5,21–43 parr.; 9,14–29 parr.), aber auch das – indirekte, darin eingeschlossene – Bekenntnis, dass Jesus der Davidsohn ist (Mk 10,46–52 parr.) und der Kyrios (Mt 8,15–13 parr. Lk 7,1–10), der wahrhaftig helfen kann und dessen Hilfe Geschmack auf mehr machen darf, nämlich die Vollendung allen Heiles.

Der Glaube an das Evangelium will in der Nachfolge Jesu gelebt sein. Als Jüngerin und Jünger von ihm zu lernen, heißt nicht nur, sich von ihm neu erklären zu lassen, was rein und unrein ist (Mk 7,1–23 parr.), wichtig und unwichtig (Mt 23,23ff.), gerecht und ungerecht (Mt 20,1–16). Es heißt vor allem, das zu tun, was Jesus sagt. „Nicht jeder, der zu mir sagt: ‚Herr! Herr!‘, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt“ (Mt 7,21; vgl. Lk 6,46). Wer sich aber auf den Weg der Nachfolge begibt, erfüllt das ganze Gesetz, so wie Jesus es getan und gelehrt hat (Mt 5,17–20).

(4) Die Urgemeinde

Die neutestamentliche Kirche zeigt sich davon überzeugt, dass Jesus mit seiner Botschaft von Gottes Herrschaft und Gottes Liebe im Recht ist. Sie glaubt, dass sein Tod und seine Auferstehung nicht nur seine „Sache“ bestätigen, sondern dass der auferstandene Gekreuzigte vollkommen an der Vollmacht Gottes Anteil hat. Umkehr ist – wie im Alten Testament vorgegeben – Abkehr von den Götzen und Hinkehr zum lebendigen und wahren Gott (1 Thess 1,9f). Diese Umkehr ist nicht nur ein intellektueller, moralischer, spiritueller Akt. Sie ist *erstens* weit mehr als eine Entscheidung, nämlich eine Lebenswende, der Auftakt zu einem Dienst der Gerechtigkeit (Röm 6), in dem nichts von dem Guten verraten zu werden braucht, was die Völker in ihrem Ethos und in ihrer Religiosität mitbringen, in dem aber alles geprüft wird (1 Thess 5,21), ob es dem Evangelium entspricht. Die Konversion ist *zweitens* ein soziales und mehr noch ein ekklesiales Ereignis. Sie ist ein soziales Ereignis, weil für die meisten Heiden- wie für die meisten Judenchristen (1 Thess 2,14) der Weg zu Jesus Christus ein Weg aus ihren bisherigen familiären, kulturellen, religiösen Bindungen war – nicht, weil die Christen sie verachtet hätten, sondern weil vielfach die Christen verachtet worden sind. Der Erste Petrusbrief wird dies zu seinem Leitthema machen. Die Konversion ist aber mehr noch ein ekklesiales Ereignis, weil sie in den Leib Christi eingliedert und das Bürgerrecht in der Ekklesia Gottes verleiht. Der Epheserbrief wird dies zum Zentrum seines Briefes machen.

Zum Sakrament der Umkehr wird – ohne als solches bezeichnet zu sein – sehr schnell die Taufe (1 Kor 12,12f; 2 Kor 1,21f; Röm 6,1–11). In der Taufe, von der Paulus sagt, sie ge-

schehe auf „auf den Tod“ Jesu und sei ein – später wird man sagen: sakramentales – Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit ihm, wird der Tod der Sünder als der Tod des Todes gefeiert, weil Jesus stellvertretend den Tod des Sünder gestorben ist, um den Tod zu entmachten und das Leben zu bringen. Was sich futurisch-eschatologisch vollenden wird, ereignet sich im präsentisch-eschatologischen *hic et nunc*. Die Gnade der Taufe begründet nicht etwa – eine aberwitzige Vorstellung, die Paulus aber explizit zurückweisen muss (Röm 6,1.15) – die Herrschaft der Sünde, sondern im Gegenteil das Leben in Gerechtigkeit (Röm 6). Der Glaube wird „durch Liebe wirksam“ (Gal 5,6). Die Liebe aber erfüllt das Gesetz (Gal 5,13f; Röm 13,8ff).

Dies wird zum Kriterium innerkirchlicher christlicher Umkehrpredigt. Die harten Scheltreden, die im Judas- und Zweiten Petrusbrief, aber auch in den Johannesbriefen an die Adresse christlicher Gegner gerichtet werden, stehen in der Tradition der alttestamentlichen Gerichtsprophetie, aber auch der Wehesprüche Jesu, die beide nicht als Ausdruck einer letzten Abkehr von den Adressaten, sondern einer äußersten Hinkehr ist, die auf Rettung durch das Gericht hin aus ist.

c) Konsequenzen

Der Blick in die Heilige Schrift rät zu drei Konsequenzen heutiger Umkehrpredigt:

1. Die Umkehrpredigt muss von der Hoffnung auf das Reich Gottes beflügelt sein. Die Abkehr vom Bösen geht mit der Hinkehr zum Guten einher, das Gott im Übermaß schenkt. Die traditionelle Fixierung auf das Kennenlernen von Sünden muss aufgebrochen werden; entscheidend ist die Orientierung an dem „Heil“, das Gott „vor allen Völkern bereitet“ hat, am „Licht, das die Heiden erleuchtet“, und an der „Herrlichkeit deines Volkes Israel“ (Lk 2,31f). Dies macht die Gewissenserforschung und das Sündenbekenntnis nicht überflüssig, sondern überhaupt erst so möglich, dass die wirklich schweren Sünden erkannt werden, die große Sünde in den kleinen Sünden, und dass diese Sündenerkenntnis nicht in die Verzweiflung führt, sondern in die Hoffnung auf Vergebung. Umkehr geschieht nicht aus Angst, sondern aus Vorfreude, nicht um der gerechten Strafe zu entinnen, sondern um den Vorgeschmack des Reiches Gottes zu spüren.
2. Die Umkehrpredigt muss – was der römisch-katholischen Theologie bisweilen schwer gefallen ist, was aber mit Rekurs auf Augustinus die evangelische Theologie stark betont – von der Unheilmacht der Sünde sprechen, die sich noch im besten Willen zeigt und aus der niemand selbst sich retten kann. Sie ist kein Verhängnis, - aber eine ernste Versuchung. Sie entschuldigt niemanden, zeigt aber, wie oft es mildernde Umstände gibt. Vor allem wird in der Rede von der Unheilmacht der Sünde deutlich, dass Umkehr und Versöhnung nicht nur ein moralisches Problem sind, so dass die Menschen sie untereinander ausmachen könnten, sondern zentral die Heilsfrage berührt,
3. Die Umkehrpredigt muss zur Gewissenserforschung und Selbsterkenntnis anleiten – im Vertrauen auf Gottes Gnade und mit dem Vorsatz nachhaltiger Besserung. Kriterium ist das Doppelgebot, an dem, wie Jesus nach Mt 22,40 feststellt, „das ganze Gesetz samt den Propheten hängt“. Es ist gerade und letztlich nur die Verkündigung der rettenden Gerechtigkeit Gottes, offenbart in Jesus Christus, die zugleich mit der Möglichkeit auch die Notwendigkeit einer Umkehr begründet, die nicht in die Verzweiflung, sondern aus der „Bedrängnis“ über die Geduld und die Bewährung

schließlich zur Hoffnung (Röm 5,3f) und nicht in die Illusion der eigenen Vollkommenheit, sondern in der Erkenntnis der eigenen Schwäche zur Erkenntnis des eigenen Erkenntnisses von Gott führt (Gal 4,9; 1Kor 13,12). Die Stunde der Wahrheit aber ist die Stunde der Liebe. An der Liebe, die wir empfangen und weitergeben, „werden wir erkennen, dass wir aus der Wahrheit sind, und vor ihm werden wir unser Herz beruhigen. Denn wenn das Herz uns auch verurteilt – Gott ist größer als unser Herz und erkennt alles“ (1 Joh 3,19f).

Teil 3: Versöhnung

Im Hause eines Pharisäers namens Simon lässt Jesus eine Frau, eine stadtbekannte Sünderin, vielleicht eine Prostituierte, nahe an sich herankommen – viel näher als dies, meint man, ein Heiliger tun darf. Sie Frau wäscht seine Füße mit ihren Tränen und trocknet sie mit ihren Haaren; sie küsst sie und salbt sie mit Öl (Lk 7,36–50). Der Skandal ist perfekt. Die Künstler haben die Erotik dieser Szene nicht gescheut – und die guten haben im Eros die Agape durchleuchten lassen. Denn der eigentliche Stein des Anstoßes ist Jesus selbst: „Vergeben sind ihre vielen Sünden, denn sie hat viel geliebt. Wem aber wenig vergeben wird, liebt wenig“ (Lk 7,50). Der Widerspruch, den Jesus mit dieser ebenso überraschenden wie großartigen Theologie der Liebe erntet, ist groß. Nur wenn er nicht theologisch und moralisch verdächtigt, sondern im Gegenteil als theologisch und moralisch begründet angenommen wird, kann das Evangelium verstanden werden. Das moralische Argument lautet, dass Vergebung die Gnade billig mache, weil nicht nur die Verstrickung des Sünders in das Böse verharmlost, sondern, schlimmer noch, das Leid der Opfer an den Rand gedrückt werde. Das theologische Argument lautet, dass Gott in seiner Einzigkeit und Heiligkeit verletzt werde, wenn nicht ganz allein er die Sünde vergibt, so wie er sein Urteil im Jüngsten Gericht fallen werde und die Formen für die Gegenwart im Gesetz vorgeschrieben habe. Dass beide Argumente trotz ihres großen Gewichtes nicht stichhaltig, zeigt Jesus mit seinem Leben, letztlich aber mit seinem Sterben und seiner Auferstehung.

a) Weshalb ist Versöhnung möglich?

(1) Das Alte Testament

Am Höhepunkt des Hoseabuches weiß der Prophet vom Drama der Liebe Gottes. Der aus heiligem Zorn das Gericht über Israel verhängt und es aufs Strengste bestraft, lässt es doch zum Ärgsten nicht kommen. Der Grund dafür ist jedoch nicht das Urteil Gottes, die Sünde Israels sei am Ende doch nicht gar so schlimm, sondern das Gottsein Gottes selbst. „Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken [. . .] Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns“ (Hos 11,9). Weil Gott kein Mensch ist, braucht er sich nicht auf das Prinzip der Vergeltung festzulegen, sondern kann ganz und gar Neues schaffen. Er kann seinen heiligen Zorn in brennende Liebe verwandeln. Er ist in seiner Erlösung der Schöpfer, der einen neuen Anfang macht. „Habe ich etwa Gefallen am Tod des Schuldigen – Spruch Gottes, des Herrn – und nicht vielmehr daran, dass er seine bösen Wege verlässt und so am Leben bleibt?“ – so fragt Gott durch den Propheten Ezechiel (18,23), aber nach Hosea geht er in seiner Liebe noch darüber hinaus; er ist es, der mit seiner Versöhnung der Umkehr Israels noch vorausgeht, um sie dadurch erst ins Werk zu setzen.

In dieser Weise kann im Alten Testament auch von der Integration der Völker in den Gottesbund, also von der Verwirklichung des Abrahamssegens die Rede sein. „Schwerter zu

Pflugscharen“ – das ist die Parole der Völker, die am Ende der Zeit sich auf den Weg zum Zion machen, weil Gott sich ihnen als Richter und Schlichter, als Friedensfürst und Lebensquell geoffenbart hat (Jes 2,2–4; Mi 4,1–4).

Versöhnung ist nach dem Alten Testament möglich nicht nur, weil Umkehr belohnt werden muss und guter Wille nicht folgenlos bleiben kann, sondern weil Gott Gott ist und mit seiner Heiligkeit dort eintritt, wo die Menschen es „den Hunden“ geben und „Perlen vor die Säue“ werfen (Mt 7,6). Diese Theozentrik der Gnade prägt vom Alten Testament her das Neue; sie muss von der Bibel her den Versöhnungsdienst der Kirche prägen.

(2) *Johannes der Täufer*

Maleachi, dessen Buch das Alte Testament beschließt, kündigt den Boten an, der Gott den Weg bereitet (Mal 3,1). Vielleicht kommt es nicht von ungefähr, dass die Synoptiker – in jesajanischer Perspektive – den Täufer Johannes mit dieser Prophetie ins Evangelium einführen (Mk 1,4 parr.). Von Johannes ist kein direktes Wort überliefert, worin er die Möglichkeit der Versöhnung begründet sieht, die aber auf der hellen Kehrseite seiner dunklen Gerichtsprophetie doch angenommen werden muss. Womöglich hat er nicht wesentlich anders als Maleachi gedacht. Der Prophet weiß, dass, was immer gewesen ist, Gott sich „nicht geändert“ hat und dass deshalb die Israeliten – trotz all ihrer Schuld – nie aufgehört haben „Söhne Jakobs“ zu sein (Mal 3,6). Sein Bote, der „wie das Feuer im Schmelzofen“ brennt (Mal 3,2), wird sich deshalb als ein neuer Elija erweisen, der „das Herz der Väter wieder den Söhnen und das Herz der Söhne wieder den Vätern zuwendet“ (3,21f). Dieser Elija ist allerdings noch nicht selbst der Versöhner. Das kann der Täuferpredigt zufolge nur der messianische Menschensohn sein, auf den Johannes Israel vorbereitet, auf dass es im Gericht gerettet werde. Johannes der Täufer, der die Stimme der alttestamentlichen und frühjüdischen Apokalyptik im Neuen Testament ist, prägt, da ihm Jesus an dieser Stelle zustimmt, die christliche Versöhnungslehre, wenn er auf das Jüngste Gericht und dadurch indirekt auf die kommende Vollendung verweist. Versöhnung ist nur möglich, weil es das Gericht gibt – und ein Jenseits des Jüngsten Tages.

(3) *Jesus von Nazareth*

Jesus führt nicht nur die Predigt der Propheten und des Täufers fort, die in Gottes Heiligkeit den Grund für das Gericht und die gerechte Versöhnung sehen. Jesus weiß und verkündet Gott als seinen Vater. Die alttestamentliche Rede, dass Gott wie ein Vater und auch wie eine Mutter ist, gewinnt bei ihm einen implizit christologischen Sinn. Gott, der Vater Jesu, heiligt seinen Namen und lässt seine Herrschaft nahe kommen, so dass Schuld vergeben werden kann. Das ist die Logik des Vaterunsers. Deshalb kann man im Namen Jesu den Vater um die Vergebung der Schuld bitten (Lk 11,1–4 par. Mt 6,9–13).

Gottes Herrschaft kommt nicht nahe, um zu vernichten, sondern um zu versöhnen. Gott hasst seine Feinde nicht, er liebt sie. Jesu Gebot der Feindesliebe ist theozentrisch begründet: Gott „lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45). Dafür steht Jesus mit seinem Leben ein.

In der Sendung Jesu, des geliebten Sohnes (Mk 12,1–12), nimmt Gott unbedingt Anteil am Leben – und zwar genau so, wie Jesus Anteil am menschlichen Leben nimmt. Jesus hat sich von notorischen Sündern so wenig abgewandt wie von Aussätzigen. Jesus maß sich nicht Gottes Privileg an, Sünden zu vergeben; er weiß, dass der Menschensohn von Gott, dem Vater, die Vollmacht bekommen hat, „auf Erden“, nämlich im Vorgriff auf die himmlische Gerechtigkeit, Sünden zu vergeben – im Interesse derer, die nie im Leben auf Vergebung und Heilung gehofft hätten (Mk 2,1–10). Jesus stellt aber nicht nur dem menschlichen

Elend die göttliche Herrlichkeit gegenüber. Er geht die weiten Wege seiner Basileiapredigt mitten hinein in die menschliche Not. Jesus geht den Verlorenen nach und führt sie zum Leben. Die Abfolge der Gleichnisse in Lk 15 ist erhellend. Am Anfang steht der Hirt, der hinaus in die Wildnis geht, das verlorene Schaf zu suchen; dann folgt die Frau, die das ganze Haus auf den Kopf stellt, um den verlorenen Groschen zu finden, dann der Vater, der im Haus auf die Umkehr des Sohnes wartet, aber in diesem Haus ein Fest der Auferstehung feiert, weil er in seiner Liebe Gnade vor Recht ergehen lässt.

Die neutestamentlichen Passionsgeschichten bleiben bei diesem Weg, den Jesus für die Menschen mitten in das menschliche Elend geht. Es ist ein Weg, den er nicht gesucht, aber auch nicht gescheut hat. Er ist ihn „für“ die Menschen gegangen, die ihn verraten, verlassen, verfolgt haben – aber auch für die Menschen, die – wie die galiläischen Frauen – wider alle Hoffnung Jesus die Treue gehalten haben. Johannes der Täufer erkennt nach dem Vierten Evangelium Jesus als das „Lamm Gottes“, das am eigenen Leibe das Leid der Sünde und der Sünder trägt (Joh 1,29). Jesus lebt und stirbt als Opfer „für“ die Opfer; und wie der Leidende Gottesknecht nach Jes 53 sein Leben in die Waagschale für die Rettung der Täter legt, so Jesus.

Jesus verheißt nicht nur das Reich Gottes als vollendete Erlösung aller Gerechten, er verwirklicht es in der Gegenwart so, dass an einzelnen Menschen und an der Gemeinschaft der Glaubenden gesehen werden kann, wie Gott alle Menschen anschaut: als seine Geschöpfe, denen er in Liebe verbunden bleibt, so sehr sie ihn, andere Menschen und sich selbst auch hassen mögen.

(4) Die Urgemeinde

Die Urgemeinde bewahrt nicht nur – in den Evangelien – die lebendige Erinnerung an die Geschichte Jesu, sondern auch an seinen Tod. Sie nimmt sowohl im Bekenntnis des Todes wie auch der Auferweckung das für Jesus schlechterdings bestimmende, in der Abendmahlstradition tief verwurzelte Motiv des „Für“ auf. Jesus, so der Glaube der Urgemeinde, ist der Sohn Gottes, der für „für unsere Sünden gestorben“ ist (1 Kor 15,3) und zur Rechten des Vaters für uns eintritt (Röm 8,34). Der letzte Grund für die christliche Hoffnung auf Vergebung sind Jesu Sendung, Tod und Auferweckung. Steht das Kreuz Jesu nach Paulus für die bedingungslose Absolutheit der Liebe Gottes, der in seiner Schöpferkraft gerade das, „was nichts ist“, erwählt (1 Kor 1,26ff), so die Auferweckung für die Gabe des Geistes, der in Christus zur Umkehr und zum Glauben führt (Röm 6). In dieser Pneumatologie erst ist gesehen, dass Gottes Versöhnungswort nicht nur ein Angebot ist, das dann nach eigenem Ermessen von menschlicher Seite angenommen oder abgelehnt wird, sondern dass Gott selbst die Versöhnung wirkt – und zwar dass der Mensch gerade dadurch ganz als er selbst zu seiner freien Entscheidung findet, weil Gott ihm *seinen* Geist verleiht, zu dessen ersten Früchten „Liebe, Freude und Frieden“ gehören (Gal 5,22).

b) Wie ist Versöhnung möglich?

(1) Das Alte Testament

Gott beschämt den reuigen Sünder nicht. David kann nach Ps 32 vor Israel beten: „Ich sagte: Ich will dem Herrn meine Frevel bekennen. Und du hast mir die Schuld vergeben“ (Ps 32,5). Dass es keine Vergebung ohne Reue gibt, schränkt nicht die Kraft der Gnade Gottes ein, sondern weist sie als Gnade für die Menschen aus. Umgekehrt ist Gottes Vergebung nicht auf das Maß der Reue eingeschränkt, so wenig sie vom Ausmaß der Buße kon-

ditioniert würde, im Gegenteil ist Gott immer schon der, der in seiner Gnade die Reue weckt und die Buße ermöglicht.

Das Alte Testament legt allerdings nicht nur größten Wert auf die individuelle, sondern auch auf die öffentliche Buße, in der Ekklesiales und Politisches zusammenfallen. Viel ist von den Liturgien der Versöhnung die Rede, die Gott stiftet, um den Menschen in Israel, die an ihrer Sünde ersticken müssten, und dem ganzen Volk, das den Bund gebrochen hat, in aussichtsloser Lage Wege zu Gott und Wege zu einem neuen Miteinander zu öffnen. Das ist Sinn und Zweck der allzu häufig missverstandenen Sühneriten (Lev 16), die Tag für Tag, Woche für Woche, Jahr für Jahr vergeben, was nur vergeben werden kann, damit neues Leben im Bund mit Gott möglich wird. Die prophetische Kritik am Ritualismus, der oft und laut ertönt, wäre gründlich missverstanden, wollte man sie als Forderung lesen, die Kulte abzuschaffen. „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Hos 6,6) – dieses Prophetenwort, das Jesus sich zu eigen macht (Mt 9,13; 12,7), will das *do ut des* aus der Religiosität Israels austreiben, setzt aber voraus, dass Gott von sich aus Vergebung wirkt, wo menschliche Möglichkeiten ans Ende gelangt sind.

Der Horizont prophetischer Hoffnung auf Vergebung weitet sich ins Unendliche. Der Neue Bund, den Jeremia schaut, sieht den Erlöser als den neuen Schöpfer, der das Herz von Stein in ein Herz aus Fleisch verwandelt (Jer 31). Die Verheißungen eines königlichen Retters verwandeln sich in die Prophetien eines königlichen Messias, der Gottes Friedensherrschaft heraufführt (Jes 9,11), und sehen als den wahren Retter den messianischen Menschensohn, der gesandt ist, Gericht zu halten und die Gerechten zur Auferstehung zu führen (Dan 7,12).

Der Dienst der Propheten an der Versöhnung Israels mit Gott geht aber noch weiter. Das vierte Gottesknechtslied singt von einem, der an der Schuld der Welt stirbt, und mehr noch von Gott, der den stellvertretenden Opfertod des Gottesknechtes als Sühne annimmt (Jes 53). Die kluge Frage des äthiopischen Kämmerers an Philippus: „Von wem redet der Prophet das? Von sich selbst oder von einem anderen?“ (Apg 8,34), bleibt im Alten Testament unbeantwortet. Damit bleibt die Frage offen, in welchem Verhältnis Gott selbst, der aus reiner Liebe den menschlichen Weg der Versöhnung geht, zu dem Menschen steht, durch den er die Menschen mit sich versöhnt.

(2) Die Antwort des Täufers Johannes

Johannes der Täufer verweist auf den „Stärkeren“, der kommen wird, „mit dem Heiligen Geist zu taufen“ (Mk 1,8) und „mit Feuer“ (Mt 3,11 par. Lk 3,16). Er wird der Retter sein, weil er der Richter ist. Die Wassertaufe im Jordan wäscht die Sünden ab (Mk 1,4), bereitet auf das Kommen des „Stärkeren“ vor und schützt vor dem Gerichtsfeuer. Damit ist Israels Hoffnung auf vollkommene Erlösung eingeholt.

Freilich bleibt dieser Retter in der synoptischen Täufertradition eine anonyme Gestalt – wie der Menschensohn Daniels. Zu Jes 53 ist keine Brücke sichtbar. Was der Starke mit der Schwachheit der Menschen zu tun hat, bleibt offen. Das ist anders in der johanneischen Täufertradition, die allerdings meist als nachösterliche Projektion beurteilt wird. Nach dem Vierten Evangelium sieht der Täufer in Jesus das „Lamm Gottes“, das auch eine zentrale Metapher des Gottesknechtsliedes ist. Zuvor aber hat er auf die verborgene Gegenwart dieses messianischen Retters in seinem Volk hingewiesen: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,25). Hier wird deutlich, dass und wie endgültige Versöhnung durch Gott *per hominem more hominum* (Augustinus) wirkt.

(3) Die Antwort Jesu in seinem Leben

Der wesentliche Antrieb Jesu, Kranke zu heilen, Dämonen auszutreiben und Sünden zu vergeben ist sein Mitleid (Mk 1,40–45 parr.; 9,22; 10,47f parr.; 6,34 parr.; Mt 14,14; Lk 7,13). Deshalb lehnt er Legitimationswunder strikt ab. Weil aber Jesus von Gott gesandt ist, zu heilen, was verwundet ist, kommt in seinem Mitleid die Barmherzigkeit Gottes zur Wirkung, in seiner Vollmacht die rettende Kraft der kommenden Gottesherrschaft (Mk 1,21–28 parr.; 2,1–12 parr.; Joh 11), in seiner Heiligkeit die reinigende Liebe Gottes (Mk 5,25–34 parr.; 7,1–23 parr.), in seinem Charisma die schöpferische Kraft des Heiligen Geistes (Lk 11,20 par. Mt 12,28). Wo Jesus erscheint, breitet sich durch menschliche Kontakte nicht epidemisch die Unreinheit aus, sondern die Unreinen werden durch die Berührung mit dem Heiligen rein. Wo Jesus auftritt, tritt er dafür ein, dass Sünder nicht an ihrer Sünde sterben müssen. Die Ehebrecherin, die an der Tempelmauer gestellt worden ist (Joh 8,1–11), soll vor Jesu Augen zum Demonstrationsobjekt der strafenden Heiligkeit Gottes gemacht werden, für die angeblich das Gesetz stehe. Jesus hingegen tritt für das Leben der Todgeweihten ein. Jesus schreibt mit dem Finger in den Sand – und erinnert an den Propheten Jeremia, der Israel warnt (17,13): „Die sich von dir abwenden, werden in den Staub geschrieben“; er sagt: „Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein“ – und variiert sein Wort aus der Bergpredigt: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt 7,1). Er sagt der Frau: „Ich verurteile dich nicht“ – und nimmt damit seine Sendung wahr, dass Gott ihn gesandt hat, die Welt „nicht zu richten, sondern zu retten“ (Joh 12,47). Aber er sagt der Frau auch: „Geh, und sündige nicht mehr“ – und greift damit auf seine Grundverkündigung zurück: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15). In Glaube und Nachfolge wird die Gemeinschaft mit dem messianischen Gottessohn gelebt. In der Lebensgemeinschaft mit Jesus kann man erfahren, dass und wie man Vergebung empfangen hat, dass und wie man sie auch weitergeben soll.

(4) Die Antwort Jesu in seinem Sterben

Die Antwort Jesu in seinem Leben ist auch die Antwort Jesu in seinem Sterben. Durch seinen Tod kommt kein neues Motiv in die Soteriologie hinein, es zeigt sich vielmehr in letzter Eindeutigkeit, welches die gesamte Sendung Jesu prägt: das „Für“. Jesus liebt die Sünder und seine Feinde bis zum letzten Atemzug. Lukas hält dies in zwei Szenen fest: Jesus vergibt denen, die ihn angeklagt haben und kreuzigen: „Vater vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34), und er sagt dem rechten Schächer, der seine Schuld bekennt, die vollkommene Vergebung zu: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Lk 23,43). Der lukanische Kreuzigungsbericht macht in besonderer Eindringlichkeit deutlich, dass Jesus seinen Dienst an den Menschen, indem er mit seinem Leben für den Dienst an ihrer Erlösung bezahlt: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45). Er bricht den Zwölfen, den Repräsentanten des ganzen Gottesvolkes, das Brot und reicht ihnen den Wein, um zu zeigen, dass er sich selbst hingibt, um ihnen Anteil am Heil der Gottesherrschaft zu geben (Mk 14,22–25 parr.): „zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28).

(5) Die Antwort Jesu in seiner Auferstehung

Die Antwort Jesu in seinem Leben und Sterben ist auch die Antwort Jesu in seiner Auferstehung. Es ist ja Jesus, der „aus Nazareth, der Gekreuzigte“, der von den Toten auferstanden ist (Mk 16,6). Die Auferstehung dient nicht der Selbstbestätigung Jesu oder die Demonstration seiner Macht über den Tod, sondern der Fortführung und Ausweitung seiner Sendung.

Das zeigt sich gleich ganz zu Beginn. Mit Petrus und den Zwölfen, denen er nach 1 Kor 15,5 erschienen ist, beruft er gerade diejenigen neu in seine Nachfolge, die ihn verleugnet und verlassen haben, obwohl er sie am intensivsten auf die Kreuzesnachfolge vorbereitet hat und sie am ehesten ihrem Meister hätten treu bleiben müssen. Die österliche Erscheinung und Sendung umschließt die Vergebung ihrer Schuld. Das bleibt allerdings lange unausgesprochen. Erst als Jesus nach Joh 21 Petrus am See von Tiberius dreimal die Frage stellt: „Liebst du mich mehr als diese?“, wie Petrus Jesus dreimal verleugnet hatte, wird sie auf hintergründige und desto nachhaltigere Weise angesprochen.

Die Jünger, denen Jesus die Sünden vergibt, bevor er sie sendet (vgl. Lk 5,1–11), sollen ihrerseits die Sendung Jesu durch Taufe und Lehre weiterführen (Mt 28,16–20). Er verleiht ihnen den Geist, in dem sie seine Sendung weiterführen können (Apg 1–2). Nach Joh 20,21ff sind sie ausdrücklich gesandt, in der Kraft des Geistes Sünden zu vergeben – und zu behalten, damit Gott sie behalte und mit ihnen mache, was seines Ermessens ist.

(6) Die Antwort der Urgemeinde

„Lasst euch mit Gott versöhnen“ (2 Kor 5,20) ist eine paulinische Kurzformel der Verkündigung. Besser könnte man die Verkündigung Jesu nicht zusammenfassen. Angesprochen sind, die sich aus eigener Schuld zu Gottes Feinden gemacht haben. Aber nicht, dass sie Gott mit sich versöhnen, indem sie ihre Demut erweisen und ihre Gaben präsentieren, ist die Pointe, sondern: „Gott war in Christus, die Welt mit sich versöhnend“ (2 Kor 5,19). Er ist der Versöhner, obwohl er allen Grund zu unversöhnlichem Zorn hätte. Er ist der Versöhner als der, der „in Christus“ war: im Irdischen und Gekreuzigten.

In Übereinstimmung mit Jesus und mit großen Texten des Alten Testaments erklärt Paulus, dass der Glaube zählt – nicht Rasse und Klasse, nicht Stand und Geschlecht, sondern das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu und das Vertrauen in Gottes Verheißung. Der Glaube rechtfertigt, weil der Geist ihn so wirkt, dass Gott in Christus die Ehre gegeben wird und Christus das „Ich“ und „Wir“ der Christen wird (Gal 2,14–21; 5,1–10). Die Taufe gibt Anteil an Jesu Tod und Auferstehung (Röm 6,1–11; cf. Gal 3,26ff); deshalb vergibt Gott durch sie Sünden (Apg 2,38), verleiht den Geist (Gal 3,1–4; Apg 8) und gliedert in die Kirche ein (1 Kor 12,12f). Sie ist das „Bad der Wiedergeburt im Heiligen Geist“ (Tit 3,5).

In der Ekklesia aber zeigt sich schon von Anfang an, dass man mit Sünde, Schwachheit, gar Verstocktheit rechnen muss. Entscheidend ist, alles zur Versöhnung zu tun – im persönlichen wie im ekklesialen Raum. Dass dem Bruder nicht siebenmal, sondern siebenmal siebzimal vergeben werden soll, ist eine Weisung Jesu, die tief ins Gedächtnis der Kirche eingebrannt ist (Mt 18). Entscheidend ist die persönliche Initiative, das persönliche Gespräch, der erste Schritt zur Versöhnung, auch wenn man im Recht ist. Aber so wie schwere Sünden nicht nur eine ganz persönliche Angelegenheit sind, sondern die ganze Gemeinde angehen, so muss auch die Vergebung die Form der ekklesialen Rekonkiliation gewinnen. Ohne dass über Formen, gar Liturgien Näheres bekannt wäre, ist doch die Binde- und Lösegewalt, die ihren „Sitz im Leben“ im Ausschluss wie in der Wiederaufnahme von Sündern hat, schon in den Evangelien verwurzelt (Mt 16,19; Joh 20,23). Wie sakramentale Lossprechung geschehen kann, bleibt in den neutestamentlichen Texten noch offen; dass sie geschehen muss, wird sehr früh klar; wenn sie geschieht, dann im Namen des Menschensohnes.

c) Konsequenzen

Der Blick in die Heilige Schrift rät zu drei Konsequenzen heutiger Versöhnungspredigt und -praxis:

1. Die Kirche hat die unglaubliche, aber glaubwürdige Möglichkeit, im Namen Jesu und mit Berufung auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs von der Wirklichkeit und Möglichkeit einer Vergebung zu reden, die nicht auf einer Verharmlosung der Sünde beruht und allen Leids, das sie anrichtet, sondern auf der alles überbietenden, alles annehmenden und alles verwandelnden Liebe Gottes. Mehr noch: Sie kann diese Versöhnung wirksam zusprechen – nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern in geschenkter Teilhabe an der Vollmacht Jesu Christi.
2. Die Versöhnungspraxis der Kirche muss in missionarische, katechetische und diakonische Verkündigung integriert sein. Der Sünder bekommt es mit dem heiligen Gott zu tun. Harmlos ist die Sünde nicht. Deshalb kann die Gnade nicht billig sein. Aber Vergebung und Versöhnung gibt es und kann es nur geben, weil Gott kein Mensch ist, sondern der Vater Jesu Christi, der „in allem uns gleich geworden ist, außer der Sünde“ (Hebr 2). Die Kirche muss also verständlich und verbindlich von diesem Gott reden, damit Schuld nicht verdrängt zu werden braucht und Sünde keine Angst macht. Der Weg zu einer Erneuerung des Bußsakramentes führt nicht über eine Einschärfung des Sündenbewusstseins, sondern über eine Vertiefung des Glaubens an den gnädigen Gott. Was Sünde ist, kann in wesentlichen Dimensionen nur vom Standpunkt des Glaubens aus überhaupt erkannt werden – im selben Maße, wie das Vertrauen auf Gott wächst.
3. Versöhnung setzt Umkehr voraus und in Gang. Die Kirche ist die Gemeinschaft der zur Umkehr gerufenen Sünder. Sie kann nicht aus einer Position der Stärke, sondern nur aus einer Position der Schwäche zur Umkehr rufen – im Sinne der paulinischen Apostolatstheologie, die durch die Auferweckung des Gekreuzigten geprägt ist: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark“ (2 Kor 12,10). Sie kann nicht warten, bis die Schuldigen zu besserer Einsicht gekommen sind, sondern muss sich wie Jesus auf die Suche nach den Verlorenen machen. Und sie muss, sie darf Zeugnis davon ablegen, dass Gottes Möglichkeiten, Heil zu schaffen, unbegrenzt sind. Seine Liebe gilt unbedingt. Sakramentale Versöhnung ist Vergegenwärtigung des Heils in Jesu Leben, Tod und Auferstehung. Sie hat neuschöpferische Kraft. Die Beichte ist nicht der dunkle Ort bitterer Selbsterkenntnis, sondern der helle Platz der Zusage, dass „Gott für uns“ ist (Röm 8,32) und „dass nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8,39).

Bertram Stubenrauch, Wien

Die Feier der Versöhnung aus römisch-katholischer und ökumenischer Perspektive

(1) Elemente möglicher Erneuerung

Das Sakrament der Buße ist katholischen Christen und Christinnen ziemlich aus dem Auge geraten. Warum es so weit kam, muss hier nicht geklärt werden, aber man weiß, dass von seinem liturgischen Erscheinungsbild keine guten Signale mehr ausgehen. Ich drücke es einmal bildhaft und vielleicht auch etwas drastisch aus: Theologie und Frömmigkeit der Buße haben sich in das enge Geviert dunkler Beichtstühle zurückgezogen. Diese stehen seitdem in unseren Kirchen wie ehrwürdige Archive der Dogmen- und Liturgiegeschichte da. Sie lagern umfangreiches Material, das aus den verschiedensten Jahrhunderten und Denkrichtungen stammt, aber nach und nach seine prägende Kraft verloren hat. Dogmatik und Liturgiewissenschaft tun deshalb gut daran, den Beichtstuhl gleichsam zu entrümpeln. Das in ihm eingelagerte Gut muss ans Tageslicht zurück; kritisch gesichtet und sorgsam bedacht, kann es dazu beitragen, dass sich neues sakramentales Leben regt.

Von der Feier zum Ritual

Es ist dem Bußsakrament ähnlich ergangen wie der christlichen Tauffeier, der früher – ich denke an die Praxis der Alten Kirche – eine intensive Zeit der mystagogischen und asketischen Einstimmung vorgelagert war. Aus einer Reihe mehrerer, zur Vorbereitung dienender Gottesdienste hatte sich im Lauf der Jahrhunderte ein Ritusverbund entwickelt, der sich ohne großes Aufheben binnen weniger Minuten durchlaufen ließ. Wichtiger als die Feier selbst und ihre Gemeinschaft wurden das Ritual und der mit ihm gesetzte rechtliche Akt: Hauptsache, es ist getauft, *gültig* getauft, nämlich streng nach Vorschrift – wie es die seit Gregor dem Großen minutiös ausgearbeiteten Agenden nahe gelegt hatten.¹ Dem Bußsakrament ist es ähnlich ergangen, so behaupte ich. Denn der Ruf nach ‚Gültigkeit‘ wurde auch hier immer lauter, und gültig schien ein Verfahren nur dann zu sein, wenn die *Lossprechung* erfolgt war; was *vor* ihr lag und *nach* ihr kommen sollte – Besinnung, Umkehr, echte Wiedergutmachung – trat dezent in den Hintergrund; so ist es bis heute.

Dogmatische und pastorale Entscheide waren an dieser Verengung nicht unschuldig geblieben. So hatte der bedeutende Spätscholastiker Johannes Duns Skotus den sakramental relevanten Part des Bußvorgangs ausschließlich mit der priesterlichen Absolution gleichgesetzt.² Und vom Vierten Laterankonzil des Jahres 1215 war das Gebot gekommen, die Gläubigen mögen „wenigstens einmal im Jahr alle Sünden dem zuständigen Priester aufrichtig bekennen und sich bemühen, die auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen“³. Das Konzil wollte eigentlich verhindern, dass man bei schweren Sünden mit der Kehrtwendung länger als ein Jahr zuwartet. Doch was tatsächlich in das Bewusstsein des Kirchenvolkes übergang, war das Gefühl, an eine sakramentale Mindestforderung gebunden zu sein, der man unabhängig von schwerer Schuld nachzukommen habe. Viele schätzten aber auch

¹ Vgl. A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997, 465f.

² Vgl. Ord. IV d. 14 q. 4 n. 2f.

³ DH 812.

einfach die beruhigende Wirkung des gebotenen Bußgangs: Wer sich anklagt und – im Blick auf ein angemessenes Strafmaß – absolviert wird, erlangt für ein weiteres Jahr ungestörten Seelenfrieden.

Es versteht sich, dass mit solchen Auffassungen die Absolutions- und Gültigkeitsfrage – zu Lasten anderer Elemente des Sakraments – weiter an Bedeutung gewann. Wenn tatsächlich die Absolution das Wichtigste ist und wenn sie jedes Jahr möglichst vor Ostern empfangen werden soll (denn das Laterankonzil hatte für diese Zeit auch zum Kommuniongang ermuntert⁴), so schien das Hauptproblem im kirchlichen Bußverfahren die Logistik zu sein: Was kann man tun, damit innerhalb kurzer Zeit möglichst vielen Gläubigen die Lossprechung erteilt wird? Noch vor wenigen Jahren standen in den Tagen vor Ostern die katholischen Christinnen und Christen an den Beichtstühlen Schlange. Alle wurden persönlich angehört, absolviert, mit Beichtzetteln versehen und wieder entlassen. Aber was war aus dem Bußsakrament geworden? Gewiss war es gültig. Und ohne Zweifel konnte es, wenigstens ansatzweise, als Instrument zur Seelenführung dienen. Vermutlich wirkte es sogar inspirierend, denn immerhin befanden sich Massen in den Kirchen, was vielen Auftrieb und Halt gab. Trotzdem stimmte etwas nicht: Das Sakrament hatte seinen liturgischen, feierhaften Charakter verloren. Im Schnellverfahren ließen sich Reue, Bekenntnis, Lossprechung und Bußwerk unterbringen, und jeder Pönitent blieb dabei, trotz voller Kirchen, mit Gott und sich selbst allein. Denn mit dem ‚Geist der Liturgie‘ war zugleich die gemeinschaftliche, ekklesiale Dimension des Sakramentes ins Hintertreffen geraten – Beichte als Privatsache! Die Allermeisten denken heute so, und sie liegen damit nicht einfach falsch. Aber diese Meinung ist in jedem Fall einseitig und einer der Gründe, warum das Bußsakrament hierzulande im öffentlichen Leben des katholischen Christentums kaum noch eine Rolle spielt. Man muss es einfach nüchtern konstatieren: Wir haben in der Kirche (trotz des so genannten Beichtgesprächs) ein Sakrament, das sich buchstäblich hinter verschlossenen Türen abspielt, bei dessen Vollzug rudimentäre liturgische Kleidung getragen wird, dem in der Regel nur ein minimaler Zeitaufwand gewidmet wird und das für die Wenigen, die es noch schätzen, ein Ritual zur privaten seelischen Beruhigung geworden ist.

Vom Ritual zur Feier

Die Theologie kann sich darüber nicht beruhigen. Und auch die Pastoral kann es nicht. Aber was ist zu tun? Was lässt sich tun? Die ersten Antworten liegen auf der Hand: Es ist notwendig, dass der *ekklesiale* Charakter des Bußsakramentes zurückgewonnen wird, dass es seine *liturgische Würde* wiederfindet und dass man den Hang zum *Ritualismus* sowie das *Gültigkeitsdenken* abbaut. Vor allem aber muss neu sichtbar werden, dass Beichte und *soziales Leben* untrennbar sind. Denn mit dieser letztgenannten Forderung meldet sich gleichsam die Geburtsstunde des Bußsakramentes zu Wort: Bekanntlich lag die Möglichkeit zur Versöhnung für Getaufte, die schuldig geworden sind, nicht von Anfang an im Horizont der Kirche. Sündenvergebung geschah, nach frühester Überzeugung, durch die *Taufe*. Nur im Blick auf schwere Vergehen – bei Apostasie, Mord oder Ehebruch – hatte man sich später auf eine weitere Bußmöglichkeit besonnen, welche freilich einmalig und öffentlich war. Immerhin, so die Auffassung von damals, schadet der Sünder oder die Sünderin sowohl dem inneren Leben der Kirche als auch deren Signalwirkung nach außen. Deshalb ist es unabdingbar, dass die kompromittierte Gemeinde zusammentritt und an der

⁴ Vgl. ebd.: „Omnis utriusque sexus fidelis [. . .] suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum“.

Versöhnung der Schuldiggewordenen mitwirkt. Dabei trat die Kommunität nicht in dem Bewusstsein auf, im Gegensatz zu den Gefallenen eine Gemeinschaft Vollkommener zu sein. Vielmehr: Sie handelte als geisterfüllte Familie. Die Gemeinde verstand sich ob ihrer Begabung mit dem Pneuma des gekreuzigten und auferstandenen Herrn als eine fürbittende und richtunggebende Instanz. Sie sorgte dafür, dass den Verirrten besondere Betreuung zuteil wurde, damit sie die Orientierung nicht völlig verloren und mit der Kirche wieder Frieden schließen konnten.⁵

Dieses Ethos hatte sich denn auch in der *gottesdienstlichen* Form der altkirchlichen Bußpraxis niedergeschlagen: Nach einem Schuldbekenntnis vor dem Bischof begann unter seiner Leitung eine gemeinsame Bußliturgie. Die Betroffenen zeigten sich öffentlich als Sünder, bekamen die Hände aufgelegt, erhielten ein Bußgewand und wurden symbolisch aus der Eucharistiegemeinschaft vertrieben. Dem schlossen sich Monate oder Jahre an, die mit angemessenen Bußleistungen ausgefüllt waren: Fasten, Almosengeben, karitative Tätigkeiten. Schließlich gab es erneut einen gemeinsamen Gottesdienst, in dem die Rekonziliation der Pönitenten erfolgte; darauf wurden sie wieder zur Eucharistie zugelassen. Man betrachtete sie – wenngleich nunmehr mit einer gewissen Skepsis – erneut als vollwertige Glieder der vom Geist erfüllten kirchlichen Körperschaft.⁶

Selbstverständlich hat es keinen Sinn, vergangene Gewohnheiten zu repristinieren, zumal sich etwa seit dem 6. Jahrhundert von Irland und Schottland her jene neue Form der Buße durchsetzte, die dann die weitere Entwicklung bestimmt hat: Man konnte nun eben ‚beichten‘, und zwar mehrmals und privat. Die Bußzeit verkürzte sich oder fiel ganz weg. Die Absolution wurde sofort nach dem privaten Bekenntnis erteilt, sofern die Pönitenten nach der Beichte zumindest Bußwerke verrichteten.⁷ Aber wie gesagt: Die sogenannte ‚Exkommunikationsbuße‘ der Alten Kirche ist ein für alle Mal vorbei. Doch Elemente davon gehören nach wie vor zum integralen Verständnis des Bußsakramentes aus katholischer und wohl auch ökumenischer Sicht. Welche Elemente meine ich?

Es sind zuallererst die bereits mehrmals erwähnten Komponenten *Gemeinde* und *Liturgie*. Und weil die Liturgie als kirchliche Feier immer auch die Verkündigung des Wortes Gottes einschließt, gewinnt die *Heilige Schrift* eine gesteigerte Bedeutung. Diesbezüglich sei noch einmal auf den Ist-Stand der katholischen Bußpraxis verwiesen: Offensichtlich ist die Beichte in der herkömmlichen Form das einzige Sakrament, das, jedenfalls im offiziellen Bereich, ohne Schriftlesung auskommt, genauer, das ohne Schriftlesung auskommen *muss* – ein gewiss unhaltbarer Zustand. Im 16. Jahrhundert hat diese Fehlanzeige zum reformatorischen Protest geführt. Erinnert sei an die einschlägigen Mahnungen Martin Luthers: Für den Wittenberger Reformator geschieht die Versöhnung der Christen mit Gott nachgerade dadurch, dass dem Sünder das *Evangelium* verkündet wird. „Die ganze Kirche ist voller Vergebung der Sünden“, schreibt er einmal, und darin liegt, wie Paul Althaus präzisiert hat, „die Herrlichkeit der Gemeinde“. ⁸ Nach Luther sollen sich die Getauften gegenseitig des

⁵ Belege u. a. bei Cyprian von Karthago, unit. eccl. 5. 6; Tertullian, pudic. 12,11: „pax ab ecclesiis redditur“.

⁶ Vgl. die geraffte Beschreibung bei F.-J. NOCKE, Sakramentenlehre. In: Handbuch der Dogmatik 2. Hg. Th. Schneider. Düsseldorf 1992, 314; reiches Material, nach Autoren und Regionen differenziert, findet sich bei R. MESSNER, Feiern der Umkehr und Versöhnung. In: Sakramentliche Feiern I/2. Hg. H. B. Meyer [u. a.]. Regensburg 1992 (GDK 7,2) 84–134.

⁷ Vgl. NOCKE, ebd. 315f.

⁸ WA 2,722,25; Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh ⁷1994, 273.

Evangeliums vergewissern. Und da die Gnade christlicher Buße aus dem gläubigen Hören des Evangeliums kommt, sprechen sie sich so gegenseitig die Vergebung der Sünden zu.

Gewiss steht hinter dieser Konzeption eine überstarke Betonung des Gemeinsamen Priestertums aller Getauften. Aber man darf nicht vergessen, dass dieser Gedanke spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch in der katholischen Kirche wieder an Bedeutung gewonnen hat und dass umgekehrt der besondere Beichtdienst kirchlicher Amtsträger für Luther selbstverständlich war; doch darum geht es mir jetzt nicht. Zur Debatte steht die Wiederentdeckung der ekklesialen, also gemeindlichen Dimension im Vollzug des Bußsakramentes und die Rückgewinnung seiner liturgischen, mithin kerygmatischen Tiefe. Die Gemeinde muss ihre angestammten Rechte und Pflichten bei der Versöhnungsfeier sinnfällig in Anspruch nehmen: indem sie das Evangelium feierlich in den Mittelpunkt stellt und darauf antwortet; indem sie ihre fürbittende Aufgabe wahrnimmt; indem sie den Vorgang, der aus Schuldiggewordenen Neubekehrte macht, mit Interesse begleitet; indem sie schließlich an ihrem eigenen Verhalten vorlebt, was christliche Tugend auszeichnet.

Dass mit alledem der dogmatische Gehalt des Bußsakramentes auf neue Weise ansichtig und verständlich werden kann, leuchtet ein.

Zur kirchlichen Lehre: Trient und Vatikanum II

Die Dogmengeschichte des Christentums ist eine wahre Schule des Weitblicks. Sie zeigt, dass es viel mehr Möglichkeiten zur Wahrnehmung und Ausgestaltung eines Sakramentes gibt, als es den meisten bewusst ist. Denn das theologische Verständnis kirchlicher Lebensvollzüge weist beträchtliche Schwankungen auf. Das Bußsakrament ist dafür geradezu ein Paradebeispiel; man hat angesichts der einzelnen Rituselemente keineswegs zu jeder Zeit dieselben Akzente gesetzt. Ich erinnere nur einmal an die Rolle des *Sündenbekenntnisses* und der *priesterlichen Absolution*. Franz-Josef Nocke schreibt dazu: „Das *Sündenbekenntnis* galt in der frühmittelalterlichen Tarifbuße als notwendige Grundlage für die entsprechende Bußauflage, in der vorscholastischen Theologie als das eigentlich beschämende Bußwerk selbst, im Konzil von Trient als Voraussetzung für den richterlichen Akt der Absolution, in der Neuzeit als Mittel der Seelenführung. Ähnlich verlagerte sich der Akzent bei der *priesterlichen Absolution*: Aus dem fürbittenden Gebet der Kirche wurde (nach dem Wechsel zur indikativischen Absolutionsformel) der richterliche Akt des Amtsträgers; aus der Deklaration der bereits von Gott her vergebenen Schuld (in der Frühscholastik) wurde (bei Thomas von Aquin und der ihm folgenden Lehre) die Instrumentalursache der Vergebung“⁹. Es gab also, wie gesagt, beträchtliche Schwankungen in der kirchlichen Bußlehre, und alle Varianten galten zu ihrer Zeit als gut katholisch. Allerdings hat die kirchliche Autorität in die Theologenmeinungen und konkreten Bräuche, das Bußsakrament auszuüben, ordnend eingegriffen. So wurde durch das Trienter Konzil in einer eigenen Lehrentscheidung (1551) festgelegt, was, scholastisch gesprochen, zur Materie und was zur Form dieses Sakramentes gehört. Kapitel 3 des Dekrets über das Bußsakrament erklärt: Die ‚Materie‘ des Sakraments sind die personalen Akte der Beichtenden: *Reue, Bekenntnis* und *Satisfaktion*; die ‚Form‘ kommt ihm mit den *Worten der Absolution* zu.¹⁰ Das Konzil spricht von „Bestandteilen der Buße“, die nur zusammengenommen die Integrität dieses Heilszeichens verbürgen.¹¹

⁹ NOCKE (s. Anm. 6) 326. Hervorhebungen und Klammern im Original.

¹⁰ DH 1673f.

¹¹ Ebd. 1673.

Dazu sind einige Präzisierungen notwendig. Zunächst: Das Bekenntnis, welches zur Materie der Buße gehört, muss laut Trient eine vollständige und geheime Aufzählung schwerer Sünden vor dem Priester sein – wobei eine öffentliche Selbstbezeichnung zwar nicht empfohlen, aber immerhin erörtert und keineswegs verboten wird.¹² Die bekräftigende Mahnung, dass der Beichtvater grundsätzlich Priester sein soll, hängt mit dem tridentinischen Kirchen- und Amtsverständnis zusammen (Kirche als gnadenvermittelnde Instanz), unterstreicht aber auch die Auffassung, dass die Beichte eine Art Gerichtsverfahren und die Lossprechung mit Bußzumessung ein richterlicher Akt sei.¹³ Damit wiederum geht einher: Für das Trienter Konzil unterscheidet sich die Art der Sündenvergebung durch die *Taufe* wesentlich von der Art der Sündenvergebung im *Bußsakrament*. Taufe ist reine Zusage von schöpferischer Gnade, ohne dass die Leistung des Menschen im Vordergrund stünde. Im Bußverfahren hingegen wird Anklage erhoben¹⁴; hier steht sehr wohl das Tun und Lassen des Individuums zur Debatte, weshalb, konsequenterweise, das Aufzählen der einzelnen Sünden und der darauf reagierende Richterspruch des Priesters konstitutiv sind¹⁵.

Von hier aus ist noch einmal ein Blick auf die Buß- und Beichttheologie Martin Luthers zu werfen. Die in Trient versammelten Bischöfe hatten das Bußsakrament thematisiert, weil es zuvor reformatorische Einwände gab. Aber schon vom Florenzer Konzil her (1439–1445) lagen Definitionen vor, an denen sich Luther reiben und die Trienter Bestimmungen orientieren konnten. Der Protest des Wittenberger Augustinermönchs war zum einen gegen die Betonung der personal-individuellen Akte der Reue und der Genugtuung gerichtet. Er glaubte darin die Souveränität und Ausschließlichkeit der Gnade gefährdet; wenn religiöse Einkehr und konkrete Bußleistungen Sündenvergebung *mitbewirken*, so könnte das Werkergerechtigkeit sein. Aber auch der Zwang zur Aufzählung einzelner Delikte lief dem Reformator zuwider; er wollte keine Gängelung des freien Christenmenschen. Was hingegen die *Absolution* betraf, so ging Luther weitgehend mit der katholischen Auffassung konform. Absolution als Zuspruch von Gottes souveräner Gnade und insofern als Lossprechung von Sünden spielt bei ihm eine überragende Rolle.¹⁶

Worin sah Luther das *Wesen* der Buße? Sie ist, so darf man programmatisch sagen, *Tauf-erinnerung*. Gunther Wenz spricht sachgemäß von einem erneuten „Hineinkriechen“ in die Taufe.¹⁷ Das heißt: Die Auffassung vom Gerichtscharakter des kirchlichen Bußverfahrens hat der Reformator abgelehnt. Wer Sünden bekennt, flüchtet sich gleichsam an die Gestade des Taufbrunnens und erfährt dort von neuem Gottes vergebende Zuwendung. Die innige Verbundenheit, ja Identität von Taufe und späterem Sündennachlass erklärt übrigens den Umstand, dass die Buße in lutherischen Gemeinden einerseits nicht als Sakrament gewertet wird, andererseits doch. Interessant und für die Ökumene weiterführend ist freilich das

¹² Vgl. Dekret cap. 5 (DH 1683).

¹³ Vgl. ebd. (DH 1679), in betont iuridischer Sprache: „Dominus noster Iesus Christus, e terris ascensus ad caelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tamquam praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntiant“.

¹⁴ Vgl. Dekret cap. 2 (DH 1671f).

¹⁵ Vgl. Dekret cap. 5 (DH 1679): „Constat enim, sacerdotes iudicium hoc ignota causa exercere non potuisse“.

¹⁶ Vgl. G. WENZ, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre (Die Theologie). Darmstadt 1988, 121f.

¹⁷ Ebd. 119.

diesbezüglich ausgleichende Interesse der *Confessio Augustana* und ihrer *Apologie*. Die Buße gilt dort, unbeschadet spezifischer Differenzierungen, eindeutig als Sakrament.¹⁸

Es gab also schon im 16. Jahrhundert eine gewisse Übereinkunft zwischen den entstehenden Konfessionen. Das muss um so mehr ein Ansporn sein zu weiteren Schritten und gemeinsamen Reformbemühungen heute, zumal auch das Zweite Vatikanische Konzil die ökumenische Verständigung suchte und nicht zuletzt aus diesem Grund die römisch-katholische Tradition einer Revision unterzogen hat. Im Blick auf die Sakramente im Allgemeinen kamen von den Konzilsvätern wertvolle Impulse, von denen ich einige, ohne das Konzil zu erwähnen, bereits erörtert habe: Sakramente werden in neuer Weise als Liturgie und damit als Feiern des einen Volkes Gottes gesehen. Die Wortverkündigung ist aufgewertet. Das Rechts- und Gültigkeitsdenken erfuhr zumindest eine Relativierung und Erweiterung. Man hat den ganzheitlichen, prozesshaften Charakter sakramentlicher Feiern betont, so dass die Frage, ‚wann denn nun‘ und ‚wo genau‘ das Entscheidende passiert, in den Hintergrund trat. Die Beteiligung *aller* Getauften am Gottesdienst wurde ausdrücklich gefordert.¹⁹ Und was die Bußtheologie im Besonderen angeht: Wichtig war den Konzilsvätern der unmittelbare Zusammenhang theozentrischer und ekklesialer Bezüge gewesen. Die „Verzeihung von Gott und die Versöhnung mit der Gemeinde“, deren fürbittende Funktion eigens betont ist, werden in maßgeblichen Texten als „Wirkungen des Bußsakramentes“ aneinander gerückt; es geht dem Konzil um den Einsatz der Kirche (der Gemeinde) für die „Bekehrung der Sünder durch Liebe, Beispiel und Gebet“.²⁰

In Sachen *Beichtfrömmigkeit* hatte es indes schon lange vor dem Konzil Veränderungen gegeben, die das römisch-katholische Verständnis des Sakraments nach wie vor prägen. Ich denke besonders an die so genannte *Andachtsbeichte*. Sie diente von alters her (vor allem im Osten) als Mittel der Seelenführung sowie, besonders nach dem Trienter Konzil, zur geistlichen Vorbereitung auf den Kommunionempfang. Nachdem dieser mit den Kommuniondekreten Pius X. sehr viel häufiger geworden war, steigerte sich die Zahl der Beichten beträchtlich, wobei von einem Versöhnungssakrament im ursprünglichen Sinn nicht mehr die Rede sein konnte.²¹ Dogmatisch gesehen besteht zwischen der vollen Teilnahme an der Eucharistiefeier und einer ihr vorgelagerten Beichte kein zwingender Zusammenhang. Es gibt eine Reihe anderer Möglichkeiten, durch die nach alter kirchlicher Auffassung Sünden vergeben werden. Origenes von Alexandrien hat, wenn man die Taufe selbst einmal ausnimmt, fünf von ihnen aufgelistet; er sprach vom Martyrium, vom großzügigen Almosen, von der täglichen Vergebungsbereitschaft anderen gegenüber, vom Willen, Sünder zu bekehren, und von der „übergroßen Liebe“. ²² Aber auch die Eucharistiefeier hat bekanntlich sündenvergebende Wirkung: Da ist der Bußakt; da ist die Verkündigung des Evangeliums; da sind die Einsetzungsworte, insbesondere das Kelchwort: „... mein Blut, vergossen zur Vergebung der Sünden“; da ist schließlich die Kommunionvorbereitung mit der hoffnungsvollen Bitte, dass durch die Begegnung mit Christus der gläubige und doch immer wieder fehlerhafte Mensch in seinem Innersten gesunden möge.

¹⁸ Vgl. H. FAGERBERG – H. JORISSEN, Buße und Beichte. In: *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*. Hg. H. Meyer – H. Schütte. Paderborn – Frankfurt a. M. 1980, 235f.

¹⁹ Vgl. SC 5–46.

²⁰ MESSNER (s. Anm. 6) 210, mit Verweisen auf LG 11 und PO 5.

²¹ So M. SCHNEIDER, *Andachtsbeichte*. In: LThK³ 1, 614f.

²² In Lev. hom. 2,4.

Eine andere Entwicklung bußtheologischer und bußpraktischer Art hat *nach* dem Konzil zum so genannten *Bußgottesdienst* (zur Bußandacht) geführt. Ich möchte hier nicht eigens auf die Problematik solcher Feiern und die Debatte darüber eingehen.²³ Statt dessen sei ein abschließender Blick auf Reformmöglichkeiten geworfen, die angesichts des dogmengeschichtlichen Befundes bezüglich Buße und Bußliturgie denkbar sind. Umstrittene Fragen der Bußandacht (Generalabsolution, Sakramentalität, Verhältnis zur Einzelbeichte) rücken so in einen etwas weiteren Horizont.

Wege der Erneuerung

Katholische wie auch reformatorische Traditionsstränge bieten durchaus Möglichkeiten für eine sinnvolle und verantwortete Erneuerung des Bußsakramentes. Dabei braucht dessen dogmatisches Erbgut in keiner Weise verändert zu werden. Aber man muss bereit sein, aus der Variabilität der Überlieferung einige Konsequenzen zu ziehen. Welche sind das?

Ich bleibe zunächst noch auf der theoretischen Ebene: Grundlegend ist die Wiedergewinnung des *ekklesialen*, gemeindlichen Charakters der Buße. Davon war bereits die Rede: Es ist an der Zeit, dass die selbstkritische Hinkehr zu Gott nicht einfach den dunklen Ecken der Kirchen und Beichtstühle überlassen bleibt, sondern neu als liturgische Feier des in Christus zur Heiligkeit berufenen Gottesvolkes kenntlich gemacht wird. Getaufte sollen sehen, dass alle der Umkehr bedürfen und dass alle unter dem Zuspruch der Gnade stehen. Deshalb täte es gut, wenn man – eingedenk dessen, dass wirkliche Umkehr Zeit benötigt – zunächst gemeinsam vor den Altar träte, dort das Evangelium von der Vergebung der Sünden hörte, sich gegenseitig darin bestärkte und miteinander den Entschluss fasste, sich zu ändern.

Wesentlich werden auch in Zukunft die Elemente der *Reue* und des *Bekenntnisses* sein. Mit ihren protestantischen Schwestern und Brüdern teilen Katholiken die Ansicht, dass der bußfertige Sinneswandel ein personaler Akt aufrichtiger Innerlichkeit vor Gott ist. Dem Verdacht, selbstgerecht zu sein, setzt sich niemand aus, wenn die Souveränität der Gnade Gottes gerade hier gewahrt bleibt. Von daher ist es sinnvoll, das Erschrecken über die eigene Schuld tatsächlich als Frucht der Taufgnade herauszustellen, als ein „Von-Gott-Bereitet-Werden“ durch den Glauben an seine Verheißung.²⁴ Im Übrigen haben Katholiken und Protestanten einmütig an die Bezogenheit der Beichte auf die Eucharistie erinnert. Das Herrenmahl ist „als Ganzes“ Verkündigung der „Größe und des Erbarmens Gottes“. Deshalb bringt die reuevolle Haltung Einzelner immer zugleich „das öffentlich bekundete Ja zur Versöhnungstat Gottes“ zum Ausdruck; sie lässt sich nicht als privates Verdienst missdeuten.²⁵

Interessant und gestaltungsfähig scheint mir der Blick auf das *Bekenntnis* und die Frage nach dem *Beichtvater* zu sein. Das Trienter Konzil hat die geheime Aufzählung einzelner Sünden vor einem Priester verlangt, und so ist es, da auf das Bekenntnis in aller Regel sofort die Absolution folgt, noch immer. Angesichts vielfältiger kirchlicher Traditionen wäre es aber denkbar, dass man sich auch Nichtpriestern anvertraut. Jedenfalls wird – ich habe es oben bereits erwähnt – im tridentinischen Bußdekret die *Öffentlichkeit* als Adressat der Selbstanklage in Erwägung gezogen. Damit sind der Mitchrist oder die Mitchristin als

²³ Amtliche Stellungnahmen dazu: JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et poenitentia“. 2. Dez. 1984, Nr. 31–34: VApS 60, S. 62–74.

²⁴ FAGERBERG – JORISSEN (s. Anm. 18) 255.

²⁵ Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-Katholischen/Evangelisch-Lutherischen Kommission (1978) V. 30. In: DwÜ 1, 280.

„Beichthörende“ nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Sehr viel weiter führt diesbezüglich allerdings der im Osten wie im Westen geübte Brauch der – etwas irreführend – so genannten *Laienbeichte*: Aus seelsorglichen Gründen (im Osten) oder im Notfall (so der westkirchliche Hintergrund) legten Getaufte vor anderen Getauften, die nicht das priesterliche Amt innehatten, ein persönliches Geständnis ab. Da man sich den geistlichen Nutzen dieses Schrittes vom *Bekenntnis selbst* erwartete, sofern es tröstete oder auch beschämte, war die Frage nach der Absolution gewissermaßen entschärft.²⁶ Darin läge die Chance auch für heute: Der Segen eines vertrauten Gesprächs hängt nicht am Amtsträger.

Eine wesentliche Bedeutung im Sakrament der Versöhnung kommt indes weiterhin der priesterlichen Absolution zu. Ich sage bewusst *priesterliche* Absolution. Denn im katholischen Kirchenverständnis ist kein Platz für eine abstrakte Rede von Gemeinde – und bei den Protestanten liegen die Dinge ähnlich. Das Wort „Gemeinde“ weist immer auf die *strukturierte* Einheit hin, auf den *apostolischen* Kreis der Getauften; mit und in ihm wirkt die Vollmacht der „Zwölf“ weiter, welche niemals, nun freilich nach spezifisch katholischer Überzeugung, vom Kollektiv absorbiert wird. Die dem Priester vorbehaltene Absolution schreibt die Rolle des Bischofs in der antiken Rekonziliationsfeier fort. Der Bischof – und in Abhängigkeit von ihm der einfache Priester – steht der Gemeinde insofern unaufhebbar gegenüber, als er durch sein amtliches Handeln vollzieht, was die Kirche von sich aus *nicht* vollziehen kann, was sie sich von Christus selbst zusagen lassen muss. Die Wichtigkeit der Absolution an sich ist ökumenisch zumindest zwischen Katholiken und Lutheranern unstrittig: Sünden müssen vergeben *werden*; das ist ein passiver Vorgang, eine Angelegenheit reinen Empfangens. Gemeinsam dürfen Christen und Christinnen bekennen, dass es diese Zusage der Vergebung in der Kirche verlässlich gibt und dass sie völlig unabhängig von menschlichen Vorleistungen erfolgt. Zu klären bleibt freilich die Frage nach dem Amt überhaupt und seiner Funktion im Bußsakrament. Mit römisch-katholischem Kirchenverständnis lässt sich der Standpunkt Luthers, die Gläubigen sprächen sich gegenseitig die Sündenvergebung zu, nicht vereinen. Den Grund habe ich eben genannt: Die tragenden Worte der Erlösung (und somit ihre Kraft) kommen der Kirche von außen zu. Man kann es nur begrüßen, dass in neueren Konvergenzpapieren zwischen Katholiken und Lutheranern ausdrücklich gesagt wird, kirchliche Amtsträger handelten an der Gemeinde „von Christus her“. In diesem Punkt gibt es also Bewegung.²⁷

Schließlich bleibt – um zur Beichte zurückzulenken – noch die Funktion des *Bußwerkes*. Ganz klar: Es ist nicht damit getan, dass man zwei oder drei Vaterunser betet und darin schon die Genugtuung erblickt. Das Gebet hat gewiss ein unüberschätzbares Gewicht, weil es den Primat der Gnade unterstreicht und jede Selbstgerechtigkeit abwehrt. Aber das Bußwerk selbst ist konkret im täglichen Leben zu verorten. Immerhin geht es um *Wiederversöhnung*, das heißt, um die Bewältigung verletzenden Verhaltens geistbegabter Menschen, deren Lebensführung eigentlich der Liebe folgen sollte. Deshalb muss das Bußwerk wirklich Wiedergutmachung sein – Versöhnung nach einem Streit etwa, Abbau von inkriminierten Gewohnheiten, verstärktes karitatives Tun in der Gemeinde, von ihr begleitet und gefördert.

²⁶ Vgl. MESSNER (s. Anm. 6), 180f.

²⁷ Zu verweisen ist beispielsweise auf ein Dokument katholischer und evangelischer Theologen der VELKD: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (2000), bes. 2.3 Nr. 77. Ähnlich äußern sich multilaterale Dokumente. Indes gibt es auch gegenteilige Aussagen; so in einer EKD-Ratserklärung aus dem Jahr 2003 über Fragen des Abendmahls, worin unterstrichen wird, dass die Ordination nichts verleiht, was nicht allen Getauften zukäme.

Wie könnte das alles praktisch wirksam werden? Einen bedenkenswerten Vorschlag hat schon vor geraumer Zeit August Jilek gemacht.⁶² Im Blick auf den prozessualen, gemeindlichen und liturgischen Charakter des Sakramentes sowie auf seinen Lebensbezug hat er angeregt, die sakramentale Buße als entzerrten Ritusverbund während der österlichen Bußzeit zu vollziehen: Den Anfang setzt der Aschermittwoch, den feierlichen Schlusspunkt markiert eine (in terminlicher Nähe zum Palmsonntag positionierte) Versöhnungsliturgie; „dazwischen liegt – unter Umständen akzentuiert durch weitere Bußfeiern und gegebenenfalls durch Einzelbeichte – die Bemühung der einzelnen Gläubigen und der Gemeinde als ganzer um Lebensrevision“⁶³. Jilek empfiehlt für diesen Zeitraum als Zeichen der Bußgesinnung eine Art eucharistische Enthaltensamkeit, und, wenngleich er sie nicht für notwendig erachtet, die Einzelbeichte vor einem Priester – indes ohne Absolution; sie erfolgt erst allgemein während der genannten Versöhnungsfeier. In einigen Pfarrgemeinden wurde der Vorschlag Jileks aufgenommen und in die Tat umgesetzt⁶⁴; die weitere Entwicklung bleibt abzuwarten.

Was ich als Dogmatiker am Ansatz Jileks interessant finde, ist die Entzerrung sakramentaler Rituselemente und der wirkliche Einbezug der Gemeinde. Aber es leuchtet mir nicht ein, warum die Einzelbeichte, das vertrauliche Sündenbekenntnis also, ins freie Belieben gestellt sein soll. Es bleibt meines Erachtens unerlässlich. Denn die Sünde braucht erstens immer den gezielten, persönlichen Gegenstoß, und zweitens schafft ein Absolutionsgebet über Gläubige, die gebeichtet haben und solche, die das nicht taten, heillose Verwirrung (wiewohl Jilek einräumt, dass nur für die ersteren das Sakrament im Vollsinn greifen würde⁶⁵).

Jileks Vision modifizierend könnte ich mir folgende Lösung vorstellen: Die Gemeinde versammelt sich zu Beginn der österlichen Bußzeit in der Kirche zu einer gemeinsamen Bußliturgie. Sie betet und singt, hört Jesu Aufruf zur Umkehr und bestärkt alle darin – durch die Schärfung des Sündenbewusstseins und eine Aschenauflegung als äußeres Zeichen. All dies erweckt *Reue*. Danach ziehen sich die Gläubigen zurück. Sie suchen aber in den anschließenden Tagen entweder einen Priester (was der Normalfall sein wird), einen persönlichen Vertrauten oder eine Gruppe auf und *bekennen*, was ihnen auf dem Herzen liegt. Aus diesen Gesprächen erwächst die persönliche *Bußleistung*, die in den Wochen der österlichen Vorbereitungszeit konkret und in Begleitung Betroffener oder Nahestehender in Angriff genommen wird. Vor den Passionstagen endlich feiert die bußfertige Gemeinschaft den Versöhnungsgottesdienst. Sie hört Gottes Wort zur Vergebung der Sünden und dankt dem Herrn für die vergangenen Tage ihres aufrichtigen Bemühens. Dann empfangen jene, die ihr Fehlverhalten persönlich bekannt und wieder gut gemacht haben, die *priesterliche Absolution* – und gehen, in dieser Weise sakramental gestärkt und erneuert, in die Osterfesttage.

Damit ist nicht gesagt, dass die herkömmliche Form der Ohrenbeichte während des Jahres keine Berechtigung mehr hätte. Aber man muss in Anbetracht dramatisch veränderter gesellschaftlicher und kirchlicher Bedingungen für neue Wege offen sein. Das Dogma ist dafür flexibel genug.

⁶² Wozu noch beichten? Perspektiven für das Sakrament der Buße und der Versöhnung. In: Wo Gott uns berührt. Der Lebensweg im Spiegel der Sakramente. Hg. J. Hoeren. Freiburg – Basel – Wien 1993, 58–78.

⁶³ Ebd. 73.

⁶⁴ Als Beispiel sei die österr. Pfarrei Nenzing genannt; vgl. den Brief von Pfarrer H. Lenz an seine Gemeinde vom Febr. 2004, in: Homepage der österr. Liturgiereferate, www.gottesdienst.cc.

⁶⁵ Gemäß JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben ‚Misericordia Dei‘ [. . .]. 4. April 2002, Nr. 1.a: VApS 153, 6.

Lorenz Wachinger, München

Schuldig-geworden-sein, Schuldgefühle:

(Abwehr, Trauerarbeit und Versöhnung aus psychotherapeutischer Sicht

Motto:

„[...] Nein“, sagte der Geistliche, „aber ich fürchte, es wird schlecht enden. Man hält dich für schuldig. Dein Prozeß wird vielleicht über ein niedriges Gericht gar nicht hinauskommen. Man hält wenigstens vorläufig deine Schuld für erwiesen.“ „Ich bin aber nicht schuldig“, sagte K., „es ist ein Irrtum. Wie kann denn ein Mensch überhaupt schuldig sein. Wir sind hier doch alle Menschen, einer wie der andere.“ „Das ist richtig“, sagte der Geistliche, „aber so pflegen die Schuldigen zu reden.“

F. Kafka, Der Prozeß, aus dem 9. Kap.

Das Gemeinge aus Sich-schuldig-fühlen und Vertuschen oder Zudecken mit Angst vor dem Entdeckt- und Überführtwerden, aus deutlichem Wissen um gemachte Fehler, dem Suchen nach Rechtsbekommen, dazu die religiösen Gewissensbisse aus der Kinderzeit – und schließlich der befreiende Stoß, die „Seelenarbeit“, um aus all dem wieder herauszukommen: das kennen wir alle. Es handelt sich um einen Bewusstseins- und Gefühlszustand, der, ähnlich wie das Sich-Schämen, im persönlichen, zwischenmenschlichen, damit auch religiösen, sogar im politischen Leben eine große Rolle spielt und ganz verschiedenes Schicksal, individuell und kulturell, erfährt. Schuldigsein und sich schuldig fühlen oder Beschuldigtwerden belastet, vom Erleben des Kindes an, führt zu mehr oder weniger Spannungen, wurde früher von Pädagogik und Religion weidlich ausgebeutet. Aber die Ereignisse unserer jüngsten Geschichte (NS-Zeit), um von der fernerer (Kreuzzüge, Kolonialzeit) zu schweigen, stellen die Frage neu; die ökologische und die Dritte-Welt-Problematik kommen dazu. Wir sind einerseits hoch sensibilisiert für all die Verstrickungen, andererseits erleben wir uns als tief Anästhetisierte: wir schotten uns ab, denn die Belastungen werden zuviel, etwa nur die aus dem Fernsehen.

Aber zurück zum individuellen Bewusstsein: wir sind gezwungen, nach Klarheit zu suchen, d. h. nach einem lebhaften Verhältnis zu je meiner Vergangenheit, nach Handlungsmöglichkeiten, ja nach mir selbst und nach mehr: nach *Versöhnung*, was ein alter Gottesname ist. Das bedeutet konkret: Wie kommen Menschen mit ihrer „Schuld“ zurecht? Wie gibt es Leben mit einer „Schuld“? Denn auch vergebene „Schuld“ bleibt ja im Gedächtnis gegenwärtig.

Als Psychologe begegnen mir die anstehenden Fragen in der Beratung und Psychotherapie, auch in Ausbildung, Fortbildung und Supervision, z. B. wenn ich Ehepaare streiten höre: „Du bist schuld!“ oder wenn ein Depressiver sich anklagt: „Ich bin schuld!“ Ein Wegweiser war mir seit langem Martin Bubers kleine Schrift „Schuld und Schuldgefühle“. Erstaunlich viel war zu erfahren aus der erzählenden Literatur (Dostojewskij, H. Broch, A. Camus u. a.) und aus Filmen, z. B. „Paris, Texas“ (1984) von Wim Wenders. Am meisten war zu lernen aus Paul Ricoeur, *Phänomenologie der Schuld*¹, der mit „Schuld“ die subjek-

¹ P. RICOEUR, Die Fehlbarkeit des Menschen (Phänomenologie der Schuld, I. Band), Symbolik des Bösen (Phänomenologie der Schuld, II. Band). Freiburg – München 1971. – M. BUBER, Schuld und Schuldgefühle, Heidelberg 1958 (u.ö.). – M. LEWIS, Scham. Annäherung an ein Tabu. Hamburg 1993 (amerik. 1992). – Zur Einführung: L. WACHINGER, Gespräche über Schuld. Die Sprache der Versöhnung suchen. Mainz 1988. – J. FUCHS – Th. AUCHTER – L. WACHINGER, Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld. Paderborn 1996 (Schriftenreihe der Kath. Akademie Die Wolfsburg).

tive Seite einer Verfehlung meint, die innere, empfundene Spannung und Minderung des Selbstwertgefühls, – eine Bewusstseinslage, die gegenwärtig in Umformung begriffen zu sein scheint.

Teil I: Einige psychologische Sprachregelungen

1. Ausgehen von der Interaktion und Kommunikation

Den Psychologen gehen nicht die metaphysischen und theologischen Fragen (nach Freiheit, Möglichkeit oder Unmöglichkeit von „Schuld“) an, sondern das menschliche Erleben, vor allem sein interaktionaler Aspekt: was geschieht zwischen mir und einem Mann oder einer Frau, die oder der mir eine „Schuld“ eingesteht oder bekennt oder abstreitet oder verschweigt? Was will jemand und was macht er oder sie mit mir? Ich gehe also vom Miteinander-Reden aus oder vom qualvollen Nicht-Aussprechen-Können, sodass das Emotionale und die Nähe zum Handeln eingeschlossen ist. Identität eines Menschen und Kommunikation stehen zentral; das Problem wird nicht von Ge- und Verboten und ihrer Übertretung aus angegangen, sondern sozialpsychologisch, wo es um die Grunddimension der Offenheit oder des Verschlussenseins geht. Ich bleibe möglichst nahe an dem Phänomen, wie „Schuld“ *erscheint*: im Erzählen, im Sich-dazu-bekennen und Sich-Anklagen, ob zu Recht oder nicht, in der gespürten Kränkung durch Verschulden eines andern, in dem Hinein-Verwickeltwerden – ein automatischer emotionaler Vorgang! – in die seelischen Prozesse des Verarbeitens; dazu selbstverständlich die vielen Kniffe des verweigerten Bekenkens und Zugebens, der Täuschung und der Selbsttäuschung, des Verleugnens und Verdrängens.

Wir haben es vorwiegend mit dem pragmatischen Aspekt der Sprache zu tun², indem wir den schwierigen Versuch unternehmen, ein Stück Lebensgeschichte aufzublättern und zu erhellen; noch mehr: verstehend und handelnd über die künftige Richtung der Lebensgeschichte mitzuentcheiden. Denn wir können „Schuld“ nicht akthaft und isoliert sehen, sondern auf den ganzen Lebenslauf bezogen, also besonders die prospektiven und finalen Momente (etwa nach A. Adler und C. G. Jung), womit wir die Chance der Wandlung in den Blick bekommen.

2. „Komplementär“ oder „symmetrisch“

Wir schauen unwillkürlich in die Vergangenheit, wenn es um Schuld-Eingestehen geht, sollten aber in der Gegenwart des Miteinander-Redens stehen und auf eine zukünftige Lösung des Knotens, der Schuld-Verwicklung zugehen.

Das Kind ist klein und relativ hilflos; es steht mächtigen Erwachsenen gegenüber, die Autorität beanspruchen und vom Kind Gehorsam verlangen. P. Watzlawick nennt das die „komplementäre Position“³, mit der viel Erniedrigtwerden, Ertapptwerden, viel Angst oder auch Wut verbunden ist; die Macht verzerrt das Umgehen mit Schuldig-geworden-sein, persönlich ebenso wie politisch. Die Sozialisation in ein vorgegebenes gesellschaftliches Normensystem hinein erfolgt notwendig aus dieser komplementären Position des kompetenten Erwachsenen und des inkompetenten Kindes. Von dieser Vergangenheit eines jeden Menschen bleibt immer etwas, aber es soll nicht das Umgehen mit Schuldig-geworden-sein

² P. WATZLAWICK – J. H. BEAVIN – D. D. JACKSON, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern [1969] ⁴1974.

³ Ebd., Abschn. 2.6.

dauernd bestimmen. Denn in dem Maße als das Kind selbständiger wird, werden seine Beziehungen freier und seine Kommunikation wird reicher. Es wächst eine neue Schuld-Erfahrung, nämlich in den Loyalitätsbindungen, in den gebrochenen Loyalitäten (Untreue, Verrat, Verweigerung) und in dem Zwiespalt mit dem Begehren. Das deutlichste Beispiel ist die Geschichte einer Beziehung oder einer Ehe im reiferen Leben, wo es von gleich zu gleich geht, was Watzlawick die „symmetrische Position“ nennt. Über den Stand des Gebote-Übertretens zum Stand der gegenseitigen Verantwortung und ihres Verfehlens vorzudringen, muss Ziel der Gewissenserziehung sein.

3. Gegen die (philosophischen oder theologischen) Abstraktionen

Es ist besser, statt des Abstractums „die Schuld“ das Gemeinte verbal zu konjugieren, im Aktiv und im Passiv (das unterschiedliche Empfinden von Opfer und Täter), maskulin und feminin (Frauen haben andere Erfahrungen als Männer), durch Tempora „Schuld“ in ein Zeitwort verwandeln, also z. B. „Ich habe mich schuldig gemacht an dir“. Tun- oder Geschehenswörter, Zeitwörter rufen die Lebensgeschichte auf und erhellen die Geschichte, etwa die Vergangenheit der DDR oder des 3. Reiches mitsamt dem traumatisch Zugedeckten und Entzogenen („Krypten“ im Sinn von A. Assmann). Es geht ja immer um Kinder auf dem Weg zum Erwachsensein, um ältere oder jüngere Frauen und Männer, die schuldig geworden sind oder es meinen oder es zu vertuschen suchen; die davon reden oder nicht reden können. Wenn wir verbal von Schuldigwerden reden, halten wir das seelische Wachstumsgeschehen und den Wandlungsprozess des Lebens offen, auch die Perspektive auf Versöhnung.⁴ In den Zeitwörtern steckt, wie das Personale, so auch das Futur, also das aktive Sich-durchkämpfen zum Einsehen und Stellungnehmen. Das Offene des „Prozesses“, das Dynamische des Sich-selbst-verstehens und Sich-selbst-entwerfens kommt so deutlicher heraus, auch der Anruf an den andern: „Hör mich!“, „Nimm mich an!“ (nach E. Levinas).

Das fast notwendige Schuldigwerden und Schuldigbleiben im Aufwachsen und später – in den Beziehungen, in der Ehe das Aneinander-schuldig-werden und Einander-schuldigbleiben – ist im verbalen Reden leichter zu wahren; eher als auf den freien Willen wäre auf die „tragischen“ Verstrickungen zu achten, wie die symbolische und mythische Rede vom Fall des Menschen in Gen 3 vorführt. Wie überhaupt vor zu einseitig rationalem Denken in diesem Feld zu warnen ist; P. Ricoeur macht auf den symbolischen Kern im Irrationalen aufmerksam, der im rationalen Reden zu leicht untergeht.⁵

4. Nicht im kausalen, sondern im systemischen Modell

Kausales Denken ist ohne Zweifel eine Errungenschaft des Denkens und im technischen oder juristischen Bereich unerlässlich, aber aufs Ganze gesehen nicht zureichend, etwa wie wenn die vielen Fragen um einen Mord reduziert würden auf die Krimi-Frage „Wer war der Mörder?“ Wir sollten besser in Systemen denken, die miteinander vernetzt sind und sich selber zu einem vorläufigen Gleichgewicht aussteuern durch feedback-Schleifen.

⁴ E. V. STEIN, Schuld im Verständnis der Tiefenpsychologie und Religion. Olten 1978 (engl. 1968: Guilt. Theory and Therapy), das den einleuchtenden Ausdruck „Schuld-Prozess“ enthält.

⁵ Zum Begriff und Problem des Tragischen: E. DREWERMAN, Das Tragische und das Christliche. In: DERS., Psychoanalyse und Moralthologie. 1. Bd.: Angst und Schuld. Mainz [1982] ³1984, 19–78.

Auf das Problem des Schuldigwerdens angewandt, bedeutet es: nicht, was *vor* einem Ereignis war, interessiert in erster Linie, sondern was *danach* kommt und wie es sich auswirkt. Es geht weniger um ein Gegebenes, wie um einen Strafpunkt in der Verkehrssünderkartei, als um eine Lebensgeschichte, die sich entfalten soll, um den „Schuld-Prozess“, der offen und am Laufen gehalten werden soll. So ist eine Tat oder Unterlassung zwar vergangen und faktisch, nicht zu ändern (kausal); sie ist aber in meinem Denken und Fürchten oder Verdrängen, in meinem Reden oder Verschweigen gegenwärtig, sie bestimmt mein Leben und das meiner Bezugspersonen – oft auf untergründige Weise (systemisch).

5. Die Animosität gegen die Rede von „Schuld“

Schuldig-geworden-sein bedeutet eine Störung des seelischen Gleichgewichts; die Lebensgeschichte tendiert zu einem Ausgleich, also zur Versöhnung, innerseelisch oder im sozialen Leben. Das Reden davon greift unwillkürlich in die Geschichte meiner Erfahrungen seit der Kinderzeit ein; daraus stammt im Reden darüber das Gefühl von Bedrückung, Angst, Einsamkeit, Beschämung, von Zorn über Manipuliertwerden und Sich-dagegenwehren-wollen, kurz: der Widerstand gegen die Zumutung des Schuldigseins und die Abwehr, der Protest gegen Beschuldigtwerden und die Hilflosigkeit gegenüber den übermächtigen, alleswissenden Erwachsenen. Man braucht sich nur zu erinnern, wie oft ein Kind genötigt wird, um Verzeihung zu bitten, auch wo es weiß, dass es nicht schuld war oder nichts dafür konnte.

Aus diesen Erfahrungen bleibt bei vielen Menschen eine gewisse Empfindlichkeit: die alten Verletzungen des Selbstwertgefühls tun den Erwachsenen noch weh. Die Aggressivität beim Thema „Schuldigwerden“ verweist auf die autoritäre Struktur der traditionellen moralischen Erziehung, auch der religiösen. Wichtig und zu betonen wären aber die Chance des Schuldigwerdens und die möglichen Reifungsschritte darin.⁶

Teil II: Schuldig-geworden-sein in der Zeit des „verlorenen Ich“

Ein Werk der erzählenden Literatur mag uns helfen, da es sprachlich reflektiert und ohne die Abstraktionen von Philosophie oder Theologie, überdies öffentlich und nachprüfbar, also dem heutigen Bewusstsein nahe ist. Die moderne Literatur ist den Anregungen der Psychoanalyse (und der anderen Tiefenpsychologien) verbunden, manchmal verfallen; sie redet von einem neuen Menschenbild aus.

Es geht um die Erfahrung und die Deutung des Phänomens „Schuldig-geworden-sein, Sich-schuldig-fühlen“, gerade im Umbruch der Epochen, also der geschichtlichen Veränderung dieser Erfahrung: heute, in der Zeit des „verlorenen Ich“ (G. Benn), mit der Schwierigkeit, das Subjektsein zu behaupten gegenüber den gesellschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Verflechtungen. Statt eines klaren Schuldbewusstseins ist mit der Verschleierung des Schuld-Empfindens in diffuser Angst, in Depression oder in psychosomatischen Leiden zu rechnen.

Ich wähle Peter Handke, Die Angst des Tormanns beim Elfmeter (1969)⁷; die Geschichte ist in Kürze die:

⁶ H. FISCHEDICK, Aufbrechen. Schuld als Chance. München 1988.

⁷ Später als suhrkamp taschenbuch 27 (1972) erschienen; Anfang Juni 2004 in der „Bibliothek der Süddeutschen Zeitung“ (50 Romane des 20. Jh.), Nr. 13; M. KRÜGER schrieb in der Einführung dazu in der SZ, die Erzählung „gehöre bis heute zu den klügsten, spannendsten und verstörendsten Werken der deutschen Nachkriegsliteratur“. – Dazu E. DREWERMANNs Aufsatz „Schuld und

Es beginnt an einem Freitag in Wien; der Monteur Bloch, geschieden, ehemals ein bekannter Tormann, reagiert, als er zur Arbeit geht, wie psychotisch: er deutet ein Aufschauen des Poliers als Entlassung und geht weg. Alles stört ihn, er sucht sich ein Hotel, blättert sinnlos Zeitungen durch, be-trinkt sich im Lauf des Tages. Am Samstag geht er ins Kino, sieht aber gar nicht richtig, fährt planlos herum. Am Sonntagabend bandelt er mit der Kinokassiererin an, geht mit ihr heim und sofort ins Bett. Am Montag morgen – sie frühstücken zusammen – ist ihm alles zuviel, besonders die Wörter. Als sie zufällig nach seiner Arbeit fragt, erwürgt er sie.

Er reagiert sofort stark, seelisch und körperlich, bekommt Beklemmung und Angst, wird müde und schläft ein; danach wischt er wie unter Zwang alles ab, als ob Lymphe aus ihm herausflösse.

Er fährt mit dem Bus an die südliche Landesgrenze zu einer früheren Freundin. In den Gesprächen bemerkt er viel „Eigenartiges“, viel „als ob“; irgendwas bohrt in ihm und quält ihn. Er phantasiert Verdacht, als ob er verfolgt würde, tut sich schwer, sich in der Realität zu finden, bezieht vieles auf sich, es gibt Missverständnisse. Ein sprachbehinderter Schüler ist seit zwei Tagen vermisst, Polizei ist unterwegs; Bloch findet nahe der Grenze das Kinderfahrrad, später in einem Bach den ertrunkenen Buben, sagt es aber niemandem. – In den Gesprächen fällt seine motorische Unruhe auf, auch entschuldigt er sich immerzu; er muss beim Zählen erst bei „2“ anfangen (wie wenn er die Hauptsache auslassen müsste). Abspaltungs- und Distanz-Erlebnisse stellen sich ein; „sein ganzes Bewusstsein schien ein blinder Fleck zu sein“, heißt es. Er findet Anspielungen auf das Geschehene, betrinkt sich eines Abends wieder, hat ein Gefühl, „wie aus sich herausgefallen“, dabei aber wieder heftige Selbstwahrnehmung, ein „Getue und Gewürge“ in ihm, – wie wenn er sich verteidigen müsste; er ist hilflos. In einer Nacht, beim Aufwachen überfällt ihn fürchterlicher Ekel, er muss sich erbrechen. Er phantasiert die Flucht; die Totschlags-Szene wiederholt sich in geschehenden Einzelheiten und Anspielungen; er liest auch Zeitungsnotizen über die Sache mit der toten Kinokassiererin. Er stürzt sich in eine schwere Rauerei – und ist danach „wie im Frieden“. Schließlich liest er in der Zeitung seinen Steckbrief. Zuletzt – es ist offenbar wieder Sonntag – schaut er bei einem Fußballspiel zu, erklärt einem Nebenmann sachkundig das Spiel: wie alles auf den Tormann zuläuft und schließlich der Elfmeterschütze ihm den Ball in die Hände schießt.

Die Erzählung ist ein Krimi und zugleich eine sehr genaue Studie über Bewusstseinszustände eines einfachen Mannes, vor allem über das schreckliche Auseinanderklaffen von innerer Wirklichkeit und äußerer Realität, von Erinnerung und Gefühl, von Ding und Wort; sie ist mehr als die minutiöse Beschreibung einer schizophrenen Episode. Das Geschehene wird aus dem Bewusstsein ausgeschlossen, damit auch aus der Kommunikation; das Stummsein, darin das tödliche Isoliertsein, muss aufgehoben werden. In die Kommunikation wieder sich hineinzufinden ist psychologische Notwendigkeit *vor* aller Moral; die seelische Dynamik treibt auf die Aufhebung der Verdrängung, das Geständnis, das Übernehmen der Verantwortung zu. Aber Handke stellt es nicht mehr dar.

Teil III: Was haben wir zu lernen?

Das vielschichtige, von Spannungen durchzogene und ge-(ver-)formte Erlebnisfeld „Schuldig-geworden-sein, Sich-schuldig-fühlen“ liegt zwischen Angst, Verdrängung, psychosomatischen Störungen, klarer Einsicht und Handlungstendenzen. Es ist kein konstaterbarer Tatbestand, sondern zunächst eine lebensgeschichtlich bestimmte Wertung; das in der Sozialisation Gelernte geht ebenso in sie ein wie die Hoffnungs- oder Angst-Perspektive des weitergehenden Lebens. Dem entspricht das Schillern des Schuld-Begriffs zwischen Bewusstsein und Unbewusstem, rationalem Urteil und irrationalen, nicht in Sprache und Kommunikation eingehenden Ängsten, zwischen unterschiedlichen Motivationslagen, zwischen Täuschung und Selbsttäuschung, zwischen seelischem Durcharbeiten und körperlicher Symptomatik.

Schulderfahrung in der heutigen Zeit oder: die schizoide Unfähigkeit, selber zu existieren“. In: DERS., Angst und Schuld (s. Anm. 5) 105–110.

1. Die unterschiedlichen „Sprachspiele“

Schuldig-geworden-sein, Verantwortung kommt in unterschiedlichen, auch differierenden „Sprachspielen“ vor:

In der öffentlichen Rede politisch, wirtschaftlich, finanziell („Schulden“); literarisch in Epen, Dramen, Romanen, Opern und Filmen.

Im juristischen Sprachgebrauch: „Wer ist haftbar?“ „Was ist überhaupt justiziabel?“ „Was ist strafbar?“ Das innere Selbstgespräch eines Täters, die Auseinandersetzung mit etwas Geschehenem bleibt aus verfahrenstechnischen Gründen ausgeschlossen. So ist in P. Handkes Erzählung der Monteur Bloch juristisch nicht zu fassen, denn er war zum Zeitpunkt der Tat nicht voll zurechnungsfähig, was aber mit seinem Selbstverständnis wenig zu tun hat.

Psychologisch, besonders psychoanalytisch geht es um die Analyse der subjektiven Bewusstseinszustände, nach der NS-Zeit auch sozialpsychologisch um die Folgen (so bei A. und M. Mitscherlich⁸), wo vorher nur von „Schuldgefühlen“ die Rede war. Psychotherapeutisch steht die Heilung im Vordergrund, wobei das juristische Recht, sich zu wehren, die psychologische Arbeit behindern kann.

Philosophisch, besonders ethisch ist zu fragen, ob es überhaupt noch Verbindliches gibt angesichts der Auflösung von Gemeinschaft und Autorität, von undeutlich werdenden Normen und Begründungszusammenhängen.

Religiös-theologisch geht es um das menschliche Bewusstsein angesichts Gottes: „wie stehe ich vor Gott?“ Die Möglichkeit, in psychologischen Fragen hängen zu bleiben, ist naheliegend; die Realität des Unbewussten ist zur Kenntnis zu nehmen.

Ökologisch und systemtheoretisch: in welchen Vernetzungen stehe ich, aktiv und passiv, geschichtlich und quer zur Zeit?

2. Das Drama der Auseinandersetzung mit dem Schuldig-geworden-sein

Eine Frau oder ein Mann findet sich in dem Zwiespalt: „Ich habe dieses getan oder unterlassen; ich stehe aber zu jenen Werten; was tue ich jetzt?“

Die Kontinuität in mir zwischen gestern und heute erzwingt die nachträgliche Einschätzung eines Ereignisses und die Stellungnahme dazu. Zu dem nur Kognitiven und mit ihm verschlungen treten die Strebungen, die *Motivation*, z. B. das Begehren, sonst erschiene das Bild zu statisch. Dieser Zwiespalt oder Konflikt wird auch körperlich (Bloch muss sich erbrechen!) oder psychosomatisch (Krankheiten), also „unbewusst“, ausgetragen und geht so durch symptomatische Handlungen oder Unterlassungen doch in die Kommunikation ein; dazu ist auch die Projektion einer inneren Spannung ins Zwischenmenschliche zu rechnen (Blochs unmotivierte Raufereien). Die innere Dauer der Persönlichkeit erzwingt im Normalfall über Erinnerung und Erzählen zuerst die Wiederholung, dann das Durcharbeiten des Erlebten, im Falle des Gelingens den Ausgleich des Konflikts, d. h. die Neubewertung der Lebensgeschichte, was eine Vorform der Versöhnung ist.

⁸ A. und M. MITSCHERLICH, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München 1967; J. LAPLANCHE – J.-B. PONTALIS, Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt a. M. [1967] ⁴1980, Art. Schuldgefühl.

Die Theologie mahnt mit Recht an, dass „Sünde“ und auch Schuldig-geworden-sein prinzipiell unzugänglich ist, wie ein anderer Mensch oder die eigene vergangene Lebenszeit.⁹ Daraus ergibt sich die Wichtigkeit des Redens über das Belastende oder des Erzählens, in dem jemand seine Isolierung durchbricht oder gar die Verhärtung des Verschweigens oder den unheilvollen Versuch des Vergessens und Verdrängens. Mit dem Reden und Erzählen beginnt der „Prozess“ (V. E. Stein) des Durcharbeitens; seine erste Station ist die *Erschütterung*: „Ich habe das getan/unterlassen“, die nicht abgeblockt werden soll, die man sich besser zumutet und zutraut. Denn sich selber als Schuldig-gewordenen anzunehmen tut dem Selbstgefühl weh. Danach kann die „Seelenarbeit“ des Sich-Distanzierens von dem Geschehenen kommen und der Versuch, durch irgendeine Form der Sühne die „gestörte Weltordnung“ (M. Buber) wiederherzustellen. Darin besteht die hier zu leistende Trauer. So sieht der ideale Verlauf des Durcharbeitens aus, der vielfach störrisch ist; er hat sich gegen viel Widerstand (im Sinn der Psychoanalyse) zu behaupten.

3. Wenn kein Schuldbewusstsein da ist.

In Beratung und Psychotherapie wie auch in der Seelsorge treffen wir auf Menschen in unterschiedlichen Verwicklungen, denen nicht „Ich habe mich schuldig gemacht“ über die Lippen kommt, sondern eher „Ich kann nichts dafür“ oder „Ich trage nicht die Verantwortung“ oder „Da kann man nichts machen“. Es geht also um den Dienst, Menschen zu dem Selbstkonzept „Verantwortung“, also auch Schuldig-geworden-sein zu befähigen. Wir scheinen tendenziell von der Betonung des Individuums zur Subjektlosigkeit gekommen zu sein: ein intaktes Überich mit festen Normen, sodass die Welt „steht“ und die moralische Ordnung sicher wäre, weil viele an ihr teilhaben, kann offenbar nicht einfach vorausgesetzt werden.¹⁰

Der Weg scheint von der alten Gehorsamsmoral zur Betonung der persönlichen Entscheidung zu gehen, was wir als neue Sensibilität spüren, etwa ökologischen Problemen gegenüber; aber zugleich zeigt sich eine kollektive Unverantwortlichkeit; das Schuldbewusstsein scheint sich ins Anonyme zurückzuziehen oder in bürokratisch-technisch geteilte, also nicht greifbare Verantwortlichkeiten. H. Arendt spricht 1944 schon von „organisierter Schuld“¹¹, G. Anders vom Maschinellen in diesem neuen Typ der Schuld-Erfahrung¹², – auf die Greuel des NS-Regimes bezogen; aber diese Erfahrungen dürften für unsere Öffentlichkeit prägend sein. So können wir es uns nicht ersparen, den geschichtlichen Horizont und das Klima der öffentlichen Kommunikation um das Schuld-Erleben der Einzelnen wahrzunehmen. E. Drewermann sagt es, mit einer leichten Übertreibung, so: „Ein eigentliches Schuldgefühl mit klaren moralischen Inhalten und den Voraussetzungen der Freiheit und Verantwortung

⁹ II. VATICANUM, GS 28; K. RAHNER, Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie. In: DERS., Schriften zur Theologie. Bd. 2. Einsiedeln – Zürich – Köln 1955, 279–297.

¹⁰ P. MATUSSEK, Schuld im Alltag des Einzelnen. Erfahrungen eines Psychiaters. In: Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit. Hg. G. Haeflner. Düsseldorf 1993 (SKAB) 29–43.

¹¹ H. ARENDT, Organisierte Schuld. In: DIES., Die verborgene Tradition. Acht Essays. Frankfurt a. M. 1976.

¹² G. ANDERS, Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann. München [1964] ²1988.

kann nicht mehr aufkommen, weil die Menschen aufgehört haben, sich als Personen zu behaupten“¹³.

Handke scheint diesen Zustand im Bild der Schizophrenie des Monteurs Bloch anzudeuten: wer einen Totschlag begangen hat, ist auf der Flucht und an der Grenze, seiner selbst nicht mächtig und nicht willens, bei sich selber zu bleiben, wehrt sich trotzdem ohnmächtig, eckelt sich vor sich selbst – und weiß doch, dass das Spiel auf den Schuss aufs Tor zuläuft. Die Symbolik ist fast banal, und doch nicht zu übersehen; vielleicht ist das Problem anders nicht darzustellen.

4. Die Unterscheidung von wirklichem Schuldig-geworden-sein und (neurotischen) Schuldgefühlen

Adäquates Schuld-Bewusstsein ist zu unterscheiden von neurotischen oder sogar krankhaften Schuldgefühlen, die sich (bei Skrupulanten) zu Schuld- und Versündigungswahn steigern und zu Selbstbestrafungs-Manövern führen können; auffällig ist der häufige Zusammenhang mit Zwang und Depression.

Neurotische Schuldgefühle stammen aus schlecht verarbeiteten Kinder-Erlebnissen, etwa Beschuldigt- oder Bestraftwerden für verfehlte Anforderungen, wie etwas zerbrechen oder einfach etwas nicht können oder altersgemäße Autonomie-Strebungen oder Triebkonflikte. Sie sind z. T. unbewusst und unterliegen gern der Verdrängung oder Verschiebung; sie sind charakterisiert durch das Unverhältnis zwischen Auslöser und subjektivem Erleben einer „Schuld“, durch Unbelehrbarkeit und „Kleben“ an einem Sachverhalt, – jenes Steckenbleiben im „Prozess“, sodass keine Leben verändernde Wirkung sich zeigt; sie haben oft etwas Selbstzerstörerisches. Schuldgefühle werden heute auch von Psychoanalytikern ernster genommen als zu Freuds Zeiten (schon die Daseinsanalyse von L. Binswanger und M. Boss sieht sie anders, auch A. Adler und C. G. Jung), müssen aber richtig verstanden werden; ohnehin bleibt für einen Betroffenen die Unterscheidung sehr schwierig, weil Panik und Angst sich an die Stelle des klaren Urteils schieben. Man ist heute eher geneigt, Schuldgefühle als Signal für etwas nicht Stimmendes im ganzen Lebensentwurf zu nehmen.¹⁴

Normales Schuldbewusstsein (Wissen, was falsch war, z. B. Ehebruch, Lügen, Eigentumsdelikte) bestätigt sich im Austausch mit anderen; die Beziehung auf eine Tat oder Unterlassung ist nachvollziehbar und im Gedächtnis präsent.

5. Die „beschwiegene Schuld“

G. Schwan geht in ihrem Buch „Politik und Schuld“¹⁵ dem Problem der nichtverarbeiteten Schuld für die Politik, besonders für die Demokratie nach; ganz allgemein betont sie, dass im Fall des Schuldig-geworden-seins Schweigen dem Leben und Zusammenleben nicht hilft. Mit „beschwiegener Schuld“ bezeichnet sie die Kluft zwischen dem Handeln einer Person und den praktisch anerkannten Normen, über die hinweggegangen wird, ohne

¹³ DREWERMANN (s. Anm. 7). – H. BROCH, Die Schuldlosen. Roman in elf Erzählungen [1950]. Frankfurt a. M. 1974, der über die „schuldhafte Schuldlosigkeit“ schreibt oder von der Gleichgültigkeit, die identisch ist mit schwerer Schuld.

¹⁴ U. RAUCHFLEISCH, Psychoanalyse und theologische Ethik. Freiburg/Schweiz 1986, V.: Schuld, Schuldgefühle und Schuldbewältigung aus der Sicht der Psychoanalyse.

¹⁵ G. SCHWAN, Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens. Frankfurt a. M. 1997; – der Ausdruck „beschwiegene Schuld“ stammt von H. Lübke. – Vgl. auch B. D. BAR-ON, Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von Nazi-Tätern. Frankfurt – New York 1993.

dass sie notdürftig geschlossen würde. Auch abgesehen von den politischen und Verbrechen zusammenhängen der nazistischen Diktatur ist das oft „unterirdische“ Weiterwirken schuldhafter Verstrickungen zu konstatieren, wie vor allem die moderne Familientherapie plausibel gemacht hat. Das Verschweigen von Schuldig-geworden-sein bedeutet fehlende Auseinandersetzung mit dem Geschehenen, die schmerzhaft wäre und gefürchtet wird; das Nicht-Eingestehen, die ausgebliebene oder verweigernde Trauer führt zum Weitergeben (ohne Worte!) der konflikthafter Spannung an die nächsten Generationen, auch mit Überspringen einer Generation; es führt nicht zu der ersehnten Entlastung.¹⁶

Teil IV: Was soll mit dem Schuldig-geworden-sein geschehen?

Ziel des „Schuld-Prozesses“ ist die Erschütterung des Lebens und seine mögliche Änderung, das Aufwachen zum eigenen Leben, die Befreiung von der lastenden Vergangenheit und die Befreiung zur Zukunft, also zur Erlösung oder zur Versöhnung. Dazu ist nötig das Anerkennen des Schuldig-geworden-seins ohne Versuche des Vertuschens, das Erinnern und Sich-dazu-bekennen, schließlich – soweit möglich – das Übernehmen und Wiedergutmachen der Folgen. Wenn die Emotionen ihr Werk haben tun dürfen, müsste ein Wachsen der Person und ihre Wandlung (im Sinne der humanistischen Psychologie) möglich sein. Wenn einer der Konfliktpartner, sei es die/der Verletzende oder das Opfer, nicht mehr lebt (im Falle von verstorbenen Eltern z. B.), entsteht ein bestimmtes Problem, das aber nicht unlösbar ist.

1. Von dem Belastenden „erzählen“.

Das Erste, das zu tun ist, ist das Erzählen: ein elementarer Vorgang im ganzen Leben, in irgendeiner Modalität, sei es im direkten Gegenüber mit einem Zuhörer, sei es auf irgendeine symbolische indirekte Weise. Wichtig ist, die Isolierung eines Belasteten zu überwinden, das Gleichgewicht der Bindungen und Erwartungen zu „entstören“ und die unterbrochene Kommunikation wiederherzustellen.

Erzählen ist keineswegs ein einfacher Vorgang und wird seit einigen Jahren von linguistischer Seite intensiv studiert.¹⁷ Es gibt Gespräche, die zum unheilvollen Verkapseln und Verbergen eines Schuldig-geworden-seins führen (wenn z. B. Angst im Spiel ist), und andere, die einer Lösung des Knotens näher bringen. Denn Erzählen kann befreiend wirken, wenn ich den Erzählenden als Menschen annehme, mich ihm zuwende, Zeit für ihn bzw. sie habe, zu verstehen (mit Unterscheidung!) versuche; das bedeutet vor allem: nicht werten oder gar urteilen und bestrafen, nicht bagatellisieren. Entscheidend ist das gute Klima eines Gesprächs, die emotionale Kommunikation, sodass sich das Gegenüber nicht allein gelassen fühlt. Es geht darum, die Erschütterung zu ermöglichen, die fällige Trauer freizusetzen und das versöhnende Handeln in Gang zu bringen. In jeder Begegnung mit einem sich oder andere Beschuldigenden schwingt ein Anteil von eigener emotionaler Reaktion mit, der leicht übersehen wird; er ist aber wichtig, damit ich nicht auf die/den anderen gaffe wie ein

¹⁶ H. E. RICHTER, Eltern, Kind und Neurose. Die Rolle des Kindes in der Familie [1963]. Reinbek bei Hamburg 1972 trägt das Motto aus F. Nietzsche: „Die unaufgelösten Dissonanzen im Verhältnis von Charakter und Gesinnung der Eltern klingen in dem Wesen des Kindes fort und machen seine innere Leidensgeschichte aus“.

¹⁷ Vgl. Erzählen für Kinder – Erzählen von Gott. Begegnung zwischen Sprachwissenschaft und Theologie. Hg. W. Sanders – K. Wegenast. Stuttgart [u. a.] 1983.

Voyeur, was ihm den Mund verschließen würde, sondern mein eigenes „Sünder-sein“ mitbedenke.

2. Was bedeutet „Sühnen“ und „Versöhnen“?¹⁸

Es gibt die Tendenz, uns schnell, gewohnheitsmäßig und fast rituell zu entschuldigen¹⁹, den vielberufenen „Unschuldswahn“, der nicht weiterhelfen kann; Schuldig-geworden-sein hat nun einmal die Tendenz, sich zu entziehen, wie eine Schlange in einem Erdsplatt verschwindet.

Es geht aber darum, nach einem begangenen und erkannten Vergehen ein neues Verhältnis zur Welt und Umwelt zu gewinnen und das Wesen zu werden, das ich werden soll. Buber schreibt: es gehe darum, „die einst durch ihn (den Täter) verletzte Seinsordnung an seinem Orte und nach seinem Vermögen in den geschichtlich und biographisch gegebenen Situationen durch das Verhältnis einer aktiven Hingabe zur Welt wiederherzustellen. Denn die Wunden der Seinsordnung können an unbestimmbar vielen anderen Orten geheilt werden, als an denen sie geschlagen wurden“.

„Versöhnen“ heißt also keineswegs „Vergessen“, sondern die Spannungen austragen und das Klagen über das Erlittene durchstehen, ebenso den Zorn über eine Kränkung oder den in Frage gestellten Selbstwert. Wichtig scheint für einen Gekränkten, aus der Opferrolle herauszukommen und den Gleichstand zu der/dem Kränkenden herzustellen; denn beide stehen nicht gleich, wenn man den Geschehensablauf berücksichtigt.²⁰

3. Das Ungenügen beim Reden über Schuldig-geworden-sein.

Müsste man nicht noch ganz anders reden im Hinblick auf die neuen Verhältnisse, in denen heute Kinder aufwachsen? Wenigstens wäre das Schuldproblem aus der egozentrischen Engführung zu befreien, damit die Dimension öffentlichen (nationalen, kirchlichen, wirtschaftlichen und kulturellen) Schuldig-geworden-seins erreicht werden kann. Die Verhältnisse der neueren Geschichte, z. B. NS-Regime und Shoa, gehören ebenso dazu wie die modernen der Atomwirtschaft und allgemein der Ökologie. Die Familientherapie kennt die Generationen übergreifenden Schuldzusammenhänge, auch die Weitergabe einer vergangenen „Schuld“, auch einer „geborgten Schuld“ oder Scham. Die psychologische Forschung über die Phänomene des Trauerns oder der Psychotraumata kann neue Horizonte eröffnen.

Das Schuldig-geworden-sein erzwingt die Öffnung des Schuldig-gewordenen, der nun nicht mehr um sich kreisen kann; seine Identität ist angesichts des fundamentalen Nicht-mit-sich-identisch-seins der Schuld-Erfahrung eine aufgebrochene und verwundete, zusätzlich zu der allgemeinen Brüchigkeit und Fragmentarität des Lebens.

Wenn „Schuld“ der Nagel ist, an dem der Sinn des Lebens hängt, wie V. E. Stein sagt, bedeutet das auch, dass es nur riskierte und vorsichtige Annäherungen an sie geben kann wie eben auch an den Sinn des Lebens. Eine einigermaßen gelungene Beichte könnte man als Sakrament des Redendürfens bezeichnen, das die Verletzungen und den Krampf des Sichverschließens heilen kann, wobei nicht vergessen werden darf, dass es Menschen gibt, die nicht oder noch nicht reden können, obwohl sie sich danach sehnen.

¹⁸ Vgl. BUBER (s. Anm. 1).

¹⁹ Vgl. aber H. LÜBBE, „Ich entschuldige mich“. Das neue politische Bußritual. Berlin 2003.

²⁰ Vgl. J. AMERY, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Stuttgart²1980, 46–73: „Die Tortur“.

Ewald Volgger OT, Linz

Das Wasser der Taufe und die Tränen der Buße +

(1) Kirchliche Wege und liturgische Formen der Umkehr und der Versöhnung unter besonderer Berücksichtigung der so genannten Bußfeier

Hinführung

Origenes spricht in einer Levitikus-Homilie über Arten der Sündenvergebung und bezeichnet die Erfahrung, nach erkannter Schuld „sein Lager mit Tränen zu baden“ als eine Form der Buße. Wer sich auf persönliche Schuldkenntnis einlässt und sich nicht schämt, diese zu besprechen, um ein Heilmittel dagegen zu suchen, dem werden „die Tränen zur Speise bei Tag und bei Nacht“¹. Das Wasser der Tränen erinnert an die Erfahrung der Taufe, in der die Wasser des Heiles alle Sünden „abwaschen“.² Der vorliegende Beitrag stellt sich die Aufgabe, die kirchlichen Wege und die liturgischen Formen der Umkehr und der Versöhnung heute zu reflektieren. Dies soll in drei Schritten geschehen. Im ersten Schritt kommen die verschiedenen liturgischen Formen kritisch zur Sprache; im zweiten werden neue Herausforderungen angesprochen in der Gestaltung des Umkehr- und Versöhnungssakramentes für Einzelne unter Einbeziehung der Gemeinde, im dritten Schritt schließlich wird die Umkehr- und Versöhnungsfeier (Bußfeier) als Gemeindeliturgie dargestellt, als Möglichkeit einer neuen Verortung der gemeinsamen Umkehr und der Versöhnung. Hier soll auch deren sakramentale Dimension reflektiert werden. Nicht ausgeführt wird die Bußgeschichte, die aber immer im Blick bleiben muss.³

Natur und Wirkung des Umkehr- und Versöhnungssakramentes bestehen in der Bekehrung der Sünder, im barmherzigen Verzeihen Gottes und in der Versöhnung mit der Gemeinschaft der Kirche, die durch die Sünden verwundet wurden (vgl. Lumen gentium Nr. 11; auch CIC 1983, can. 959). Es geht also darum, den Menschen, die sich vor Gott und den Menschen einer schweren Sünde anklagen, Gottes Barmherzigkeit bewusst zu machen, und sie aufgrund ihrer Reue und Umkehr mit der kirchlichen Gemeinschaft zu versöhnen, d. h. auch konkret mit den betroffenen Personen, die als von Christus Geheiligte die Kirche in ihrer Wirkkraft in der Welt darstellen und gestalten. Damit werden der Kirche ihre Heiligkeit und ihre Strahlkraft zurückgegeben und erhalten. Der Kirche, d. h. den Gläubigen, ist es aufgetragen, durch „Liebe“, d. h. durch die Annahme der sündigen Menschen, durch Beispiel und Gebet dabei mitzuwirken. Gemäß dem Lehramt und dem Kirchenrecht muss das Bekenntnis der Sünde vor einem rechtmäßig dafür beauftragten Amtsträger formuliert werden, der die Sünde zu beurteilen hat und im Namen der Kirche die Barmherzigkeit Gottes bestätigt und die Versöhnung, d. h. die Wiedereingliederung in die volle Eucharistiegemeinschaft in der Kirche, ausspricht.

¹ Vgl. ORIGENES, In Leuiticum Homiliae (post 244), ed. W. A. Baehrens (GCS 29), 1920. In: Die Busse. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens. Hg. u. übersetzt v. H. Karpp. Zürich 1969 (TC 1) 253.

² Vgl. dazu auch die Hinweise in KKK 1429.

³ Vgl. dazu die umfassende und bislang wertvollste Darstellung R. MESSNER, Feiern der Umkehr und Versöhnung. Mit einem Beitrag von R. Oberforcher. In: Sakramentliche Feiern I/2. Regensburg 1992 (GDK 7/2); DERS., Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte vor dem Hintergrund der Bußgeschichte. München 1992 (Benediktbeurer Hochschulschriften 3).

Dass diese Überlegungen auf dem Hintergrund einer geschwundenen Praxis der Umkehr und Versöhnung und auf dem Hintergrund der sehr schwierig zu definierenden Sozialgestalt der Kirche geschehen, sei hier nur in Erinnerung gerufen.⁴ Es sei aber zugleich darauf hingewiesen, dass die Wieder-Versöhnung nicht losgelöst gesehen werden kann von einer entsprechenden Sicht des Initiationssakramentes, die eine bewusste Entscheidung für Christus als öffentliches Bekenntnis in der Kirche Gottes voraussetzt. Die Bedeutung und Konsequenz des öffentlichen Bekenntnisses zur Taufberufung muss auch im Versöhnungsgeschehen bedacht werden.

Teil 1: Die drei Wege des „Sakramentes“

Die *Feier der Buße*⁵ nach dem *Rituale Romanum* von 1974 kennt dafür zwei bzw. drei Modelle, wobei die *Feier der Versöhnung für Einzelne*, die so genannte Beichte, als die eigentliche Gestalt des Sakramentes definiert wird. Nachfolgende Bestimmungen, wie das kirchliche Rechtsbuch von 1983, der Katechismus der Katholischen Kirche⁶ und zuletzt auch das Apostolische Schreiben *Misericordia Dei* aus dem Jahre 2002 haben manche Ansätze wieder enger gefasst und die so genannte *Privatbeichte* noch deutlicher als die eigentliche Form des Sakramentes unterstrichen. Auf dem Hintergrund individueller Erfahrung sowie der Berichte über die Praxis der Umkehr und der Versöhnung in den Diözesen Österreichs für die Sitzung der LKÖ im Februar 2003 in Salzburg reflektiere ich die liturgieamtlichen Vorgaben.

Die Feier der Versöhnung für Einzelne

Es hat nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verschiedene positive Ansätze gegeben, der „Beichte“ neue Kraft und neuen Inhalt zu geben.⁷ Es werden aber auch Defizite sichtbar. Die „Beichte“ als das eigentliche *Sakrament der Versöhnung* beschränkt das sakramentale Ereignis der Umkehr, der Buße und der Versöhnung:

- a) Auf einen einzigen zeitlich sehr beschränkten Vorgang, wobei sie missachtet, dass zwischen Bekenntnis und Versöhnung ein Weg der Umkehr und der Buße gestaltet werden müsste;
- b) sie beschränkt das Gespräch über die Erfahrung von schwerer Sünde als persönliche Schuld auf sehr kurze Zeit, ohne die für die Alte Kirche so wichtige Begleitung der Pönitenten zu beachten;

⁴ Vgl. dazu beispielhaft: Erfahrungen mit dem Bußsakrament. Bd. 1: Berichte – Analysen – Probleme; Bd. 2: Theologische Beiträge zu Einzelfragen. Hg. K. Baumgartner. München 1978–1979.

⁵ Die Feier der Buße nach dem neuen *Rituale Romanum*. Studienausgabe. Hg. Liturgische Institute Salzburg – Trier – Zürich. Freiburg 1974.

⁶ Vgl. KKK 1420–1498.

⁷ Vgl. z. B. H. B. MEYER – J. STEINER, Einzelbeichte, Generalabsolution, Bußgottesdienst. Sinn und Praxis der neuen Bußordnung. München – Innsbruck 1975; C. M. MARTINI, Das Gebet der Versöhnung. Betrachtungen zum Psalm „Miserere“. Freiburg [u. a.] 1986; Wie heute beichten. Hg. G. Sporschill unter Mitarb. von R. Feneberg [u. a.]. Neuausg. mit einem Beitr. von Karl Rahner. Freiburg [u. a.] ⁶1986; M. SCHNEIDER, Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute. Freiburg [u. a.] 1990; K. KOCH, Menschliche Schuldenerfahrung und Sakrament der Buße. Vielfältige Angebote auf eine differenziert gewordene Nachfrage. In: B. GROM – W. KIRCHSCHLÄGER – K. KOCH, Das ungeliebte Sakrament. Grundriss einer neuen Bußpraxis. Hg. J. Müller. Freiburg/Schweiz 1995.

- c) die Einforderung des vollkommenen Bekenntnisses nach Art und Zahl (vgl. CIC 1983, cann. 988, 990) ist einem kasuistischen Denken zuzuordnen, wohingegen das Eingeständnis einer wirklich schweren Sünde und Schuld ein ausführliches Gespräch über Biografie und Lebensumstände, über Veränderungsmöglichkeiten und Hilfestellungen erfordert; hier wird die Bedeutung missachtet, die das Eingestehen von schwerer Schuld auch psychologisch bedeutet⁸, und die Frage zu wenig gestellt, wie Menschen mit Schuld leben und diese aufarbeiten können, denn allein die Tatsache der ausgesprochenen Vergebung ist noch nicht die Heilung von der Sünde, die von der Kirche eine sinnvolle Umkehrpastoral einfordert;
- d) sie entbehrt der Öffentlichkeit und der Einbindung in die Gemeinschaft, in der die Verwundung (bei öffentlichem Vergehen) stattgefunden hat und der Weg und die Versöhnung sichtbar gemacht werden können; schwere soziale Vergehen haben Öffentlichkeitscharakter und müssten, wenn möglich, auch im zuständigen öffentlichen Raum versöhnt bzw. gesühnt werden;
- e) ihr fehlt die gebührende Einbindung des Wortes Gottes als normative Kraft für die Neuausrichtung christlichen Lebens und als Begleitung auf dem Weg der Taufberufung;
- f) sie deklariert den Priester als den (alleinigen) Vertreter der Kirche, der seinerseits aufgrund des Beichtgeheimnisses das Ereignis der Versöhnung nicht mitteilen darf, so dass sich keine direkte Wirkung der Versöhnung auf die kirchliche Gemeinschaft ergibt und Versöhnung nicht sichtbar wird;
- g) sie lässt einen sehr zaghaften Umgang mit dem wertvollen Zeichen der Handauflegung erkennen, mit der die Zuwendung Gottes und die Sorge der Kirche verdeutlicht werden kann;
- h) sie fordert keine Rechenschaft über die zu leistende Buße oder den Weg der Umkehr nach zugesagter Lossprechung von den Sünden, wodurch deutlich wird, dass der Weg der Umkehr nicht begleitet und auch „geprüft“ werden kann und somit auch aufgrund der menschlichen Schwäche auf der Strecke bleiben kann;
- i) sie wird in Gestalt der Andachtsbeichte auch als herausragendes Mittel zur Vollkommenheit vorgeschlagen, wodurch andere Formen der Sündenvergebung liturgischer und außerliturgischer Art an Bedeutung und Kraft verlieren;
- j) angesichts der Wesensbeschreibung von Liturgie in *Sacrosanctum Concilium* 1–10 fällt es schwer, diese Form des Sakramentes als eine liturgische Feier zu bezeichnen.

Die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der Einzelnen

Anders stellt sich dies dar bei der *gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der Einzelnen*. Hier wird der Versuch unternommen, das Sakrament der Einzelversöhnung in eine liturgische Feier der Gemeinde einzubinden. Die im Unterschied zu den romanischen Ländern im deutschen Sprachraum wenig praktizierte Form – soweit ich es sehe – kann zwar beanspruchen, die Vollgestalt eines liturgischen Ereignisses

⁸ Ausgehend von der existenziellen Erfahrung, die in Psalm 32 ausgedrückt wird, kann auf die therapeutischen Formen und Ansätze der Bewältigung von Schuld verwiesen werden, vor allem auf die Bedeutung des Gesprächs und dem damit verbundenen Eingeständnis der entsprechenden Erfahrungen.

zu sein, muss sich aber auch mit Schwächen und Fragestellungen konfrontieren lassen, von denen einige benannt werden:

- a) Der zeitliche Druck und damit die fehlende Ruhe einer Gemeinschaftsfeier, in der das Element des Einzelbekenntnisses und der Lossprechung der Einzelnen eingefügt wird, sind für den Umgang mit Situationen und Erfahrungen schwerer Sünde nicht förderlich. Es ist auch für die Priester dabei nicht möglich, in sinnvoller und der Gegebenheit schwerer Schuld entsprechenden Weise einzugehen und Überlegungen der Begleitung, die auch andernorts geschehen kann, einzugehen.
- b) Es ist liturgietheologisch auch zu fragen, ob die in dieser Feier vorgestellte Form des Versöhnungsteiles nicht schon eine sakramentale Form der Sündenvergebung ist: Nach der Gewissenserforschung und der dazugehörenden Reue knien alle nieder und sprechen ein allgemeines Sündenbekenntnis, auf das ein so genanntes Wechselgebet folgt, das sich an „Gott, den barmherzigen Herrn richtet, der das Herz der Menschen reinigt, aus den Fesseln des Bösen löst, der den Schuldigen verzeiht und die Verwundeten heilt“, wie es dort heißt. Dieses um Vergebung und Versöhnung bittende Gebet der Gemeinde, in dem um „die ursprüngliche Kraft der Taufberufung und um die volle Altargemeinschaft“ als Geschenk Gottes gebetet wird, mündet in das Vaterunser und in die deprekative Abschlussformel des Priesters, der für die sich als Sünder Bekennenden bittet, dass Gott sie befreie durch den Dienst der Kirche von der Sünde und dass sie so mit erneuertem Herzen ihm danken können. Nach dem Verständnis der alten und frühmittelalterlichen Kirche vollendet sich Vergebung und Versöhnung nach Reue und Umkehr im deprekativen Gebet.
- c) Das hier eingefügte Bekenntnis und die Lossprechung der Einzelnen erscheinen daher eher als eine legalistische Erfüllung des rechtlich vorgeschriebenen Vorganges der Einzelbeichte.⁹ Erfahrungsberichte bezeugen, dass in solchen Gemeinschaftsfeiern mit persönlichem Bekenntnis und Lossprechung eher die lässlichen Sünden ihr Bekenntnis finden als die schweren und die exkommunizierenden Vergehen. Die Fei ergemeinde setzt sich erfahrungsgemäß bei solchen Feiern eher aus dem Kreis der Kerngemeinde zusammen, in der die Notwendigkeit des Einzelbekenntnisses im Sinne der Notwendenden Versöhnung als Wiedereingliederung in die Eucharistiegemeinschaft nicht gegeben ist. Außerdem ist der – vorgeblich – „entscheidende“ Akt gerade wieder nicht Erfahrung von Gemeinschaft.

⁹ Vgl. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Misericordia Dei* als „*Motu Proprio*“ erlassen über einige Aspekte der Feier des Sakramentes der Buße. 7. April 2002. Bonn 2002 (VApS 153) 5: „Damit das Urteil über die Disposition des Büßers hinsichtlich der Gewährung bzw. der Verweigerung der Vergebung und der Auferlegung der angemessenen Buße von Seiten des Spenders des Sakramentes gefällt werden kann, ist es notwendig, dass der Gläubige über das Bewusstsein um die begangenen Sünden, den Schmerz darüber und den Willen, nicht wieder darin zurückzufallen, hinaus seine Sünden bekennt. In diesem Sinn erklärte das Konzil von Trient, dass es ‚nach göttlichem Recht notwendig sei, die Todsünden samt und sonders zu bekennen‘. Die Kirche sah schon immer einen wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Urteil, das den Priestern in diesem Sakrament anvertraut ist, und der Notwendigkeit, dass die Büßer die eigenen Sünden bekennen, außer bei Unmöglichkeit. Weil das vollständige Bekenntnis der schweren Sünden kraft göttlicher Einsetzung grundlegender Bestandteil des Sakramentes ist, ist es keineswegs der freien Verfügbarkeit der Hirten anheim gestellt (Dispens, Interpretation, örtliche Gewohnheiten, usw.). Allein die zuständige kirchliche Autorität gibt genau – im Rahmen der entsprechenden Disziplinarnormen – die Kriterien zur Unterscheidung an, um die echte Unmöglichkeit, die Sünden zu bekennen, zu unterscheiden von anderen Situationen, in denen die Unmöglichkeit nur scheinbar vorliegt oder jedenfalls überwindbar ist.“

Die Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution

Die im Faszikel *Die Feier der Buße* vorgesehene Form der *Gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution*¹⁰ berücksichtige ich hier nicht, da diese Feiergestalt nur unter den Bedingungen der Todesgefahr und einer sehr schweren Notlage gefeiert werden kann, damit soll aber deren Bedeutung nicht grundsätzlich in Frage gestellt sein.¹¹

Die Bußgottesdienste

Anders stellt sich die Situation mit den so genannten Bußgottesdiensten dar. Diese sollten ursprünglich einen bedeutenderen und theologisch höherwertigen Platz im Faszikel *Die Feier der Buße* erhalten.¹² Sie wurden schließlich als „Feiern, bei denen sich das Volk Gottes versammelt, um das Wort Gottes zu hören, das zur Umkehr und zur Erneuerung des Lebens ruft und die Erlösung von der Sünde durch den Tod und die Auferstehung Christi verkündet“ und deren Bedeutung lediglich mit der Förderung des Bußgeistes und der erzieherischen Komponente bzw. der Vorbereitung auf das Sakrament benannt wird, in den Anhang abgeschoben. Nun ist in der Praxis der Pfarrgemeinden zu beobachten, dass vielerorts die Bußfeiern oder – wie sie auch entsprechender genannt werden – die Umkehr- und Versöhnungsfeiern zur „ordentlichen“ Form der Umkehrliturgie geworden sind. In einem Großteil der Pfarrgemeinden werden mehr oder weniger regelmäßig diese Umkehr- und Versöhnungsliturgien gefeiert, zumindest in den geprägten Zeiten und sie werden von den Mitfeiernden gerne angenommen als Ausdruck der Versöhnung und auch als Ersatz für das Bußsakrament. Es muss aber auch hier angemerkt werden, dass an diesen Feiern vor allem die Mitglieder der „Kerngemeinde“ teilnehmen. Ich versuche dieser Beobachtung Rechnung zu tragen und werde im letzten Teil meiner Überlegungen zur Bedeutung dieser Feiern ausführlicher Stellung beziehen.

Teil 2: Der Auftrag zur Umkehrpastoral

In dem sehr grundlegenden Schreiben der deutschen Bischöfe zu *Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral* aus dem Jahre 1997¹³ wird deutlich, wie sehr Leben und Liturgie ineinander greifen und zusammengehören. Umkehr und Versöhnung sind grundlegende Themen und Anliegen im Leben der Menschen und im Leben der Kirche, daher gehören beide zum pastoralen Auftrag der Kirche. Von Anfang an übernehmen die jungen Gemeinden in der Kirche den Auftrag Jesu, in der Kraft des Heiligen Geistes die umkehrbereiten Sünder mit Gott und der Kirche zu versöhnen. Dies geschieht grundlegend in der Initiation und, wenn notwendig, in der Erneuerung der Taufberufung nach entsprechender Buße im Sakrament der Wiederversöhnung. Es muss der Kirche ein Anliegen sein, Menschen zur Seite zu stehen, wenn sie sich in den Grenzen ihrer persönlichen Bedingungen erleben, wenn sie die Kraft der Erbsünde erfahren, wenn sie von

¹⁰ Die Feier der Buße (s. Anm. 5) S. 49–52.

¹¹ Vgl. Misericordia Dei (s. Anm. 9) Nr. 4.

¹² Vgl. A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Freiburg [u. a.] 1988, 697–716.

¹³ Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral. 1. Oktober 1997. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1997 (DtBis 58).

den eigenen negativen Neigungen und Beeinträchtigungen überwältigt werden oder aufgrund persönlicher Überzeugungen der Kraft der Sünde anheim fallen und dies selbst verantworten. Es ist dabei wichtig, eine vertiefte Einsicht in Bedingungen und Voraussetzungen menschlichen Handelns auf dem Hintergrund der wissenschaftlichen Erkenntnisse über den Menschen und sein soziales Verhalten und die damit zusammenhängende Veränderung von Schuld erfahrung zu gewinnen.¹⁴ Dies muss heute wohl als eine wesentliche Voraussetzung für die Begleitung von Menschen benannt werden, die sich in schwere Schuld verstrickt haben.¹⁵ Für die Gestaltung der Umkehrbegleitung in der Kirche ist daher auch zu fordern, dass angesichts des Priestermangels ausgebildete und beauftragte Frauen und Männer in die Umkehrpastoral eingebunden werden, um Hilfestellungen zu geben auf dem Weg zu versöhntem Leben. Es kann sehr wertvoll sein, wenn betroffene Personen einen solchen Weg der Hilfestellung in Anspruch nehmen können und schließlich im Sakrament der Versöhnung den Abschluss suchen. Damit wird der Charakter der Liturgie als Quelle und Höhepunkt im Leben der Kirche zum Ausdruck gebracht und bestätigt. Ich werde weiter unten noch deutlich machen, wie dies geschehen kann.

Umkehr- und Versöhnung im Leben der Kirche

In zehn Schritten will ich den liturgischen und pastoralen Auftrag der Kirche beschreiben.

(1) Vonseiten der theologischen Ethik bzw. Moralthologie ist einzufordern, dass die Rede über „schwere“ und „tägliche“ bzw. leichte Sünden von der Tauftheologie und der Berufung des Menschen zum versöhnten Leben mit Gott her formuliert wird. Dazu die deutschen Bischöfe jüngst:

„Seit den Anfängen der Kirche gibt es die Erfahrung, daß die Christen hinter dem zurückbleiben, was ihnen in Glaube und Taufe als Gabe und Aufgabe geschenkt ist, oder bewußt dagegen handeln. Schon früh wurde deshalb zwischen zwei Formen von Sünde unterschieden: Man spricht von ‚schweren‘ Sünden oder ‚Todsünden‘, wenn eine grundlegende Verweigerung gegenüber dem Anspruch der göttlichen Gnade und Liebe das neue, in der Taufe geschenkte Leben selbst zerstört. Im Fall der ‚alltäglichen Sünden‘ spricht man von ‚läßlichen Sünden‘.“

[. . .] Im Fall der schweren Sünde handelt es sich faktisch und objektiv um eine Zurücknahme der Taufentscheidung, im anderen um ein Zurückbleiben hinter diesem Anspruch. Deshalb bedürfen sie auch je unterschiedlicher Formen der Umkehr und Versöhnung.“¹⁶

(2) Wie alle liturgischen Feiern gehört die Feier der Umkehr und Versöhnung in den Verantwortungsbereich der Pfarrgemeinde mit dem Leiter. Die Gemeinde als Trägerin der Liturgie nimmt Recht und Pflicht wahr, die liturgischen Versöhnungswege zu gestalten. Es ist zu fragen, wie ausgehend von den Lebenserfahrungen sich neue liturgische Wege konstituieren und ob die gefundenen liturgischen Wege das konkrete Leben mit seinen Versöhnungspraktiken genügend berücksichtigt bzw. fördert.

(3) Die nachkonziliare sakramentale Ordnung hat die Buße wieder eindeutig der Taufe zugeordnet. Vorausgesetzt ist hier die Erwachseneninitiation als *paenitenita prima*. Aus diesem Grunde wird in der Alten Kirche auch die Feier der Osternacht mit der Initiationsfeier als das erste Umkehrsakrament verstanden: „Der Osterfeier ist es eigen, dass an ihr die ganze Kirche sich des Nachlasses der Sünden erfreut, die nicht nur denen geschenkt wird, die in der Taufe wiedergeboren wurden, sondern auch denen, die schon lange zu den Adop-

¹⁴ Vgl. ebd. 13.

¹⁵ Tatsächlich vermisst ein großer Teil jener Priester, die sich im Bereich der Umkehrpastoral engagieren, eine bessere diesbezügliche Ausbildung.

¹⁶ Vgl. Umkehr und Versöhnung (s. Anm. 13) 34.

tivsöhnen gehören“ (Leo der Große).¹⁷ Es gilt, die Osternacht auch in dieser Hinsicht wieder deutlicher zu erkennen und als Nacht, „die Himmel und Erde versöhnt“¹⁸, zu fördern.

(4) Getaufte Menschen, die sich in schwere Schuld verstrickt haben, die die Gottes- und Christusbeziehung aufgegeben, welche die Kirche verlassen oder sich von ihr stillschweigend abgewendet haben, sollen bei Erkenntnis ihrer Situation in der Kirche Wege der Umkehr, der Buße und der Versöhnung mit Gott und den Menschen finden können, die sie wieder zurückführen in die Gemeinschaft der Geheiligten (*paenitentia secunda*). Für diese Menschen ist der sakramentale Weg der Buße Notwendend. Aber: Für diese Notwendung ist ein Umkehrweg zu gestalten, um wieder neu zur Taufberufung zurückgehen zu können und das alltägliche Leben in der kirchlichen Gemeinschaft als zu versöhnendes und versöhntes Leben erfahren zu können. Die Herausforderung gilt hier besonders der Gemeinde vor Ort und deren Annahme des/der Sünders/Sünderin. Die Hilfestellung im Sinne der psychologischen und therapeutischen Wissenschaften bzw. der Verhaltensforschung durch professionelle Arbeit sollte dieses Bemühen unterstützen, gestalten und begleiten. Die spirituelle und theologische Kompetenz reicht in vielen Situationen nicht aus, um jene Hilfe angedeihen zu lassen, die für Umkehrwege Notwendend sind. Es gibt daher verschiedene Versuche, kirchliche Umkehrwege mit den heilenden Wegen der Psychotherapie und Lebensberatung zu verbinden.¹⁹ In kirchlichen Zentren sollten Modelle entwickelt werden, die diesem Anliegen und Bedürfnis nachkommen. Begleitung ist ein wichtiges Thema, das bezeugen viele Selbsthilfegruppen, die im öffentlichen Raum in großer Zahl entstanden sind. Die psychologische oder therapeutische Begleitung von Menschen zur Heilung sündhaften Verhaltens kann als ein von Gott geschenkter Heilsweg gewertet werden.²⁰ Zugleich muss hier grundlegend bedacht werden, ob es dem Wesen des Umkehr- und Versöhnungssakramentes entspricht, wenn öffentliche und soziale (schwere) Sünden auf dem Wege der privaten – weil geheimen – Versöhnung gesühnt werden.²¹ Der Kirche, konkretisiert in der Gemeinde, fällt die Rolle zu, Menschen mit schwerer Sünde versöhnend aufzunehmen und die Barmherzigkeit Gottes sichtbar zu machen. Die Privatisierung der Vergebung von öffentlicher schwerer Schuld und der Wegfall der Umkehrwege ist nämlich Teil der Krise dieses Sakramentes.

(5) Ein von der Tradition der Kirche vorgezeichneter Weg der Umkehr ist das Sakrament der Vierzig Tage, die *Quadragesime*. Diese Zeit bezeichnet die Oration des ersten Fastensonntags in der lateinischen Fassung als *sacramentum quadragesimalis*, womit im Sinne der Alten Kirche ein sakramentaler Weg benannt wird, der inhaltlich auf die Erfahrung der Osternacht hinführt. Die Liturgie dieser Zeit gibt einen Weg der unmittelbaren Taufvorbereitung (bei der Erwachsenentaufe) und einen Weg der Vorbereitung auf die gemeinsame Erneuerung des Taufbekenntnisses in der Osternacht vor. Jene, die sich außerhalb der vollen Gemeinschaft der Kirche wissen, sollten nach entsprechender begleiteter Vorbereitung

¹⁷ Die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung. Rundschreiben der Kongregation für den Gottesdienst. 16.1.1988, Nr. 108. In: Ostern feiern. Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises. Hg. von der Liturgischen Kommission für Österreich. Salzburg 1995 (TLKÖ 16) 154.

¹⁸ Vgl. die entsprechenden Aussagen und die liturgietheologische Deutung der Lobpreisung auf das Licht und die Nacht (Exsultet) als Deutehorizont für die ganze Osternacht.

¹⁹ Vgl. dazu L. SCHUHMAN, City-Seelsorge – Veränderungen in der Pastoral. In: AnzSS 108 (1999) 336–342.

²⁰ Vgl. dazu A. GRÜN, Sich ändern lernen: Versöhnung leben und feiern. Würzburg 1992 (Perspektiven der Seelsorge 6).

²¹ Vgl. R. MESSNER, Anfragen an die heutige Bußpraxis der Kirche aus bußgeschichtlicher Perspektive. In: HfD 52 (1998) 235–243.

in diesen Vierzig Tagen der Umkehr ihre Buße gestalten können. Ziel dieses Umkehrweges ist die Rekonziliation, um in der Osternacht gemeinsam mit den Neugetauften und der Gemeinde die volle Gemeinschaft der Kirche im Taufbekenntnis und in der Feier der Eucharistie zu erfahren. Dabei ist theologisch einzufordern, dass es für jeden Sünder, der umkehrt, Versöhnung gibt und auch von der Gemeinschaft der Kirche geben sollte. Die Alte Kirche hat als bleibende Buße nicht den Ausschluss von der Eucharistie verordnet, sondern diese außerhalb der liturgischen Feiern festgelegt (z. B.: Ämterausschluss, Leben wie Bruder und Schwester, ...).

(6) Auch wenn die jüngsten lehramtlichen Dokumente die so genannte „Andachtsbeichte“ verstärkt fördern, so muss doch deutlich bleiben, dass sie nicht selbstverständlich zu verbinden ist mit der geistlichen Führung oder Begleitung. Das seelsorgliche Gespräch und die geistliche Begleitung, welche auch den je neuen Zuspruch des vergebenden Wortes Gottes enthalten, sind zu differenzieren von den Umkehrvollzügen der so genannten „zweiten Buße“. Geistliche Begleitung ist im Normalfall nicht Umkehrbegleitung im eigentlichen Sinne. Sie kann es werden, wenn es die Umstände erforderlich machen. Theologisch ist stets zu beachten, dass die Sünden der Andachtsbeichte auch in anderen liturgischen und außerliturgischen Formen Vergebung erfahren.

(7) Das Anliegen der Umkehr und der Versöhnung wird in den Pfarrgemeinden durch regelmäßige Bußfeiern gestaltet. Die Versammelten bekennen sich gemeinsam in diesen Bußfeiern zu ihrem Sündersein und bitten um neues Leben aus der Vergebung Gottes. Der glaubende Mitvollzug dieser Feiern schenkt wirksame Vergebung der alltäglichen Sünden²², so die abschließende theologische Qualifizierung der deutschen Bischöfe diesbezüglich.

(8) Wer getauft ist und, wie Paulus betont, zur Gemeinschaft der in Christus Geheiligten gehört, braucht nicht je neu den Weg der grundlegenden Buße zu gehen, d. h. ist nicht auf das Bußsakrament verpflichtet. Dennoch sind alle Getauften aufgrund der „Neigung zum Bösen“ zu den Formen der täglichen Buße gerufen. Das Zeugnis der Kirche lebt von den vielfältigen Formen der Umkehr und Versöhnung, die sich aus den alltäglichen, persönlichen und gemeinschaftlichen Lebensvollzügen her gestalten. Solche Formen sind die zwischenmenschliche Versöhnung, die geschwisterliche Zurechtweisung (*correctio fraterna*); das einführend-konfrontierende Gespräch, das Eingestehen und Aussprechen (Bekenntnis) von Schuld, das Gebet füreinander, das Erbitten und Gewähren von Vergebung und Versöhnung; die persönliche Gewissenserforschung und das bereuende Gebet (Herzensbeichte, Bekenntnis vor Gott allein, abendliche Gewissenserforschung). Ferner kennt die Kirche als Formen der täglichen Buße das Gebet, das Hören und Lesen der Heiligen Schrift, die verschiedenen Übungen des geistlichen Lebens, die Zeichen eines veränderten Lebensstils im Alltag: Askese, Verzicht, Werke der Nächstenliebe, tätige Solidarität mit Menschen in Not- und Unrechtssituationen, Taten der Versöhnung, das Tragen des eigenen Kreuzes in Entbehrungen des Lebens, das Ertragen von Krankheit und Behinderung, von Benachteiligungen um des Glaubens willen sowie die tätige Solidarität mit Notleidenden. Das alles sind Haltungen und Ausdruck der Gesinnung und Buße. Die Väter der Kirche haben die Trias Fasten, Gebet und Almosen (vgl. Orationen in der Quadragesime) als Ausdruck der Buße gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen geprägt.²³ Alle diese Formen der täglichen Buße und der damit verbundenen Vergebung der Sünden von

²² Umkehr und Versöhnung (s. Anm. 13) 44.

²³ Vgl. ebd. 42–43.

Seiten Gottes müssen in der Verkündigung und in der katechetischen Vermittlung deutlich(er) gemacht werden und im Glaubensleben der Menschen auch entsprechend gewertet werden.

(9) Auch die vorgesehenen liturgischen Formen der Sündenvergebung im Sinne der leichten Sünden sind vielfältig. Die Feier der Vierzig-Tage-Zeit vor Ostern ist als Buß- und Umkehrweg angelegt und beginnt mit dem Bußgottesdienst mit Aschenkreuz am Aschermittwoch. In dieser Zeit sollen regelmäßig Buß- und Versöhnungsfeiern stattfinden. Als weitere und vornehme Form liturgischer Sündenvergebung und auch der Vergebungserfahrung ist die Eucharistie zu benennen, in der die einmalige Versöhnungstat Gottes in Christus Jesus vergegenwärtigt und dankbar angenommen wird; weiters die Feier der Krankensakramente sowie die folgenden Formen gottesdienstlicher Sündenvergebung: gemeinsame Lesung und Meditation der Heiligen Schrift, fürbittendes Gebet in der Gemeinde, das Stundengebet, besonders die Komplet.²⁴

(10) Die „Kinderbeichte“ muss überdacht werden. Es kann nicht angehen, dass man die den Erwachsenen zum Problem gewordene „Beichte“ mit den Kindern unreflektiert praktiziert. Es muss aber auch überlegt werden, ob die lehramtliche und kirchenrechtliche Vorschrift (vgl. CIC 1983 can. 914) Sinn macht, dass Kinder vor der Erstkommunion bereits zum Umkehersakrament hinzutreten müssen. Die pädagogische Herausforderung besteht darin, den Zugang zum Sakrament als „Figur des Lebens“ zu eröffnen. Dies könnte aber auch später angesetzt werden. Die Entkoppelung von der Erstkommunion wäre sinnvoll, um einen eigenen Weg der Hinführung beschreiten zu können.

Sakramental-therapeutische Wege der Versöhnung heute?

Das rechtliche und liturgische Bußverfahren einer Ortskirche bzw. einer Pfarrgemeinde müsste ekklesiale, d. h. auf die Gemeinschaft bezogene Dimensionen haben. Ähnlich dem in Mt 18,15–20 beschriebenen Vorgehen der Gemeinde als Ausdruck der Verantwortung für sündige Gemeindemitglieder müsste die Gemeinde am Weg der Wiedereingliederung beteiligt sein. Es gibt Gläubige, die sich in schwere Schuld verstrickt haben, denen ihre schwere Sünde bewusst ist, die sehr unter der Last der Sünde leiden und die wissen, dass ihre Sünde der Öffentlichkeit bekannt ist. Nicht selten ist eine solche Last auch der Grund von Erkrankungen im physischen und psychischen Bereich. Es müssten Heilungswege angeboten werden, denn Betroffene suchen nach Wegen der Versöhnung mit Gott, mit der Kirche und oft auch mit den konkret betroffenen Personen, damit „sie sich wieder sehen lassen können“. Das bedeutet, dass Umkehr, Reue, Vorsatz, der konkrete Weg der Buße und die versöhnende Vergebung als Aussprechen der Barmherzigkeit Gottes sichtbar gemacht werden müssen. Was für Einzelne gilt, hat Bedeutung unter Umständen auch für Gruppen innerhalb der Kirche, wenn aufgrund von schwerer kollektiver Sünde die Zeugniskraft und damit die Sakramentalität der Kirche nachhaltig gestört wurden.

Es ist zu fragen, ob die Funktion des priesterlichen Amtsträgers als Vertreter der kirchlichen Gemeinschaft im (privaten/geheimen) Sakrament der Einzelversöhnung ausreichend ist, um die Versöhnung mit der Kirche und mit Gott deutlich zu machen. In der *Feier der Versöhnung für Einzelne* („Beichte“) kommt die tatsächliche Versöhnung mit der kirchlichen Gemeinschaft praktisch nur sehr undeutlich zum Ausdruck und ist somit nicht „wirk-

²⁴ Vgl. ebd. 44–45.

lich“, weil die Gemeinschaft am Prozess der Buße, der heilenden Wegbegleitung, der Vergebung und der Versöhnung nicht beteiligt ist.

Es ist weiters zu überlegen, wie neben der individuellen Begleitung durch beauftragte und befähigte Personen die Pfarrgemeinde oder eine andere kirchliche Gemeinschaft den Weg der Wiedereingliederung und der Versöhnung begleiten kann. Möglichkeiten sind das Gebet und die Feier von gottesdienstlichen Stationen auf dem Versöhnungsweg. Dies wäre vor allem in jenen Situationen zu bedenken, in denen Pönitenten auch eine öffentliche Rehabilitation brauchen und suchen.

Ein solcher Weg könnte mit dem Ausschluss aus der eucharistischen Gemeinschaft beginnen, wobei das Gebet der Gemeinde unter Handauflegung des Vorstehers ein wertvolles Zeichen der Sorge und der Begleitung darstellt. Es folgt eine Zeit, in der besonders das Umkehr stiftende und neu orientierende Wort Gottes im Mittelpunkt steht, welche schließlich mit der Wiederaufnahme in die volle eucharistische Gemeinschaft enden würde. Allerdings müssen dafür auch die nötige Sensibilität und das Beurteilungsvermögen von Seiten der Verantwortlichen gegeben sein. Am Ende dieses Weges ist es sinnvoll, die Taufberufung wieder neu zu bekräftigen.

Vielleicht ist es gut, hier auch die (zu) häufige Feier der Eucharistie zu bedenken. Es ist ein liturgietheologisch unstimmiges Verhalten, wenn in schwere Schuld gefallene Christen selbstverständlich an der Eucharistie teilnehmen, und lediglich auf den Kommunionempfang verzichten müssen. Wenn fast ausschließlich eucharistische Feiern die Liturgiegemeinschaften prägen, dann ist dies ein Ausdruck der Verarmung liturgischer Vielfalt.

Im Schreiben der deutschen Bischöfe wird gewünscht, dass in der Umkehrbegleitung eine Wurzeltherapie möglich ist, durch die tiefer liegende Fehlhaltungen entdeckt und der personalen Liebenszuwendung Gottes geöffnet werden können.²⁵ Daher kann die Zeit der *excommunicatio* geprägt werden von der gewünschten Form der persönlichen Begleitung durch kompetente Fachleute, wie Priester, geistliche Frauen oder Männer, Psychotherapeuten/innen, Ärzte/innen, Lebensberater/innen u. ä. Dies könnte geschehen in besonders dafür angebotenen Einrichtungen, in Klöstern oder zentralen Seelsorgeeinrichtungen. Ein solcher Weg ist ausdrücklich auf die Umkehr und Heilung eines Gemeindemitglieds in der Situation der Sünde, der Schuld und die Versöhnung mit der Gemeinschaft als Kirche konzentriert. So greifen die Werte der Einzelversöhnung, der geistlichen Begleitung und der gemeinschaftlichen Bußpraxis ineinander.

Dabei muss auch eingemahnt werden, dass „die eindeutige Klärung der Schuldsituation weniger wichtig ist als das Verlangen nach neuer und lebendiger Gemeinschaft. Insbesondere vor Gott müssen wir Menschen darauf verzichten, ganz durchschauen zu wollen, wie wir uns seiner Liebe öffnen und verweigern. Wo wir unserer selbst ungewiss sind und sein müssen, dürfen und sollen wir uns zugleich vertrauensvoll dem Willen Gottes anvertrauen, dass er uns mit sich versöhnt. Der Güte Gottes dürfen wir vorbehaltlos gewiss sein. Diese zuversichtliche Gewissheit schenkt in besonderer Weise die sakramentale Feier der Versöhnung“.²⁶

Die Quadragesime wird als Sakrament bezeichnet, d. h. sie ist theologisch als sakramentale Heilsgröße qualifiziert. Ich denke, dass es gut ist, diese Vorgabe wieder aufzugreifen und zu nützen. Nach den persönlichen und privaten Gesprächen im geschützten Raum der Seelsorge im Sinn der angesprochenen Wurzeltherapie könnten die betroffenen Gläubigen ein-

²⁵ Vgl. ebd. 45–50.

²⁶ Ebd. 48.

geladen werden, an der Feier des Aschermittwochs teilzunehmen. Sie treten damit in den Büsserstand ein und machen sich als umkehrwillige Menschen vor der liturgischen Versammlung sichtbar, ohne allerdings ihre persönliche Situation offen legen zu müssen. Schuld kann in gemeinsamen Texten, wie Psalmen, Schuldbekenntnis o. ä., ausgedrückt werden. Sie gehen mit der Gemeinde den Weg der Taufvorbereitung und der Vorbereitung auf die Tauferneuerung in der Osternacht, wie dies von der Liturgie der Vierzig Tage vorgesehen ist. Es wäre wünschenswert, wenn diese Personen weniger auf die inzwischen wieder mehr betonte geistige Kommunion verwiesen würden²⁷ als vielmehr nach dem Wortgottesdienst die liturgische Versammlung verließen, um so deutlich zu machen, dass es mit dem Bußweg gilt, die volle Eucharistiegemeinschaft wieder zu erlangen. Die neu geschenkte eucharistische Gemeinschaft in der Osternacht wäre dann das deutlichste Zeichen der Versöhnung mit der Kirche. Dazu ist in den unmittelbaren Tagen vor dem Osterfest eine Bußfeier anzusetzen, während der die Büßenden wiederum durch Handauflegung das Geschenk der Wiedereingliederung zugesprochen bekommen. Es wäre durchaus denkbar, dass auch die begleitenden Personen in der Liturgie der Vierzig Tage sichtbar gemacht werden und eine entsprechende Rolle zugesprochen bekommen, z. B. in der Begleitung der Poenitenten zur Handauflegung, während die Gemeinde betet und singt. Ziel ist es, die Taufberufung so zu erneuern, dass die Eucharistie der volle Ausdruck dieser Berufung ist. Die Erneuerung des Taufbekenntnisses erfolgt in der Osternacht gemeinsam mit der ganzen Gemeinde.

Soll sich im sakramentalen Vollzug von Umkehr und Versöhnung das Leben der Menschen widerspiegeln, dann muss das konkrete Leben jener Menschen, die sich in tiefe Schuld verstrickt haben, wichtig genommen werden. Umkehr meint dann immer einen Weg, der beschritten werden muss, der Deutung braucht und der in der Geschichte der betroffenen Menschen auch seinen Platz haben darf. Die deutschen Bischöfe haben dazu wertvolle Richtlinien gegeben, die weiter bedacht werden sollten. Der Rückzug auf das Sakrament der Versöhnung für Einzelne in der Form der letzten Jahrhunderte reicht diesbezüglich wohl nicht aus.

Teil 3: Die Umkehr- und Versöhnungsfeier

Das Rituale *Die Feier der Buße* sieht, dies wurde bereits angesprochen, die Feier von *Bußgottesdiensten* vor, deren Wesen in der Versammlung des Volkes Gottes liegt, im Hören des Wortes Gottes, das zu Umkehr und Erneuerung des Lebens ruft und die Erlösung von der Sünde durch den Tod und die Auferstehung Christi verkündet. Deren Nutzen und Bedeutung werden benannt mit der Förderung des Bußgeistes in den Gemeinden, in der Vorbereitung des Bekenntnisses im Einzelsakrament, in der Erziehung der Kinder in Hinblick auf die Bedeutung der Sünde und deren Befreiung und in der Hilfestellung für die Katechumenen auf dem Weg der Bekehrung.²⁸ Da aber die Bußgottesdienste im Gegensatz zum Sakrament der Versöhnung für Einzelne an Wertschätzung und Bedeutung als liturgische Feier der Gemeinde gewonnen haben und sich als feste Einrichtung in vielen Pfarrgemeinden bewährt haben, haben sich die deutschen Bischöfe über deren theologische Qualifizierung Gedanken gemacht. In ihrem Schreiben zur Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche halten sie klar und positiv fest, dass Bußgottesdienste eine weitere Form bilden, durch die eine Gemeinschaft von Gläubigen Gottes Versöhnung und Vergebung erlangt.

²⁷ Ecclesia de Eucaristia, Nr. 24.34.56.

²⁸ Vgl. Die Feier der Buße (s. Anm. 5) Nr. 26–37.

Die Versammelten bekennen sich gemeinsam in diesen Bußfeiern zu ihrem Sündersein und bitten um neues Leben aus der Vergebung Gottes. Der glaubende Mitvollzug dieser Feiern schenkt wirksame Vergebung der alltäglichen Sünden.²⁹

In einem jahrelangen Prozess der Arbeit mit vielen Pfarrgemeinden, bei Priesterzusammenkünften, in Dekanatskonferenzen sowie in Weiterbildungsveranstaltungen und Seminaren in meiner Heimatdiözese Bozen-Brixen wurde ein Modell für Bußgottesdienste, besser zu bezeichnen als Umkehr- und Versöhnungsgottesdienste, entwickelt, das ich kurz vorstellen möchte. Die Feier folgt der Struktur einer Wort-Gottes-Feier mit dem zusätzlichen Zeichenvollzug der Handauflegung und der persönlich zugesprochenen Versöhnung:

Eröffnungsteil

- Lied zur Eröffnung
- Begrüßung und Einführung
- Kyrierufe
- Gebet

Wort-Gottes-Teil mit Gewissenserforschung

- Lesung(en)
- Antwortgesang
- Homilie und Gewissenserforschung
- Stille

Versöhnungsteil

- Allgemeines Schuldbekenntnis – alle knien nieder
- Vergebungsgebet (Wechselgebet)
- Vergebungsspruch:
- Die Mitfeiernden werden eingeladen (wer möchte) nach vorne zu treten und zu bekennen: „Gott, vergib mir, wie auch ich vergeb!“
- Darauf spricht der Priester (wenn möglich) unter Handauflegung:
- „Der barmherzige und gütige Gott heile und versöhne dich. Er verzeihe dir deine Sünden und stärke dich durch Christus im Heiligen Geist. Geh’ in Frieden!“
- [Währenddessen Gebet, Gesang, Schweigen, Musik . . .]
- Danklied
- Friedensgruß
- Stille (Impuls für den persönlichen Vorsatz)
- Fürbitten, Vaterunser, Oration

Schluss

- Segen
- Schlusslied
- Entlassung

Mit dieser bzw. einer ähnlichen Feiergestalt haben Pfarrgemeinden sehr positive Erfahrungen gemacht. Im Folgenden sollen einige Aspekte angesprochen werden. Wie bereits festgestellt, folgt die Feier dem Modell der Wort-Gottes-Feier und ist ergänzt mit dem Versöhnungsteil. In der Vorbereitung bildet das ausgewählte Wort Gottes, das ein oder auch mehrere Lesungen mit den dazugehörigen Gesängen umfassen kann, aber in einem inneren Zusammenhang stehen soll, den leitenden thematischen Faden. Dieser „rote Faden“ des Gottesdienstes erklingt bereits mit dem Eröffnungslied und lädt die Gemeinde ein, sich auf die Feier der Umkehr und der Versöhnung einzulassen, um Gottes Barmherzigkeit zu erfahren und zu bezeugen. Nach der liturgischen Eröffnung führt der Vorsteher³⁰ kurz in die

²⁹ Umkehr und Versöhnung (s. Anm. 13) 44.

³⁰ Diese Feier kann grundsätzlich auch von beauftragten Leiterinnen und Leitern von Wort-Gottes-Feiern gestaltet werden.

Feier ein, indem er sich wiederum vom Hauptgedanken des Wortes Gottes leiten lässt. Die Kyrie-Rufe sind hier Christus-Anrufungen ohne Vergebungsbitte im Sinne des Bußaktes, da die Versöhnung nach dem Hören und Bedenken des Wortes Gottes gefeiert wird. Das Gebet schließt den Eröffnungsteil ab.

Der Wort-Gottes-Teil lebt vom Hören und Bedenken des Wortes Gottes, wobei, mystagogisch ausgesagt, deutlich ist, dass Christus selbst in der Gemeinde spricht und zur Gewissensforschung ruft. Die Lesungen und die dazugehörigen Gesänge werden daher so vorgetragen, dass eine Vertiefung möglich ist. Die Homilie legt das Wort Gottes, zu dem vor allem auch die Antwortsalmen zählen, aus und fördert so das Bedenken des Lebens im Spiegel des Heil stiftenden Wortes. Wird diesem Anliegen Rechnung getragen, sind die mitunter wenig hilfreichen Beichtspiegel, die Frage an Frage reihen und einfach vorgelesen werden, nicht notwendig. Christus selbst deckt durch das Wort Gottes auf, was Sünde ist, und hilft zu neuem Leben. Dabei wird die Homilie jede Art von moralisierender Rede und entmündigender Denkweise vermeiden. Die vorzusehende Stille verstärkt eine persönliche Vertiefung des gehörten Wortes und das persönliche Herzensgespräch. Die Präfation vom ersten Fastensonntag bekennt, dass Christus die „teuflische List des Versuchers zunichte macht und uns die Bosheit des Feindes durchschauen lässt. Er gibt die Kraft, den alten Sauerteig zu entfernen, um mit lauterem Herzen Ostern zu feiern und zum ewigen Ostern zu gelangen“³¹. Und die Präfation vom dritten Fastensonntag stellt Christus vor Augen, der nach dem Glauben der Menschen mehr dürstet als nach dem irdischen Wasser, denn er will „im gläubigen Herzen das Feuer der göttlichen Liebe entzünden“³².

Der Versöhnungsteil beginnt, evtl. nach einem passenden Gesang, mit der Einladung, zum Zeichen der Buße niederzuknien. In dieser der Kirche gewohnten Bußhaltung spricht die Gemeinde ein Schuldbekenntnis. Das kann das aus der Messfeier gewohnte sein oder aber auch ein Bußsalm, in dem das Bekenntnis der Sünden ausgesprochen wird. Anschließend lädt der Priester die Gemeinde ein, nach vorne zu kommen, um unter Handauflegung die Vergebung der Sünden zugesprochen zu bekommen. Es scheint mir wichtig zu sein, dass dabei die Freiwilligkeit betont wird, wenngleich die Erfahrungen zeigen, dass doch der größte Teil der Gemeinde diesen Zeichenvollzug wahrnimmt. Der Einladende kann zugleich darauf hinweisen, beim Hinzutreten die Bitte auszusprechen: „Gott, vergib mir, wie auch ich vergeb!“ Auch hier zeigen die Erfahrungen, dass Mitfeiernde mitunter auch eigene kurze Formulierungen sprechen. Die Handauflegung erfolgt nicht auf das Haupt, da die Umstände (Kopfbedeckung bei Frauen; Haarmode u. ä.) dies nicht immer nahe legen. Die Auflegung beider Hände aber auf die Schultern im Sinne der Freundschaftsgeste wird positiv empfunden und schafft auch eine entsprechende Nähe der Zusage, die durchaus auch als positive Herausforderung erkannt wird. Hier kann auch angemerkt werden, dass die Handauflegung so im Schutz der Gottesdienstgemeinde stattfindet. Die im Einzelsakrament problematisierte Form der Handauflegung, weil sie eine bereits zu intime Form des körperlichen Kontaktes darstellen kann, wird hier vermieden.³³

³¹ Vgl. MB II, S. 85.

³² Vgl. MB II, S. 105.

³³ Verantwortliche in Ombudsstellen haben darauf hingewiesen, dass es problematisch ist, im Beichtzimmer (in Gegenwart lediglich des Priesters und des Pönitenten) die Hand aufzulegen, denn: „Was der eine noch für Barmherzigkeit hält, bedeutet für den anderen bereits zuviel Nähe. Etwa wenn ein Priester nach einer Beichte meint, sein Gegenüber umarmen zu müssen, um Vergebung und Barmherzig zum Ausdruck zu bringen.“ (H. SCHÜLLER, in: KAP, Wien 9.11.2004) Auch bei der Kinderbeichte wird dringend von körperlichem Kontakt abgeraten.

Die Berührung und der persönliche Zuspruch der Sündenvergebung in deprekativer Form – um die Parallele mit der Lossprechungsformel³⁴ der Versöhnung für Einzelne zu vermeiden – werden als Höhepunkt und besonders wertvoll erfahren.³⁵ Hier konkretisiert sich zeichenhaft, was die ganze Feier zum Ausdruck bringen will. Die deprekative Formulierung der Versöhnung greift auf die ältere Form der Sündenvergebungsformeln in der Kirche zurück und macht deutlich, dass Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist Sünde dort vergibt, wo sie erbeten und damit auch intentional angenommen wird. Es wird auch unterstrichen, dass Versöhnung immer ein Geschenk ist, das die Gemeinde von Gott dankbar erwarten darf. Die Sendungsformel will bewusst machen, dass das Geschenk der Versöhnung Veränderung und Wandlung bewirkt in Hinblick auf die Menschen und die gesamte Schöpfung Gottes. Dies ist ein Auftrag, den der Sprechende im Namen Christi formuliert.

Die Prozession der Mitfeiernden zum Empfang des Versöhnungszuspruchs und zur Handauflegung kann in Stille (Schweigen, Gesang, Musik u. ä.) erfolgen. Es ist an diesem Ort nicht hilfreich, wenn die ganze Gemeinde singt. Die Erfahrung zeigt, dass die Einzelnen im Herzengespräch diese Zeit verbringen möchten. Anschließend lädt der Vorsteher zum Friedensgruß, der nach der persönlichen Sendeformel nun ausgetauscht werden kann. Die Gemeinde als Ganze wird dabei als mit dem Frieden Beschenkte und als Friedensstifterin angesprochen. Ein Gesang mit dem Ausdruck der Freude über das Geschenk der Versöhnung kann sich anschließen.

Entsprechend der Grundbewegung des Gottesdienstes – vorbereiten, hören, bedenken, Zeichenvollzug, bitten – folgt nun das Fürbittgebet, das darum bittet, einerseits das Geschenk der Versöhnung im Alltag verwirklichen zu können und andererseits für die Menschen in Kirche und Welt vor Gott einzutreten. Vor dem Fürbittgebet kann, wenn es angebracht erscheint, nochmals ein kurzer Augenblick der Stille erfolgen, die motiviert wird mit dem Gedanken, sich vor dem Bittgebet den Vorsatz vor Augen zu stellen. Vaterunser und Segensgebet schließen den Gebetsteil ab. Das Schlusslied bringt den Dank für die Erfahrung in dieser Feier zum Ausdruck, schließt den im Eröffnungslied aufgeklingenden Gedanken ab und nimmt auch schon die Sendung in den Alltag ins Blickfeld.

Die Buß- und Versöhnungsfeier – eine sakramentliche Feier mit wirksamer Vergebung der Sünden

Im neuen Handbuch der Dogmatik stellen Franz-Josef Nocke³⁶ und in seinem Grundriss der Sakramententheologie Theodor Schneider³⁷ neuerlich die Frage – obwohl dies bereits

³⁴ Eigentlich müsste man vom Hochgebet der Versöhnung sprechen. Allerdings ist hier zu bedenken, dass die klassischen Elemente des lobpreisenden Gebetes und der Epiklese nicht deutlich formuliert werden. Auch dieses Defizit könnte in Hinblick auf eine Überarbeitung überlegt werden.

³⁵ Vor allem Personen, die schon lange nicht das Sakrament der Versöhnung gefeiert haben, erleben diese Art der Zuwendung und der Vergebung heilsam. Nicht selten prägen Tränen diese Erfahrung. Vgl. dazu auch die Habilitationsschrift von Ch. BENKE, *Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte*. Würzburg 2002. Mir ist in diesem Zusammenhang auch bewusst geworden, dass es Menschen gibt, die trotz gegenteiligen Wunsches nicht den Mut oder die Fähigkeit aufbringen, eigene Schuld und Befindlichkeit zur Sprache zu bringen. Auch solche Menschen finden in dieser Feierform Heimat.

³⁶ Vgl. F.-J. NOCKE, *Buße*. In: *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2. Hg. Th. Schneider. Düsseldorf 1995, 323–334; *Das Geschenk der Versöhnung* (s. Anm. 4) 44.

³⁷ Vgl. Th. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*. Mainz 1998, 210–212.

in der unmittelbaren nachkonzilaren Zeit geschehen ist – ob der Bußgottesdienst oder die Umkehr- und Versöhnungsfeier eine Form des Bußsakramentes sein könnte. Sie geben mit weiteren Autoren eine positive Richtung in der Beantwortung der Frage an.³⁸

Die folgenden Elemente, wie

- die liturgische Versammlung (Gemeinde, die betet und singt),
- das Hören auf das Wort Gottes (Christus, der zur Gemeinde spricht),
- die Gewissenserforschung,
- das gemeinsame und gegenseitige Bekennen der Schuld (Schuldbekenntnis),
- die Handauflegung,
- die deprekative Absolutionsformel,
- der Friedensgruß als Ausdruck des von Gott geschenkten Schalom,
- Vorsatz und Fürbitte,

charakterisieren eine Bußfeier zu sakramental-liturgischem Handeln der Kirche. In dieser Feier werden wirksam Sünden vergeben. Das ist ein sakramentales Ereignis des Versöhnungshandelns Gottes durch Christus Jesus im Heiligen Geist. In den Zeichen- und Symbolvollzügen der Liturgie wird Christi Tun vergegenwärtigt, handelt er selbst.

In der Frage nach der Vergebung von schwerer Schuld in einer solchen gottesdienstlichen Form ist die Kirche als Ganze zur Klärung gerufen. Die Geschichte des Bußsakramentes und die Vielgestaltigkeit der Umkehrwege darin sprechen für einen offenen Umgang in der Beurteilung dieser Fragestellung. Die ursprüngliche deprekative Versöhnungsform, wie sie (immer noch) in der Eucharistiefeier und im Stundengebet ausgesprochen wird, und die Einbindung der Sündenvergebung in den Gemeindegottesdienst der Alten Kirche sind Impulse, in diese Richtung nachzudenken. Durch die liturgische Feier erfährt die Gemeinde, dass sie von Gott her lebt und dass sie vorausschauend unterwegs ist zur endzeitlichen Begegnung mit dem Herrn, in der die endgültige Versöhnung in die Liebe Gottes hinein geglaubt wird.

Hier ist abschließend nochmals zu betonen, dass das liturgische und damit auch sakramentale Leben der Kirche nicht losgelöst werden darf und kann vom Leben der Menschen. Reinhard Meßner stellt die Gegenüberstellung von „sakramentaler“ und „nichtsakramentaler“ Vergebung in Frage und meint, an die Stelle dieser problematischen Unterscheidung müsse „die Frage nach der jeweiligen Situation des der Vergebung bedürftigen Sünders treten, nach seiner Stellung vor Gott und gegenüber seinen Brüdern und Schwestern in der Gemeinschaft der Heiligen, und dann müssten von dieser Voraussetzung her die entsprechenden, je nach Situation differierenden Heilmittel gesucht werden. Die eventuelle Qualifizierung (etwa der Rekonziliation als Abschluss der *zweiten Buße*), als *Sakrament* ist dann eine Angelegenheit von relativ untergeordnetem Gewicht“³⁹.

³⁸ Ähnliche Überlegungen auch bei K. BAUMGARTNER, Aus der Versöhnung leben. Theologische Reflexionen – Impulse für die Praxis. München 1990, 67–70; K. KOCH, Menschliche Schuldverfälschung und Sakrament der Buße – Vielfältige Angebote auf eine differenziert gewordene Anfrage. In: Das ungeliebte Sakrament (s. Anm. 2) 129–131.

³⁹ MESSNER (s. Anm. 3) 232–233.

Gesprächskreise

Außer den unten angeführten Berichten fanden noch Gesprächskreise zu folgenden Themen statt: Bußpraxis in den Gemeinden; Umkehrpastoral mit Jugendlichen; Umkehrpastoral in der Krankenhaus- und Altenseelsorge; Versöhnung im ökumenischen Kontext.

Brunhilde Sigl, Salzburg

Sakramentenkatechese und Umkehrpastoral mit Kindern (Grundschule 6–10 Jahre)

1. Sakramentenkatechese: Erfahrung und Unterweisung

1.1 Symbolerschließung: Die Kinder sollen mit allen Sinnen erfahren können, dass die symbolischen Gestalten wie Wasser, Salbung mit Öl, Gesten der Versöhnung wie Umarmung, Händedruck, ein gutes Wort. Versammlung um einen Tisch, gemeinsam Essen und Trinken, Feste feiern, das Leben stärken, sinnvoll machen, ja verwandeln können.

1.2 Katechetische Unterweisung: Die Kinder sollen verstehen lernen, dass in der Feier der Sakramente Begegnung mit dem Gott des Lebens durch Jesus Christus zeichenhaft und leibhaftig erfahrbar wird und das Leben verwandeln kann.

2. Umkehrpastoral mit Kindern

Die Grundproblematik der Hinführung der Kinder zum Bußsakrament liegt in der kaum mehr geübten Praxis der Erwachsenen; insbesondere ist dabei an die Eltern der Kinder gedacht. Eine Verpflichtung zum Bußsakrament ist bei Kindern kaum zu begründen und dennoch ist es sinnvoll, Kinder einzuladen, dieses Sakrament als Angebot kennen zu lernen und zu feiern.

Für Eltern, Katechetinnen, Katecheten, Priester und Gemeinde muss die Hinführung der Kinder zu Umkehr und Versöhnung als Herausforderung gesehen werden, ihr eigenes Verhältnis zu diesem Sakrament kritisch und auch selbstkritisch zu überdenken.

Hin-Führung: Kinder brauchen Zeit und Freiheitsraum um frei auf die Einladung eingehen zu können. Die Zeit der Vorbereitung, soll nicht von der Erstkommunionvorbereitung überlagert werden.

Mögliche Schritte in Richtung Gewissensbildung, Einsicht in Fehlverhalten, Umkehr und Versöhnung:

1. Kinder stark machen: „Ich bin geliebt“ (Anregungen gibt es im Religionsbuch 1 „Ich bin bei dir“).

Sätze aus Psalm 23 helfen den Kindern Angst zu überwinden. Wenn Gott mein Hirte ist, was kann mir schon geschehen? Mit Gott an meiner Seite kann ich auch *nein* sagen – ich muss nicht in jeder Situation brav und artig sein – z. B. wenn sich Zärtlichkeiten unangenehm anfühlen.

2. Visionen haben: Das Leben in Gemeinschaft kann (trotzdem) gelingen. Kinder leben oft in zerbrechenden oder zerrissenen Familien, sie erleben Streit und leider auch Gewalt

untereinander und unter den Erwachsenen. Sie brauchen Modelle, an denen sie ablesen können, dass Zusammenleben gelingen kann. Neben Erzählungen aus der Kinderliteratur und Geschichten aus dem Leben bietet das Neue Testament eine Fülle von Beispielen: Jesus sah wohl seine vorrangige Aufgabe darin, das Kommen des Gottesreiches anzukündigen. Alles, was er tat und sagte, war auf diese Frohbotschaft ausgerichtet. Das Gottesreich ist schon unter uns, dort, wo keiner Angst haben muss, wo wir uns vertragen, wo keiner abseits stehen muss, wo jeder dabei sein darf, wo gefeiert wird.

3. Nicht alles gelingt mir: Nicht immer gelingt mir das Gute, so wie ich es gerne möchte. Was mir und anderen schadet ist „*schade*“. Was ich möchte, das andere mir tun (nicht tun), das tue ich auch den anderen (tue ich auch nicht den anderen). Fehler gehören zum Leben – ich darf Fehler machen. Umkehr und Versöhnung ist möglich.

- Beispiele aus dem Alltag, aus der Kinderliteratur, aus der Bibel anbieten.

Marianne Angulanza, Salzburg

Bußpraxis in der Familie

- Frühere (oder auch noch heutige) Missverständnisse in Bezug auf „Bußpraxis“.
- Eine Frage des Gottesbildes: „Wenn Gott sich an uns erinnert . . .“
- Das Gottesbild Jesu: Die Geschichte vom guten Vater.
- Auf Schuld folgt Versöhnung: Menschen sagen „Nein“, Gott sagt „Ja“.
- Das Problem des älteren Bruders: „Die Menschen brauchen mehr Liebe als sie verdienen“.
- Umgang mit Umkehr und Versöhnung in der Familie: Umkehr aus Vertrauen in die Liebe – oder aus Angst vor Strafe?
Die Forderung Jesu: „Wer mich liebt, hört auf meine Worte.“
- Das Beispiel der Eltern beim Zugeben von Schuld und beim Verzeihen:
„Ein glücklicher Mensch hat ein schlechtes Gedächtnis und reiche Erinnerungen.“
- Statt „Bußpraxis“: „Versöhnungspraxis“
- Beichte als Erfahrung für Kinder: „Gott liebt mich wie ich bin und gibt mir die Chance des Neuanfangs“.

BUCHBESPRECHUNGEN

R. BARAIS – J. M. HUMEAE, Kranke Menschen im Gebet begleiten. Kehl 2002.

Beide Autoren sind mit der Krankenseelsorge sehr vertraut. Rainer Barais ist Sprecher der AG Krankenhausseelsorge der Diözese Rottenburg-Stuttgart und J.-M. Humeau ist Pfarrer und Beauftragter für die Pastoral und Sakramente in der Diözese Pontoise. In 4 Abschnitten findet man für diesen sensiblen Bereich des menschlichen Lebens wertvolle Anregungen: Zunächst Hilfen, wie man mit Kranken beten kann, dann entsprechende Gebetsanregungen. Vor allem das Wort Gottes soll Trost und Hilfe sein: Psalmen, geeignete Schriftworte aus dem Ersten und Zweiten Testament. Ab S. 90 finden sich ansprechende Feiern der „Beauftragung für ChristInnen“, die regelmäßig in einer Gemeinde oder Klinik Krankenbesuchsdienste machen. Schließlich gehört zum Dienst der Hinterbliebenen auch das Gebet für „eben“ Verstorbene (S. 94). Das Buch enthält auch für die persönliche Vertiefung der Spiritualität (Eucharistie und Wegzehrung) gute Anregungen.

P. Franz Lauterbacher OSB

M. STUFLESSER – S. WINTER, Grundkurs Liturgie. Bd. 1: Wo zwei oder drei versammelt sind. Regensburg 2004.

Die Osternachtfeier ist für mich eine der beliebtesten Gottesdienste. Denn hier kann eine Feiergemeinde erfahren – letztlich in jeder Feier der Eucharistie – „da berühren sich Himmel und Erde!“ So beginnt das Buch mit einer Beschreibung der Osternachtfeier, um dann die Struktur der Feier und eine kurze Geschichte der Liturgie zu geben. Liturgie feiern: Dafür muss der Mensch auch eine Antenne haben! Sonst wird die Gottesbegegnung nur halb wahr-

genommen. Dieses Buch geht dem Menschen von heute nach: Inwiefern hat der Mensch eine Antenne für die „Signale Gottes, ein offenes Ohr“ für das Wort Gottes? Der Mensch erfährt für sein Christenleben erst den Vollsinn, wenn es gut gelingt, den Glauben in der Liturgie zu feiern. An zwei Beispielen wollen die Autoren dies darlegen: Der Weg Gottes mit uns Menschen an Hand des Markusevangeliums und die Feier der Eucharistie. Das Konzil begann mit der Liturgiereform. Damals vor 41 Jahren wurde ein Anfang gemacht. – Dass wir die Lebenssituationen der Menschen heute wahrnehmen und die ansprechenden Symbole der Liturgie wieder richtig einsetzen, in diese Richtung soll Erneuerung gehen.

P. Franz Lauterbacher OSB

Th. DOEL, Zurück zu den Wurzeln. Werte neu entdecken. Bergisch Gladbach 2004.

Mehr und mehr besinnen sich auch viele Staatsoberhäupter und greifen in ihren Ansprachen die „Wertegesellschaft“ auf, welche bereits vieles unbedacht weggeworfen und manches jetzt recht mühsam „zurückgewinnen“ muss, wie z. B. Familie und Festtag, Europa mit Gott und ohne Kreuz?; Beruf, der von Berufung kommt; und Glauben, der das Leben trägt. – Es gäbe noch viel aufzuzählen. In den 40 Kapiteln können Sie nachlesen, ob der Mensch des 21. Jh. mit seiner Reise- und Abenteuerlust noch Heimat braucht! Nicht nur Bäume, auch Menschen haben Wurzeln. – Es ist ein faszinierendes Buch, leicht und gut zu lesen und voller Inhalte für ein gelingendes Leben. Nur schade, dass sich viel zu wenige das heute noch sagen und schreiben wagen.

P. Franz Lauterbacher OSB

BÜCHEREINGÄNGE

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

J. BÄRSCH, *Allerseelen*. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktags in der abendländischen Kirche. (LQF 90). Münster: Aschendorff 2004. 23 cm. (XCIII u. 516 S.). Kart. € 74,-. ISBN 3-402-04069-7.

Die Bibel. Altes und Neues Testament mit Bildern Alter Meister. Gesamtausgabe in der Einheitsübersetzung. Augsburg: Weltbild 2004. 29 cm. (1304 S. mit zahlreichen farbigen Bildtafeln). Geb. € (A) 9,95. ISBN 3-8289-4924-X.

A. BUTZKAMM, *Ein Tor zum Paradies*. Kunst und Theologie auf der Bronzetür des Hildesheimer Domes. Paderborn: Bonifatius 2004. 24,7 cm. (162 S. mit 18 s/w-Abb.). Geb. € (A) 20,50; € (D) 19,90; SFr 34,90. ISBN 3-89710-275-7.

Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum. Hg. A. Gerhards – H. H. Henrix. (QD 208). Freiburg i. Br. 2004. (323 S.). Kart. € 26,-. ISBN 3-451-02208-7.

Freisein für Gott. Einübung in die Geistliche Lesung. Hg. N. Wolf – J. Domek. Paderborn: Bonifatius 2004. (111 S.). Kart. € (D) 12,90; € (A) 13,30; SFr 23,50. ISBN 3-89710-280-3.

Jubelt Gott zu. Gottesdienste an Festen im Jahreslauf. Hg. W. Tripp. (Reihe „Werkstatt“ Liturgie). Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 20,8 cm. (168 S.). Kart. € (D) 15,50; SFr 27,70. ISBN 3-7966-1137-0.

Dem Konzil voraus. Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum. Hg. K. Richter – Th. Sternberg. Münster: dialogverlag 2004. 21 cm. (196 S.). Geb. € 12,80. ISBN 3-933144-87-6.

Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie. Hg. K. Richter – Th. Sternberg. Münster: Aschendorff 2004. 18,7 cm. (144 S.). Kart. € 12,80. ISBN 3-402-06553-3.

Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie. Hg. W. Haunerland [u. a.]. (StPaLi 17). Regensburg 2004. 22 cm. (687 S.). Kart. € (D) 49,90; € (A) 51,30; SFr 86,-. ISBN 3-7917-1885-1.

H. SCHMITT, „*Mache dieses Haus zu einem Haus der Gnade und des Heiles*“. Der Kirchweihritus in Geschichte und Gegenwart als Spiegel des jeweiligen Kirchen- und Liturgieverständnisses im 2. Jahrtausend. (PaThSt 40). Paderborn: Schöningh 2004. 23,3 cm. (647 S.). Kart. € 69,-. ISBN 3-506-71777-4.

Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven. Liturgie des heures. Expériences et perspectives oecuméniques. Hg. M. Klöckener – B. Bürki. Fribourg: Academic Press 2004. 22,5 cm. (392 S.). Kart. € 39,-; SFr 59,-. ISBN 3-7278-1461-6.

B. VARGHESE, *West Syrian Liturgical Theology*. Hampshire/England: Ashgate 2004. 23,4 cm. (195 S.). Kart. ISBN 0-7546-0619-8.

Wort zu diesem Heft

Dieses Heft ist der spannungsvollen Einheit von Liturgie und Sakramentalität gewidmet. In gottesdienstlichen Feiern geschieht für den gläubigen Mitvollzug eine zeichenhafte Begegnung mit dem Heiligen. Im Gesamtspektrum der Zeichen hat die Sprache eine herausragende Bedeutung für die Liturgie und die durch sie vermittelte Sakralität, weshalb sich in diesem Heft die beiden ersten Beiträge mit Fragen der Sakralsprache beschäftigen.

Gunda Brüske, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg, zeigt in ihrem Artikel „Kein verkleidetes Latein“ Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie auf. Dabei geht sie auch auf Fragen der sakralen Qualität liturgischer Sprache ein, wie sie die kürzlich erschienene Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ aufgeworfen hat. In der Heiligung des Namens Gottes sieht sie einen geeigneten Ausgangspunkt für die theologische Begründung einer sakralen Sprache.

Angeregt durch die Übersetzungsinstruktion „*Liturgiam authenticam*“ hat Albrecht Greule, Professor für Deutsche Sprachwissenschaft an der Universität Regensburg, gemeinsam mit Elżbieta Kucharska-Dreiß und Marzena Makuchowska – beide sind Mitglieder der Sakralsprache-Kommission der polnischen Akademie der Wissenschaften – einen Beitrag zu „neueren Forschungen zur Sakralsprache im deutsch-polnischen Vergleich“ verfasst. Darin werden länderspezifische Erträge, Tendenzen und zukünftige Aufgaben zur Erforschung religiöser Sprache vor allem aus sprach- und kulturwissenschaftlicher Sicht dargelegt. Allgemeine Aspekte religiöser Sprache werden darin ebenso behandelt wie die Vielfalt unterschiedlicher Sprechakte im Gottesdienst.

Aus pastoraltheologischer Sicht nähert sich der Thematik Liturgie und Sakralität der Beitrag von Stephan Schmid-Keiser, Pfarreileiter in Buchrain/Luzern. In seinen Ausführungen begibt er sich auf die „Suche nach Sinn und Transzendenz in gottesdienstlichen Versammlungen“ und untersucht die Frage, wie Transzendenz im Gottesdienst zur Sprache komme. Vom selben Autor stammt auch der Bericht über das Symposium „Die Rezeption liturgischer Erneuerung am Beispiel des Pioniers Pius Parsch“, das am 19./20. November 2004 in Klosterneuburg stattgefunden hat und an dem Interessierte aus 7 Nationen teilnahmen.

Zwei weitere Beiträge befassen sich mit sakramentalen Feiern, nämlich mit der Krankensalbung aus liturgiewissenschaftlich-ökumenischer Sicht und der Eucharistie aus liturgietheologisch-systematischer Sicht.

Bert Groen, Professor für Liturgiewissenschaft in Graz, zeichnet in seinem Beitrag „Die Krankensalbung und ihr Platz in der heutigen Krankenhausseelsorge“ in einem ersten Schritt die wechselvolle Geschichte des Sakramentsvollzugs und deren theologische Deutung in West und Ost nach. In einem zweiten Schritt stellt er die heutige Praxis in der römisch-katholischen, der evangelischen und der östlich-orthodoxen Tradition vor. Abschließend nennt er Diskussionspunkte und Empfehlungen, die sich aus der theologischen Zusammenschau der unterschiedlichen Traditionsstränge und den lehramtlichen Vorgaben ergeben.

Aus systematischer Sicht entfaltet Lothar Lies SJ, Professor für Ökumenische Theologie in Innsbruck, die unterschiedlichen Wirkweisen Jesu in der Eucharistie. Besonderes Augenmerk legt der Autor dabei auf die verschiedenen Gegenwartsweisen des Auferstandenen und seines Heilswerks in der eucharistischen Feier.

Die Schriftleitung

Gunda Brüske, Freiburg

„Kein verkleidetes Latein“

|| Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie*

Am Ende seines Literaturberichts über „Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum“ aus dem Jahr 1922 formuliert Romano Guardini einige Wünsche für die liturgische Arbeit der folgenden Jahre, darunter auch einen zum Gebrauch der deutschen Sprache in Volksmessenbüchern: „Ferner muß man wünschen, daß Übersetzungen wirklich gutes Deutsch schreiben. Die Texte müssen deutsch umgedacht werden und dürfen kein verkleidetes Latein darstellen. Liturgie ist Kultur gewordene religiöse Übung. Deren wichtigster Bestandteil aber ist die Sprache. Soll die Liturgie wirklich Gemeingut des Volkes werden, so muß sie in hochwertiger Sprache wiedergegeben sein.“¹ Ein Jahr später greift er das Thema in der Fortsetzung des Literaturberichts erneut auf, diesmal in Auseinandersetzung mit Joseph Kramp, *Meßliturgie und Gottesreich* [1. Teil, Freiburg 1923]: „Kramp sagt in der Einleitung, die Übersetzung werde stets Härten haben, denn man müsse den Charakter des Originals wahren. Ich meine, der sachliche Charakter muß gewahrt werden, nicht aber der sprachliche. Die Sprache muß deutsch sein, und zwar ganz. Nicht die einzelnen Wörter in ihrer Satzfügung müssen übertragen, sondern der Inhalt des Wortes und des Satzes muß durch das geistige Zentrum des Übersetzenden gehen und von dort als deutsches Wort, deutscher Satz herauskommen. Darum ist Übersetzen auch so schwer.“²

Die Frage nach volkssprachlichen Übersetzungen sollte auch knapp 80 Jahre nach diesen Äußerungen Guardinis noch nicht zu aller Zufriedenheit gelöst sein. Bereits vor gut 40 Jahren hieß es in der Liturgiekonstitution: „Bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen [*ut sancta, quae significant, clarius expriment*], und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“ (SC 21). Wenige Jahre später folgte die sog. Übersetzerinstruktion.³ Jüngst sah sich die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung wieder genötigt, durch die Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ (28.3.2001) einige Kriterien zur Siche-

* Die Überlegungen zum Thema Sakralsprache wurden vorgetragen bei der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL) am 8.9.2004 in Seggau/Österreich und für den Druck überarbeitet. Angesichts der Komplexität der Frage (jeweils für sich und in ihrer Beziehung) von Sakralität einerseits und liturgischer Sprache andererseits kann es sich dabei selbstverständlich nur um eine erste Annäherung und nicht schon um endgültige Aussagen handeln.

¹ R. GUARDINI, Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum. In: *Literarischer Handweiser* 58 (1922) 49–58, hier 58. Zu beachten ist, dass es Guardini bereits bei den Übersetzungen der Volksmessenbücher zum *Mitlesen* um eine der deutschen Sprache angemessene Übersetzungsqualität ging. Es sei daran erinnert, dass Guardini sich von Haus aus in zwei Sprachen bewegte und sich mit dem Problem der Übersetzung über Jahrzehnte hinweg auch durch eigene Übersetzungstätigkeiten auseinandergesetzt hat. So stammt z. B. die Übersetzung des *Te Deum* im *Gotteslob* und im deutschen Stundenbuch von Guardini.

² R. GUARDINI, Liturgische Bewegung und liturgisches Schrifttum. In: *Literarischer Handweiser* 59 (1923) 589–598, hier 596.

³ *De interpretatione textuum liturgicorum*/Die Übersetzung liturgischer Texte. Instruktion des „*Consilium*“ vom 25.1.1969. In: *Not.* 5 (1969) 3–12, Nachdruck und deutsche Übersetzung: EDIL/DEL 1200–1242.

nung der Qualität von Übersetzungen zu formulieren.⁴ Zwischen Guardini und den Verfassern der Instruktion wäre gewiss kein Dissens über die Forderung hochwertiger Sprache aufgetreten. Ob über seine Einschätzung, dass der *sachliche* Charakter gewahrt werden muss, nicht der *sprachliche*, so schnell Einigkeit zu erzielen gewesen wäre, ist indes nicht eindeutig: Einerseits wünschen die Verfasser der Instruktion nachdrücklich, dass der sprachliche Charakter lateinischer Liturgiesprache bei der Übersetzung in die Volkssprachen erhalten bleibt (vgl. z. B. Nr. 20, 52 und vor allem 57), andererseits anerkennen sie, dass den Eigentümlichkeiten der Volkssprachen in angemessener Weise Rechnung zu tragen ist (ebenfalls Nr. 20). Ja, hinsichtlich poetischer Texte wird ausdrücklich auf die erforderliche größere Beweglichkeit bei der Übersetzung verwiesen (Nr. 59). Dass sich aus diesen zwei Optionen in der konkreten Übersetzungsarbeit Spannungen und Probleme ergeben, ist zu erwarten. Hinter der Option für die Beibehaltung des sprachlichen Charakters der lateinischen Liturgiesprache steht dabei möglicherweise eine Vorstellung von Sakralsprache, mit der die Verfasser offenbar große Erwartungen verbinden. Über die Sakralität liturgischer Sprache nachzudenken, könnte sich dann als ein Weg erweisen, ein Anliegen der Verfasser genauer zu verstehen, gleichzeitig aber einen vielleicht in der Instruktion angelegten Fehlschluss zu verhindern.⁵

Das Paradigma Sakralsprache ist nicht neu. Zuletzt wurde die Frage nach sakraler liturgischer Sprache Mitte bis Ende der 60er Jahre intensiv diskutiert, ebenso wie die Frage nach sakraler Musik, sakralem Raum, der Sakralität von Personen. Die Befürworter der Entsakralisierung dürften damals den Sieg davongetragen haben. Inzwischen kehrt der Topos Sakralität jedoch in verschiedenen Kontexten wieder: Gregorianik-Welle, Wiederentdeckung der Sakralität von Räumen (auch im Protestantismus) und nun auch die sakrale Sprache in der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“. Kann man also sagen: Die Instruktion ist ganz auf der Höhe der Zeit, wenn sie sich des Paradigmas sakraler Sprache erneut bedient? Aber was verstehen die Verfasser darunter? Und lässt sich die Vorstellung von sakraler Sprache heute überhaupt noch theologisch rechtfertigen? Diesen Fragen nachzugehen heißt erstens, einen Beitrag zum Verständnis, aber auch zur Kritik der Instruktion zu leisten⁶, zweitens im Zuge der Wiederentdeckung von Sakralität nach Musik und Raum nun den Bereich der Sprache zu thematisieren – nach Guardini immerhin wichtigster Bestandteil der

⁴ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, „Über den Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der Römischen Liturgie „*Liturgiam authenticam*“. Fünfte Instruktion (Zu Art. 36 der Konstitution). In: Not. 38 (2002) 236–295, hier 257, Nr. 42. – Vgl. dazu R. KACZYNSKI, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion. In: StZ 219 (2001) 651–668, nebst dem Rekurs von J. RATZINGER, Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski. In: StZ 219 (2001) 837–843; W. HAUNERLAND, Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität. In: LJ 52 (2002) 135–157, hier 136–138; A. WARD, The Instruction „*Liturgiam authenticam*“. Some Particulars. In: Not. 39 (2003) 152–184; A. ODENTHAL, Lebenswelt und Ritual. Überlegungen zu einem notwendigen Symbolverhältnis menschlicher Erfahrung und liturgischen Feiern. In: LJ 54 (2004) 85–103, hier 87–91; sowie die Beiträge aus exegetischer Sicht von F. MANZI, Tradizione e Traduzione della Sacra Scriptura in „*Liturgiam Authenticam*“. In: Not. 38 (2002) 602–635 und D. BÖHLER, Anmerkungen eines Exegeten zur Instructio Quinta „*Liturgiam Authenticam*“. In: LJ 54 (2004) 205–222 (engl. in: Antiphon 8 [2003] 2–11).

⁵ Wobei aufgrund des ambivalenten Textbefunds offen bleiben kann, ob er von den Verfassern tatsächlich so intendiert worden ist. Es geht also nicht um Textexegese, sondern um eine Klärung von der Sache her.

⁶ Respektive möglicher Fehlschlüsse, die sich aus ihr bei bestimmter Interpretation evtl. ergeben könnten.

kulturellen Ausdrucksgestalt der Liturgie. Ich werde das in drei Schritten unternehmen: Zunächst ist zu klären, was Sakralität und sakrale Sprache meinen. Eine relecture der Diskussion der 60er Jahre hat sich für mich als aufschlussreich erwiesen. Um an diese Diskussion anzuknüpfen, seien dazu drei Vertreter unterschiedlicher Profession befragt, ein Vertreter der Philosophie (Josef Pieper), eine Altphilologin (Christine Mohrmann) und ein Germanist (Wilhelm Gössmann). Obwohl der Zugangsweg wie auch der persönliche ‚kirchenpolitische‘ Standort dieser Vertreter unterschiedlich ausfällt, konvergieren ihre Überlegungen in vielen Punkten, wie in einer Art Zusammenschau zu zeigen sein wird. Dies legt die Vermutung nahe, dass hier wichtige Aspekte des Phänomens in einer tragfähigen Weise erfasst worden sind. So kann man sich von diesem Grund aus vorsichtig weiterbewegen, was hier geschieht, indem die Position in die Perspektive einer Theologie der Namensheiligung gestellt wird. Im zweiten Schritt sind einige Normen für die Übersetzung liturgischer Texte in die Volkssprachen in „*Liturgiam authenticam*“ im Hinblick auf die Frage nach der Sakralität vorzustellen und zu befragen; schließlich erhebt sich, will man das Paradigma Sakralität nicht ganz verabschieden, die Frage, wie eine theologische Begründung sakraler Sprache aussehen kann. Ein möglicher Ansatzpunkt dazu dürfte – wie eben angedeutet – im Akt der Heiligung des Namens liegen.⁷

1. Sakralität und sakrale Sprache im Diskurs der 60er Jahre

Was ist Sakralität? Welche Qualität bezeichnet das Adjektiv sakral? Grundlegende und m. E. bis heute tragfähige Klärungen gab 1969 der Philosoph Josef Pieper.⁸ Sakralität bezeichnet demnach formal eine Differenz – Sakrales ist in irgendeiner Weise „anders“ –, und material eine besondere Hinordnung oder ein Ergriffensein vom Göttlichen, bzw. von Gott. Sakralität als Bezeichnung einer Differenz unterliegt dabei immer wieder einem typischen Missverständnis: sakral und der Gegenpol profan werden als kontradiktorischer Gegensatz verstanden. Demnach wäre alles, was jenseits des Sakralen, in der Sphäre des Profanen liegt, nicht nur nicht-sakral, sondern „unheilig“ und damit negativ qualifiziert. Gegen diese ausgrenzende Vorstellung von Sakralität erhob sich immer wieder christlicher Einspruch, denn erstens sei doch schon für das Alte Testament die ganze Welt Schöpfung, und zweitens sei mit dem Christusereignis jede Frömmigkeit, die auf derart kultischen Abgrenzungen beruht, obsolet geworden ist. Der Einwand ist weit verbreitet; er übersieht jedoch, dass

⁷ Die Beitrag steht im Zusammenhang mit früheren Überlegung zur Liturgiesprache und fügt mit der Frage nach der Sakralsprache einen Aspekt hinzu, der in diesen Beiträgen noch nicht thematisiert ist: Vgl. G. BRÜSKE, Plädoyer für liturgische Sprachkompetenz. Thesen zur Sprachlichkeit der Liturgie. In: ALW 42 (2000) 317–343; DIES., Lesen als Wiederkäuen: *Lectio divina*, Liturgie und Intertextualität. Zugleich ein Beitrag zur Hermeneutik liturgischer Texte. In: EuA 78 (2002) 94–103; DIES., Was ist liturgische Sprache? In: BiLi 76 (2003) 231–236; DIES., Das Wort in Bewegung setzen. Zur Wahrnehmung nonverbalen liturgischen Handelns am Beispiel der Liturgie des Karfreitags. In: *Priester und Liturgie*. FS M. Probst. Hg. G. Augustin [u. a.]. Paderborn 2005, 265–276. Über die in diesen Beiträgen bereits verzeichnete Sekundärliteratur hinaus seien zwei Publikationen aus jüngster Zeit ergänzt: H.-H. BIERITZ, *Liturgik*. Berlin 2004, hier das Kapitel Sprachen 27–57; B. J. 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) Heft Nr. 2.

⁸ J. PIEPER, Sakralität und Entsakralisierung. In: DERS., Was heißt „sakral“? Klärungsversuche. Ostfildern 1988 [Erstveröffentlichung 1969] 7–41. Zur religionsphilosophischen Seite des Themas Sakralität gibt es eine Fülle von Literatur und kontroversen Äußerungen. Die Frage kann hier allenfalls andiskutiert werden.

für die Lebenswelt des Alten Testaments wie auch der Antike (und ich meine auch noch für die heutige) die Wirklichkeit mit diesem ausschließlichen Gegensatz nicht adäquat beschrieben ist. Sakralität als Differenz bezeichnet eher ein mehr und weniger an Sakralität als einen absoluten Gegensatz. Wenn die göttliche Stimme im Dornbusch Mose darauf hinweist, dass er auf heiligem Boden steht, dann bleiben dieser Boden wie auch der Dornbusch Schöpfung. Das Israel verheißene, heilige Land in Opposition zur Schöpfung bringen zu wollen ist einfach sinnlos. Innerhalb des von Gott geschenkten Daseinsraums der Schöpfung hielt Gott sich nach biblischem Verständnis jedoch nicht unbeteiligt im Hintergrund, sondern er handelte. Die Orte oder Zeiten seines Handelns markieren eben dadurch, dass er handelt, eine Differenz – wie im Fall des brennenden Dornbusches. Diese – auch für die liturgische Sprache wichtige und schon von Pieper hervorgehobene⁹ – Priorität des Handelns Gottes kann im Kontext der Debatte um Sakralität nicht genug betont werden, entsteht doch schnell der Verdacht, Menschen wollten etwas heilig machen – das aber ist Magie. Vielmehr geht es darum, als heilig entgegenzunehmen, was aufgrund göttlichen Handelns heilig ist, und dem im Tun zu entsprechen. Gottes Handeln markiert also jene Differenz, aufgrund dessen dann auch die der Handlung zugeordneten Personen, Orte, Zeiten oder Geräte heilig/sakral genannt werden können. Die Frage nach christlicher Sakralität entscheidet sich deshalb m. E. auch nicht an der Kultkritik Jesu – wie auch immer man die beurteilen mag –, sondern daran, dass in Christus Gott handelte und damit Menschen samt ihrer Zeit, ihrem Lebensraum und dessen Gegenstandswelt ergriffen hat, womit sich jene Differenz zum bisherigen Dasein auftut, von der alle Schriften des Neuen Testaments sprechen.

Das Bewusstsein der Differenz, des Anders-Seins des Göttlichen ist, so Christine Mohrmann, notwendige Grundlage jeder Sakralsprache.¹⁰ Ähnlich, aber stärker anthropologisch setzt Wilhelm Gössmann an, wenn er den Zusammenhang von religiöser Erfahrung und sakraler Sprache betont: Wo die religiöse Erfahrung ausbleibt, dort stirbt auch die sakrale Sprache.¹¹ Wenn mit Johann Baptist Metz das kürzeste Wort für Religion „Unterbrechung“ lautet, dann ist *die religiöse Erfahrung als Unterbrechung Ursprungsort sakraler Sprache*. Diese Differenz sprachlich zu markieren, ist deshalb primäre Aufgabe sakraler Sprache. Sie entspricht damit dem Ereignis, dem sie sich verdankt, dem Handeln Gottes bzw. der religiösen Erfahrung. „Anders“ als die alltägliche Sprache ist Sprache, wenn sie stilisiert ist. Stilisierung ist ein Mittel zur Steigerung der Expressivität von Sprache, mindert – wie wiederum Christine Mohrmann zu bedenken gibt – jedoch ihre Verständlichkeit. Damit ist das Grundproblem heutiger liturgischer Sprache benannt: Wieviel Stilisierung ist möglich, wenn die Verständlichkeit gewahrt bleiben soll? Und wieviel Stilisierung ist andererseits nötig, um die Unterbrechung durch das Handeln oder Anders-Sein Gottes adäquat sprach-

⁹ PIEPER, ebd. 19–21. Im Hinblick auf die Frage nach der Sakralität des Raumes und den Ansatz beim Handeln hat bereits vor einigen Jahren Thomas Sternberg auf Pieper zurückgegriffen, vgl. Th. STERNBERG, Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung. In: Mün. 49 (1996) 142–148.

¹⁰ Ch. MOHRMANN, Sakralsprache und Umgangssprache. In: ALW 10,2 (1968) 344–354, hier: 351.

¹¹ W. GÖSSMANN, Sakrale Sprache. München 1965 (TFH 3) 19. Weitaus deutlicher wird der anthropologische Ansatz an späterer Stelle in seinen Ausführungen: „*Sakrales Sprechen soll nicht eine Heiligkeit festhalten, die es im letzten gar nicht gibt, es soll den Menschen sich aussprechen lassen, so wie er ist, wie er sich in der profanen Welt erkennt*. Nicht das Numinose, sondern das Menschliche ist der Ausgangspunkt der sakralen Sprache“ (ebd. 126; kursiv im Original).

lich zum Ausdruck zu bringen? Die spannungsreiche Verhältnisbestimmung¹² hängt im konkreten Vollzug von Sprache u. a. von jenen sprachlichen Mitteln ab, durch die eine Stilisierung zur sakralen Sprache erfolgt. Unter der Voraussetzung, dass die Stilisierung sich „innerhalb der verschiedenen Sprachen (und innerhalb der verschiedenen Kulturen) je nach Eigenart und Struktur jeder Sprache auf verschiedene Weise“¹³ vollzieht, nennt Mohrmann folgende Mittel, die allgemeine Merkmale von Sakralsprache darstellen, nämlich erstens „Konservativismus“: das Beibehalten von Sprachformen oder Sprachformeln entgegen der Weiterentwicklung einer Sprache, also ein Archaismus. Ähnlich, nun aber bereits theologisch gewendet, heißt es bei Wilhelm Gössmann:

„Sakrale Sprache ist wesentlich auch *traditio*, ist Überlieferung in der sprachlichen Gestalt, und muß daher Dinge festhalten, über welche die sonstige Sprachentwicklung schon hinweggegangen ist. Man hat daher wohl zu überlegen, welche archaischen Worte man beläßt und welche man ersetzt. So gibt es immer eine Spannung in der sakralen Sprache zwischen dem Stand der jeweiligen Durchschnittssprache, den neuen Wortbildungen und den berechtigten archaisierenden Tendenzen. [...] Archaische Worte und Wortfügungen, wenn sie nur verständlich sind oder sich aus dem textlichen Zusammenhang ergeben, können vielmehr innerhalb einer sonst modernen Textgestalt meditative Schwerpunkte setzen und vor oberflächlichem Darüber-Hinweg-Lesen bewahren.“¹⁴

Mit dem Archaismus verwandt, aber nicht deckungsgleich ist Mohrmanns zweites Merkmal, die Verwendung von Fremdwörtern, die eine religiöse Assoziation hervorrufen oder mit einer alten religiösen Tradition in Verbindung stehen (*hosanna, alleluia, amen* etc). Eine dritte Eigenheit ist die auch von Gössmann genannte syntaktische oder lautliche Stilisierung, also die Stilisierung durch sprachrhythmische Gliederung, wie z. B. klangvolle Lautparallelismen, Formen des Reims.¹⁵ Diese Sprachmerkmale schaffen immer eine Distanz zur Alltagssprache und halten so jene von Pieper beschriebene Differenz offen. Einige weitere von Wilhelm Gössmann genannte Kriterien sakraler Sprache sind stärker als bei Mohrmann auf die christlich-religiöse Tradition im Allgemeinen bezogen, dagegen weniger als bei dieser auf die liturgische Sprache. Sakrale Sprache ist nach dem Verständnis Gössmanns zu kennzeichnen erstens als „radikal“ im Sinne wurzelhaften Bezogenseins auf die biblische Botschaft und die dieser eigenen starken Ausdruckskraft¹⁶, zweitens als „analog“, weil sie mit Entsprechungen arbeitet, die das Verstehen erleichtern¹⁷, und drittens als „gemeindlich“, d. h. auf Stiftung von Gemeinschaft angelegt¹⁸. Das Element der Gemeinschaft kennt auch Mohrmann. Bei ihr bildet die kollektive religiöse Tradition jedoch eher eine Voraussetzung sakraler Sprache als ein typisches Merkmal.

Sakrale Sprache christlicher Provenienz kann auf der Basis der konvergierenden Ausführungen des Philosophen Pieper, der Altphilologin Mohrmann und des Germanisten Gössmann zusammenfassend definiert werden: Sakralsprache ist der durch vorhergehende Erfahrung göttlichen Handelns evozierte, dann aber durch eine Überlieferungsgemeinschaft tradierte sprachliche Ausdruck für die erfahrene Differenz zum sonstigen, alltäglichen Da-

¹² Damit vergleichbar ist auch die Abwägung von GÖSSMANN, ebd. 44f: „Die sakrale Sprache muß einen gewissen Geheimnischarakter behalten, weil das in ihr Ausgedrückte letztlich nur der Gläubige mitvollziehen kann. Dennoch dürfen die Christen nicht eine Sprache sprechen, die sie den Eingeweihten der Mysterienreligionen alten oder neuen Stiles gleichstellt.“

¹³ MOHRMANN (s. Anm. 10) 348.

¹⁴ GÖSSMANN, (s. Anm. 11) 132.

¹⁵ Vgl. MOHRMANN (s. Anm. 10) 349f; GÖSSMANN, ebd. 76–82.

¹⁶ Vgl. GÖSSMANN (s. Anm. 11) 31–35.

¹⁷ Vgl. ebd. 35–42.

¹⁸ Vgl. ebd. 42–45.

sein insbesondere mit Hilfe von archaisierender, aber auch bildhaft-analoger oder radikal-paradoxyer Wortwahl sowie der Rhythmisierung des sprachlichen Flusses.

Das Gegenteil von sakraler Sprache wäre, wenn man das Element der Differenz, von Alterität, als entscheidend ansehen darf, nicht die alltäglich-profane Sprache, sondern der Kitsch. Kitsch, so Milan Kundera in seinem Roman *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*, kann „nicht auf einer ungewöhnlichen Situation beruhen, sondern nur auf den Urbildern, die einem ins Gedächtnis geprägt sind: [...] der verratene Vater, [...] die verlassene Heimat, die Erinnerung an die erste Liebe“. Das dadurch geschaffene Gefühl müsse so beschaffen sein, „dass die Massen es teilen können“¹⁹. Sprach-Kitsch wäre demnach gefällig, eingängig, egalitär. Die Intention wäre nicht, Anders-Sein, Differenz zu markieren, sondern tendierte im Gegenteil zum Verwischen von Unterschieden. Wenn die Sprache der Liturgie zu Kitsch wird, dann steht sie nicht im Dienst einer Unterbrechung im Metzchen Sinne. Treffend formuliert Basilius Groen: „Zudem soll, wie Kunst, auch liturgische Sprache nicht glatt, nicht banal sein, sondern eher der Banalität Widerstand leisten. Gute performative liturgische Sprache bewirkt Veränderungen, eine *Katharsis* bei den Teilnehmenden.“²⁰

2. Liturgische Sprache und ihre sakrale Qualität nach „*Liturgiam authenticam*“

Viele der genannten Kennzeichen sakraler Sprache finden sich auch in der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“, einige auch in der Instruktion „*Varietates legitimae*“²¹, die nach Nr. 8 von „*Liturgiam authenticam*“ weiter gültig ist. Andere Kennzeichen gehen über die bisher aufgeführten hinaus, was zum Teil auf neuere sprachliche Entwicklungen zurückzuführen ist, wie z. B. die Auseinandersetzung um inklusive Sprache. Ich greife aus der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ im Folgenden nur jene zwei Abschnitte heraus, die explizit von Sakralität handeln und vergleiche die Aussagen mit den Merkmalen von sakraler Sprache, die ich im vorhergehenden Abschnitt aus der Diskussion der 60er Jahre zusammengetragen und etwas systematisiert habe. Zentrale Merkmale von sakraler Sprache finden sich in Nr. 27 der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“:

„Zwar muss man Wörter oder Ausdrücke meiden, die wegen ihres allzu ungewohnten oder schroffen Charakters das leichte Verstehen behindern.“²²

Die Verfasser sprechen sich hier dafür aus, Differenz zwischen liturgischer Sprache und gewöhnlicher Sprache nicht zu überspannen, wie es ähnlich bereits Wilhelm Gössmann getan hatte.

„Trotzdem sind die liturgischen Texte in erster Linie als Stimme der betenden Kirche, nicht als diejenige bestimmter Gruppen oder einzelner Personen zu verstehen.“

Festgehalten wird, was auch Mohrmann und Gössmann ausführten, dass Liturgische Sprache nicht Sondersprache kleiner Gruppen ist, sondern getragen wird von einer Überlieferungsgemeinschaft, der Kirche.

„Deshalb müssen sie [die liturgischen Texte] frei sein von allzu modischen Ausdrücken.“

¹⁹ M. KUNDERA, *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*. München 2004 (SZ Bibliothek 1) 230.

²⁰ GROEN (s. Anm. 7) 14.

²¹ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, *Römische Liturgie und Inkulturation. IV. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie* (Nr. 37–40). 25.01.1994. Bonn 1994 (VApS 114).

²² Ähnlich auch in Nr. 44.

Modische Anpassungen, so darf auf dem Hintergrund der Überlegungen zum Sprach-Kitsch interpretiert werden, signalisieren nicht Differenz und Anders-Sein. Sie überbrücken vielmehr die Fremdheit durch das Spiel mit Ausdrücken, die gerade „in“ sind, widerstreben also dem Sakralen als Differenzgeschehen und werden hier dementsprechend meines Erachtens zu Recht als eher problematisch zurückgewiesen.

„Wenn aber Wörter und Ausdrücke bisweilen in liturgischen Texten verwendet werden können, die von der gewohnten und alltäglichen Redeweise abweichen, führt das nicht selten dazu, dass Texte tatsächlich leichter im Gedächtnis behalten werden und sich als wirksamer erweisen, um übernatürliche Dinge auszudrücken.“

Die nicht-alltägliche Sprachgestalt liturgischer Texte begreifen die Verfasser der Instruktion als ein akustisches Signal, das die Aufmerksamkeit auf sich zieht und damit leichter im Gedächtnis bleibt. Gössmann hatte Jahrzehnte früher von meditativen Schwerpunkten gesprochen, die vor oberflächlichem Lesen bewahren. Die Differenz von liturgischer Sprache und alltäglicher Sprache wird darüber hinaus als dem Inhalt liturgischer Rede („übernatürliche Dinge“) besonders angemessen qualifiziert. Es verwundert daher nicht, dass im folgenden Satz nun auch von Sakralität die Rede ist:

„Ja, offensichtlich fördert das Befolgen der in dieser Instruktion dargelegten Grundsätze in jeder Volkssprache die allmähliche Entwicklung eines sakralen Stils [*ad gradatim efficiendum in omni lingua vulgari stylum sacrum*], der auch als speziell liturgische Redeweise anerkannt wird.“

Das Neue dieser Aussage gegenüber den Ausführungen in den 60er Jahren ist, dass Sakralität bzw. sakraler Stil hier nicht nur als historisch gewachsene Gestalt erscheint – der traditionale Charakter von Liturgiesprache klingt in der Instruktion vielfach an –, sondern auch als etwas durch Befolgung von Regeln zu Beförderndes, ja im Hinblick auf den sakralen Stil volkssprachlicher Liturgie wird man wohl sagen müssen: als etwas durch Übersetzungs-Gehorsam erst Herzustellendes erscheint. Hier betritt die Instruktion sicher Neuland.²³ – Ein bekanntes Kriterium sakraler Sprache wird in der nächsten Aussage angeführt:

„Ebenso kann es geschehen, dass eine bestimmte Ausdrucksweise, die in der Umgangssprache eher als überholt gilt, im liturgischen Kontext weiterhin bewahrt wird.“

Hier und auch in anderen Abschnitten der Instruktion (Nr. 23, vgl. auch Nr. 56; *Varietates legitimae* 53) wird auf die bekannten Archaismen der liturgischen Sprache aufmerksam gemacht.

In Nr. 47 der Instruktion wird noch einmal ausdrücklicher als zuvor jene Erwartung an volkstümliche Sakralsprache artikuliert, die gegenüber den letzten Jahrzehnten ein Novum darstellt:

„Weil die Übersetzung den unvergänglichen Schatz der Gebete in einer Sprache wiedergeben muss, die im jeweiligen ‚kulturellen Zusammenhang‘ verstanden werden kann, soll sie sich auch von der Überzeugung leiten lassen, dass das wahre liturgische Gebet nicht nur vom Geist der Kultur geprägt wird, sondern dass es selbst zur Prägung der Kultur beiträgt. Deshalb verwundert es nicht, dass es von der Umgangssprache abweichen kann.“²⁴ Die liturgische Übersetzung, welche in gebührender

²³ Die Instruktion legt damit nahe, dass die Entwicklung eines sakralen Stils eine Zukunftsperspektive darstellt. Die Frage, ob sich bereits bei den Übersetzungen der Nachkonzilszeit in moderne Sprache Elemente eines sakralen Stils zeigen, wird nicht gestellt. Zu prüfen wäre meines Erachtens, ob nicht z. B. in manchen Hymnen des Stundengebetes, die auch ohne lateinische Vorlage Eingang in die Tagzeitenliturgie gefunden haben, Eigentümlichkeiten von sakraler Liturgiesprache in den Volkssprachen im besten Sinn zu greifen sind.

²⁴ Hier ist also wieder von sakraler Sprache als Markierung von Differenz die Rede.

Weise die Autorität und den vollständigen Sinn der Originaltexte wiedergibt²⁵, trägt zur Entstehung einer volkstümlichen Sakralsprache bei [*ut lingua sacra vulgaris gignatur*], deren Wörter, Satzbau und Grammatik für den Gottesdienst charakteristisch sein sollen; dabei ist nicht ausgeschlossen, dass sie ihrerseits auf die Alltagssprache großen Einfluss haben, wie es bei den Sprachen der schon lange evangelisierten Völker geschehen ist.“

Überraschend ist die Erwartung, dass eine an den Normen der Instruktion orientierte Übersetzung zu einer den Volkssprachen eigentümlichen Sakralsprache einschließlich Vokabular, Syntax und Grammatik führen könnte, da die Instruktion bekanntlich eine möglichst getreue Übernahme der lateinischen Sprachformen in die Volkssprachen zu wünschen scheint (s. o.), also möglicherweise das, was Guardini wohl als „verkleidetes Latein“ bezeichnet hätte. Was unter völlig anderen geschichtlichen Bedingungen erfolgte, nämlich der Einfluss liturgischer Sprache auf eine Alltagssprache, dürfte sich unter heutigen Bedingungen so wohl kaum wiederholen lassen. Deutlich ist in jedem Fall, dass die Verfasser große Hoffnung auf die kulturprägende Kraft dieser neuen sakralen Sprachen setzen.

Vor dem Hintergrund der Ausführungen von Pieper, Mohrmann und Gössmann muss die Frage gestellt werden, ob die Erwartung berechtigt ist, auf übersetzungstechnischem Wege der volkssprachlichen Liturgie sakralen Stil verleihen zu können, wenn eine zentrale (freilich nicht die einzige) Norm der Übersetzung die Bewahrung lateinischen Sprachstils ist. Mohrmann hatte ihrer Aufzählung von Stileigentümlichkeiten sakraler Sprache den Hinweis vorangestellt, dass sich sakrale Stilisierung *innerhalb* der verschiedenen Sprachen abspielt. Niemand wird ihr die Liebe zur lateinischen Liturgiesprache absprechen, dennoch ist sie nicht auf den Gedanken gekommen, man könnte Sakralität in Volkssprachen quasi von außen, nämlich durch das Abbilden lateinischer Liturgiesprache in der modernen Sprache herstellen. Vielmehr glaubte sie, dass Bibelsprache und Bibelstil ein guter Ausgangspunkt für die Bildung von Sakralsprachen modernen Stils wären.²⁶ Auch die Instruktion betont die große Nähe von biblischer und liturgischer Sprache (Nr. 49 u. ö.), ein Punkt, der meines Erachtens ohne Einschränkungen positive Würdigung verdient.

Ist der Ursprungspunkt sakraler Sprache mit dem Rekurs auf die biblische Sprache damit schon gewonnen? So wichtig der Hinweis Mohrmanns und die entsprechenden Ausführungen dieser Instruktion wie auch der früheren Instruktion „*Varietates legitimae*“ (Nr. 23 u. 53) sind, man wird an dieser Stelle noch einmal daran erinnern müssen, dass sakrale Sprache sich einem Handeln Gottes verdankt, diesem Handeln durch ihre Ausdrucksgestalt entspricht. Wenn es um einen eigenen sakralen Stil in den Volkssprachen gehen soll, gilt auch für diese neue Übersetzung, was Guardini bereits 1922 erkannt hatte, dass dies ein schöpferischer Vorgang ist, ein schöpferischer Vorgang freilich nicht einer autonomen Kunst, sondern ein Vorgang, der sich vom Schöpfer begaben, mit Gaben beschenken lässt.²⁷ Wenn also sakrale Sprache in Volkssprachen möglich werden soll, wie es die Instruktion wünscht, dann kann sie – soll sie nicht zur Attrappe von Sakralität verkommen – ihre eigene Qualität nur finden, wenn auch sie sich dem Handeln Gottes verdankt, dem sie zu entsprechen versucht: Indem sie Alterität sprachlich gestaltet, ohne jedoch das Empfinden von Entfremdung durch liturgische Sprache hervorzurufen. Der Versuch, durch bloße Einhaltung der

²⁵ Das heißt im Zusammenhang der Instruktion (nochmals Nr. 27) doch wohl: jene Übersetzung, die den in der Instruktion festgelegten Normen folgt.

²⁶ Vgl. MOHRMANN (s. Anm. 10) 354.

²⁷ Das muss nicht notwendig im Widerspruch stehen zu „*Liturgiam authenticam*“ Nr. 20, wonach zu bedenken ist, „dass die Übersetzung der liturgischen Texte der römischen Liturgie nicht in erster Linie ein kreatives Werk ist (*opus esse non tam artificii*), sondern vielmehr erfordert, die Originaltexte in die Volkssprache getreu und genau zu übertragen.“

Übersetzungsnormen der Instruktion sakralen Stil auszubilden, würde wohl eher zu Schein-Sakralität als zu echter Sakralität führen, also nicht das erreichen, was die Verfasser der Instruktion intendieren. Hilfreicher und dem Anliegen der Instruktion angemessener dürfte es daher sein, nach stilistischen Möglichkeiten zum Ausdruck von Alterität in den jeweiligen modernen Sprachen zu suchen. Den Übersetzern wäre dann zu empfehlen, diese Stileigentümlichkeiten in die Übersetzung einfließen zu lassen, sofern der Inhalt eines liturgischen Textes dies nahelegt. Authentischer sakraler Stil in volkssprachlichen Übersetzungen dürfte auf diesem Weg wohl zu erreichen sein. Halten wir also fest: Dem berechtigten Anliegen der Instruktion im Bereich sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie drohen eine Reihe nicht völlig eindeutiger Formulierungen massiv hinderlich zu sein, wollte man sie im Sinne eines „verkleideten Lateins“ verstehen. Entstehen würde eine Pseudoalterität, ein Surrogat oder eine Attrappe, die an die Stelle wirklicher Alterität nur eine übersetzungstechnisch inszenierte Fremdheit bieten würde. Davor ist bei den anstehenden Revisionen und Übersetzungsprojekten dringend zu warnen.

Soll aber liturgische Sprache überhaupt sakral sein? Das jeweils unterschiedliche Interesse an sakraler Liturgiesprache von Pieper, Mohrmann und Gössmann wie die nochmals andere Intention von „*Liturgiam authenticam*“ muss man nicht teilen. Sakralität im Sinne einer göttlichem Handeln kongruenten Alterität – und damit als Gegenteil von religiös-liturgischem Sprach-Kitsch – halte ich jedoch für ein Merkmal liturgischer Sprache (neben anderen), das nun nach einigen Jahrzehnten der Nichtbeachtung durchaus mit gutem Grund erneut Aufmerksamkeit findet. Eine theologische, gar eine liturgiethologische Begründung für die Legitimität von sakralem Stil in liturgischer Sprache liefert die Instruktion freilich nicht, was man von ihr auch legitimerweise nicht fordern kann. Wer jedoch als Liturgiewissenschaftler oder als Theologin Sakralität im hier eingeführten Sinn nicht für obsolet erklären will, muss wenigstens im Ansatz eine theologische Begründung sakraler Sprache skizzieren. Zu suchen ist also ein Ursprungspunkt von liturgischer Sprache wie von Übersetzungskunst. Dieser Ursprungspunkt muss einerseits tief in der biblischen Überlieferung als genuiner Quelle sprachlicher Bezeugung göttlichen Handelns verwurzelt sein, gleichzeitig aber in der Liturgie je neu Ereignis werden können, so dass hier der Quellgrund schöpferischer sprachlicher Hervorbringung aufgefunden wäre. Ein solcher Ursprungspunkt liegt in der Heiligung des Namens. Es wird nicht der einzige Ursprungspunkt sein, dieser jedoch ist als Akt liturgischen Betens so fundamental, dass man wohl guten Gewissens von hierher eine theologische Begründung sakraler Sprache versuchen kann.

3. Der Akt der Heiligung des Namens als Ursprungspunkt sakraler Sprache

Als Ausgangspunkt der theologischen Begründung sakraler Sprache wähle ich die oben bereits kurz angespielte Erzählung vom brennenden Dornbusch: An der ungewöhnlichen Erscheinung eines brennenden und doch nicht verbrennenden Dornstrauchs erscheint dem Mose Andersheit. Jener Name, den Gott ihm im Verlauf des Gesprächs offenbart, die berühmte Gottesprädikation von Ex 3,14, hat dieselbe Struktur der Andersheit wie der Dornbusch: „Ich bin der ‚ich-bin-da‘“ (Einheitsübersetzung) oder „ich werde dasein, als der ich dasein werde“ (Buber). Das ist eine Wortfolge, die dem natürlichen Verstehen zugänglich ist, ähnlich wie auch ein brennender Dornbusch, die aber gleichsam das Signum des Nicht-Verbrennens trägt, denn dieser Name verbraucht sich nicht in den einzelnen Worten und Übersetzungen, er symbolisiert vielmehr sprachlich Alterität – bis heute, denn keine Übersetzung genügt diesem Namen ganz und auch die Exegeten haben keine abschließende

Lösung für die eigentümliche Namenskundgebung in Ex 3,14. „Name ist nicht“ wie Franz Rosenzweig bemerkt „Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer“²⁸. In der Offenbarung des Gottesnamens bleibt Gott verhüllt, sein Geheimnis ist in Wort und Feuer bewahrt. Die Heiligung des Namens ist daher nicht zuerst ein Akt, den Menschen ausüben, sondern etwas, dass Gott selber tut: Er schafft seinem Namen Ehre, er lässt seinen Namen herrlich sein und er wird einst seinen Namen wieder heiligen (Ez 36,23). Israel aber ist gerufen diesem heiligen Namen zu entsprechen und zwar, indem es den Namen nicht missbraucht, indem es der in diesem Namen begründeten Tora im Handeln folgt und indem es die Taten des Herrn erzählt, vor allem aber, indem es im Lobpreis des göttlichen Namens auf Gottes Handeln antwortet.²⁹

Die Vaterunser-Bitte um die Heiligung des Namens steht in dieser Tradition: Das Subjekt der Bitte „geheiligt werde dein Name“ ist implizit Gott, denn der Imperativ Aorist Passiv *a'giasqh,tw* wird durch viele Exegeten im Sinne eines Passivum divinum gedeutet³⁰: Die Heiligung des Namens Gottes ist zuallererst das Werk Gottes selbst. Die Deutung als Passivum divinum schließt, wie der französische Exeget Marc Philonenko zeigt, nicht aus, dass Gott andere am Akt der Namensheiligung beteiligt. Philonenko nennt die Engel als Mächte, die am Werk der Heiligung beteiligt sind, zitiert hier Jes 6,3 und referiert die Rezeption dieser Stelle in den Bilderreden Henochs und anderen pseudepigraphischen Schriften bis zur *Qedûshâh* der synagogalen Liturgie. Ich übernehme zwei seiner Beispiele und interpretiere sie im Hinblick auf die hier interessierende Fragestellung: In einem Text aus der Tradition der Merkâbâh-Mystik heißt es:

Ich will deinen Namen heiligen, den großen, mächtigen, und furchtbaren.

„Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen!“

Die Selbstaufforderung zur Heiligung des Namens wird ausgeführt durch Zitation von Jes 6,3. Die Sprachhandlung bedient sich damit einer Formulierung der Tradition. Die Gebetsprache erweist sich auch hier als konservativ. Der Alterität des Gottesnamens – angezeigt durch die Adjektive groß, mächtig und furchtbar – entspricht der Beter durch Verwendung überlieferter Redeweise. Auch das zweite Beispiel aus der „Leiter des Jakob“ ist inspiriert von der Thronvision Jesajas, formuliert nun aber neu:

„Du, der Du zwölf Höhen hast, zwölf Gesichter und zahlreiche Namen,

Du, der Du Feuer bist, dessen Blick wie der Blitz (ist),

Heilig. (Du bist) Heilig, Heilig, Heilig ...“³¹

Der Verfasser dieser Doxologie ruft Gott mit neuen Namen an: *Du, der Du Feuer bist, dessen Blick wie der Blitz ist*. Die biblische Metaphorik ist gewahrt, die Redeweise ist radikal und analog im Sinne Gössmanns. Weil Gott nicht mit einem Namen zu fassen ist, sondern zahlreiche Namen hat³², entspricht der Beter der Alterität Gottes durch die Findung der Tradition verdankter, aber neuer Namen.³³ Hier, so scheint mir, stehen wir am Ur-

²⁸ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M. ³1990, 209.

²⁹ Vgl. zur jüdischen Tradition u. a. J. KIRCHBERG, *Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen*. Innsbruck – Wien 1991 (IThS 31) 210–222.

³⁰ Vgl. M. PHILONENKO, *Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger*. Tübingen 2002 (UTB für Wissenschaft 2312) 44 (cf. J. Jeremias und Chr. Macholz).

³¹ Beide Beispiele: Ebd. 48.

³² In Form von metaphorischen Prädikationen, in denen sich der eine und einzige Name auslegen muss, damit seine ins Geheimnis weisende Fülle für uns aufscheint.

³³ Der aufmerksame Leser wird sich fragen, ob hier nicht eine Spannung zwischen dem behaupteten konservativen Charakter liturgischer Sprache und der innovativen Kraft des Findens neuer Namen sichtbar wird. Was passiert jedoch mit dem Neuen, das jemand aufgrund einer ursprünglichen

sprungspunkt sakraler Sprache. Und es ist kaum zufällig, dass die Heiligung des Namens, an der Gott Engel und Menschen beteiligt, wie von selbst zur Sprachform der Doxologie führt. Doxologie ist alles andere als definierende Rede, sie ist vielmehr jene Sprachform, die in Zitat wie Neuschöpfung immer wieder ansetzt zur Heiligung des Namens, die den Namen Gottes dabei aber nie ausloten wird und so sein Geheimnis im Medium der Sprache bewahrt. Sakrale Sprache ist deshalb keine Sprache, die sich des Heiligen bemächtigt, sondern eine, die dem, der heilig ist, im sprachlichen Gefüge Raum schenkt. Sie wird daher keine Sprache sein, der die Massen verfallen – dies unterscheidet sie von Kitsch und Propaganda –, sondern eine, die wie der brennende und doch nicht verbrennende Dornbusch auf etwas verweist, das an den geschaffenen Dingen abzulesen ist – am Dornbusch oder der menschlichen Sprache – und doch mehr ist als diese, und in diesem Sinn auch heilig genannt werden darf. Sie entzündet sich an der Doxa dessen, den sie in der Feier der Liturgie mit Namen anruft. Damit – so hoffe ich – konnte ich zeigen, was Alex Stock kurz und prägnant und ganz ohne das so schwierige Adjektiv „sakral“ so formuliert: „Die aus Materialien der Überlieferung gebaute Liturgie ist inszenierte Alterität, die bewußt vom Alltag trennt und ihm gegenübergestellt wird. Es ist der Raum des Gedächtnisses Gottes, des Gedenkens seiner Geschichte und der Anrufung seines Namens. Freilich nicht als umzäuntes Reservat, sondern als eingefriedete Quelle der Kraft.“³⁴

Gotteserfahrung findet, wenn es in die Liturgie Eingang findet? Auf irgendeinem Weg wurde seine ursprüngliche Sprachschöpfung „bewahrt“, von anderen gehört, nachgesprochen, nicht nur einmal, sondern mehrere Male, bis sie vielleicht Eingang findet in die Liturgie und hier als eine neue, nun aber bereits geronnene sprachliche Erfahrung „konserviert“ wird für jene, die sich mit diesen Wort in das Sprachgeschehen zwischen Gott und Mensch hineinstellen. Der innovative Charakter religiöser und poetischer Rede ist selbst in der Regel bezogen auf Tradition. Sein Innovationspotential steht darüber hinaus in einem dialektischen Verhältnis zum konservativen Charakter liturgischer Sprache, das sich nie einfach in eine beruhigte und bequeme Mittellage bringen lässt.

³⁴ A. STOCK, Rede, Gerede. Zur Sprache in der Liturgie. In: *Diakonia* 29 (1998) 94–101, hier: 101.

Albrecht Greule – Elżbieta Kucharska-Dreiß – Marzena Makuchowska

Neuere Forschungen zur Sakralsprache im deutsch-polnischen Vergleich

Erträge – Tendenzen – Aufgaben

Wenn man auf die deutsche und die polnische Geschichte zurückblickt, stellt man zwischen den beiden Nachbarn in ihrer religiösen Entwicklung zwar tief greifende Unterschiede, aber auch gewisse Ähnlichkeiten, aussagekräftige Berührungspunkte und zahlreiche Parallelen fest. Manche Phänomene sind in der einen Gesellschaft im Vergleich zu der anderen zwar nur zeitversetzt oder in einem geringeren Ausmaß zu beobachten, manche Erfahrungen wurden hier mehr und dort weniger Menschen zuteil, doch im Großen und Ganzen finden sich genug Gemeinsamkeiten, um von der Zugehörigkeit des heutigen Deutschland und Polen zu demselben, stark christlich geprägten, europäischen Kulturkreis zu sprechen. Nicht zufällig gehören beispielsweise zu den ältesten Denkmälern der beiden Sprachen gerade Texte religiösen Ursprungs.

Allerdings ist die neuere Forschung zur Sakralsprache in Deutschland andere Wege gegangen als in Polen, und das sehr wohl auf Grund der allgemeinhistorischen, aber auch der kirchengeschichtlichen Prozesse, die in den beiden Ländern deutlich unterschiedlich verlaufen sind. Auffallend ist z.B., dass sich in Deutschland eher linguistisch orientierte Theologen für die religiöse Sprache einsetzen, während dies in Polen vorwiegend theologisch orientierte Linguisten tun: sowohl ausgewiesene und namhafte Forscher als auch zahlreiche Nachwuchswissenschaftler. Ein weiteres deutsches Charakteristikum ist das fruchtbare Neben- und Miteinander der katholischen und der evangelischen Kirche, während im zu 95% katholischen Polen evangelische Mitstreiter so gut wie fehlen. Da sich in Westdeutschland die Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg frei entwickeln konnte, wurden dort die meisten Themen viel früher aufgegriffen und mit Hilfe der (damals) neuesten Methoden mindestens teilweise abgehandelt. Schade nur, dass insbesondere das linguistische Interesse an der deutschen Sakralsprache seit dem Ende der 70er Jahre kontinuierlich nachlässt. Im kommunistisch regierten Polen mussten zwar viele Forschungsprojekte lange Zeit auf Eis gelegt werden; doch jetzt zählt die Bibliographie der linguistischen Arbeiten zur polnischen Sakralsprache mehrere Dutzend Titel (Aufsätze und Monographien), und diese Zahl vervielfacht sich sehr schnell, wenn Publikationen aus anderen Gebieten dazu gezählt werden. Disziplinen wie Literaturwissenschaft, Ethnographie, Katechetik, Liturgiewissenschaft, Homiletik u. a. beschäftigen sich zwar nicht primär mit der Erforschung der Sprache, sie schaffen aber andere Zugänge und ermöglichen neue Einblicke, die manchem Linguisten verborgen bleiben.

Die in Deutschland und in Polen unterschiedlich gelegten Schwerpunkte, unterschiedliche Ansätze und dementsprechend auch Erträge der neueren Forschung zur Sakralsprache laden direkt dazu ein, einen interessierten Blick über den eigenen Tellerrand hinaus zum jeweiligen Nachbarn zu werfen. So versteht sich der vorliegende Aufsatz in erster Linie als eine Art Präsentation der bereits erschienenen Arbeiten und der laufenden Projekte, wobei im Mittelpunkt vor allem die linguistischen, aber auch die theologischen Publikationen stehen, soweit sie über die religiöse Sprache Relevantes aussagen. Für die Übersicht deutscher Texte werden selbstverständlich sowohl katholische als auch evangelische Autoren heran-

gezogen. Angesprochen werden außerdem die wichtigsten Desiderate, die hier und da festgestellt werden müssen, und nicht zuletzt die Aufgaben, die den Forschern beider Länder noch bevorstehen. Diese könnten im Übrigen auf dem Wege der wissenschaftlichen Kooperation vermutlich viel leichter bewältigt werden.

1. Die Nachkriegsgeschichte und die Forschung zur Sakralsprache

Im Gegensatz zum demokratischen Westdeutschland, wo – wohl vor dem Hintergrund des II. Vatikanischen Konzils – in den 60er und 70er Jahren eine lebhafte Debatte über die Sakralsprache stattgefunden hat¹, musste in Polen – wie bereits angedeutet – jede diesbezügliche Diskussion zunächst ganz ausbleiben, und das aus mehreren Gründen. Zum Ersten hat sich die kommunistische Regierung in den ersten 20 Jahren nach dem Krieg verstärkt zum Ziel gesetzt, das institutionelle Leben der katholischen Kirche in Polen zu zerstören sowie jegliche religiösen Werte durch die marxistische Weltanschauung zu ersetzen. Zum Zweiten zählte der Sprachgebrauch in der Kirche – genauso wie der im familiären Leben – 45 Jahre lang nur zum inoffiziellen Sprachgebrauch, der sich im Gegensatz zu der Sprache der Verwaltung, der Schule, der Wissenschaft, der Massenmedien etc. der Kontrolle durch den Staat zu entziehen vermochte. Zum dritten bestand immer die Gefahr, dass eine wissenschaftliche Reflexion über die polnische Sakralsprache, die objektiv gesehen auch kritische Töne hätte enthalten müssen, von der Zensur missbraucht, d.h. gegen den Willen des Forschers manipuliert und eindeutig gegen die Kirche ausgespielt worden wäre. Wahrscheinlich hätte damals sogar die Kirche selbst jede – auch konstruktive – Kritik von außen abgelehnt bzw. als einen Angriff auf ihre Existenz empfunden. Ein sachlicher Diskurs musste daher in den Hintergrund treten, da im Vordergrund die Frage nach Zusammenhalt, Solidarität und Konsolidierung aller Kräfte gegen den politischen Feind stand, eine Überlebensfrage also. Dank der konsequenten Geschlossenheit der Fronten sicherte sich die katholische Kirche in Polen aber auch eine relativ große Freiheit: Die Katholische Universität in Lublin und mehrere einigermassen unabhängige Zeitschriften, um die sich christliche Intellektuelle versammelten, sind bekannte Beispiele dafür. Trotzdem war diese Zeit für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der religiösen Sprache schlichtweg noch nicht reif,

¹ Eine Auswahl von Arbeiten (geordnet nach dem Erscheinungsjahr): H. MOSER, Sprache und Religion. Zur muttersprachlichen Erschließung des religiösen Berichts. Düsseldorf 1964 (Beihefte zur Zeitschrift „Wirkendes Wort“ 7); W. GOSSMANN, Sakrale Sprache. München 1965; H.-R. MÜLLER-SCHWEFE, Die Sprache der christlichen Verkündigung. In: P. HARTMANN [u. a.], Die deutsche Sprache im 20. Jahrhundert. Göttingen ²1969, 92–109; Die Fremdsprache der Predigt. Kommunikationsbarrieren der religiösen Mitteilung. Hg. G. Biemer. Düsseldorf 1970; F. MELZER, Evangelische Verkündigung und die Deutsche Sprache. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Tübingen 1970; A. GRABNER-HAIDER, Sprachentwertung in den Kirchen (Kritische Texte). Züri – Einsiedeln – Köln 1971; B. CASPER, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung. Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1975; „Linguistische“ Theologie. Biblische Texte, christliche Verkündigung und theologische Sprachtheorie. Hg. U. Greber – E. Guttgemanns. Bonn ²1975 (FThL 3); W. GRÜNBERG, Homiletik und Rhetorik. Zur Frage einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung. Gütersloh 1975; H.-Ch. PIPER, Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt. Göttingen – Wien 1976; J. TRACK, Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott. Göttingen 1977 (FSÖTh 37); O. FUCHS, Sprechen in Gegensätzen. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede. München 1978; Predigten, die handeln helfen. Modelle für appellatives Reden. Hg. H. Arens – H. W. Dannowski. Gütersloh 1979; P. MICHEL – A. SCHWARZ, „Theologie als Grammatik“. Thesen zum linguistischen Status religiöser Rede. In: Germanistische Linguistik 1–2 (1979) 127–138; G. OTTO, Von geistlicher Rede. Sieben rhetorische Profile. Gütersloh 1979.

auch wenn kompetente und interessierte Wissenschaftler die Kommunikation in der Kirche sehr gerne zum Gegenstand ihrer Forschung gemacht hätten.

Einen richtigen Durchbruch brachte die Wende 1989. Die religiöse Sprache wurde in Polen schnell zu einem beliebten Forschungsgegenstand an Universitäten und Hochschulen, und interdisziplinäre Projekte, die immer häufiger gestartet werden, sind nicht nur für die Wissenschaft von Vorteil, sondern sie dienen auch der Integration der beiden, früher zwangsläufig voneinander isolierten Milieus: des der Theologen mit dem der Linguisten. Anfangs hat zwar so mancher Theologe – vorgeprägt durch die Zeit des totalitären Regimes – ziemlich misstrauisch auf den aufkommenden Dialog mit den Kollegen von der Linguistik reagiert: Schließlich sind die meisten Sprachwissenschaftler keine Theologen und sie kommen nicht einmal von den kirchlichen Hochschulen. Doch inzwischen ist die gesamte Annäherung beider Kreise weit fortgeschritten, und diese reden nicht mehr neben- sondern einfach miteinander.

2. Forschungszentren und -einrichtungen

Den Anfang auf dem Gebiet der neueren Forschung zur Sakralsprache machte in Polen die Krakauer Linguistin I. Bajerowa, die kurz vor der Wende eine Konferenz zu diesem Thema anregte; die Konferenzbeiträge wurden dann 1988 von M. Karpluk und J. Sambor in einem Sammelband mit dem Titel „O języku religijnym” (dt.: Über die religiöse Sprache) in Lublin herausgebracht. Fünf Jahre später gab Bajerowa einen weiteren Band dieser Serie mit heraus: „Język a chrześcijaństwo” (dt.: Sprache und Christentum).² Die Anregung, die von Bajerowa ausging, erwies sich als sehr wirksam, so dass nur wenige Jahre später mehrere Universitäten und Hochschulen Symposien zur religiösen Sprache veranstalteten, u.a. Lublin, Łódź, Opole, Tarnów, Poznań, Gdańsk. Dabei finden die Konferenzen in Łódź und Poznań sogar zyklisch statt. Mitveranstalter sind in der Regel die Institute für Polonistik, Theologische Fakultäten und/oder Priesterseminare. Nicht selten werden solche Tagungen durch das polnische Staatskomitee für Wissenschaftliche Forschung (KBN) und das Bildungsministerium finanziell unterstützt. Doch die Beiträge zur Kommunikation in der Kirche werden nicht nur auf diesen thematischen Konferenzen vorgestellt. Als ein natürlicher und wichtiger Aspekt des Polnischen wird die religiöse Sprache auch im Rahmen der allgemeinen Kongresse zur polnischen Sprachkultur (in den Jahren 1995-2003 fanden fünf solche Kongresse statt) sowie in synthetischen, beschreibenden Arbeiten zur polnischen Sprache vertieft.³ Außerdem wird die polnische religiöse Sprache im allgemeinslawischen und im allgemeineuropäischen Kontext betrachtet.⁴ Auf Grund ihrer sozialen Rolle sowie auf Grund der Anzahl der Gläubigen gilt die Aufmerksamkeit der Forscher zwar in erster Linie der katholischen Kirche; es gibt aber immer wieder auch Arbeiten zum Sprachgebrauch innerhalb anderer Kirchen und Glaubensgemeinschaften.

2.1 Kommission für Religiöse Sprache an der Polnischen Akademie der Wissenschaften

Ein absolutes Novum im polnischen und eine bemerkenswerte Besonderheit im deutschen und europäischen Spektrum der Forschungseinrichtungen stellt die Kommission für Religi-

² Język a chrześcijaństwo. Hg. I. Bajerowa – M. Karpluk – Z. Leszczyński. Lublin 1993.

³ Vgl. W. PRZYZYNA – G. SIWEK, Język w Kościele. In: *Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*. Hg. W. Pisarek. Kraków 1999, 130–148; B. ZELER, Język innych kościołów chrześcijańskich (na przykładzie Kościoła Ewangelicko-augsburskiego). In: Ebd. 149–165.

⁴ Vgl. z. B. Człowiek – dzieło – sacrum. Hg. S. Gajda – H. J. Sobeczko. Opole 1998; *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*. Hg. E. Woźniak. Łódź 2000.

öse Sprache dar, die im Rat für Polnische Sprache am Präsidium der Polnischen Akademie der Wissenschaften angesiedelt ist.⁵ Die Kommission wurde 1999 ins Leben gerufen und ist als ein Ergebnis des homiletisch-linguistischen Dialogs anzusehen. In der Kommission sind 20 Experten unterschiedlicher Fachgebiete tätig: zwölf Linguisten, vier Theologen, ein Journalist, ein Seelsorger, ein Religionspsychologe und ein Religionsphilosoph. Jeweils einen Vertreter haben unter den Theologen die evangelisch-augsburgische und die polnisch-orthodoxe Kirche. Vertreten sind insgesamt 13 Universitäten und Akademien aus ganz Polen, darunter staatliche wie kirchliche Hochschuleinrichtungen. In einem interessierten Mitarbeiterkreis, der sich an der Kommission mit der Zeit konstituiert hat, sind weitere, hauptsächlich angehende Wissenschaftler versammelt, welche die Aktivitäten der Kommission tatkräftig unterstützen. Die Aufgabe der Kommission ist es, neue Forschungsprojekte zur polnischen Sakralsprache anzuregen, diese Sprache zu analysieren und ihre Entwicklung kritisch zu begutachten. Gefördert werden soll der korrekte, angemessene und für den heutigen Menschen verständliche Gebrauch der Sprache durch Geistliche sowie durch kirchliche Institutionen. Von den Mitgliedern der Kommission werden außerdem – im Auftrag des Rates für Polnische Sprache – Zweifelsfälle im religiösen Sprachgebrauch geklärt. Durch Konferenzen und Publikationen soll das Wissen über die Sakralsprache verbreitet und nach Möglichkeit praktisch umgesetzt werden. Neulich hat die Kommission beispielsweise die Richtlinien für den Gebrauch der Großbuchstaben im Bereich des religiösen Wortschatzes erarbeitet (für Polen eine sehr akute Rechtschreibfrage). Vorbereitet für den Druck wird die Bibliographie aller nach 1945 erschienenen Arbeiten zur polnischen Sakralsprache. Geplant ist ein kommentierter Führer durch die polnischen Bibelübersetzungen. Alle zwei Jahre findet eine wissenschaftliche Konferenz mit einem aktuellen theoretischen wie praktischen Schwerpunkt statt. Die erste wurde 2003 veranstaltet und war den Funktionen einzelner religiöser Textsorten gewidmet. Während der Tagung wurde jede Textsorte (liturgisches Gebet, Predigt, Bibel etc.) von zwei Experten, von einem Theologen und einem Linguisten, behandelt. Gemeinsam suchten sie nach einer zuverlässigen Antwort auf die Frage, wie die Hierarchie der Kommunikationsziele in der jeweiligen Textsorte zu bestimmen wäre. Ist etwa die Verständlichkeit der Aussage wichtiger oder eher das dem Hörer vermittelte Gefühl seiner Teilnahme am Sacrum? Für diese Texte, in welchen die Weitergabe an Informationen im Vordergrund steht (z.B. Predigt), muss nämlich eine dem Hörer angepasste Sprachebene gewählt werden. Andere Texte wieder, mit welchen die Hörer in das sakrale Handeln eingebunden werden (z.B. liturgisches Gebet), bedienen sich eines hieratischen, archaisierenden, symbolischen und nicht zuletzt stark traditionell geprägten Codes, dessen Perzeption durch den Hörer einer gewissen Vorbereitung bedarf. Allerdings hängen die gewählten Kommunikationsstrategien maßgeblich von dem Adressaten der Aussage ab: andere gelten für die Kontakte mit Gott bzw. mit den Heiligen (Lobpreisung, Bitte, Danksagung), andere für die Kontakte mit den Gläubigen (katechetische Unterweisung, Vermittlung von nachahmenswerten Handlungsmustern und Lebensweisen). In der nächsten Konferenz dieser Reihe, die für das Jahr 2005 geplant ist, wird die Sprache der Katechese fokussiert. – Insgesamt lässt sich der Tätigkeits- und Aufgabenbereich der Kommission als durchaus umfangreich und vielfältig bezeichnen.

⁵ Die Korrespondenzadresse der Kommission lautet: dr hab. Wiesław Przychyna, Przewodniczący Komisji Języka Religijnego (Vorsitzender der Kommission für Religiöse Sprache), ul. Zamyskiego 56, PL-30-523 Kraków; E-Mail: przycz@poczta.onet.pl.

3. Religiöse Sprache – allgemeine Aspekte

Zu allgemeinen Aspekten der religiösen Sprache sind in Polen nach der Wende zahlreiche Arbeiten erschienen. Thematisiert wurden u.a. die Bedingungen, unter welchen diese Sprache gebraucht wird, die Aufgaben, die sie zu erfüllen hat, das breite Spektrum ihrer Gattungen und die Vielfalt der Faktoren, welche die Gestalt einzelner Texte bestimmen. Diskutiert wurde außerdem über methodologische Fragen und möglichst beste Herangehensweisen. Am Anfang der Debatte stand natürlich die grundsätzliche Überlegung, was unter dem Terminus ‚religiöse Sprache‘ zu verstehen ist und welche Texte (Aussagen) unter diesen Terminus fallen. Ursprünglich hat man sogar daran gezweifelt, dass es ein eigenständiges Phänomen „religiöse Sprache“ überhaupt geben soll. Im Prinzip ließe sich doch jede „religiöse“ Gattung einer „weltlichen“ Kategorie zuordnen. Demnach wäre Predigt eine publizistische Aussage, Kirchenlied eine Dichtung und Katechismus einfach ein didaktisch ausgerichteter Text. Doch nach und nach hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass die religiöse Sprache durchaus ihre eigene Spezifik besitzt, und zwar durch den besonderen Charakter der Sphäre, welche von ihr abgedeckt wird. So fußen die auf der Grundlage dieser Erkenntnis erarbeiteten Definitionen auf dem Kriterium der Funktion: Religiöse Sprache ist Sprache, die der Kommunikation im Bereich des religiösen Lebens dient.⁶ Eine neuere Definition formuliert das etwas anders: Religiöse Sprache ist Sprache, die in Kirchen (z.B. in der katholischen Kirche, in der evangelischen Kirche etc.), aber auch außerhalb von ihnen gebraucht wird, soweit sie sich auf die Religion bezieht.⁷

Die polnische Forschung zur Sakralsprache berücksichtigt sowohl kultische Formen des religiösen Lebens als auch andere Aktivitäten, die sich um den Kult entwickeln: Evangelisierung, Katechese, wissenschaftliche Tätigkeit, Gestaltung des Gemeindelebens. Daher werden zum Gegenstand der linguistischen Reflexion solche Texte bzw. Textkorpora, wie Gebete, Kirchenlieder und neue geistliche Lieder, Bibelübersetzungen, Predigten, Katechismen und Lehrmaterialien für den Religionsunterricht, theologische Texte, kirchliche Dokumente (z.B. Enzykliken und Hirtenbriefe), Vermeldungen (am Ende des Gottesdienstes), sog. Zeugnisse (Berichte über persönliche Gotteserfahrungen), Einträge in Fürbittbüchern und, in der letzten Zeit verstärkt, auch religiöse Presseartikel, Sendungen und Internetseiten. Manche dieser Texte bzw. Gattungen gehören zum absoluten Zentrum des religiösen Lebens, andere sind eher an seiner Peripherie anzusiedeln. Nichtsdestoweniger ist das übergeordnete Ziel aller Untersuchungen die Erforschung möglichst vieler Merkmale der religiösen Sprache, und auf dem Wege der Beschreibung einzelner Gattungen kann ein Gesamtregister stilistischer Eigenschaften religiöser Texte erstellt werden.

Die noch vor dem Zweiten Weltkrieg eingeleiteten systematischen Untersuchungen zur polnischen christlichen Terminologie werden gegenwärtig von Maria Karpluk⁸ fortgesetzt. Die Ergebnisse weiterer Arbeiten (hauptsächlich zahlreicher Aufsätze) fügen sich zu einem bunten Mosaik: In manchen stehen eher Textsorten, in anderen wieder einzelne Fragestellungen im Mittelpunkt (z.B. biblische Phraseologismen, die wertende Lexik in den Predigten). Beinahe auf jeder Tagung handeln einige Referate von den sprachgeschichtlich relevanten Texten, die Einblicke in die Prozesse der Herausbildung und Entwicklung des reli-

⁶ Vgl. I. BAJEROWA – J. PUZYNIŃA, Art. Język religijny. Aspekt filologiczny. In: Encyklopedia katolicka 8. Lublin 2000, Sp. 19–20.

⁷ Vgl. Regulamin Komisji Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk vom 14.05.2001, § 2.

⁸ M. KARPLUK, Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej. Kraków 2001.

giösen Stils erlauben. Zielgerichtet wird des weiteren die neuere Geschichte der religiösen Sprache verfolgt: Auf der einen Seite hat das II. Vatikanische Konzil viele wesentliche Änderungen eingeführt, auf der anderen Seite ändert sich die Mentalität und die Religiosität des modernen Menschen in einem rasanten Tempo, beeinflusst von zivilisatorischen und kulturellen Wandlungen.⁹

Eine der grundsätzlichen methodologischen Voraussetzungen ist, dass sich in der religiösen Sprache ein eigenes Weltbild spiegelt. Durch ihren Inhalt und Aufbau, durch enthaltene Sprechakte und die Auswahl von lexikalischen und stilistischen Mitteln enthüllen konkrete Aussagen das aktuelle Bild vom Diesseits und Jenseits. Die wichtigsten Komponenten dieses Bildes sind die Konzepte über Gott, Kirche, und Mensch (natürlich auch über Relationen zwischen ihnen) sowie die Konzepte über Leben, Zeit, Sünde, Seele, Himmel und Hölle. Die Untersuchungen zeigen, dass der Mensch auf das Jenseits die bewährten Lebens- und Handlungsmuster aus dem Diesseits überträgt, und diese variieren je nach Zeitalter, vorherrschender Geistesströmung und Mentalität der Gläubigen: Solange man Gott vordergründig als König aufgefasst hat, hat man aus der höfischen Etikette geschöpft; als Gott zum strengen Richter gemacht wurde, griff die Sprache der Verkündigung zu Angst erzeugenden Mitteln. Diesen älteren, förmlichen Vorstellungen steht die Intimität der modernen Texte entgegen, in denen der Mensch nicht als Untergebener vor dem König steht, sondern als Kind vor dem liebenden, barmherzigen Vater.

Auch wenn sich die meisten Arbeiten zur religiösen Sprache in Polen durch einen sehr hohen Informationswert auszeichnen, entstehen sie nicht nur mit dem Gedanken, neue Erkenntnisse zu gewinnen. Mit deren Hilfe sollen auch praktische Probleme der Sprecher und Hörer gelöst werden. In diesem konkreten Fall versucht die Linguistik all denjenigen entgegenzukommen, für die die religiöse Sprache ein wesentlicher Bestandteil ihres Alltags ist.

Einen Überblick über deutsche Studien allgemeinen, theoretischen und methodologischen Charakters, die für die linguistische Aufarbeitung einzelner Erscheinungsformen und Aspekte der religiösen Sprache von Bedeutung waren, gibt der Sammelband „Probleme der religiösen Sprache“.¹⁰ Allerdings sollte dieser Band nach dem Willen des Herausgebers erst der Anregung weiterer Forschung dienen und nicht als Dokumentation von konkreten Forschungsergebnissen angesehen werden. Die Autoren gehen auf folgende Themen ein: die Ausbildung der deutschen Kirchensprache, Säkularisierung des christlichen Wortschatzes, die eigentlich religiösen Züge religiöser Aussagen, Argumentationsmuster und Topoi kirchlicher Texte, sprachlich bedingte Probleme in den Religionen, das Verhältnis zwischen dem „Wort Gottes“ und menschlicher Sprache; auch soziolinguistische und logisch-erkenntnistheoretische Ansätze zur Erforschung der religiösen Sprache werden thematisiert.

In einigen Punkten erkennt man sofort weitgehende Ähnlichkeiten mit den Ansätzen der polnischen Forschung; anderen Aspekten wird dagegen in Deutschland mehr Aufmerksamkeit als in Polen geschenkt. Die Ähnlichkeiten sind vor allem im Bereich der Bemühungen

⁹ Vgl. M. MAKUCHOWSKA, *Przemiany współczesnego języka religijnego*. In: *Współczesna polska i słoweńska sytuacja językowa. Sodobni jezikovni položaj na Polskem in v Sloveniji*. Hg. S. Gajda – A. Vidovič Muha. Opole 2003, 369–396; *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego. Z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka (Materiały z sympozjum naukowego, Tarnów 25–26 kwietnia 1998)*. Hg. Z. Adamek – S. Kozłara. Tarnów 1999; *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*. Hg. B. Kreja. Gdańsk 1999; *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*. Hg. M. Karpluk – J. Sambor. Lublin 1998; *Funkcja słowa w ewangelizacji. Materiały z konferencji 6–8 maja 1998 r.* Hg. M. Kamińska – E. Umińska-Tytoń. Łódź 1998.

¹⁰ *Probleme der religiösen Sprache*. Hg. M. Kaempfert. Darmstadt 1983 (WdF CDXLII).

um den religiösen Wortschatz und um die Ermittlung der Kennzeichen der sakralen Sprache zu sehen. Dies geschieht allerdings zum ersten Mal schon in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Hugo Moser¹¹ beschreibt z.B. das geschichtliche Werden des religiösen Wortschatzes vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Außerdem interessieren ihn die Wesenszüge und die Leistung der deutschen Sprache der Religion sowie die Wechselwirkungen zwischen Religion und deutscher Sprache. Wilhelm Gossmann¹² nennt u.a. die Kennzeichen der sakralen Sprache (radikal, analog, gemeindlich) und die Arten des sakralen Sprechens (verkünden, bekennen, beten). In den 70er Jahren macht man sich in Deutschland verstärkt Gedanken über den linguistischen Status religiöser Rede.¹³ Man stellt textlinguistische Überlegungen zu neutestamentlichen Texten an und man versucht Homiletik auf linguistischer Grundlage zu betreiben.¹⁴

Die Liste der Unterschiede eröffnen auffallend viele deutschsprachige Arbeiten, die allein philosophischen Aspekten religiöser Sprache gewidmet sind.¹⁵ In polnischen Publikationen werden solche Fragestellungen nur im Rahmen allgemeinerer Untersuchungen abgehandelt.¹⁶ Gerne werden im deutschen Sprachraum Sprechakte im Gottesdienst, in der Glaubens- und Verkündigungssprache untersucht. Dazu liegen z.B. die Monographien von J. Schermann¹⁷ und A. Schulte¹⁸ vor. Schermann analysiert die Sprechakte in der Liturgie, und zwar die Akte der Verkündigung, des Gebets (die lobpreisenden, dankenden, bittenden und fürbittenden Sprechakte) und des Bekenkens, die eulogischen und die sakramentalen Sprechakte. Außerdem kommentiert er die Wortfeier und die Mahlfeier unter syntagmatischen Gesichtspunkten. Sprechen im Gottesdienst erläutert er unter dem Aspekt der Träger, des Inhalts, der festlichen Feier und der Zeichen. Bei Schulte stehen religiöse Performative im Vordergrund: in der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache und in der Sprache der Bibel. In Anlehnung an Austin beschäftigt sich die Autorin mit explizit und implizit performativen Äußerungen in der religiösen Sprache, mit dem Glücken performativer Sprachhandlungen und mit Korrektheitsbedingungen zur Wirksamkeit religiöser Performative. Zum Schluss präsentiert sie neuere Entwürfe von Sprechakttheorien in Auseinandersetzung mit Sprachhandlungen der religiösen Sprache (F. Strawson, J. R. Searle, M. Schwab). Erwähnenswert ist an dieser Stelle ebenfalls die Publikation „Die Sprache des Menschen“ von A. Grözinger.¹⁹ Von einem Theologen geschrieben, bietet dieses Kompendium einen umfassenden Überblick über die Erkenntnisse der wichtigsten Wissenschaften,

¹¹ H. MOSER, Sprache und Religion. Zur muttersprachlichen Erschließung des religiösen Berichts. Düsseldorf 1964 (Beihefte zur Zeitschrift „Wirkendes Wort“ 7).

¹² W. GOSSMANN, Sakrale Sprache. München 1965.

¹³ P. MICHEL – A. SCHWARZ, „Theologie als Grammatik“. Thesen zum linguistischen Status religiöser Rede. In: Germanistische Linguistik 1–2 (1979) 127–138.

¹⁴ „Linguistische“ Theologie (s. Anm. 1).

¹⁵ CASPER (s. Anm. 1); P. HÜNERMANN – R. SCHAEFFLER, Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch. Freiburg i. Br. 1987 (QD 109); Th. SCHÄRTL, Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott. Regensburg 2003 (ratio fidei Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie 18); H. LATOUR, Aspekte religiöser Sprache oder Zwischen Sinn und Unsinn. Essen 1990 (Sprache u. Theorie in der Blauen Eule 8).

¹⁶ S. KAMIŃSKI, Metoda i język. Lublin 1994 (Prace Wydziału Filozoficznego 62); A. BRONK, Rozumienie, dzieje, język. Lublin 1988; Z. J. ZDYBICKA, Religia i religioznawstwo. Lublin 1988.

¹⁷ J. SCHERMANN, Die Sprache im Gottesdienst. Innsbruck 1987 (IThS 18).

¹⁸ A. SCHULTE, Religiöse Rede als Sprechhandlung. Eine Untersuchung zur performativen Funktion der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache. Frankfurt a. M. [u. a.] 1992 (EHS.T 464).

¹⁹ A. GRÖZINGER, Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen. München 1991.

die sich mit Sprache beschäftigen: der Linguistik, der Literaturwissenschaft und der Sprachphilosophie. Diese werden vom Autor stets daraufhin befragt, was sie für die kirchliche Praxis zu leisten vermögen. Ein ähnliches Handbuch fehlt in Polen nach wie vor. Unterrepräsentiert sind in Deutschland dagegen stark auf die kirchliche Praxis ausgerichtete linguistische Studien, die zu einem echten Vergleich mit den vorliegenden detaillierten polnischen Arbeiten herangezogen werden könnten.

3.1 Theolinguistik

Von einer dynamischen Entwicklung der polnischen Forschung zur Sakralsprache zeugt die Übertragung des Terminus ‚Theolinguistik‘ auf den Boden der einheimischen Sprachwissenschaft. Definiert wurde dieser Terminus zum ersten Mal von Jean-Pierre van Noppen und populär hat ihn D. Crystal in „The Cambridge Encyclopedia of Language“ gemacht. Mit dem Erscheinen der Enzyklopädie auf dem deutschen Buchmarkt (1995) wurde die Theolinguistik auch in Deutschland bekannt, und zwar als eine Disziplin, die sich mit der „Untersuchung der Sprache von Bibelgelehrten, Theologen und anderer mit Religionstheorie und -ausübung befaßter Personen“²⁰ beschäftigt. Aufgegriffen hat den Terminus dann A. Wagner in einem programmatischen Aufsatz „Theolinguistik? – Theolinguistik!“.²¹ In dieser Publikation zeigt er vor allem die Vorteile auf, die aus dem Zusammenschluss der Experten beider Disziplinen sowohl der Linguistik als auch der Theologie entstehen würden. Gleichzeitig formuliert Wagner mehrere Desiderate der Forschung und postuliert konkrete, weiterführende Forschungsprojekte im Bereich des religiösen Sprechens.

In die polnische Sprachwissenschaft wurde der Terminus ‚Theolinguistik‘ von Elżbieta Kucharska-Dreiß²² eingeführt, und zwar als Bezeichnung für eine Wissenschaft, die sich mit der Erforschung der religiösen Sprache (im weitesten Sinn) beschäftigt und somit im Grenzbereich zwischen Linguistik und Theologie anzusiedeln wäre; allerdings müsste so manche definitorische bzw. methodologische Frage im Laufe der Zeit noch geklärt werden. Begrüßt wurde diese Initiative sowohl von den einzelnen Forschern als auch von der Kommission für Religiöse Sprache an der Polnischen Akademie der Wissenschaften. Vor diesem Hintergrund scheint es sogar denkbar, dass sich in Polen mit der Zeit eine eigene theolinguistische Schule (im Sinne einer wissenschaftlichen Richtung) herausbildet.

4. Gebete

Gebet – die elementarste Form der menschlichen Kontakte mit Gott – gilt gleichzeitig als die typischste Gattung der religiösen Sprache überhaupt: Sie weist ja die meisten Merkmale des religiösen Sprachstils auf und ist deshalb zu einem sehr dankbaren Forschungsgegenstand für all diejenigen geworden, die diese Merkmale näher untersuchen wollen. In Polen hat man zuerst die altpolnischen Gebete auf die Exponenten des religiösen Sprachstils hin

²⁰ D. CRYSTAL, Die Cambridge-Enzyklopädie der Sprache [Übers. und Bearb. der dt. Ausgabe von S. Röhrich]. Frankfurt a. M. – New York 1995, 412 (Die englische Originalausgabe „The Cambridge Encyclopedia of Language“ erschien zuerst bei Cambridge University Press: Cambridge – New York – Melbourne 1987).

²¹ A. WAGNER, Theolinguistik? – Theolinguistik! In: Internationale Tendenzen der Syntaktik, Semantik und Pragmatik. Akten des 32. Linguistischen Kolloquiums in Kassel 1997. Hg. H.-O. Spillmann – I. Warnke. Frankfurt a. M. [u. a.] 1999 (Linguistik International 1) 507–512.

²² E. KUCHARSKA-DREISS, Teolinguistyka – próba popularyzacji terminu. In: Język religijny dawnej i dziś. Materiały z konferencji Gniezno 15–17 kwietnia 2002. Hg. S. Mikołajczak – T. Węclawski. Poznań 2004 (Biblioteczka Poznańskich Studiów Polonistycznych Serii Językoznawczej 21) 23–30.

analysiert (vgl. die Monographie von Teresa Skubłanka²³); doch seit einiger Zeit werden auch die neueren Texte linguistisch angegangen: liturgische und private Gebete sowie Einträge in Fürbittbüchern. Dieses Feld beherrschen hauptsächlich zwei Autorinnen: Maria Wojtak²⁴ und Marzena Makuchowska²⁵. In ihren Arbeiten thematisieren sie u.a. den Rhythmus erzeugenden Aufbau und die Formelhaftigkeit vieler Gebete (z.B. der Litaneien), die konventionalisierte Höflichkeit in Kontakten des unterlegenen Menschen mit dem allmächtigen Gott bzw. den Heiligen sowie die vielen wertenden Adjektive im Superlativ, die der Verherrlichung des Adressaten dienen. Ein typisches Beispiel für erstarrte Formeln, die von den Kult ausübenden Personen nicht abgeändert werden dürfen, sind liturgische Gebete. Diese tradierten und ritualisierten Texte heben zwar die Zeitgrenzen auf und verleihen der außersprachlichen Wirklichkeit einen universellen Charakter, doch gleichzeitig lässt ihre Verständlichkeit und Übersichtlichkeit viel zu wünschen übrig – zumindest aus der Perspektive des heutigen Menschen. Liturgische Gebete setzen nämlich beim Hörer eine große Fertigkeit voraus, in geschriebener Sprache verfasste, trotzdem mündlich vorgetragene Texte schnell und richtig zu erfassen. Daran sowie am erforderlichen theologischen Wissen, das bei der Rezeption solcher Gebete durchaus hilfreich sein könnte, mangelt es aber den meisten Gottesdienstbesuchern von heute.²⁶ Daraus würde sich die Notwendigkeit ergeben, die liturgischen Texte zumindest teilweise zu modernisieren, d.h. sie dem jetzigen Sprachgebrauch anzupassen. Doch nicht gerade leichter machen es den Befürwortern von Modernisierungsbestrebungen die Anforderungen, die in der neuesten Übersetzerinstruktion des Apostolischen Stuhls *Liturgiam authenticam* von 2001 enthalten sind. Vielleicht besteht eine Chance für die Lösung dieses Problems gerade im Dialog der Theologen mit den Linguisten. Reflektiert darüber wurde in Polen auf dem letzten Theologischen Kongress (September 2004), an dem zum ersten Mal auch ein Sprachwissenschaftler teilnahm.

Als der äußere, offizielle Anstoß dazu, die liturgischen Bücher der katholischen Kirche in die deutsche Sprache zu übersetzen, kann die Verkündigung der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums am 4.12.1962 gelten. Am Ende dieses Prozesses steht seit 1975 das „Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets“. Die Übersetzung war eine Gemeinschaftsleistung der Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebiets (IAG). Als Hilfsmittel diente die Übersetzerinstruktion von 1969. Unter den diversen Gattungen widmete sich diese Instruktion ausführlich der römischen Oration, wodurch sich das Interesse der Fachwelt zunächst auf das Gebet richtete. Einen neuen Impuls bekam die Befassung mit der deutschen Gebetssprache katholischerseits im Jahre 1988 durch die Arbeit der „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“, die im Auftrag der IAG eine neue Auflage des deutschen Messbuchs vorbereiten sollte und dabei vom Deutschen Liturgischen Institut in Trier betreut wurde. Die Arbeitsgruppe Nr. 3 hatte sich mit den Gebetstexten im weitesten Sinn zu befassen; eines ihrer wichtigsten Ergebnisse ist die Er-

²³ T. SKUBŁANKA, O kilku problemach gramatyczno-stylistycznych literatury staropolskiej. In: Acta Universitatis Lodziensis, Folia linguistica 23 (1990) 145–158.

²⁴ M. WOJTAK, Modlitwa ustalona – podstawowe wyznaczniki gatunku. In: W zwierciadle języka i kultury. Hg. J. Adamowski – S. Niebrzegowska. Lublin 1999, 129–138; M. WOJTAK, Wyznaczniki gatunku wypowiedzi na przykładzie tekstów modlitewnych. In: Stylistyka 8 (1999) 105–117; M. WOJTAK, Stylistyka modlitwy wotywniej – rekonesans. In: Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny 6. Hg. M. Białoskórska. Szczecin 2000, 277–289; M. WOJTAK, Styl religijny w perspektywie genologicznej. In: Język religijny dawniej i dziś (s. Anm. 22) 104–113.

²⁵ M. MAKUCHOWSKA, Modlitwa jako gatunek języka religijnego. Opole 1998.

²⁶ Dazu mehr in M. MAKUCHOWSKA, O komunikatywności języka modlitw liturgicznych. In: Przegląd Pastoralno-Homiletyczny 4 (2000) 135–149.

arbeitung nicht nur von allgemeinen Leitlinien für die Revision und Übersetzung der Gebetstexte, sondern auch von ergänzenden Kriterien für einzelne Textgruppen (z.B. Gabengebet, Schlussgebet usw.).²⁷ Die Arbeit der Studienkommission wurde dann in Erwartung der Übersetzerinstruktion *Liturgiam authenticam* im Jahr 2000 eingestellt. Einen Überblick über die neueren Forschungen zum Gebet und zur Gebetsprache gibt der von U. Willers im Jahr 2000 hg. Sammelband „Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes“.²⁸

5. Kirchenlieder und neue geistliche Lieder

Von den polnischen Kirchenliedern haben eindeutig die Weihnachtslieder das größte Interesse der Linguisten geweckt (vgl. den Sammelband „Z kołędą przez wieki“ und den Aufsatz von Kamińska).²⁹ Untersucht wurden u.a. die Inhaltsebene samt den semantischen Mechanismen, die sprachliche Kreativität der Autoren der Texte, die Elemente der Folklore sowie auffallend oft vorkommende Dialektausdrücke. Andere Kirchenlieder wurden hauptsächlich unter literaturgeschichtlichen Gesichtspunkten analysiert. Einige wenige linguistische Arbeiten dazu sind diachron angelegt. Durch den Vergleich tradierter Liedertexte mit neuen geistlichen Liedern werden gegenwärtige Entwicklungstendenzen in der religiösen Sprache festgehalten. Veränderungen sind hauptsächlich im Bereich der Lexik und der Metaphorik zu verzeichnen: Alte Lieder handeln von der Allmacht und der Strenge Gottes einerseits und vom sündigen Menschen, der voller Demut Gott um Vergebung anfleht, andererseits. Neue Lieder verkünden – völlig im Geiste des II. Vatikanums – einen Christus, der fasziniert, der Bruder und Freund jedes Einzelnen ist; sie preisen Maria auf eine theologisch viel anspruchsvollere Weise und erziehen verstärkt zur Nächstenliebe. Außerdem stellen diese moderneren Texte die Bedeutung der Heiligen Schrift heraus, indem sie zahlreiche Paraphrasen biblischer Stellen sowie Zitate aus der Bibel enthalten. Trotzdem werden in polnischen Kirchen viel häufiger alte als neue Lieder gesungen, und die meisten Gebet- und Gesangbücher, wie z.B. das schlesische Gotteslob „Droga do nieba“ (letzte Aufl.: Opole 2001), machen in dieser Hinsicht einen entschieden konservativen Eindruck.

Mit der Gründung des Interdisziplinären Arbeitskreises Gesangbuchforschung an der Universität Mainz 1991 und der anschließenden Einrichtung eines Gesangbucharchivs an derselben Universität bekam die Erforschung des Kirchenliedes – und damit auch der Sprache des Kirchenliedes – in Deutschland nicht nur eine Heimstätte, sondern von dort gehen auch entscheidende Forschungsimpulse aus. Man kann behaupten, dass durch die Einrichtung des Graduiertenkollegs „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär“ durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft von 1996–2005 Mainz zum Zentrum der hymnologischen Forschung in Deutschland wurde. Ausgesprochen sprachwissenschaftliche Monographien

²⁷ Studien und Entwürfe zur Meßfeier. E. Nagel. Freiburg [u. a.] 1995 (Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der IAG 1); I. PAHL, Liturgisches Gebet im Spannungsfeld von lateinischer Tradition und gebotener Inkulturation. Leitgedanken der Meßbuchrevision. In: Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte. Hg. U. Willers. Tübingen – Basel 2000 (Pietas liturgica 15) 117–136; A. GREULE, Wie Beten zur Sprache kommt. Erfahrungen eines Sprachwissenschaftlers bei der Revision der Meßbuchtexte. In: Ebd. 137–146.

²⁸ Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes (s. Anm. 27).

²⁹ Z kołędą przez wieki. Kołеды w Polsce i w krajach słowiańskich (Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej „Kołеды w Polsce i w krajach słowiańskich – geneza, rozwój, stan obecny“, Kraków 9–12 stycznia 1995 r.). Hg. T. Budrewicz – S. Koziara – J. Okoń. Tarnów 1996; M. KAMIŃSKA, Stylistyka pieśni kościelnej. In: Łódzkie Studia Teologiczne 3 (1994) 143–150.

zur Sprache des deutschen Kirchenliedes sind daraus zwar nicht hervorgegangen, aber die Sprachwissenschaft findet Gehör und ihr Wissen trägt zur Erhellung der Thematik bei, wie z.B. aus dem Standardwerk „Geistliches Wunderhorn“³⁰ hervorgeht. Desgleichen beteiligen sich Sprachwissenschaftler an der „Gotteslob“-Revision. Gefordert ist hier in erster Linie die Sprachkritik³¹ und besonders sprachwissenschaftlich fundierte Kritik am neuen geistlichen Lied³². Einzelne Arbeiten zum Kirchenlied unter sprachgeschichtlichem Aspekt³³ existierten schon vor der Gründung des Mainzer Arbeitskreises.

6. Bibelübersetzungen

In Polen gilt die Sprache der Bibel als der meist gewählte Gegenstand der wissenschaftlichen Reflexion über die religiöse Sprache schlechthin, und diese Forschungsrichtung lässt sich auch am weitesten zurückverfolgen. So war die Analyse der frühesten polnischen Bibelübersetzungen für die Erfassung der polnischen Sprachgeschichte von grundlegender Bedeutung. Aus der Debatte über die Fragen der translatorischen Praxis sind dann linguistische Kommentare zu neueren Bibelübersetzungen erwachsen, die nach dem II. Vatikanum in größerer Anzahl erschienen sind. Diskutiert wird u. a. über die Methode des Übersetzens (wörtlich oder sinngemäß), über die gewählte Sprachebene (gehoben oder umgangssprachlich) sowie über den Grad der Traditionsgebundenheit (archaische Sprache oder Gegenwartssprache). Kommentiert werden selbstverständlich auch ökumenische Bibelausgaben. Eines der wichtigen Themen stellen in diesem Zusammenhang biblische Phraseologismen dar. Ihr Auftreten sowie ihre Variationsbreite hat für das Polnische S. Koziara³⁴ systematisch untersucht, indem er alle vollständigen Bibelübersetzungen der letzten knapp 500 Jahre (katholisch wie evangelisch) unter die Lupe nahm. Zusätzlich analysierte er die wichtigsten polnischen Wörterbücher auf die Biblizismen hin und verglich den Korpus aus polnischen Phraseologismen mit den tschechischen und russischen. Einen deutsch-polnischen Vergleich strebt U. Topczewska³⁵ an, die sich auf die Wiedergabe der paulinischen Phraseolexeme in der einen und der anderen Sprache spezialisiert.

³⁰ Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. Hg. H. Becker [u. a.]. München 2001.

³¹ A. GREULE, So sie's nicht verstehen, so sollten sie's nicht singen. Über den Beitrag der Sprachwissenschaft zur Kirchenliedforschung. In: ZfdPh 111 (1992) 65–77; T. BERGER, Das Gotteslob der Frauen? Eine Durchsicht des katholischen Gebet- und Gesangbuchs von 1975. In: Liturgie und Frauenfragen. Hg. T. Berger – A. Gerhards. St. Ottilien 1990, 385–413.

³² T. MARTINI, „Komm, Herr, segne uns“ (Evangelisches Gesangbuch [EG] Nr. 170). Ein sprachwissenschaftlicher Essay. In: Stil und Stilwandel. FS B. Sowinski. Hg. U. Fix – G. Lerchner. Frankfurt a. M. 1996, 301–318; A. GREULE, Die Sprache im neuen geistlichen Lied. In: Kirchenlied interdisziplinär. Hg. H. Kurzke – H. Uhlein. Frankfurt a. M. 2002, 47–64.

³³ E. TREICHEL, Die Sprache des evangelischen Kirchenliedes in der Aufklärungszeit. Greifswald 1932; W. ULRICH, Semantische Untersuchungen zum Wortschatz des Kirchenliedes im 16. Jahrhundert. Lübeck – Hamburg 1969; W. I. SAUER-GEPPERT, Studien zur Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Tübingen 1979; L. DE GRAUWE, Zu Wortschatz, Wortbildung und Phraseologie in Bruder Hansens Marienlieder. In: ZfdPh 108, Sonderheft (1989) 193–215; A. GREULE, Gesangbücher als Quelle des Frühneuhochdeutschen in Böhmen. In: Zur Erforschung des Frühneuhochdeutschen in Böhmen, Mähren und der Slowakei. Hg. H. Boková. Wien 2004 (Schriften zur diachronen Sprachwissenschaft 12) 229–242.

³⁴ S. KOZIARA, Frazologia biblijna w języku polskim. Kraków 2001 (Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Prace Monograficzne 320).

³⁵ U. TOPCZEWSKA, Phraseolexeme in Paulusbriefen und ihre Wiedergabe im Deutschen und im Polnischen anhand ausgewählter Bibelübersetzungen. Trier 2004 (FOKUS, Linguistisch-Philologische Studien 28).

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass in der – religiös dominierenden – katholischen Kirche in Polen, bis 1965 (und somit über 350 Jahre lang) die Bibelübersetzung von Jakub Wujek (1599) als die einzige kanonisch zugelassene Fassung der Heiligen Schrift galt. Dies trug dazu bei, dass sich im Bewusstsein der Polen viele lexikalische und grammatikalische Eigenschaften des biblischen Stils festgesetzt haben. Die andächtig und nobel anmutenden, aus dem Lateinischen (und ins Lateinische aus den Originalsprachen) übernommenen sprachlichen Konstruktionen prägten Jahrhunderte lang gleichermaßen die gesamte polnische Sakralsprache. Erst die neuesten Bibelübersetzungen versuchen dem entgegenzuwirken, wobei manche sogar so weit gehen, dass sie gänzlich mit der Tradition brechen. Dokumentiert wurde die Entwicklung des polnischen biblischen Stils (außer in zahlreichen Aufsätzen) in der Monographie von Danuta Bieńkowska.³⁶

Die Geschichte der deutschen Bibelübersetzung (einen Überblick bietet Stefan Sonderegger³⁷) ist der der polnischen nicht unähnlich, wenn man die Rolle der Übersetzung der heiligen Schrift durch Martin Luther (letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe: Wittenberg 1545) für die Entwicklung der deutschen Standardsprache berücksichtigt; die zahlreichen Forschungsarbeiten zu diesem Problemkreis können hier nicht aufgelistet werden.³⁸ Obwohl die Luthersprache die deutsche Sakralsprache nicht unwesentlich beeinflusste, erreichte die Lutherbibel jedoch wegen der Glaubensspaltung – außer in den evangelischen Kirchen – nicht den Rang der allgemeingültigen Bibelübersetzung für den ganzen deutschen Sprachraum. Am ehesten kann dies noch von der so genannten Einheitsübersetzung (1980) behauptet werden. Vgl. zum jüngsten Stand der deutschen Bibelübersetzung den Bericht von Klaus Haacker.³⁹

7. Predigten

7.1 Homiletik und Rhetorik

Seit den 60er Jahren befasst man sich im deutschen Sprachraum mit der Rhetorik im theologischen, insbesondere im homiletischen Kontext. Zu nennen sind hier insbesondere die Arbeiten von M. Josuttis⁴⁰ und G. Otto⁴¹, die später erschienenen Studien von W. Grünberg⁴², E. Wagner⁴³, Th. Reschke und M. Thiele⁴⁴ sowie der Sammelband „Rhetorik und

³⁶ D. BIENKOWSKA, *Polski styl biblijny*. Łódź 2000.

³⁷ St. SONDEREGGER, *Geschichte deutschsprachiger Bibelübersetzungen in Grundzügen*. In: *Sprachgeschichte*. 1. Teilband. Hg. W. Besch [u. a.]. Berlin – New York 1998, 229–284.

³⁸ W. BESCH, *Die Rolle Luthers in der deutschen Sprachgeschichte*. Heidelberg 1999 (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 12).

³⁹ K. HAACKER, *Kirchliche Bibelübersetzungen im deutschen Sprachraum. Wo stehen wir am Beginn des 21. Jahrhunderts?* In: *Muttersprache* 111 (2001) 320–329.

⁴⁰ M. JOSUTTIS, *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit*. Homiletische Studien. München 1985.

⁴¹ G. OTTO, *Von geistlicher Rede. Sieben rhetorische Profile*. Gütersloh 1979; G. OTTO, *Rhetorisch predigen. Wahrheit als Mitteilung: Beispiele zur Predigtpraxis*. Mit einem Beitrag von Ottmar Fuchs. Gütersloh 1981; G. OTTO, *Predigt als rhetorische Aufgabe. Homiletische Perspektiven*. Neukirchen-Vluyn 1987; G. OTTO, *Die Kunst, verantwortlich zu reden. Rhetorik – Ästhetik – Ethik*. Gütersloh 1994.

⁴² W. GRÜNBERG, *Homiletik und Rhetorik. Zur Frage einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung*. Gütersloh 1975.

⁴³ E. WAGNER, *Rhetorik in der christlichen Gemeinde*. Stuttgart 1992.

⁴⁴ Th. RESCHKE – M. THIELE, *Predigt und Rhetorik*. Mit einem Vorwort und einem Beitrag von G. Otto. St. Ottilien 1992 (Studien zur Praktischen Theologie 39); M. THIELE, *Durchgänge. Bausteine religiöser Rhetorik*. Norderstedt 2003; M. THIELE, *Geistliche Beredsamkeit. Reflexionen zur Predigtkunst*. Stuttgart 2004.

Theologie“⁴⁵. Die Autoren (Theologen bzw. Experten für allgemeine Rhetorik) entdeckten die Rhetorik für die Homiletik neu, zeigten Schnittstellen auf und sind um die Umsetzung der rhetorischen Errungenschaften für die homiletische Praxis bemüht. Der Boden erweist sich übrigens als sehr fruchtbar, so dass gegenwärtig rhetorische Fragen in so gut wie jedem homiletischen Handbuch angesprochen werden.⁴⁶

Das Interesse der polnischen Forscher gilt diesen Themen erst seit dem Ende der 80er Jahre. Für Bahn brechend können in dieser Hinsicht die Arbeiten zweier Homileten – J. Pracz⁴⁷ und G. Siwek⁴⁸ – gelten. Darauf folgen einige Sammelbände: „Fenomen kazania“⁴⁹, „Retoryka dziś“⁵⁰ und „Retoryka na ambonie“⁵¹, in denen sich auch Linguisten ans Werk machen und rhetorische Aspekte in untersuchten Predigttexten aufdecken bzw. für die Wiederbelebung der Rhetorik in der Predigtpraxis plädieren. Aus der regen Zusammenarbeit von Homileten und Polonisten ging 1995 das erste polnische Postgraduiertenkolleg für Rhetorik (Jagiellonen-Universität, Kraków) hervor, an dem sowohl weltliche als auch geistliche Dozenten unterrichten, und an dem weltliche und geistliche Studierende ausgebildet werden.

7.2 Die Sprache der Predigt

An die Erkenntnisse der Rhetorik bzw. der Homiletik knüpfen logischerweise die meisten polnischen Arbeiten zur Sprache der Predigt an. Gerade bei dieser Textsorte kommt es ganz besonders darauf an, den Hörer zu erreichen, ihn zu etwas zu überzeugen, sowie seine Einstellungen, Gefühle und nicht selten seinen Willen zu beeinflussen. Gefragt sind also alle sprachlichen Mittel, welche die Wirksamkeit der priesterlichen Aussage steigern. Welche Rolle diese Mittel in den Predigten der Gegenwart spielen und inwiefern sich das von Predigern genutzte Repertoire dieser Mittel nach der Wende 1989 geändert hat, zeigt in ihrer Monographie Dorota Zdunkiewicz-Jedynak.⁵² Sie kommt u.a. zum Ergebnis, dass in den Predigten aus der Zeit der kommunistischen Herrschaft vor allem diejenigen Mittel verstärkt vorkommen, welche die Solidarität der Kirche mit dem Volk manifestieren, z.B. das Pronomen „wir“. In Opposition dazu steht das Pronomen „ihr“, mit dem der politische Gegner bzw. die Vertreter der totalitären Macht bezeichnet werden.

Einen anderen wichtigen Aspekt der Kommunikation in der Predigt greift in ihrer Studie A. Sieradzka-Mruk⁵³ auf: Sprachliche Mittel aus den Erwachsenenpredigten vergleicht sie mit denen, die in den Kinderpredigten gebraucht werden. Damit macht sie auf den Hörer als denjenigen aufmerksam, der die Gestalt der Predigt weitgehend mit beeinflusst.

⁴⁵ Rhetorik und Theologie. Hg. J. Dyck – J. Walter – G. Ueding. Tübingen 1986 (Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch 5).

⁴⁶ Stellvertretend seien hier folgende Publikationen genannt: Handbuch der Predigt. Hg. K.-H. Bieritz [u. a.]. Berlin 1990; K. MÜLLER, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten. Regensburg 1994; R. ZERFASS, Grundkurs Predigt. 2 Bde. Düsseldorf 1987–1992.

⁴⁷ J. PRACZ, Zwrot ku retoryce. In: Wiadomości Diecezjalne Podlaskie 1–2–3 (1986) 18–28.

⁴⁸ G. SIWEK, Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej. Kraków 1992 (Redemptoris Missio III).

⁴⁹ Fenomen kazania. Hg. W. Przyczyna. Kraków 1994 (Redemptoris Missio VI).

⁵⁰ Retoryka dziś. Teoria i praktyka. Hg. R. Przybylska – W. Przyczyna. Kraków 2001 (Redemptoris Missio XX).

⁵¹ Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa. Hg. P. Urbański. Kraków 2003.

⁵² D. ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK, Językowe środki perswazji w kazaniu. Kraków 1996 (Redemptoris Missio XI).

⁵³ A. SIERADZKA-MRUK, Odbiorca jako czynnik kształtujący wypowiedź (na przykładzie kazań dla dzieci). Kraków 2003.

Das Aufspüren der Fehler, welche die Kommunikation stören bzw. die Wirksamkeit der Predigt schwächen können, setzte sich Bożena Matuszczyk⁵⁴ zum Ziel. In ihren zahlreichen Aufsätzen, die übrigens sehr gerne in homiletischen Zeitschriften abgedruckt werden, kritisiert die Autorin den hermetisch wirkenden theologischen Jargon, den Gebrauch von leeren Phrasen, die Weitschweifigkeit, den Überschwang der gefühlsbetonten Wörter und aufdringliches Moralisieren.

Ein Phänomen für sich ist die Rhetorik der Ablehnung, die hauptsächlich in dem katholisch-populistischen Radio Maria sowie in den ihm nahe stehenden Kreisen betrieben wird. Diese Sprechweise reizt Stereotype aus, simplifiziert, bedient sich der Schwarz-Weiß-Malerei, verdammt abweichende Haltungen, prangert Menschen an, nicht zuletzt um den Hörern Angst einzuflößen (vgl. dazu die Bestandsaufnahme von Przyczyna und Siwek⁵⁵).

Die persuasive Funktion haben mit Predigten u.a. auch Hirtenbriefe und Enzykliken gemeinsam. Von Interesse sind für die Forscher jegliche Veränderungen im Bereich der Hörerbeeinflussung, die sich im letzten halben Jahrhundert deutlich bemerkbar machen. Nachdrückliche, emotionsgeladene Verbote, Gebote und Einschüchterungen weichen dem zunehmend auf den Intellekt ausgerichteten Auffordern, Aufmuntern und Argumentieren. Die Analyse der Enzykliken von Johannes Paul II. konzentriert sich fast ausschließlich auf den Idiolekt ihres Autors (vgl. die Monographie von Aneta Ceglińska⁵⁶).

Diese und ähnliche Analysen bereichern gleichzeitig die Erkenntnisse der polnischen Forschung über die religiöse Lexik. Im Vordergrund steht hier allerdings der wertende Wortschatz, da die untersuchten Texte primär der Vermittlung bzw. der Weitergabe von Werten dienen und die Annahme des Glaubens ja untrennbar mit der Verinnerlichung einer bestimmten Werteskala verbunden ist.

Von den neueren polnischen Homiletiken, die sich intensiver mit der Sprache und der Kommunikation in der Predigt beschäftigen, sind vor allem zwei zu nennen: die von Zbigniew Adamek⁵⁷ und die von Zdzisław Grzegorski⁵⁸.

In der deutschen Forschung zur Sprache der Predigt liegen die Schwerpunkte etwas anders. Man spricht auch hier über die Kommunikationsbarrieren, die in der Predigtstruktur, in einem inadäquaten Verhältnis von Information und Redundanz oder im Jargon der Frömmigkeit liegen können.⁵⁹ Doch versucht man auf der anderen Seite den Gottesdienst als einen Zeichenprozess, ein Kommunikationsgeschehen, eine Handlungseinheit aufzufassen, die sich an den „ganzen Menschen“ wendet.⁶⁰ Mehr noch, man betreibt nicht nur semiotische Gottesdienstanalyse, man verfasst sogar eine semiotische Homiletik.⁶¹ Wenn man die kommunikative Dimension der Predigt thematisiert, sieht man in der Predigt eine

⁵⁴ S. u.a. B. MATUSZCZYK, Retoryka Kościoła dziś – „siedem grzechów głównych“ współczesnego kaznodziejstwa. In: Skuteczność słowa w działaniach politycznych i społecznych. Hg. E. Laskowska. Bydgoszcz 1999, 123–133.

⁵⁵ PRZYZCZYNA – SIWEK (s. Anm. 3) 130–148.

⁵⁶ A. CEGLIŃSKA, Piękno papieskiego słowa (O stylu encyklik Jana Pawła II). Łódź 2000.

⁵⁷ Z. ADAMEK, Homiletyka. Tarnów 1992.

⁵⁸ Z. GRZEGORSKI, Homiletyka kontekstualna. Poznań 1999 (Biblioteka Pomocy Naukowych 13).

⁵⁹ Die Fremdsprache der Predigt. Kommunikationsbarrieren der religiösen Mitteilung. Hg. G. Bie-mer. Düsseldorf 1970.

⁶⁰ R. FLEISCHER, Einführung in die semiotische Gottesdienstanalyse. In: Neue Wege der Verkündigung. Hg. P. Dusterfeld. Düsseldorf 1983, 99–122.

⁶¹ W. ENGEMANN, Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen. Tübingen – Basel 1993 (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik 5).

Chance für Kommunikation zwischen Prediger und Gemeinde.⁶² Wenn man die Hörerbegogenheit und die Wirkungsabsicht anspricht, betont man, dass Predigt Sprachhandlung ist, die einen Teil der Interaktion mit den Hörern ausmacht.⁶³

Detaillierter sollen hier zwei deutschsprachige Publikationen vorgestellt werden: „Sprache der Verkündigung in den Konfessionen“ von Tobias Funk⁶⁴ und „Predigt als metaphorische Gott-Rede“ von Thomas Luksch⁶⁵. Die erste Arbeit macht auf den diachronen und interkonfessionellen Vergleich gespannt, die letzte handelt von unterschiedlichen Aspekten der Gott-Metaphern. So zielt Funks akribische Untersuchung auf wort- und satzsemantische Besonderheiten katholischer und evangelischer Predigten. Verfolgt werden zum einen die Veränderungen im Gebrauch des religiösen Wortschatzes, zum anderen die Verschiebungen im Bereich der Vorstellungen und Konzepte über Gott und die göttlichen Personen. Insgesamt analysiert Funk 50 katholische und 50 evangelische Predigten, je 25 aus den Jahren 1971–1983 und 1945–1960. Um mögliche längerfristige Entwicklungen zu erkennen zieht er für beide Konfessionen je 10 weitere Texte aus dem 19. Jahrhundert zum Vergleich heran. Der Monographie von Luksch liegt die Auffassung zugrunde, dass die Gott-Metaphern ihre Begründung in der Transzendenz Gottes haben. Daher ist die Rede von Gott und dem Gottesreich vordergründig metaphorische Rede. Der Autor behandelt u.a. die Grundzüge des homiletischen Metaphernverständnisses und die kommunikativen Eigenschaften metaphorischer Gott-Rede. Außerdem formuliert er Leitlinien für eine gelungene metaphorische Gott-Rede in der Predigt.

7.3 Predigthörer-Befragung

Ein absolutes Neuland betritt in Polen, wer eine größer angelegte Predigthörer-Befragung durchführen und ihre Ergebnisse auswerten will. Während in Deutschland mehrere sowohl ältere als auch neuere Arbeiten zu diesem Thema angeführt werden können, erschöpfen sich die polnischen Ansätze in einigen wenigen Beiträgen neueren Datums. Vor diesem Hintergrund imponiert die Studie von H.-Ch. Piper⁶⁶ oder die von K.-F. Daiber u.a.⁶⁷.

Dass sich, wie bei Pieper, Prediger und Hörer austauschen, dass Kommunikationsstörungen ermittelt und die Reaktionen der Hörer verbalisiert werden, geschieht in Polen höchstens einmal im Rahmen eines homiletischen Seminars. Das ist schade, weil man in Polen mit Sicherheit auch – um weiter mit Pieper zu sprechen – „geängstigte“, „hoffnungslose“, „fordernde“, „sprachlose“, „enttäuschte“, „distanzierte“, „rhetorische“, „deprimierte“ etc. Prediger findet, an denen die gesamte Kommunikation scheitert.

An vergleichbare Projekte, wie das von Daiber u.a. (mit 93 beteiligten Predigern, mit Hörern aus 94 Gemeinden, mit insgesamt ca. 6500 Fragebögen) hat sich in Polen noch keiner gemacht. Über solche Fragen, wie unterschiedliche Hörergruppen die Predigt hören, wie sich die verschiedenen Predigttypen auf den Prozess der Wahrnehmung auswirken und

⁶² G. THEISSEN, Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute. Gütersloh 1994.

⁶³ H. LUTHER, Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens. In: ZThK 80 (1983) 223–243.

⁶⁴ T. FUNK, Sprache der Verkündigung in den Konfessionen. Tendenzen religiöser Sprache und konfessionsspezifische Varianten in deutschsprachigen Predigten der Gegenwart. Frankfurt a. M. [u. a.]. 1991 (EHS.DS 1245).

⁶⁵ Th. LUKSCH, Predigt als Metaphorische Gott-Rede. Zum Ertrag der Metaphernforschung für die Homiletik. Würzburg 1998 (STPS 35).

⁶⁶ PIPER (s. Anm. 1).

⁶⁷ Predigen & Hören. 3 Bde. Hg. K.-H. Daiber. München 1980–1991.

welchen Einfluss die Person des Predigers auf die Perzeption hat, arbeitet in einem nur wesentlich kleineren Umfang Władysław Chaim.⁶⁸

7.4 *Predigt kontrastiv*

Es ist wohl nicht unüblich, dass Analysen, in denen deutsche Texte mit äquivalenten anderssprachigen kontrastiert werden, mehrheitlich gerade von ausländischen Germanisten durchgeführt werden. Den deutsch-polnischen Vergleich im Bereich der Textsorte *Predigt* hat sich Elżbieta Kucharska-Dreiß vorgenommen. Mit Hilfe des linguistischen Instrumentariums versucht sie in erster Linie die Gottesbilder zu ermitteln, die in deutschen und in polnischen katholischen Predigten der Gegenwart präsent sind und somit an Gottesdienstbesucher weitergegeben werden.⁶⁹ Außerdem interessiert die Autorin der in den Predigten gebrauchte Wortschatz (negativ versus positiv konnotiert), die Art und Weise, wie die Prediger theologische Schlüsselbegriffe bzw. Termini dem Hörer näher bringen (Einladung zum Mitdenken, wegweisender Vorschlag versus autoritäre Feststellung), und nicht zuletzt die unterschiedlichen Verkündigungsmodelle, die sich für Polen und Deutschland feststellen lassen (fröhlicher Zeuge und Mitbekenner versus strenger Lehrer und Erzieher).⁷⁰

8. *Katechese*

Die Sprache der Katechese wartet wohl in beiden Ländern immer noch darauf, von den Linguisten als ein viel versprechendes Untersuchungsobjekt entdeckt zu werden. In Polen erschienen bis jetzt die ersten Bestandsaufnahmen zu diesem Thema, die auf eine – stellenweise sogar enorme – Kluft zwischen der Sprache der katechetischen Unterweisung und den Wahrnehmungsfähigkeiten der Hörer, insbesondere der Kinder und Jugendlichen hinweisen (vgl. Regina Pawłowska⁷¹). Zwar eignet sich die polnische Katechetik die neuesten Errungenschaften der Psychologie und Didaktik nach und nach an, aber die im Religionsunterricht genutzten Lehrmaterialien strotzen immer noch von schwierigen, abstrakten Formulierungen, die sich der Perzeption eines Kindes entziehen.

Eine weitere Forschungsperspektive eröffnet die Sprache, die in jugendlichen Kreisen bei religiösen Treffen gesprochen wird. Polnische Analysen zeigen, dass in dieser Altersgruppe sprachliche Tabus in dem Maße gebrochen werden, dass in Bezug auf das Heilige ohne weiteres derbe oder sogar vulgäre Formulierungen gebraucht werden können (vgl. Małgorzata Nowak⁷²). Viel mehr als die Angemessenheit der Ausdrucksweise zählen für

⁶⁸ Siehe z.B. W. CHAIM, Kazanie jako komunikat. In: Fenomen kazania. Hg. W. Przyczyna. Kraków 1994 (Redemptoris Missio VI) 98–135.

⁶⁹ E. KUCHARSKA-DREISS, Ten sam, a jednak inny. O atrybutach Boga w polskich i niemieckich kazaniach adwentowych. In: Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa. Hg. P. Urbański. Kraków 2003, 259–287; zu Gottesbildern in den beiden Sprachen siehe E. KUCHARSKA-DREISS, Deutsche und polnische Gottesbilder im Vergleich. Einblicke. In: Sprachwissen in der Hochschulgermanistik. Interkulturelle Kommunikation (Referate von den Konferenzen in Karpacz 2001, in Słubice 2002). Hg. U. Engel. Bonn 2004, 335–348.

⁷⁰ E. KUCHARSKA, Der biblische Wortschatz in katholischen Predigten von heute. Eine Studie über deutsche und polnische Predigten zum ersten Fastensonntag, Lesejahr B. In: Convivium. Germanistisches Jahrbuch Polen 1999. Bonn 1999, 225–243.

⁷¹ R. PAWŁOWSKA, Z zagadnień poprawności językowej w nauczaniu religii. In: O języku religijnym. Zagadnienia wybrane. Hg. M. Karpluk – J. Sambor. Lublin 1988, 71–87.

⁷² M. NOWAK, Uwspółcześnianie języka religijnego. Językowa analiza form przepowiadania wspólnotowego. In: Czterechsetlecie unii brzeskiej. Zagadnienia języka religijnego. Hg. Z. Leszczyński. Lublin 1998, 169–176.

Jugendliche heute die hauptsächlich von der Werbung kreierten Werte, wie Gelassenheit, Coolsein sowie spontanes und authentisches Verhalten. Im deutschen Sprachraum liegt dieser Forschungsbereich, sieht man von den Arbeiten von Anton Grabner-Haider und Andrea Schulte sowie vereinzelt, teils älteren Studien in religionspädagogischer und religionspraktischer Literatur ab⁷³, noch im Argen.

9. Religiöse Rede in den Massenmedien

Da die religiöse Rede in deutschen Massenmedien viel früher als in polnischen präsent war, wurde sie in ihrer Spezifik von der deutschen Forschung auch viel früher als von der polnischen wahrgenommen. So werden z.B. die Rundfunkpredigten zwar sehr gerne und unter vielerlei Aspekten von den polnischen Linguisten analysiert, doch wird auf die Bedeutung des Mediums nach wie vor entweder kaum oder gar nicht eingegangen.

Auch die religiöse Rede im Fernsehen hat in Polen bis jetzt nur sehr wenig Beachtung gefunden.⁷⁴ Studien wie die von Ruth Ayaß⁷⁵ lassen in Polen wahrscheinlich noch eine Weile auf sich warten. Die Autorin analysiert die Sendereihe „Das Wort zum Sonntag“ als eine mediale Gattung. Anhand von Videoaufzeichnungen von vier katholischen und vier evangelischen Sprechern kommentiert sie die typischen bildlichen (u.a. das Verhältnis von Text und Bild), sprachlichen (u.a. den Vortragsmodus, das Register der Sendung, den rhythmischen Sprechstil, die Dialogizität) und inhaltlichen Elemente der Sendereihe (u.a. den Bogen zwischen der menschlichen Lebenswelt und der verkündigten Botschaft).

Über das breite Spektrum religiöser Programmangebote in Deutschland informiert Eckehard Bieger⁷⁶, indem er über 100 Fernsehbeiträge beschreibt und analysiert (u.a. Gottesdienstübertragungen, aber auch Serien mit religiösen Rollenträgern, Talkshows zu religiösen Themen, Beratungssendungen, Werbespots für Kirche und Religion). Die verschiedenen Codes des Gemeindegottesdienstes und ihre Veränderung (Verlust bzw. Zuwachs) infolge der Übertragung problematisiert Hans Erich Thomé.⁷⁷ Mit dem „Handbuch für kirchliche Rede in Hörfunk und Gemeinde“⁷⁸ liegt dagegen ein aus der Hörfunkpraxis erwachsener Katalog von Hinweisen und Ratschlägen vor, u.a. zum Ich des Sprechers, zur Sprache, die gesprochen werden soll, sowie zur Gestaltung von Texten.

⁷³ A. GRABNER-HAIDER, Sprachanalyse und Religionspädagogik. Wissenschaftstheoretische und didaktische Überlegungen. Einsiedeln 1973; A. SCHULTE, Die Bedeutung der Sprache in der religionspädagogischen Theoriebildung. Frankfurt a. M. 2001. Ferner: H. HALBFAS, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. Düsseldorf [u. a.] ⁴1973; F. WEIDMANN, Sprache und Religionsunterricht. In: Didaktik des Religionsunterrichts. Hg. F. Weidmann. Donauwörth ⁷1997, 164–179.

⁷⁴ Vgl. einen sehr allgemeinen Beitrag von A. BACZYŃSKI, Telewizja w służbie ewangelizacji. Kraków 1998 (Redemptoris Missio XIV). Diese Publikation stellt das Fernsehen als eine Herausforderung für die Kirche dar; anhand kirchlicher Dokumente trägt der Autor Voraussetzungen, Prinzipien und Modelle für die angemessene Übertragung religiöser Inhalte in diesem Medium zusammen.

⁷⁵ R. AYASS, „Das Wort zum Sonntag“. Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe. Stuttgart – Berlin – Köln 1997.

⁷⁶ E. BIEGER, Religiöse Rede im Fernsehen. Köln 1995.

⁷⁷ H. E. THOMÉ, Gottesdienst frei Haus? Fernsehübertragungen von Gottesdiensten. Göttingen 1991.

⁷⁸ Wie sag' ich's? Ein Handbuch für die kirchliche Rede in Hörfunk und Gemeinde. Hg. H. M. Fraund – J. Goetzmann – R. Rengstorf. Hamburg – Stuttgart ³1994.

Im Großen und Ganzen stellen die vorhandenen Publikationen eine durchaus gelungene Mischung aus deskriptiv und präskriptiv orientierten Ansätzen dar.⁷⁹

Allerdings wächst mit der jungen Generation der polnischen Linguisten ein Kreis von Forschern heran, die sich verstärkt für die Präsenz der Religion in der Presse und in den sog. neuen Medien, z.B. im Internet, interessieren.⁸⁰

10. Ritus und Kommunikation

Wenig beachtet wird in Polen bis jetzt das Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen oder die Organisation und Interpretation von ritueller Kommunikation im Gottesdienst. In Deutschland liegen zu diesem Thema z.B. die Arbeiten von Iwar Werlen⁸¹ und Ingwer Paul⁸² vor. Während Werlen die katholische Messe und den Gottesdienst der reformierten Kirche des Kantons Bern näher betrachtet, konzentriert sich Paul auf den evangelischen Gottesdienst und sieht in ihm eine Sonderform institutionell geregelter Kommunikation. Als nächstes analysiert er den Gottesdienst im Hinblick auf das Rituelle, wobei ihn insbesondere solche Fragen beschäftigen wie der schrittweise Aufbau ritueller Kommunikation und der Beitrag des rituellen Subjekts zu ihrem Gelingen. Anschließend stellt der Autor Gottesdienst als veranstaltete Kommunikation dar, und in diesem Kontext schildert er eingehender die Vorgänge des Moderierens, Animierens und Dramatisierens. An Werlen und Paul schließt jetzt Albrecht Greule⁸³ an, dem es um die liturgischen Text- und Redesorten und um ihren „Sitz im Leben“, also um den gesamten Themenbereich der Sprachverwendung in der katholischen Liturgie geht. Die Fragestellung gehört in den Gesamtzusammenhang der Untersuchung und Herstellung von Sprachkultur im Gottesdienst.⁸⁴

11. Ausblick

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Vielfalt der sprachlichen Verhaltensweisen eines Menschen im religiösen Kontext durchaus der Vielfalt der Ansätze zur Erforschung dieser Verhaltensweisen entspricht. Bewusst wurden daher in der obigen Übersicht neben linguistische Arbeiten *sensu stricto* auch solche gestellt, die an und für sich theologisch, psychologisch, soziologisch, kommunikationswissenschaftlich etc. ausgerichtet sind und nur bestimmte linguistische Streifzüge aufweisen. Nichtsdestoweniger tragen sie alle dazu bei, die religiöse Sprache in möglichst vielen Aspekten und Erscheinungsformen zu

⁷⁹ Weitere Beiträge: S. KAMPMANN, *Morgenandachten im Rundfunk. Geschichtliche, empirische und publizistische Aspekte zu einem umstrittenen Genre*. Bochum 1993 (Bochumer Studien zur Publizistik- und Kommunikationswissenschaft 73); M. THIELE, *Televangelium. Die Fernsehhomilie und das Ritual*. In: *Sprechen, Hören, Sehen. Rundfunk und Fernsehen in Wissenschaft und Praxis*. Hg. K. Pawlowski. München – Basel 1993 (Sprache und Sprechen. Beiträge zur Sprechwissenschaft und Sprecherziehung 26) 245–257.

⁸⁰ Vgl. die diesbezüglichen Konferenzbeiträge in *Język religijny dawniej i dziś* (s. Anm. 22) sowie weitere Beiträge in dem nächsten Konferenzband dieser Reihe (zur Zeit noch im Druck).

⁸¹ I. WERLEN, *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*. Tübingen 1984; I. WERLEN, *Die „Logik“ der rituellen Kommunikation*. In: *LiLi. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, H. 65: *Sprache und Ritual* (1987) 41–81.

⁸² I. PAUL, *Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals*. Tübingen 1990 (Kommunikation und Institution 18).

⁸³ A. GREULE, *Die liturgischen Text- und Redesorten*. In: *HiD* 56 (2002) 231–239; A. GREULE, *Liturgische Textsorten und ihr „Sitz im Leben“*. In: *Deutsche Sprache* 31 (2003) 293–306.

⁸⁴ W. HAUNERLAND, *Sprachkultivierung und Gottesdienst*. In: *HiD* 56 (2002) 240–248.

erfassen und zu ergründen. Allerdings war es nicht möglich, alle Publikationen anzuführen oder auch nur zu erwähnen, die Interessantes zur Sakralsprache enthalten. Es war auch nicht unser Anliegen, eine verbindliche Typologie der kommentierten Arbeiten zu schaffen. Vielmehr sollten diverse Forschungsrichtungen und -möglichkeiten aufgezeigt werden, welche die bisherige Entwicklung mitbestimmt haben und die künftige, aller Voraussicht nach, noch prägen werden. Gleichzeitig erlaubt diese Zusammenstellung einige aussagekräftige Rückschlüsse auf die gravierendsten Unterschiede zwischen der deutschen und der polnischen Forschung:

1. Die wissenschaftlichen Bemühungen um die religiöse Sprache sind in Polen institutionell viel stärker verankert als in Deutschland (vgl. die Kommission für Religiöse Sprache an der Polnischen Akademie der Wissenschaften).
2. Die deutsche Forschung zur Sakralsprache hat sich zwar in der Nachkriegszeit ungehindert entwickeln können, zurzeit flaut insbesondere das linguistische Interesse an ihr ab. In Polen wird die Erforschung der Sakralsprache zwar erst seit kurzem, dafür aber sehr dynamisch betrieben. Mehr noch: Die religiöse Sprache ist inzwischen zu einem der populärsten Untersuchungsgegenstände der polnischen Linguistik geworden. Aufgegriffen werden viele wichtige theoretische und praktische Aspekte, die sowohl synchron als auch diachron verfolgt werden. Zugegebenermaßen sind mehrere Aspekte erst in Ansätzen erforscht, doch die nötigen Kapazitäten sind da und für die Weiterentwicklung wurden hier günstige Bedingungen geschaffen.
3. In Deutschland fand und findet das Thema auf Seiten der Theologie mehr als auf Seiten der Linguistik⁸⁵ Beachtung. In Polen ist es umgekehrt: ausgerechnet die linguistische Forschung zur Sakralsprache erlebt hier ihre Blütezeit. Wie soll man das auch anders bezeichnen, wenn sich beispielsweise für eine Konferenz über die religiöse Sprache über 70 Referenten anmelden, von denen die absolute Mehrheit die Sprachwissenschaftler ausmachen? Selbstverständlich melden sich auch die Kollegen von der Theologie immer häufiger zu Wort, doch bleiben sie noch in der Minderheit.

Zu hoffen bleibt, dass das Interesse an der religiösen Sprache in Polen nicht nachlässt und in Deutschland wieder zunimmt, nicht zuletzt dadurch, dass die polnischen Arbeiten zur Sakralsprache auch in Deutschland rezipiert werden. Denn weder hier noch dort ist alles untersucht und gesagt worden. Hilfreich wäre deshalb für beide Seiten die Einrichtung eines gemeinsamen polnisch-deutschen Diskussionsforums zur religiösen Sprache – eine wichtige Aufgabe im Rahmen der internationalen wissenschaftlichen Zusammenarbeit.

⁸⁵ WAGNER (s. Anm. 21) 512.

Stephan Schmid-Keiser, St. Niklausen

*Von der Suche nach Sinn und Transzendenz in gottesdienstlichen Versammlungen**

Es ist eine Binsenweisheit: Man hat ihn nicht mehr zuoberst auf der Prioritäten-Liste. In der offenen Gesellschaft ist er nicht mehr verpflichtend. Vielerlei Zwänge diktieren das Überleben. Trotzdem überlebt er dort, wo er sich den Menschen mit ihrem angeborenen religiösen Gespür anbietet, die sich in gegenwärtiger Zeit auf ihrer Suche nach Sinn und Transzendenz unterschiedlichen Orientierungen gegenübersehen. Vom üblichen Gottesdienst ist hier die Rede, der sich auch in römisch-katholischen Kirchen vollzieht. Man kann sich grundsätzlich frei daran beteiligen, sofern die örtlichen Gemeinden und Pfarreien ihn auch entsprechend pflegen und sich das ereignen kann, was bei aller Kirchenkritik und daraus resultierender Kirchendistanz bei den Menschen immer noch „unter die Haut“ geht.

Im Gottesdienst zu sich selber finden, neu beginnen, sich ansprechen lassen von Stille, Wort und Musik – diese Erwartungen zu stillen, dazu bewegen sich Zeitgenossen und Zeitgenossinnen in Gottesdienste – und sei es an den Lebenswenden, in denen sie sowohl Besinnlichkeit als auch eine Art von Feierlichkeit suchen, die ihnen entspricht. Diese Entsprechung vereinfachend als „Bastelreligiosität“ bzw. „bricolage“ zu bezeichnen, kann die Grundintention jeder pastoralen Tätigkeit gefährden, welche auf Menschen zuzugehen sucht. Die Erfahrung praktischer Seelsorge zeigt dies bei Tauffeiern, dem Feiern der Erstkommunion und der Firmung, der Eheschließung, bei Abschiedsfeiern und der Bestattung sowie bei interreligiösen Feiern. In allem widerspiegelt sich die Tatsache: Gottesdienste verdichten die Suche nach Sinn und Transzendenz für das individuelle Leben und Sterben. Der soziologische Blick auf dieses allgemeine Phänomen genügt nicht für sich allein. Die Wahrnehmung fordert ein erweitertes Verständnis.

Die Praxis der Seelsorge steht damit vor der Frage: Wie ist auf diesem ganzen Hintergrund zu verstehen, dass sich Menschen in kleineren und größeren Gruppen regelmäßig und motiviert zu Feiern begeben, welche von Anschaulichkeit, ansprechenden Texten und Musik, entsprechender Ausgestaltung (Inszenierung) der jeweiligen Örtlichkeit und einem besinnlich-meditativen Charakter geprägt sind? Und noch deutlicher in ritual-praktischem wie liturgietheologischem Sinne gefragt: *Können die Suche nach religiöser Erfahrung und die liturgischen Feierformen einander näher gerückt werden, so dass authentische und im soziokulturellen Kontext eingebettete Feiern in einer größeren Versammlung wie auch in kleineren Gruppen möglich werden?*

So steht hier folgende These im Vordergrund: *Wenn in Form und Inhalt einer liturgischen Feier sowohl Raum und Zeit geöffnet werden, dass sich Menschen innerlich über sich selbst hinaus ausrichten können und gleichzeitig diese Ausrichtung auf transzendent Göttliches ihren Ausdruck erhält, wird sich das durchschnittlich verbreitete und gelegentlich (lieblos-) routinierte kirchliche Liturgie-Feiern wandeln können.* Verknüpft mit dieser These werbe ich für mehr Achtsamkeit gegenüber jedem Gottesdienst. Denn in christlichen Liturgien wird Glaube mit Menschen an einem konkreten Ort gefeiert, die – pastoral betrachtet – insofern im Zentrum zu stehen haben, als dass letztlich ihnen die Heilszusage des Trans-

* Es handelt sich hier um eine erste Grundlegung zur Untersuchung von Schrifttexten im Lesejahr B.

zendent-Göttlichen und in Jesus Mensch-Gewordenen gilt. Mitten in pastoralen Prozessen, die sich vermehrt auch einem eigentlichen Gestrüpp diakonischer Ansprüche und gleichzeitig katechetischer Überbeanspruchung stellen müssen, verdichten Gottesdienste jene Sinn-erfahrung, ohne welche menschliches Handeln transzendenzlos dahinvegetieren würde. Es gilt heute vermehrt aufzuzeigen, was die Chancen einer lebensnahen Liturgie als Ort spiritueller Verankerung ist. Solche Liturgie braucht nicht in Konkurrenz zu den anderen pastoralen Grunddimensionen (Diakonia, Martyria, Koinonia) zu stehen, weil dieselben elementar mit ihr verknüpft sind.¹ Darum suchen folgende Fragen eine Antwort:

- Wie kommt im Gottesdienst die Suche nach Sinn und Transzendenz zur Sprache?
- Welche Ansatzpunkte sind in den Lesungs-Texten eines Gottesdienstes zu finden, um die Transzendenz-Rede näher zu den Menschen zu bringen?
- Wie gelingt der Versuch, die in biblischen Mustern verankerte Beziehung zur göttlichen Transzendenz zur Sprache zu bringen – und zwar mittels adäquaten Feierformen, die in die jeweilige Kultur einzubetten sind?

1. Wie kommt im Gottesdienst Transzendenz zur Sprache?

Im Gottesdienst vollzieht sich sinngemäß der Ausdruck menschlicher Lebens- und Glaubenserfahrung. Im katholischen Kontext zeigt sich dies besonders in sakramentalen Feiern. Anders ausgedrückt: Durch das Miteinander einer sakramentalen Gottesdienst-Feier und ihrer eigenen „Symbolaktivität“ gelangen Menschen zur Erfahrung der von ihnen gesuchten Transzendenz. Darum kann gefragt werden: Durch welche Inhalte und welche Sprache vermittelt sich das, was durch Transzendenz geprägt ist, in einer gottesdienstlichen Feier? Wo sind Ansatzpunkte, die im Interesse einer besser verständlichen und zugänglichen Liturgie stehen und dem Sinn eines jeden Gottesdienstes nachkommen? Vorerst aber ist nun grundlegend zu klären, was in den folgenden Ausführungen mit dem Begriff „Transzendenz“ angesprochen ist.

1.1 „Transzendenz“ – Hinweise zu einem Begriff zur Umschreibung religiöser Erfahrung und ihrer Sprachwerdung

Der wohl weiteste Begriff für die Suche von Menschen nach religiösem Sinn ist im Wort „Transzendenz“ Erfahrung“ grundgelegt. Damit ist fundamental das „Überschreiten“ jeder Alltags- und Zeit-Erfahrung gemeint. Es ist auch aus der Sicht gegenwärtiger Sakramententheologie sinnvoll, von dieser Weise der Ausrichtung des Menschen zu sprechen, auch wenn ihn heute mehr eine „vage Sehnsucht nach Religion“ (Arno Schilson) erfüllt. Letztlich ist zudem auch die Dimension der „Fühlung“ (Alois Müller) angesprochen, wenn vom Transzendenten und seiner Erfahrung durch Menschen die Rede sein will.

Von Max Frisch stammt der Ausspruch aus seiner berühmten Frankfurter Friedensrede vom 19. September 1976: „Ohne Utopien wären wir Lebewesen ohne Transzendenz.“ Von jeher will der Mensch seiner Sehnsucht nach Transzendenz Ausdruck verleihen. Umso mehr ist Sorgfalt und Bescheidenheit in der Rede vom Transzendenten nötig. Bis auch dort, wo sich die christliche Religion im direkten Kontakt mit Menschen anderer Religionen

¹ Grundlegend dazu vgl. O. FUCHS, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral. Düsseldorf 1990, 209–223 und weiterführend DERS., Ämter für eine Kirche der Zukunft. Ein Diskussionsanstoß. Luzern 1993, bes. 33–42: Die doppelte Präsenz Christi in seiner Kirche. Und die Bemerkung zum Herzstück des II. Vatikanums, dessen Ziel es war, „Dogma und Pastoral, Sakramente und Erfahrung zusammenzubuchstabieren“ (39).

herausgefordert sieht. Wer über Transzendentes spricht, muss sich neben der Literatur auch Rat in Philosophie und Theologie holen. Darum wird an dieser Stelle an Ergebnisse fundierter Betrachtungen über den Transzendenzbegriff angeknüpft.² Schrittweise in Verbindung mit der spezifischen Erfahrung in Gottesdiensten gebracht, verdeutlicht sich dann, wie der häufige Gebrauch des Transzendenz-Begriffes in der jüngeren Liturgie- und Sakramenten-theologie sich klarer konturieren und anreichern lässt. Um neu einer menschengerechten Liturgie auf die Beine zu helfen, sind auch diese nicht so leichten Gedankengänge unabdingbar.

Was eine Person als Wirklichkeit erfährt, ist je Einzelnes und von seiner Erscheinung her nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen, das sie selber unendlich übersteigt. So betrachtet, begegnet jeder Teil der Wirklichkeit einer Person als Tatsachen-Welt außerhalb von ihr. Dann aber auch als innere Wahrnehmung und Ein-Bildung, festgemacht in subjektiven Vermittlungen. Davon abgegrenzt sind die „*geträumte Wirklichkeit*“ und in die Nähe von Utopie und Phantasie gerückt die „*erträumte Wirklichkeit*“³. Utopisches will wörtlich sagen ‚Ortloses‘. Es bedeutet Irreales, insofern es Enttäuschung mit sich bringen kann, weil es gegenüber dem Tatsächlichen nicht standhält. In der Wirklichkeit konkreten Lebens mischen sich schließlich für einen Menschen Empfindungen und Vorstellungen, was so auch auf gottesdienstliche Realität zutrifft.

Nun ‚reiben‘ sich im Kontext religiösen Glaubens und Feierns die unmittelbaren Wirklichkeits-Erfahrungen mit den im Ausgriff der Glaubensüberzeugungen mitgemeinten religiösen Wirklichkeiten. Dies hat Henri Bouillard ausgehend von Erwägungen Eric Weils und Antoine Vergotes in folgendes Gedankenkonzentrat gebracht: „In der griechischen Antike beziehen sich die Glaubensüberzeugungen auf das Numinose und auf die mythische Sage. In der christlichen Gemeinschaft bezieht sich der Glaube auf das Schicksal Christi als absoluter und reiner Offenbarung Gottes; er zielt somit auf ein geschichtliches Ereignis, darin sich die Gegenwart Gottes und sein Werk für das Heil der Menschheit kundtut; er zielt auf ein einmaliges Ereignis, welches das Leben der einzelnen Christen sich ins Gedächtnis rufen will; im Hören des Wortes Gottes in der christlichen Gemeinde erschließt er das Tor für eine mit dem Leben nach dem Evangelium verbundene theologale Erfahrung“⁴. Damit ist klar, dass der Satz des Schriftstellers Max Frisch – „Ohne Utopien wären wir Lebewesen ohne Transzendenz“ – mehr in die philosophische Rede von Transzendenz zielt als in die religiöse. In ähnlich anthropologischer Richtung und leicht anders akzentuiert formulierte einmal Hilde Domin als weitere Zeitzeugin: „Nicht im Stich lassen, sich nicht und andere nicht, das ist die Mindest-Utopie, ohne die es sich nicht lohnt, Mensch zu sein.“ Ohne Utopie ist niemand Mensch – weder als Individuum noch in Gemeinschaft. Ein Mensch zu sein wird damit nur möglich durch entschiedenes Überschreiten seiner selbst, in Beziehung zum Nächsten und zur göttlichen Transzendenz. Dies ist recht eigentlich die menschliche Real-Utopie. *Christlich theologale Erfahrung* nun schließt das *Erkennen Got-*

² Die Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Hg. F. Böckle [u. a.]. Freiburg [u. a.] 1981ff. erweist sich als sehr nützlich. Darunter die Beiträge in Bd. 1: R. SCHERER, Wirklichkeit – Erfahrung – Sprache, 6–59. E. LEVINAS, Dialog, 62–85 und H. BOUILLARD, Transzendenz und Gott des Glaubens, 88–131. Vgl. auch E. LEVINAS, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Freiburg – München 1988. Zur Fokussierung auf die Beiträge von Levinas vgl. die Studie von Th. FREYER, Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente. Würzburg 1995 (BDS 20) 58ff. 131ff.

³ SCHERER, ebd. 11.

⁴ BOUILLARD (s. Anm. 2) 121.

tes mit ein und meint eine Wahrnehmung beim Menschen, die im „Innersten des religiösen Aktes, in der freien und personalen Aneignung einer religiösen Überlieferung vor sich geht“. Zu dieser Gottes-Erkenntnis gelangt man „nur im Durchgang eines spirituellen *Weges* [. . .], im Verlauf dessen man schließlich das *entdeckt*, was man vorher ignorierte oder verkannte“. Und mehr das kollektive Verhalten ansprechend: „In der Verbundenheit mit dem Glauben als freiem Akt ist die christliche theologale Erfahrung eine Erfahrung, die der christlichen Gemeinde in besonderer Weise eigen ist: eine Erfahrung, die nicht universal ist, grundsätzlich jedoch an alle über die Sprache mitteilbar ist, die sie auf eine gewisse Weise als Möglichkeit entwirft“⁵. Der Sprache, dem Wort in seiner vielfältigen Gestalt, muss demnach im ganzen gottesdienstlichen Geschehen besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Darum der dritte Schritt:

Auf der Ebene der Sprach-Werdung religiöser Erfahrung kann der Dialog als „ursprünglicher Modus der Transzendenz“ (E. Levinas) erkannt werden. Im Sinne unserer Anfangstheese, dass sich Menschen in liturgischen Feiern innerlich über sich selbst hinaus einstellen und gleichzeitig diese Ausrichtung auf das transzendent Göttliche ihren jeweiligen Ausdruck in Raum und Klang, Sprache und Bewegung erhält, ist der dialogale Charakter religiöser Erfahrung ernst zu nehmen. Nicht als ob hier generell die Liturgie Anschauungsmaterial für philosophische Theorien abgeben soll. Im Gegenteil, es ist unabdingbar, dass auch in einem Gottesdienst grundlegend menschliche Bedingungen wie das „Sprechen im Dialog“ oder das „Hören als Ur-Ereignis des Menschen“ in ihrem Vollzug verstanden werden. Darum gilt es diesen Vorgang näherhin zu umschreiben. Levinas weist hier einen Weg, um zu verstehen, wie das Aus-Sprechen religiöser Erfahrung unmittelbar mit der Transzendenz verbindet: „Das Sprechen im Dialog ist nicht eine der möglichen Formen der Transzendenz, sondern ihr ursprünglicher Modus. Mehr noch, sie bekommt erst einen Sinn, wenn ein Ich Du sagt. Sie ist das *Dia* des *Dialogs*. Im konkreten Kontext des Menschlichen ist die Transzendenz ein zumindest ebenso gültiger Begriff wie derjenige der Welt-Immanenz, dessen letzte Gültigkeit er in Frage stellt“⁶. Dies zeigt, dass liturgische Feiern, die nicht beim Dialog als ursprünglichem Modus der Transzendenz ansetzen, somit auch nicht dialogisch verlaufen, ihrem Sinn nicht gerecht werden können.

In der jüngeren theologischen Literatur lassen sich diese Erkenntnisse überprüfen, wobei auffällt, wie sich der Gebrauch des Transzendenz-Begriffes vielfältig durchgesetzt hat. Er tritt auch in Umschreibungen aus dem Kreis erfahrener Schriftsteller auf – für die Liturgiepastoral nicht unwichtig! So bringt der bekannte Theologe und Germanist Paul Konrad Kurz seine Überlegungen zur Frage „Wer ist Gott?“ in die Quintessenz: „Glauben, Hoffen, Vertrauen, Leiden, Lieben öffnen ein transzendierendes Bewusstsein. Es gibt unter Zeitgenossen nicht nur praktizierten Atheismus, sondern auch das mystische Bewusstsein einer geheimnisvollen Präsenz. Viele ahnen in ihrer Nähe göttlichen Geist. Sie ahnen den Lebensgott, der sich ihrem Dasein verbindet“⁷. Was Bernhard Welte 1969 im Überdenken der Frage nach Gott in einem nachmetaphysischen Zeitalter mit Begriffen wie „faktische Unbedingtheit“ und auch Paul Tillich im Nachdenken über Sinn und Glaube als dem, was den Menschen „unbedingt angeht“, zum Ausdruck brachten⁸, wird nun begrifflich unmittelbar

⁵ Ebd. 124.

⁶ LEVINAS, Dialog (s. Anm. 2) 78.

⁷ P. K. KURZ, Wer ist Gott? In: LS 49 (1998) 67–69, 69 und dessen theopoetischen Texte erschienen unter dem Titel: Der Fernnahe. Mainz 1994.

⁸ Vgl. als Durchblicke U. REETZ, Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs. Stuttgart 1974 und den konzisen Aufsatz von K. HÜRLIMANN, Zur Sinnfrage in der Philosophie. In: Horizonte

in die Zusammenhänge des Lebens und der Wirklichkeit verflochten⁹. Transzendierendes Bewusstsein erhebt sich schließlich aus den Zusammenhängen eines Lebens, welches in unterschiedlichen Mentalitäten, Kulturen und Religionen erkennbar und sichtbar wird. In Gottesdiensten nun können Menschen den Zugang zur „geheimnisvollen Präsenz“ ihres „Lebensgottes“ erfahren. Anders gesagt: Es ist ein „Sich-Vergegenwärtigen-des-Geheimnisses“ um sich selbst, seine Mit- und Umwelt, das bei den Mitfeiernden einer Liturgie zum Ausdruck kommen will. So ist auszugehen von der *Alltags-Welt* der Menschen. Sie ist, wie vorab Arno Schilson nicht müde wird darzustellen, von vielfältigen Erfahrungen geprägt und gleichzeitig durchtränkt von grundlegender „Sehnsucht über das Gegenwärtig-Faktische hinaus“¹⁰. Christliche Liturgie bietet dieser Sehnsucht „Gehalte und Handlungen an, welche vorbildlich und wegweisend aufgreifen und überbieten, wonach auch heute Menschen in ihrer offenkundigen religiösen Sehnsucht und ihrer unübersehbaren Suche nach erfüllender Religiosität auslangen“¹¹. Heutige Welterfahrung ist damit in vielfältiger Weise geheimnisvoll: Sprache, Medienwelt, Wirklichkeit im Ganzen weisen ins Geheimnisvolle, Unsagbare. Einer weiteren Analyse von Arno Schilson folgend kann zusammengefasst werden: Indem absolute Werte wie Leben, Solidarität, Umwelt anerkannt werden, lassen sich darin Spuren von Transzendenz erkennen. An den menschlichen Ausdrucks- und Erlebnisweisen des Leidens, Trostes, des Humors und Lachens wird erfahrbar, was – wie im Falle des Leidens als radikaler Prüfung des Lebenssinns (!) – Tiefendimensionen des Menschseins sind. Auch die Grundvollzüge der Hoffnung, Liebe und Vergebung verweisen auf ein letztes Geheimnis.¹² Dann aber gilt besonders der *Sonntag*, der allwöchentlich die Alltagsarbeit unterbricht, als eigentliches „Fenster zur Transzendenz“ (Alois Müller). Je nach Ausgangspunkt wird dieses „Fenster“ zum „Überpersönlichen“ individuell und

des Lebens. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens. Ein Arbeits- und Lesebuch. Hg. H. Krömler. Zürich – Einsiedeln – Köln 1976, 227–244.

⁹ Neuerdings G. VATTIMO, Wirklichkeit, wo ist deine Wahrheit? Das Christentum im Zeitalter der Interpretation. In: NZZ Nr. 136, 15./16. Juni 2002, 77.

¹⁰ A. SCHILSON, Das neue Religiöse und der Gottesdienst. Liturgie vor einer neuen Herausforderung? In: LJ 46 (1996) 94–109, hier: 99. Weitere Arbeiten des gleichen Autors zeigen ein waches Gespür für die Signatur der Zeit, was für einen pastoral-liturgischen Ansatz, den ich hier in theologischem Sinne vertrete, sehr anregend ist. Vgl. meinen Beitrag zu Arno Schilsons Anknüpfungen bei Odo Casel, Die neue Rede vom Geheimnis. In: SKZ 155 (1987) 322–324. Beachte auch A. SCHILSON, Menschsein und Liturgie. Im Feiern Mensch werden. Teil I und II in: AnzSS 105 (1996) 547–550.607–612 sowie DERS., Die Wiederkehr des Religiösen im Säkularen. Eine Gegenwartsanalyse und ihre Herausforderung für das Christentum. Teil I und II in: AnzSS 106 (1997) 342–347.390–394. Im Kontrast dazu geht in stark dogmatischem Interesse der „verschleierte Gottesfrage als Grund der Ortlosigkeit von christlicher Liturgie“ nach: G. L. MÜLLER, Gemeinschaft mit Jesus Christus in Wort und Sakrament. Liturgie im katholischen Verständnis. In: K. BAUMGARTNER [u. a.], Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen. Regensburg 1991, 78–102. Stellungnahme Schilsons in Weiterführung früherer Arbeiten in: Christlicher Gottesdienst – Ort des Menschseins. Fundamentalliturgische Überlegungen in ökumenischer Absicht. In: Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? Hg. K. Schlemmer. Freiburg – Basel – Wien 1991 (QD 132) 53–81, hier: 67.

¹¹ SCHILSON, Das neue Religiöse und der Gottesdienst, ebd. 106.

¹² A. SCHILSON, Geheimnislose Wirklichkeit? Sakramentale Strukturen heutiger Welterfahrung. In: Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens. Hg. J. Herten [u. a.]. Würzburg 1997, 21–48, bes. 34–45. Weiterführend DERS., Negative Theologie der Liturgie? Über die liturgische Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes. In: LJ 50 (2000) 235–250. Dasselbe in knappen Thesen durch DENS., Über das „Geheimnis“ des lebendigen Gottes in der Liturgie. In: LJ 51 (2001) 8–17.

kollektiv unterschiedlich gewertet. Zudem kann es für diejenigen als Privileg bezeichnet werden, die es in der globalisierten Arbeitswelt (noch) kennen! Und auch aus heutiger Betrachtung des Phänomens „Wochen-Ende“ mit seinen vielfältigen Möglichkeiten zur Besinnung, Natur- und Kunst-Erfahrung, ist es von hohem Interesse, das Erleben des Sonntags als unvoreingenommen „transzendenzträchtig“ zu erkennen.¹³

1.2 Christliche Liturgie erschließt geistliche Erfahrung als Zugang zu Sinn und Transzendenz

In seiner Einführung in die christliche Erwachsenenbildung gibt Stephan Leimgruber folgende Kennzeichnung einer geistlichen Erfahrung eines jungen Erwachsenen: „Er gestand zunächst seine Schwierigkeiten mit dem Erwachsenengottesdienst ein (Sprache, Lieder, Anonymität, Wiederholung), dann aber sagte er aus innerer Überzeugung: ‚Jedes Mal, wenn ich vom Gottesdienst heimkehre, erfüllt mich eine positive Grundstimmung, ein *Gefühl des Friedens*‘“. Für Leimgruber erschließt der ganze Gottesdienst mit seinen liturgischen Elementen – besonders Homilie und Kommunion – eine „neue Wirklichkeit“. Sie sind Orte, „wo Transzendieren gelernt wird“.¹⁴

Es ist also von pastoralliturgisch hohem Interesse, dass gerade *durch Form und Inhalt heutiger Liturgien geistliche Erfahrung möglich wird*. Denn auffallend häufiger tritt der hier beschriebene Fall ein: Ein mit den Riten katholischer Eucharistiefeier wenig Vertrauter lässt sich ein auf Lesungen und Evangelien-Texte sowie die weitere Liturgie. Er wird sich einige Zeit mühen müssen, Gestalt und Gehalt, Form und Sinn der wortreichen Feiern begreifen zu lernen. Seelsorgerinnen und Seelsorger stoßen auf eine religiöse Sprachnot, die als eigentliches Symptom für den kritischen Zustand der zeitgenössischen Kirche erkannt worden ist.¹⁵ Auf dieser Ebene kann nichts notwendiger sein als zu klären, was durch eine Gottesdienst-Feier und ihren kulturellen Impetus (!) tatsächlich „kommuniziert“ wird. Es ist „Religiöses“, es ist „Kultisches“ und es ist auch das, was Macht-Missbräuchen entzogen sein muss! Die deutliche Warnung vor Macht-Missbrauch hat das bereits in der biblischen Botschaft mitgegebene Bilder-Verbot im Auge und fordert mithin vieles, so auch die Liturgiewissenschaft, die Theologie der Sakramente wie auch die Exegese umfassend heraus. Diese Disziplinen sehen sich in jüngster Zeit vermehrt vor der neuen Frage nach Gott. Auch beeinflusst ein entsprechender Zeitgeist – mehr implizit als explizit – diejenigen, welche Gottesdienste vorzubereiten haben. Sie werden mit der kritischen Seite des Bilder-Verbotes konfrontiert, sollen gleichzeitig dem hohen Bedürfnis nach Anschauung nachkommen und der jeweiligen Feiergestalt mit entsprechender Symbolik, Bildern und Musik gerecht werden.

¹³ A. MÜLLER in seinem Beitrag: Sonntagstheologie von unten. Der Sonntag in seinem Beziehungsfeld von Anthropologie, Soziologie und Theologie. In: Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt. FS J. Baumgartner. Hg. A. M. Altermatt – Th. Schnitker. Würzburg – Freiburg/Schweiz 1986, 236–247.

¹⁴ S. LEIMGRUBER, Christsein-Lernen in postmoderner Zeit. Einführung in die Erwachsenenbildung. Beiheft 9/10 zu kageb erwachsenenbildung. Arbeitsstelle für Bildungsfragen der Schweizer Katholiken. Oktober 1997, 68.

¹⁵ E. BISER, Kirchenkrise und Sprachkrise. In: StZ 212 (1994) 393–401 und weiterführend DERS., Überwindung der Glaubenskrise. Wege zur spirituellen Aneignung. München 1997. Zur Hinführung dienlich R. SAUER, Die Sprachnot der Verkündigung und Wege aus der Krise. Aachen 1996 (Einführung zum Themenheft Gemeindearbeit Nr. 25 „Religiöse Sprachnot Heute“) 4–12. Mit ausführlicher Bibliografie!

Aus philosophischem Blickwinkel bestätigt sich dies ebenso. Es war Willi Oelmüller, welcher eine „letzte gemeinsame Begründung der Menschenrechte“ suchte und aus philosophischer Perspektive einer negativen Theologie Erwägungen anstellte, die mit dem für Gott *und* den Menschen gültigen Bilderverbot schließen. Oelmüller zitierte den Schriftsteller Max Frisch: „Du sollst dir kein Bildnis machen, heißt es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfassbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlass wieder begehen. Ausgenommen wenn wir lieben.“¹⁶ Gott *und* Mensch zu lieben, führt an die Grenzen der Vorstellungskraft. Der Raum für symbolische Deutungen, bildhafte Vergleiche wird immer wieder überstiegen werden und das Gemeinte (Liebe, Zuwendung, letzte Geborgenheit) nicht in die reine Leere entschwinden, als vielmehr immer neu sich nach vorne offen „formulieren“ – besonders mit Hilfe von Bildern und Symbolen. Liturgischen Zeichen und Handlungen eignet letztlich der Sinn, bei den sie feiernden Gemeinschaften ankommen zu können. Werden sie zu wortreich erklärt, geraten sie in Gegenwart und Zukunft vermehrt ins Abseits. Liturgien und gottesdienstliche Feiern bleiben auf Bilder und Symbole angewiesen, nicht nur weil sie als menschliche Kommunikation bestehen wollen. Denn gleichzeitig bedarf es der Einweisung in eine mystagogische Christologie, da sich seit geraumer Zeit auch christliche Liturgie der radikalen Verharmlosung der Sache Jesu stellen muss. Gotthard Fuchs ist es, der in diesem Zusammenhang die nötigen theologischen Korrekturen mit Bezugnahme auf die Mystik in Geschichte und Gegenwart wegweisend dargelegt und verdeutlicht hat. Auch auf neuer kritischer Ebene wird dies ins Blickfeld genommen. Der Dogmatiker Thomas Freyer schöpft dabei aus dem Erfahrungsschatz der Ästhetik, der Liturgiker Hans-Joachim Schulz aus der Mysterienerfahrung in der byzantinischen Liturgie.¹⁷

Auch wenn sich nun das „Transzendente in den Religionen“ vom Nachfragen der Philosophie prekär berührt sieht und auf dieser Ebene letztlich unter Bilder-Verbot steht: Form und Inhalt auch eines christlichen Gottesdienstes „benutzen“ die Bildhaftigkeit in Symbolen und Worten. Es braucht daher den liturgisch-ästhetischen Blick auf die christlichen Sakramente. Menschen stehen primär mit ihren Sinnen und „Fühlen“ in Liturgie und Gottesdienst, mehr als dass sie auf reine Reflexion aus sind. Dies gilt auch für die reformierten Traditionen. So ist angesichts des „Gefühls des Friedens“, welches Gottesdienste auch bei Jugendlichen hinterlassen können und damit für nicht wenige in hektischer Zeit eine entlastende Wirkung haben – man denke an Abschiedsfeiern nach großen Katastrophen – zu fragen: *Wie kommt im Gottesdienst Transzendenz zur Sprache und zum Tragen? Erschließt sich in der Feier selbst geistliche Erfahrung? Vermittelt auch durch Sprache, Musik und Bilder?*

¹⁶ W. OELMÜLLER, Eine letzte gemeinsame Begründung der Menschenrechte. In: *Orien.* 63 (1999) 89–92 (1. Teil) 99–101 (2. Teil), hier: 101. Und: H. J. BADEN – M. FRISCH, Religiöse Wandlungen eines Schriftstellers. In: *StdZ* 197 (1979) 43–56. Zur theol. Qualifizierung der Menschenrechte als „Geheimnis“ durch Johannes Paul II. vgl. S. HERBST, Menschenrechte – das Geheimnis des wahren Friedens. Der Papst und die Menschenrechte (1. Teil). In: *Ebd.* 183–187, Anm. 4!

¹⁷ G. FUCHS, Der arme Jesus und der Reichtum der Wissenden. Negative Christologie und moderne Gnosis. In: *Diak.* 22 (1991) H. 6: „Verschwindet Jesus?“, 388–399. Grundlegend zur Bedeutung der Bilder: J. WERBICK, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre. München 1992 und DERS., Auf der Spur der Bilder. In: *BiKi* 54 (1999) 2–9. Vgl. im folgenden Th. FREYER, Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente. Würzburg 1995 (BDS 20) v. a. Grundthese: 14. Und: H.-J. SCHULZ, Gottesbegegnung als Mysterienerfahrung in der byzantinischen Liturgie. In: *LJ* 51 (2001) 18–30.

Die ansprechende Zuwendung des „Transzendenten“ trifft im Gottesdienst auf Menschen, die in Form von stillem Mitgehen, mit ihren Gesten, Wörtern, Liedern und Musik wie auch anderen Erlebnisgestalten symbolisch-rituell mit in die liturgische Kommunikation „einsteigen“. In diesem Sinne knüpfe ich hier an meinen Lehrer Alois Müller an. Müller redete in seiner letzten öffentlichen Vorlesung 1989 unter dem Titel „Bleibt die Liturgie?“ einem Verständnis von Liturgie für heute das Wort und verknüpfte vier Ebenen. Liturgie führe zum *Gottesbezug* durch ihre *symbolisch-rituelle Verwirklichung*; schaffe einen *engen Bezug von Kult und Kerygma*. Das Kultgeschehen erhalte eine *ethische Ausrichtung* und verfüge über eine *ästhetische Dimension*, welche angemessen ausgestaltet sein soll, um dem Gottesdienst seine sinnenfällige Wirkung bis in die „sogenannten materialen Elemente“ hinein zu ermöglichen.¹⁸ Bei dieser ästhetischen Dimension nun setzt in jüngster Zeit Thomas Freyer in seinen Grundlagenarbeiten zur katholischen Theologie der Sakramente an. Freyers Interesse gilt der liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung derselben. Er gelangt zu folgender Grundthese: „In den Sakramenten als liturgisch-ästhetischen Zeichen wird die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde in das Geschehen des Transitus, des Pascha Jesu Christi, ‚hineingezogen‘.“ Die Rede zu Gott und über Gott ist hier liturgisch-christlich zentriert. Diesem Zentrum widme ich im Folgenden mein Augenmerk aus dem spezifischen Blickwinkel biblischer Texte der Liturgie-Ordnung.

Schält man nämlich im Interesse einer besser verständlichen und zugänglichen Liturgie verschiedene Text-Inhalte (Perikopen und Gebete) aus Gottesdienst-Ordnungen heraus, zeigt sich, durch welche Wörter, welche Sprache sich „Transzendent-Geprägtes“ in einer liturgischen Feier vermittelt. Denn nicht zuletzt könnte bei der „Überwindung der Glaubenskrise“ (E. Biser) auch mithelfen, diese spezifische Gottes-Rede in und durch liturgische Feiern neu einzuüben. Allgemeiner wird hier somit ‚Gottes-Rede‘ als „Transzendenzerfahrung“ begriffen, die sich jedoch erst durch den Zugang jener Sprache einstellen kann, welche ansprechend und einladend wirkt. Immer aber bleibt solche Erfahrung geschenkt.¹⁹

Christlicher Feier eignet aus ihrer Herkunft und Anbindung an das Lebenszeugnis des Jesus von Nazareth insgesamt ein Wort-Charakter. In der Gesamtheit des pastoralen Tuns ist die Gottesdienst-Feier der Ort, wo letztlich der Dialog zwischen Menschlichem und Göttlichem, Welthaftem und Transzendentem zum Ausdruck gebracht wird. Anders formuliert: Eine christliche Feier konfrontiert ausdrücklich auch durch ihre Lesetexte mit dem Transzendenten.

¹⁸ Ich suche der von meinem Lehrer benannten Dimension der „Führung“ bzw. Aisthesis nachzugehen. Vgl. A. MÜLLER, Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Fragestellungen. In: LJ 39 (1989) 155–167. In jüngerer Zeit daran anknüpfend K.-H. BIERITZ, In Techno Deo Gloria. Christlicher Gottesdienst vor den Herausforderungen zeitgenössischer Kultur. In: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann E. Nagel – E. Nübold. Freiburg – Basel – Wien 1999, 57–85, bes. 72. Albert Gerhards kennzeichnet die Dimension der Aisthesis als ‚Wahrnehmung‘ und bemerkt: „Die Ästhetik des Gottesdienstes ist [...] die notwendige und einzige Weise der Glaubensvermittlung in der liturgischen Feier“. Vgl. DERS., Die Künste und die Kirche. Anmerkungen zu einem spannungsvollen Dialog aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. In: StZ 212 (1994) 232–238. Kunst und Architektur spielten in der Schau von Alois Müller eine größere Rolle. Mit Ferdinand Gehr verband ihn eine tiefe Freundschaft. Vgl. dazu F. BRENTINI, Die Schweizerische St. Lukasgesellschaft Societas Sancti Lucae 1924–1986. Wil 1987. Auch A. MÜLLER, Malt er für fromme Gemüter? Das Phänomen Gehr. In: Vaterland 4.1.1986.

¹⁹ Die daraus wachsende Kreativität im liturgischen Ausdruck wird von paulinischer Freiheit geprägt sein dürfen. Dazu: E. BISER, Die Kreativität des Glaubens. In: StZ 212 (1994) 705–713 und obige Anm. 2.

Bert Groen, Graz

Die Krankensalbung und ihr Platz in der heutigen Krankenhausseelsorge

Es gibt wenige Rituale, die sich so klar an der Grenze zwischen Leben und Tod zutragen, wie die Krankensalbung.¹ Es handelt sich hier um ein Sakrament, das in Krankheits- und Sterbeprozessen von Christen und Christinnen eine bedeutende Rolle spielte und oft noch immer spielt. Leider ist die Krankensalbung lange Zeit wie das verkannte Stiefkind unter den Sakramenten betrachtet worden, und sie bekam in den sakramententheologischen Traktaten relativ wenig Aufmerksamkeit. Aber schon die Tatsache, dass die Krankensalbung im Laufe der Jahrhunderte riesige Veränderungen erfahren hat und noch immer erfährt, sowohl in Bezug auf ihre Bedeutung als auch in Bezug auf die Art, wie sie gefeiert wird, rechtfertigt die Aufmerksamkeit für dieses Ritual.

In einem ersten Schritt werde ich einige Streifzüge durch die wechselvolle Geschichte der Krankensalbung machen. Das tue ich auch mit dem Ziel, damit die heutige Problematik besser verständlich wird.² In einem zweiten Schritt wende ich mich der heutigen Praxis innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche zu. Dann werde ich auch die neuen Entwicklungen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland, unter anderem die neue Agenda der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, besprechen. Die Entwicklungen in der Kirche Englands und die Praxis innerhalb der ostkirchlichen orthodoxen Tradition werden hier ebenfalls zur Sprache gebracht. In einem dritten Schritt werde ich einige Punkte nennen, die meines Erachtens mehr Diskussion brauchen.

1. Geschichte

Öl, meistens Olivenöl, erfüllte im Altertum, vor allem im Mittelmeerraum, mehrere Funktionen. Eine wichtige war, es zu benutzen, um Schmerzen zu lindern und Wunden zu heilen. Der ‚barmherzige Samariter‘ zum Beispiel goss Öl und Wein auf die Wunden des überfallenen Mannes (Lk 10,34). Wenn dies mit dem Anrufen des Namens des Herrn einhergeht, wie zum Beispiel im Jakobusbrief bezeugt wird (Jak 5,14–16a), sind wir schon bei der ersten Phase der historischen Entwicklung der Krankensalbung. Die Krankensalbung, also eine Ölsalbung mit Gebet, war im Frühchristentum an erster Stelle auf Heilung einer Krankheit und – sekundär und nur im Zusammenhang mit der Krankheit – auf Vergebung von Sünden hin ausgerichtet. Jeder und jede konnte oder durfte die kranke Person salben: so genannte Laien, Mönche, Nonnen, Priester. Es war auch möglich, dass der Kranke sich selbst salbte oder das Öl trank oder schluckte. Der liturgische Akzent wurde nicht auf die Salbung oder auf das Schlucken, sondern auf die Segnung des Öls gelegt. Diese wurde vom

¹ Eine niederländische Version dieses Artikels erschien in *Levensrituelen en sacramentaliteit tussen continuïteit en discontinuïteit*. Hg. L. Boeve – S. Van den Bossche – G. Immink – P. Post. Kampen 2003 (= Meander 5) 165–183. Der Verf. möchte Peter Ebenbauer (Graz) für seine Hilfe bei der Korrektur des deutschen Textes danken.

² Eine gute Übersicht zur Geschichte der Krankensalbung, einschließlich der Besprechung einiger heutzutage benutzter Formulare, findet sich in R. KACZYNSKI, *Feier der Krankensalbung*. In: *Sakramentliche Feiern I/2*. Regensburg 1992 (GDK 7,2) 249–338.

Bischof, manchmal vom Priester vorgenommen. In der Westkirche gab es jedoch ab der karolingischen Reform einige große Veränderungen.

Erstens: Das Salben durfte nicht mehr von Laien gemacht werden, sondern es wurde einem Priester vorbehalten.

Zweitens: Die Salbung wurde an die Buße und die letzte Wegzehrung, das Viatikum, gekoppelt. Weil die Buße schwer war, hatten schon in der Frühkirche viele die Buße bis auf ihr Lebensende verschoben. Durch die Bindung der Krankensalbung an die Buße wurde darum auch sie oft auf das Lebensende verschoben.

Drittens: Aufgrund der damals hohen Sterblichkeitsrate wurde Priestern angeordnet, in ihrer Seelsorgepraxis an erster Stelle die Sterbenden und Schwer-Kranken zu salben. Aus dieser Anordnung ergab sich später die Vorschrift: *Nicht-Schwer-Kranke und Nicht-Sterbende dürfen nicht gesalbt werden.*

Viertens: Die Texte der heiligen Öl-Salbung wurden gemeinsam mit denjenigen des Bußgottesdienstes und des Sterberituals in *einem* liturgischen Buch aufgenommen. Dies verstärkte natürlich die Koppelung der Salbung ans Totenbett.

Fünftens: Die geistlichen Auswirkungen der Salbung, vor allem die Sündenvergebung, wurden immer mehr, und die körperlichen Auswirkungen, die Heilung, immer weniger betont. Die Heilung von Krankheiten verschwand als beabsichtigte Wirkung allmählich aus dem Blick. In den Texten der Feier selber blieb jedoch ausdrücklich die Rede von Heilung.

Die scholastische Theologie reflektierte über ein Sakrament, welches ab dem Ende des zwölften Jahrhunderts als ‚Letzte Ölung‘ (*extrema unctio*) gedeutet wurde und welches an Sterbenden vollzogen wurde. Die scholastische Überlegung war – die Nuancen lasse ich jetzt außer Betracht – dass die Ölung die Überbleibsel der Sünden des Sterbenden hinwegnimmt und ihn oder sie auf die himmlische Herrlichkeit vorbereitet.

Sechstens: Am Ende des Mittelalters wurde die Reihenfolge der Sterbesakramente Buße–Ölung–Viatikum in Buße–Viatikum–Ölung verändert. Dadurch wurde die Ölung also das allerletzte Sterberitual.

Siebtens: Es sollten sich sieben Priester an der Salbung beteiligen und es wurde vorgeschrieben, die Salbung solle sieben Tage lang wiederholt werden. Zudem musste die Familie des Sterbenden dem Priester oder, falls mehrere da waren, den Priestern hohe Stuhlgelder bezahlen. Am Anfang der Neuzeit wird das tridentinische Rituale Romanum dennoch nur noch von *einem* Priester als Spender des Sakramentes sprechen und diese Auffassung setzte sich schließlich durch.

Achtens: Es wurde den Priestern im Lauf des Mittelalters untersagt, das Olivenöl selbst zu weihen. Dieses Öl war in Westeuropa ohnehin knapp. Die beiden letzten Faktoren trugen gewiss dazu bei, dass die Ölung in Westeuropa ein seltenes Ereignis wurde.

Die Reformation des 16. Jh. war der Meinung, dass die Krankensalbung nicht von Jesus Christus selber eingesetzt worden war – das war die Bedingung für die kirchliche Sakramentspendung – und dass die Praxis der Letzten Ölung einen scharfen Gegensatz zum Salben der Kranken zur Zeit des Neuen Testaments (namentlich Jak 5,14–15) und der Frühkirche bildete. Manche Reformatoren waren auch der Ansicht, dass nach der Anfangszeit des Christentums die Gnadengabe, das Charisma der Heilung aufgehört hatte, zu existieren und dass auch aus diesem Grund ein kirchliches ‚Heilungsritual‘ überflüssig war. Wegen dieser Argumente wurde die Krankensalbung als Sakramentalfeier abgelehnt und sie verschwand etwa vier Jahrhunderte lang aus dem Gesichtskreis der protestantischen Liturgie.

Unter dem Einfluss liturgiewissenschaftlicher und theologiehistorischer Forschung entschied man sich während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), die Ölungspraxis

xis zu reformieren. Es wurde der Name ‚Krankensalbung‘ (*unctio infirmorum*) bevorzugt sowie dargelegt, dass die Salbung nicht nur Sterbenden vorbehalten war, sondern dass sie auch Kranken und Senioren, die beginnen, in Lebensgefahr zu geraten, gegeben werden konnte. Ebenfalls wurde die Reihenfolge Buße–Viatikum–Ölung wieder in ihre ursprüngliche Form gebracht, nämlich Buße–Ölung–Viatikum.³ Dadurch wurde wiederum klar gemacht, dass, wie in der Orthodoxen Kirche, nicht die Ölung, sondern die Wegzehrung das eigentliche Sterbesakrament ist. Im Jahre 1972 erschien der neue Ritus für die Krankensalbung.⁴ Ein Jahr vorher war bereits das neue Formular für die Segnung des Salböls für die Kranken im Rahmen der ‚Ölweihen‘ während der Chrisammesse am Gründonnerstag erschienen.⁵ Andere liturgische Bücher, nämlich das Lektionar, das Messbuch und das Zereimoniale, enthalten noch weitere Bestimmungen über die Ölsegnung an diesem Tag.⁶

Im östlichen Teil der Christenheit entwickelte sich die Krankensalbung während des mittel- und spätbyzantinischen Zeitraumes nicht oder kaum zu einem Sterberitual, sondern zu einem anderen Extrem. Hier wurde die oft ‚Gebetsöl‘ (*euchelaion*) genannte Krankensalbung immer mehr ein allgemeines Ritual zur Vergebung der Sünden. Jeder orthodoxe Christ, egal ob er oder sie körperlich krank war oder nicht, konnte daran teilnehmen. Man findet den Ritus der Krankensalbung in den meisten Euchologien vor. (Ein Euchologion ist ein liturgisches Buch für den Klerus mit den Texten für unter anderem die Sakramente und die Segnungen.) Aufgrund der ausführlichen rituellen Handlungen und Texte der Ölweihe und der Salbung sowie aufgrund der zahlreichen Lesungen, Gesänge und Gebete ist die Krankensalbung in mehreren Euchologien sogar das längste und komplizierteste Ritual der byzantinischen Sakramente. Genau so wie im Westen war vorgeschrieben, dass sieben Priester an der Feier teilnehmen sollen. Am Anfang war sie eng mit dem Morgenlob und der Eucharistie verbunden. Im 13. Jahrhundert wurde sie davon getrennt, aber sie blieb ein Mammutritual.⁷

Doch wurde in Byzanz die Ölung auch für Verstorbene gefeiert. Schon im ersten Jahrtausend wurden in Syrien Tote liturgisch gesalbt. Das lateinische Mittelalter kannte ebenfalls die Totensalbung. Ab dem Ende des 15. Jahrhunderts entwickelte die griechische Orthodoxie ein Sonderformular der ‚Totenölung‘. Dessen Struktur ist großteils die gleiche wie die der gewöhnlichen Krankensalbung, aber das Hauptthema ist hier die Seelenruhe sowie die Sündenvergebung für den Verstorbenen.⁸

³ SC 73–75. Siehe Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Bologna³ 1973, 834.

⁴ Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae. Vatikanstadt 1972. Die zweite, leicht überarbeitete Auflage erschien 1975.

⁵ Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma. Vatikanstadt 1971.

⁶ Ordo lectionum missae. Vatikanstadt 1969, 25; Lectionarium I. De tempore. Ab Adventu ad Pentecostem. Vatikanstadt 1970, 652–654; Missale Romanum. Vatikanstadt² 1975, 239–242; Cae-
remoniale Episcoporum. Vatikanstadt 1984, 83–86 (Chrisammesse), 155–158 (kollektive Kran-
kensalbung).

⁷ M. ARRANZ, Le preghiere degli infermi nella tradizione bizantina. I sacramenti della restaurazione dell’antico Eucologio costantinopolitano. II–5. In: OCP 62 (1996) 295–351; B. GROEN, „Ter genezing van ziel en lichaam“. De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe Kerk. Kampen – Weinheim 1990 (Theologie & Empirie 11) 9–55.

⁸ D. TZERPOS, Hê Akolouthia tou Nekrôsimou Euchelaiou kata ta cheirografia euchologia tou 14–16 aïôna. Sumbolê stên historia kai tên theologia tês christianikês latreias. Athen 2000 (Hidruma Buzantinês Mousikologias. Latreiolôgêmata 1).

Heutzutage erfährt die Krankensalbung aufs Neue wichtige Änderungen. Darum werde ich mich nun einigen dieser Änderungen zuwenden. Dabei werden sowohl die römisch-katholische Tradition als auch die evangelische und die ostkirchliche, orthodoxe Tradition zur Sprache kommen.

2. Heutige Praxis

2.1 Die römisch-katholische Tradition

Hier werde ich mich auf die Situation in Westeuropa konzentrieren, wobei mir diejenige in den Niederlanden am besten bekannt ist. Obwohl ich die Lage in Österreich noch nicht genau kenne, treffen viele der folgenden Punkte wahrscheinlich auch auf dieses Land zu.⁹

Zunächst möchte ich auf ein Element der Kontinuität mit der Vergangenheit hinweisen, nämlich die Krankensalbung als Letzte Ölung. Die Praxis, dass nur Sterbende gesalbt werden, ist in den meisten Pfarrgemeinden noch sehr üblich. Der Name wird zwar häufig angepasst: man spricht dann vom ‚Krankensakrament‘ oder von der ‚Krankensalbung‘. „Versehen mit dem *Krankensakrament* und in völliger Hingabe an Gott verstarb N.N.“ lautet der Text in mehreren Traueranzeigen. Die Feier findet fast immer in der Wohnung des Sterbenden statt (oder im Krankenhaus oder einer anderen Pflegeanstalt; ich werde gleich darauf zurückkommen). Es kommt gelegentlich (aber recht selten) vor, dass ein Sterbender im Kirchengebäude mit der Beteiligung der Pfarrgemeinde, als Zeichen der Lebensvollendung, gesalbt wird.¹⁰

Zudem wird, im Einklang mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums, die Krankensalbung manchmal auch zur Stärkung und Linderung im Fall einer ernsthaften Krankheit gefeiert.

Weiters entwickelt sie sich in vielen Pfarren immer mehr zu einer Feier ‚zur Ermutigung und Stärkung‘ des alten Menschen. In diesem Rahmen werden kollektive Krankensalbungen gefeiert, manchmal während des normalen Sonntagsgottesdienstes, manchmal während einer Sondereucharistie. In einer gemeinschaftlichen Krankensalbung lässt sich die Solidarität der Gemeinschaft besser zeigen und wird Wärme stärker empfunden. Außerdem können in diesem Fall Kranke die Salbung einfacher als Sakrament zur ‚Aufrichtung‘ statt als ‚Versehung‘ empfinden. Die kollektiven Krankensalbungen im französischen Marienwallfahrtsort Lourdes erfüllten dazu eine bedeutende Beispielsfunktion.¹¹

Es wäre jedoch nicht richtig, diese Feiern als radikalen Bruch mit der Praxis der Letzten Ölung zu sehen. Auf jeden Fall werden sie von vielen Teilnehmenden nicht so empfunden. Aus Gesprächen, die ich mit manchen Teilnehmenden führte (1999–2004), ergab sich, dass

⁹ Siehe in Bezug auf die Situation in Deutschland u. a. G. FASSETT, „Und der Herr wird ihn aufrichten.“ Zur Heilssorge der Kirche für die Kranken. Stuttgart 1999 (Feiern mit der Bibel 7) 64–65; in Bezug auf Belgien P. PAS, De zeven sacramenten op de drempel van het derde millennium. Leuven 1999 (Nikè-reeks 45) 354–357; in Bezug auf mehrere europäische Länder u. a. J.-L. ANGÜÉ, La mort et les funérailles en Europe. In: MD 196 (1993/4) 17–53, S. 19.

¹⁰ Siehe z. B. J. KOOPMANS, ‚Gezalfd met de geest‘. Een ziekenzalving temidden van de gemeenschap. In: Speling 53 (2001) 1, 39–46.

¹¹ Siehe auch K. HANFF, De gemeenschappelijke ziekenzalving in literatuur en praktijk. In: Liturgie met zieken. Deel I–II. Beschouwingen over ziekenliturgie en modellen van liturgie met zieken uit 20 jaar werkmapp Liturgie (1966–1985). Hg. A. Blijlevens – G. Lukken – J. de Wit. Baarn 1993, II, 145–160; S. DE BOER, The Collective Anointing of the Weak. A Sign of Solidarity with All the Suffering. In: QL 76 (1995) 73–85; M. CARON, The Twentieth-Century Sources for the Communal Celebration of the Sacrament of the Anointing of the Sick. In: Worship 72 (1998) 404–420.

man die Tatsache, dass man bereits gesalbt worden ist, als beruhigend empfand: ein unerwartetes Sterben, ohne dass man zuvor mit der Salbung versehen wäre, sei auf diese Weise ausgeschlossen. So dient die Krankensalbung ebenfalls als eine Art ‚Versicherung‘. Gleichzeitig aber empfinden die Teilnehmenden auch Kraft und Ermutigung. Indem sie gemeinsam mit anderen gesalbt werden, haben sie Gesellschaft und fühlen sich als Schicksalsgefährten. Es gibt jedoch auch einige Leute, die sich nicht auf den ‚Versicherungsgedanken‘ stützen und nur für Aufrichtung und Genesung von ihrem Leiden beten. Ein weiterer Aspekt ist übrigens, dass die gemeinschaftliche Krankensalbung für viele Senioren natürlich auch eine angenehme Unterbrechung des Alltagslebens ist: man trifft sich, plaudert vor und nach der Feier miteinander, trinkt zusammen Tee oder Kaffee, isst Kuchen, usw.

Als Beispiel einer gemeinschaftlichen Krankensalbung schildere ich hier eine Feier in einer Pfarrgemeinde in der niederländischen Stadt Nijmegen am Mittwochmorgen in der Karwoche 2001. Diese Feier findet einmal alle fünf Jahre statt. Das erste Mal war 1991; nun war es also das dritte Mal. Zuvor wurden namentlich die Älteren zur Teilnahme an der Feier eingeladen. Zur Beruhigung wies der Pfarrer im Pfarrbulletin darauf hin, dass Teilnahme nicht bedeute, die Gesalbten würden bald danach sterben. Ganz im Gegenteil, es handle sich gerade um Stärkung, betonte er. Daher hieß die Feier selbst ‚Zur gegenseitigen Unterstützung und Ermutigung. Eucharistiefeier mit Kranken- und Altensalbung‘. (In kollektiven Krankensalbungen, die ich 2000–2001 in anderen Nijmegener Pfarren erlebte und die entweder während der gewöhnlichen Sonntagsmesse stattfanden oder nicht, hieß die Krankensalbung ‚das Sakrament der Ermutigung‘ und ‚das Sakrament des älter werdenden Menschen‘.) An der Feier an dem besagten Mittwochmorgen beteiligten sich ungefähr fünfzig Leute, die sich fast alle tief in der dritten Lebensphase befanden. Das statistische Verhältnis zwischen Frauen und Männern war 5:1. Mitglieder der pfarrgemeindlichen Arbeitsgruppe ‚Kranke und Senioren‘ waren da, um zu helfen. Weil die Pfarre ein Pastoralassistent leitet und er kein geweihter Priester ist, war ein Emeritus-Geistlicher gebeten worden, der Feier mit vorzustehen. In der Eröffnungsansprache wurde darauf hingewiesen, dass die Krankensalbung Linderung, Ruhe und Geborgenheit in der Liebe Gottes schenkt. In der vom Pastoralassistent gehaltenen Betrachtung nach den Lesungen stand das Alter im Mittelpunkt. Laut dem Prediger soll es nicht nur als ein negativer Abbau, sondern auch als die positive Vollendung des Lebens betrachtet werden. Jede Person hat ihre eigenen Leiden und trägt ihr eigenes Kreuz. Durch die Krankensalbung können wir das eigene Leiden und unsere Sterblichkeit akzeptieren, Linderung unserer Schmerzen sowie Vergebung unserer Schwächen empfinden, so sagte der Prediger. In den Lesungen kamen Genesung und Vergebung durch Gebet und durch die Ölsalbung (Jak 5,13–16a) sowie die Ruhe und Linderung für die Erschöpften (Mt 11,25–30) zur Sprache. Nach der Betrachtung kamen jene, die sich für die Salbung angemeldet hatten – 21 an der Zahl – nach vorne und setzten sich in einem Halbkreis um den Altar. Dort legte der Pastoralassistent ihnen die Hände auf, indem er sagte: „Gottes Hand ruhe auf Ihnen in der Sorge, der Hilfe und dem Mitfühlen vieler Menschen“. Anschließend salbte der Priester sie auf Stirn und Händen, während er sagte: „Durch diese Salbung erfülle Sie der Herr mit der Kraft Seines Geistes. Er vergebe Ihnen all Ihre Schwächen, erleichtere die Last Ihrer Jahre und schenke Ihnen ewiges Leben. Amen“.¹² Danach wies der Priester darauf hin, dass diese Krankensalbung die Teilnehmen-

¹² Die Formeln während der Handauflegung und der Salbung sind – in paraphrasierter Gestalt – einem in den Niederlanden oft benutzten Ritual entnommen worden: Redactie Werkmap voor Li-

den auch mit der großen Kirchengemeinschaft verbindet, vor allem mittels der Ölsegnung in der Kathedrale am Gründonnerstag und durch das Sprechen des Glaubensbekenntnisses. Die Bitte um Kraft und Ermutigung kehrte im Gabengebet und im Hochgebet wieder. Am Ende der Feier gab es Sonderföbitten für die Kranken, die Einsamen, die Alten und die Sterbenden. Nachher fand hinten in der Kirche eine Brotmahlzeit statt.

Das so genannte ‚Sakrament der Ermutigung‘ für Senioren stößt auch auf den Widerstand einiger Alten. In einer niederländischen Pfarre, wo jedes Jahr eine gemeinschaftliche Krankensalbung gefeiert wird, waren am Anfang alle Pfarrangehörigen, die über siebzig Jahre alt waren, persönlich zur Teilnahme eingeladen. Nicht wenige von ihnen waren böse und sagten: „Was meinen die Veranstalter: dass wir schon sterben, schwach sind ...?!“ Seitdem steht im Bulletin dieser Pfarre nur eine allgemeine Einladung, und man kann sich dann anmelden. Übrigens betrachten einige Pfarrer die allgemeine Salbung zur Ermutigung alter Menschen als eine Abwertung und sind der Ansicht, dass die Kraft dieses Sakramentes an erster Stelle in der Sterbesituation klar wird.¹³

Dass die Krankensalbung ein ambivalentes Ereignis ist, ergab sich aufs Neue nach einem katastrophalen Brand in einer Kneipe im berühmten holländischen Touristenort Volendam in der Neujahrsnacht 2001, bei dem fünfzehn Jugendliche starben und viele schwer verletzt wurden. Der dortige Pfarrer salbte einige Opfer mit Öl und sagte dazu, dass er das nicht mache, weil die Betroffenen schon bald sterben würden, sondern als Hilfe im Kampf ums Überleben, den sie führen mussten.

Die Krankensalbung wird auch manchmal gefeiert in Fällen, wo jemand mittels aktiver Euthanasie sterben möchte. Es ist klar, dass die Salbung hier als Letzte Ölzung dient: körperliche Genesung ist unmöglich. Ziemlich viele Pfarrer fühlen sich hier in einer prekären Situation, weil aktive Euthanasie der offiziellen Kirchenlehre widerspricht.¹⁴ Aus einer Untersuchung des Fernsehprogramms *Kruispunt* (‚Kreuzung‘) des niederländischen katholischen Rundfunks KRO, die am 18. März 2001 präsentiert wurde, ergab sich, dass die meisten Pfarrer über dieses Thema nicht vor der Kamera reden wollten. Nur drei taten es. Sie sprachen über die Spannung zwischen der Lehre und dem Leben und zwischen dem eigenen Gewissen und dem ‚bestellten Tod‘.

In den Krankenhäusern ist die Krankensalbung noch immer eine sehr wichtige Aufgabe der Seelsorger, egal ob das nun die Krankenhausseelsorger oder die von außen kommenden Pfarrgemeindeseelsorger sind. Oft betrifft es auch hier wiederum die traditionelle Letzte Ölzung, also die ‚Versehung‘. Das Sakrament wird in diesen Fällen oft eilig vollzogen, manchmal mitten in der Nacht, während die Person, um die es sich handelt, das Bewusstsein bereits verloren hat. Die engsten Angehörigen sind oft dabei. Übrigens wird nur eine Minderheit der römisch-katholischen bald sterbenden Patienten gesalbt. Die meisten von ihnen sterben ohne ‚Versehung‘.¹⁵ Manchmal wird wegen der Familie, als Zeichen des Trostes und des Abschiedes, ein gerade verstorbener Patient noch gesalbt.

turgie: Liturgie rond het ziekbed. Vademecum voor pastores en allen die belast zijn met de zorg voor zieken. Hilversum⁵ 1984, 116–117.

¹³ C. MENKEN-BEKIUS, Rituelen in het individuele pastoraat. Een praktisch-theologisch onderzoek. Kampen² 2000, 129–136. 146–148. 151–155. 183. 223. 225–226. 284.

¹⁴ Siehe auch die diesbezügliche Ablehnung in Nieuwsbrief. Stichting Bevordering Contact Rooms-Katholieken V, 2 (Dezember 2001) 4.

¹⁵ Aus einer Untersuchung, die ich selber über die Krankensalbungspraxis in einem allgemeinen Krankenhaus in Haarlem (1975 – Mitte 1979) durchführte, ergab sich unter anderem, dass die Krankensalbung eng mit dem Tod und dem Sterben assoziiert wurde und dass 31% der römisch-

Es gibt auch andere Möglichkeiten in Krankenhäusern und sonstigen Pflegeanstalten: Die Krankensalbung wird gelegentlich am Anfang des Sterbeprozesses als ‚Proviant für unterwegs‘ gefeiert.¹⁶ Es kommt auch regelmäßig vor, dass sie zur Stärkung und Linderung, also ohne dass der Patient schon sterbend ist, gefeiert wird. Ein besonderes Beispiel ist die Feier im Fall der Alzheimerkrankheit. Dann kann sie zur Stärkung des (oder der) Kranken und dessen (oder deren) Partner dienen und eventuell ebenfalls den Übergang von der vertrauten Wohnung ins Pflegeheim markieren.¹⁷

Es finden in Krankenhäusern und anderen Pflegeanstalten übrigens nicht nur individuelle, sondern auch kollektive Krankensalbungen statt.

Der tatsächliche Vorsteher bei der Salbung ist längst nicht immer ein Priester. Das ergibt sich in Westeuropa im Besonderen in den großen Krankenhäusern, wo die Seelsorgeteams meistens sowohl aus Katholiken als auch Protestanten, sowie sowohl aus Geweihten als auch Nicht-Geweihten bestehen. Die Seelsorger und Seelsorgerinnen pflegen oft eine enge Zusammenarbeit, auch im liturgischen Bereich; die Stationen sind oft unter den Mitgliedern des Seelsorgeteams verteilt. Vielen Patienten macht es nichts mehr aus, ob sie von einem Priester, einem Pastoralassistenten, einer Pastoralassistentin oder einem evangelischen Pfarrer pastorale Sorge, einschließlich der liturgischen Feiern, bekommen. Es geht ihnen um die Zuwendung und das Vertrauen, nicht um die Konfession. Darum kommt es regelmäßig vor, dass Pastoralassistenten und -innen Kranke mit Öl salben. Zudem passiert es in Ländern mit einer konfessionell gemischten Bevölkerung, wie in Deutschland und den Niederlanden, sogar manchmal, dass evangelische Pfarrer, die die Krankensalbung aufs Neue entdeckt haben, römisch-katholische Kranke mit Öl salben.¹⁸ In den Niederlanden führte diese Praxis sogar dazu, dass im Dezember 2000 ein für die strenge Anwendung der römischen Richtlinien eintretender Pfarrer (der an der deutschen Grenze liegenden Kleinstadt Millingen am Rhein) ein gerichtliches Eilverfahren gegen das akademische Krankenhaus der Katholischen Universität Nijmegen (*Radboudziekenhuis*) und gegen eine dort tätige reformierte Pfarrerin einleitete. Der katholische Pfarrer forderte, der Richter solle es verbieten, dass die evangelische Pfarrerin künftig römisch-katholische Patienten salben würde. Der Richter war jedoch der Meinung, dass die Pfarrerin, die sich, wie sie aussagte, den Patienten immer als evangelische Pfarrerin vorstellte, nicht unrechtmäßig gehandelt hatte, und verwarf die Forderung des Millinger Pfarrers.¹⁹ Anlässlich dieser Sache verfasste der Diözesanbischof von Herzogenbusch, Mgr. Drs. Anton Hurkmans, im Februar 2001 einen Brief an Krankenhäuser und Pflegeanstalten in seinem Bistum, in dem er darlegt, eine Feier, der kein amtlicher Priester, sondern ein ‚Nicht-Zuständiger‘ vorsteht, sei kein ‚gültiges Sakrament‘.²⁰

katholischen sterbenden Patienten mit heiligem Öl gesalbt wurden; diese Ziffer entsprach 2,7% aller im Krankenhaus aufgenommenen römisch-katholischen Patienten. Manchmal fand auch eine Totensalbung als Zeichen des Abschieds statt. Siehe B. GROEN, *De viering van de ziekenzalving in een algemeen ziekenhuis*. Amsterdam 1980 (= Diplomarbeit an der Katholischen Theologischen Universität Amsterdam) 15–61.

¹⁶ Vgl. M. VAN DEN BERG, *Dichterbij komen*. In: *Liturgie met zieken II* (s. Anm. 11) 9–23.

¹⁷ C. MENKEN-BEKIUS, *Werken met rituelen in het pastoraat*. Kampen 2001, 90–96. Vgl. K. LEITER, *Wenn Gott uns streichelt. Krankensalbung erleben*. Innsbruck 1997, 111–114.

¹⁸ MENKEN-BEKIUS (s. Anm. 17) 61.85–89; DERS. (s. Anm. 17) 71–72; vgl. 220.

¹⁹ Siehe die niederländische Tageszeitung *Trouw* 12. Dezember 2000, 12; 13. Dezember 2000, 14; 15. Dezember 2000, 14; 23. Dezember 2000, 18; 9. Februar 2001, 14; 29. Oktober 2001, 12.

²⁰ Siehe auch *Leven geven en ontvangen*. Brief van bisschop drs. A.L.M. Hurkmans rond de zorg voor zieken en stervenden. Herzogenbusch 2001, 14–16.

Die Vorsteherfrage wird wiederum anders beantwortet in manchen Feiern bei Leuten zu Hause, wobei nicht nur der (oder die) Kranke, sondern auch alle anderen Anwesenden mit Öl gesalbt werden und nicht nur der Pfarrer salbt, sondern auch alle Teilnehmenden einander salben.²¹

Außer der ärztlichen Hilfe sind auch gute Sorge und Zuwendung für die Kranken durch die Glaubensgemeinschaft wesentlich. Wenn diese fehlen, hängt die Krankensalbung mehr oder weniger in der Luft und wirkt abgehoben. Liturgie und Caritas gehören wesentlich zusammen. Hier ist auch die Frage wichtig, wie groß die Belastbarkeit der Pfarrgemeinde ist. Einerseits lässt sich darauf hinweisen, dass kirchliche Tätigkeiten heutzutage marginaler werden und dass das Vorhaben in vielen Diözesen, Pfarrgemeinden zusammenzulegen, zu ‚restrukturieren‘ oder Seelsorgeeinheiten in größerem geographischen Rahmen zu bilden, für viele eine größere Entfernung – nicht nur geographisch, sondern auch seelisch – bedeutet. Andererseits beobachtet man, dass unter engagierten Christen und Christinnen Netzwerke von Kontakten, Kommunikation und Sorge entstehen und dass so genannte Laien Seelsorger füreinander werden können.

Für den Ablauf der Feier werden unterschiedliche Formulare benutzt: sowohl das ‚offizielle‘ als auch ‚nicht-offizielle‘ Formulare. Der offizielle römische *Ordo* aus dem Jahr 1972 ist in die meisten europäischen Sprachen übersetzt worden. Die in der *editio typica* vorgesehene Möglichkeit, Anpassungen vorzunehmen, ist jedoch in einigen Sprachgebieten nicht in Anspruch genommen worden. Das trifft z. B. (leider) für die erste Ausgabe des niederländischen *Rituales* zu; die zweite Ausgabe enthält einige Ergänzungen.²² Die deutsche Übersetzung (mit einigen Anpassungen) erschien im Jahr 1975, die zweite Ausgabe 1994.²³

Laut dem römischen *Ordo* ist die Krankensalbung für diejenigen, die wegen Krankheit und Alter geschwächt worden sind. Die ‚Grundform‘ besteht aus folgenden Elementen: Gruß, Schuldbekennnis, Schriftlesung, Fürbitten, Handauflegung, Segens- oder Dankgebet über dem Öl, die Salbung, ein Gebet um Genesung oder ein anderes der Situation entsprechendes Gebet, das Vaterunser sowie der Schlusssegen.²⁴ Die Salbungsformel spricht von Beistand, Sündenvergebung, Rettung und Linderung. Gesalbt werden die Stirn und die Hände. Nur der Priester darf die Salbung vornehmen. Die Krankensalbung kann auch während der Eucharistie gefeiert werden, zwischen dem Wort- und dem Tischgottesdienst.²⁵ Weiters ist im Fall von Todesgefahr der *ritus continuus*, das heißt Beichte, Salbung und Viatikum vorgesehen.²⁶

Laut den römischen liturgischen Büchern findet die Ölsegnung im Dom am Gründonnerstag während der Chrisammesse statt. Hier wird nicht nur das Katechumenen- und das Krankenöl gesegnet und das Chrisam geweiht, sondern müssen die Diözesanpriester auch ihr Treueversprechen dem Bischof gegenüber erneuern. Bei diesem Anlass gibt es

²¹ Siehe auch MENKEN-BEKIUS (s. Anm. 13) 170. Vgl. LEITER (s. Anm. 17) 108–114.

²² De ziekenzalving en de pastorale zorg rond de zieken. Zeist 1977 (= Liturgie van de sacramenten en andere kerkelijke vieringen 6). In der zweiten Auflage ist der Titel umgedreht worden: De pastorale zorg rond de zieken en de ziekenzalving. Zeist 1986. Über die Möglichkeit zu Anpassungen: *Ordo unctionis infirmorum* 21. Siehe auch A. VERHEUL, De vertaling van de liturgische boeken in de landen van Europa. In: TLi 63 (1979) 178–201, bes. 198–199.

²³ Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Freiburg [u. a.] [1975] ²1994.

²⁴ Pastorale zorg rond de zieken en ziekenzalving (s. Anm. 22) 53–65.

²⁵ Ebd. 66–92.

²⁶ Ebd. 103–112.

Sonderlesungen, die sowohl die Salbung als auch das Priestertum thematisieren (Jes 61,1–3a.6a.8b–9; Apk 1,5–8; Lk 4,16–21). Die Zwischengesänge sind Ps 89,21–22.25.27 (Antwortgesang: V. 2a und Jes 61,1). Im Segensgebet über dem Krankenöl wird um die Ankunft des Heiligen Geistes über dem Öl gebetet, damit Er Körper, Seele und Geist schützt und Schmerzen und Krankheit vertreibt.²⁷ Um eine Feier mit sämtlichen Gliederungen der Diözese zu ermöglichen, werden in mehreren Bistümern – zum Beispiel in den niederländischen Bistümern Haarlem und Rotterdam – die Öle schon am Mittwochabend gesegnet. In den beiden genannten Bistümern nehmen Vertreter aller Pfarren sowie der Krankenhäuser – nicht nur Pfarrer, sondern auch Krankenschwestern und Pfarrgemeinderäte – an der Feier teil, gehen in Prozession zum Bischof und holen die Öle bei ihm ab.

In der charismatischen Erneuerungsbewegung, der nicht nur Katholiken, sondern auch evangelische Christen und Christinnen angehören, werden die Ölsalbung und die Handauflegung, gemeinsam mit Gebet, als Rituale zur Genesung des ganzen Menschen praktiziert: zur Gesundung körperlicher Übel und geistiger Leiden sowie zur Vergebung von Sünden und Schwächen. Es werden regelmäßig Heilungsgottesdienste veranstaltet, in denen kirchliche Amtsträger vorstehen und das heilende Auftreten Jesu Christi thematisiert wird. Zudem gibt es so genannte ‚Nicht-Sakramentalfeiern‘ der Krankensalbung als auch offizielle ‚Sakramentalfeiern‘ der Krankensalbung. In einigen Kreisen beschränkt man sich auf die letztgenannte Feierart.²⁸

2.2 Die evangelische Tradition

Nach der jahrhundertelangen Ablehnung entstand während der zweiten Hälfte des 20. Jh. innerhalb der reformatorischen Kirchen mehr Aufmerksamkeit für die Krankensalbung, sowohl auf der Ebene der Forschung als auch auf der der Seelsorgepraxis. (Ich beschränke mich hier auf die ‚klassische‘ Reformation. In den Pfingstkirchen existieren das Salben von Kranken, das Eintauchen von Tüchern in Öl, um Kranke damit zu bestreichen, und Ähnliches schon viel länger.) Diese Wiedergeburt der Krankensalbung muss in der allgemeinen Neuentdeckung liturgischer Elemente durch reformatorische Pfarrer und Theologen positioniert werden.²⁹ Ökumenische Kontakte und die Erforschung der Traditionen anderer Kirchen förderten diese liturgische Bewegung. Die große Aufmerksamkeit für Körperlichkeit, leibliches Wohlbefinden, *Wellness* und menschliche Selbstentfaltung in der heutigen westlichen Welt tragen wahrscheinlich zum Interesse für die Krankensalbung bei.³⁰

In Deutschland spielte vor allem die *Evangelische Michaelsbruderschaft* eine wichtige Rolle in der Rückkehr zu den liturgischen Quellen, auch in der Wiederentdeckung der Krankensalbung. Im Jahr 1987 gab die Nordelbische Kirche der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eine Handreichung für den Krankensegen und die Krankensalbung heraus. Auch andere Mitglieder der EKD haben die Salbung empfohlen, wie zum Beispiel

²⁷ Siehe die Anmerkungen 4 und 5. Siehe auch die niederländische Übersetzung: *De zegening van een abt en abdis, de maagdenwijding, de zegening van de olie voor de geloofsleerlingen en de zieken en de wijding van het chrisma*. Zeist 1977 (= *Liturgie van de sacramenten en andere kerkelijke vieringen* 11) 93–106.

²⁸ Vgl. M. PARMENTIER, *Heil maakt heel. De bediening tot genezing*. Zoetermeer 1997, 130–137.

²⁹ Der Verfasser möchte Colin Buchanan, dem anglikanischen Bischof von Woolwich; Hans Krech, Oberkirchenrat der VELKD; und Ruth Meyers, episkopaler Liturgikerin, für die mündlichen Informationen über die Krankensalbungspraxis in ihren Kirchen danken.

³⁰ M. MEYER-BLANCK, *Zeichen und Worte im Ernstfall. Das gottesdienstliche Handeln im Krankenhaus und die gegenwärtige Kasualdebatte*. In: *WzM* 50 (1998) 408–421, bes. 414.417–420.

die Badische Landeskirche 1998. Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) nahm die Krankensalbung in ihrer neuen 1994 erschienenen ‚Agende‘ für Krankenliturgie ‚Dienst an Kranken‘ auf.³¹ Das Formular der VELKD, mit dem Titel *Krankensegnung [mit Krankensalbung]*, sieht folgendermaßen aus: Der oder die Kranke wird in seinem bzw. ihrem Zimmer begrüßt und es wird ein Eröffnungswort, in dem auf den Text des Jakobusbriefes über die Krankensalbung (Jak 5,14–16) hingewiesen werden kann, gesprochen. Dann wird Ps 23 oder ein anderer geeigneter Psalm verlesen. Nach einer eventuellen Beichte werden die Seligpreisungen (Mt 5,3–10) oder ein anderer Bibeltext gelesen. Danach spricht der Pfarrer oder die Pfarrerin ein persönliches Wort. Darauf folgt ein Gebet, in dem Gott um Hilfe, Stärkung und Heilung gebeten wird. Dieses Gebet ist frei und soll den jeweils unterschiedlichen Umständen angepasst werden. Dann kommt der Krankensegen, der mit einer Salbung einhergehen kann. Der Segen wird mit Handauflegung gegeben. Die eventuelle Salbung (mit reinem Olivenöl) geschieht auf der Stirn und den Händen. Im Vergleich zum Gebet sind die Gebärden jedoch sekundär; das Wort bleibt an erster Stelle stehen. Als Formel beim Segen und bei der eventuellen Salbung hat der Vorsteher die Wahl aus vier Möglichkeiten. In den ersten zwei werden Gottes Beistand und das Aufgerichtet-Werden der kranken Person betont. Das dritte Gebet ist dem Ritus der Konfirmation entnommen und bittet um Gottes Schutz; das vierte Gebet ist der aaronitische Segen (Num 6,24–26). Das Thema der Sündenvergebung fehlt sowohl im Gebet als auch in den Formeln. Nach dem Krankensegen kann man, wenn man will, das Abendmahl feiern. Ein Dankgebet, das Vaterunser und der Schlusseggen beenden die Feier. Dieser Gottesdienst kann ebenfalls mit Sterbenden stattfinden. In diesem Fall liegt der Akzent dennoch auf der Linderung des Leidens; die Bitte um die Nähe Gottes und um die Aufnahme in das ewige Leben kommen hinzu. Der Krankensegen mit Salbung kann auch in der Kapelle oder Kirche während eines besonderen Gottesdienstes für Kranke oder eines normalen Gottesdienstes stattfinden. Übrigens darf auch jeder gut vorbereitete Krankenbesucher oder -besucherin die Segnung sowie die Salbung vornehmen.

2001 waren in evangelischen Pfarrgemeinden 20.000 Exemplare dieser *Agende* verbreitet worden. In evangelischen Krankenhäusern und Pfarrgemeinden wird regelmäßig die Krankensalbung gefeiert. Wenn eine sterbende Person das Abendmahl – obwohl in der protestantischen Tradition die Wegzehrung im katholischen und orthodoxen Sinne unbekannt ist, ist die Feier des Abendmahles selbst am Krankenbett das Sterbesakrament – nicht mehr empfangen kann, dient die Ölsalbung manchmal als Abschiedsritual.

Weiters besteht in einigen Großstädten großes Interesse an den so genannten ‚Thomas-messen‘ für Menschen, die sich am Rande oder außerhalb der Kirche befinden. Während der Thomasmesse in Bremen werden denen, die um einen persönlichen Segen bitten, von einem Mitglied des liturgischen ‚Teams‘ die Hände aufgelegt. Auch ‚Laien‘ können Teammitglied sein. Die Stirn und die Hände der Person, die sich den Segen wünscht, wer-

³¹ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Band III. Die Amtshandlungen. Teil 4. Dienst an Kranken. Hannover ³1996, 84–109. In der Einführung über den Krankenbesuch (S. 10–29) werden u. a. die Bedeutung von Öl in der Bibel, die geänderte Krankensalbungspraxis in der Kirche sowie die Reaktion der Reformation dazu besprochen (S. 18–23). Siehe auch A. REINER, Die Krankensalbung. In: WzM 46 (1994) 418–429, bes. 418–420; F. SCHULZ, Die Salbung als neu entdeckte Zeichenhandlung. Information über den Gesprächsstand in den evangelischen Kirchen. In: LJ 48 (1998) 183–189; U. MEYER ZU LENZINGHAUSEN, Krankensalbung in der evangelischen Klinikseelsorge. Ein Ritual wird neu entdeckt. Münster 1999 (= Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg 7) 44–46.52–65.

den kreuzförmig mit Öl gesalbt. Die dazugehörige Formel bittet um Gottes Segen. Die 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. In der Agricola-Kirche Helsinkis – das ‚Zentrum‘ der Thomasmesse – werden Kranke und andere Personen, die sich in einer Lebenskrise befinden, auf ihren Wunsch hin mit Öl gesalbt. Dies wird sowohl von Pfarrern als auch von Laien, denen der Bischof genehmigt hat, bei der Abendmahlsfeier zu assistieren und die oft eine pastorale Ausbildung haben, vorgenommen.³²

Inspiziert von den anglikanischen Heilungsgottesdiensten (siehe unten) ergriffen im Besonderen seit den Neunzigerjahren ebenfalls in Deutschland einige Pfarrer die Initiative, ‚Salbungsgottesdienste‘ zu feiern. Oft empfinden die Initiatoren die gewöhnlichen Sonntagsgottesdienste als ‚fad‘, zu verbal und zu rationalistisch; sie wollen mehr Aufmerksamkeit für ‚den ganzen Menschen‘ und dessen Sinne sowie für Freiheit und Experimente in der Liturgie. Waldemar Pisarski z. B. – er ist Pfarrer in der Bayerischen Landeskirche und gleichzeitig Gestalttherapeut und Supervisor in der Klinischen Seelsorgeausbildung – legt dar, dass (und wie) Gottes Ja zu unserem Leben, in einem Salbungsgottesdienst empfunden werden kann.³³ Ein solcher Gottesdienst ist jedoch keine Fertiglösung. Daher empfiehlt er Übungen im Alltagsleben, wodurch man sich der eigenen Leiblichkeit, der eigenen Spannungen und Gefühle, des Umgangs zwischen Körper und Seele usw. bewusst werden kann.³⁴

Zur Vorbereitung auf einen solchen Gottesdienst wird in einem Team Ehrenamtlicher, unter der Leitung des Pfarrers, die biblische Bedeutung von Öl erforscht und übt man sich im delikaten und intimen Prozess des Berührens und Salbens.

Der Salbungsdienst findet im Kirchengebäude statt, vorzugsweise an einem Samstag- oder Sonntagabend. Die ganze Gemeinde ist eingeladen. Laut Pisarski besteht die Struktur des Gottesdienstes aus vier Teilen³⁵:

- Eröffnung: leise Musik, Stille, Willkommen-heißen, Lied, Meditation und Gebet;
- Verkündigung: Kurzpredigt über die ‚Freundlichkeit‘ Gottes;
- Salbung: Lesung über die Frau, die Jesus salbt – in der Markusversion (Mk 14,3–9), Dankgebet über dem Öl, Salbung und Gebet;
- ‚Geleit nach draußen‘: Fürbitten, Vaterunser, Schlussegens und Kollekte.

In den Gebeten und Liedern wird der Lobpreis betont: nicht nur der ‚klassische‘ Lobpreis, wie in Ps 103,1–2, sondern auch das Lob der Phantasie, des Nein-Sagen-Könnens sowie der Stille. Die Salbung selbst findet auf einer so genannten ‚Salbungsstation‘ oder ‚Salbunginsel‘ statt: ein Stuhl mit einem Hocker, worauf eine brennende Kerze und ein Schälchen Öl stehen. Das Öl ist Olivenöl, dem eventuell ein Duftöl, wie Bergamottöl, hinzugefügt worden ist. Das ‚Salbungsteam‘ besteht aus drei Personen: einer salbt und die beiden anderen stehen hinter der zu salbenden Person und legen als Zeichen der Unterstützung ihre Hand an ihren bzw. seinen Rücken (Rückenstärkung). Jener, der salbt, fragt zunächst nach dem Vornamen und salbt dann die Stirn und die Handflächen mit Zeig- und Mittelfinger. Dabei sagt er oder sie: „N.N., ich salbe dich im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des

³² Th. DEGENHARDT – H. FLÜGGER, Die Thomas-Messe im Bremer St. Petri-Dom. Ein Praxisbericht. In: JLH 37 (1998) 80–86, bes. 85; H. KOTILA, Die Thomasmesse. Eine finnische Volksbewegung zur Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens. In: JLH 38 (1999) 65–87, bes. 74.77.80.

³³ W. PISARSKI, Gott tut gut. Salbungsgottesdienste – Grundlagen und Modelle. München 2000.

³⁴ Ebd. 31–55.

³⁵ Ebd. 71–80.

Heiligen Geistes“.³⁶ Eine längere Version lautet: „N.N., ich salbe dich im Namen Gottes, des Vaters, der dich geschaffen hat“ (bei der Stirn), „im Namen des Sohnes, der dich erlöst hat“ (bei der einen Handfläche), „im Namen des Heiligen Geistes, der dein Leben mit Farbe und Leidenschaft füllt“ (bei der anderen Handfläche).³⁷ Danach führt die salbende Person die Hände des Gesalbten zusammen und spricht einen Segens- und einen Friedenswunsch.

Lasst uns nun den Blick auf die anglikanische Gemeinschaft richten. Während des 20. Jahrhunderts war die Krankensalbung das Thema umfassender Studien in der *Church of England*.³⁸ Es wurden mehrere Formulare für die Salbung in Umlauf gebracht. Das geschah sowohl von den Synoden von Canterbury und York (in den Dreißigerjahren) als auch von Pfarrern und Gruppierungen, die beabsichtigten, den kirchlichen Heilungsdienst zu fördern; unter diesen Gruppen befand sich die 1915 gegründete anglo-katholische Sankt Rafael-zunft.³⁹ Ich werde mich hier auf die neuen offiziellen liturgischen Bücher seit dem Jahr 1980 beschränken.

Im *Alternative Service Book* aus dem Jahr 1980, das Alternativfeiern für *The Book of Common Prayer* anbietet, findet man ein Formular für die Segnung der Öle am Gründonnerstag vor.⁴⁰ Der Gottesdienst beginnt mit einer Eröffnungssentenz (Offb 1,6) und der Kollekte. Diese (neue) Kollekte, in welcher um die Salbung mit dem Heiligen Geist gebetet wird, basiert auf die Aussage des Petrus, dass Gott Jesus mit heiligem Geist und Kraft gesalbt hat (Apg 10,38–39).⁴¹ Darauf folgen Ps 89,19–30, Ps 133 sowie drei Lesungen (Jes 61,1–9; Jak 5,13–16a [oder Offb 1,5b–8]; Lk 4,16–21). Diese Lesungen sind fast identisch mit denen der römischen Chrisammesse. Weiters gibt es eine Eigenpräfatation und eine Sentenz nach der Kommunion (2 Kor 1,22). Ein Gebet zur Segnung der Öle sucht man vergebens. Auch wird nicht erwähnt, dass es der Bischof ist, der die Segnung vornimmt. Die Anweisung, dass die liturgische Farbe weiß ist, fehlt jedoch nicht.

Das *Alternative Service Book* hilft dem Bedarf an einer Ordnung der Krankensalbung selbst nicht ab. Diese ‚Lücke‘ wurde 1983 mit dem Erscheinen von *Ministry to the Sick* gefüllt.⁴² Das Material dieses Krankenrituals wurde gemeinsam mit anderen Texten in die neueste anglikanische Agende, *Common Worship*, die seit Ende 2000 in Gebrauch ist, aufgenommen. In diesem Buch nehmen die Formulare für einen Gottesdienst um Ganzheit und Genesung, einschließlich der Krankensalbung, einen prominenten Platz ein.⁴³ Wichtige

³⁶ Ebd. 69.

³⁷ Ebd. 69–70. Vgl. die einigermaßen abweichende ‚Formel‘ auf S. 8.

³⁸ Vgl. C. GUSMER, *The Ministry of Healing in the Church of England. An Ecumenical-Liturgical Study*. Great Waking Essex 1974 (ACC 56).

³⁹ U. a. der Krankenhausseelsorger Norman Autton publizierte Gebete für Kranke, einschließlich eines Formulars für die Krankensalbung. Siehe N. AUTTON, *Watch with the Sick*. London 1976, 12–13.32–36.

⁴⁰ *The Alternative Service Book* 1980. *Services authorized for use in the Church of England in conjunction with The Book of Common Prayer together with The Liturgical Psalter*. Cambridge 1980, 155.555–557.

⁴¹ R. JASPER – P. BRADSHAW, *A Companion to the Alternative Service Book*. London 1986, 275f.

⁴² *Ministry to the Sick*. Cambridge 1983. Es war seit 1983 in Gebrauch. Eine Einführung und ein Kommentar finden sich in C. BUCHANAN – D. WHEATON, *Liturgy for the Sick*. The New Church of England Services. Bramcote Notts. 1983 (GWS 84).

⁴³ *Common Worship. Pastoral Services*. London 2000, 4, 8–99. Die Formulare selbst: S. 12–49.52–99. Siehe auch C. BUCHANAN, *Services for Wholeness and Healing. The Common Worship Orders*. Cambridge 2000 (GWS 161) 14–24; D. DELAP – G. LLOYD, *A simple guide to Common Worship. Introducing the new services in your church*. Norwich 2000, 52–55; D. STANCLIFFE, *The Making of the Church of England's „Common Worship“*. In: *StLi* 31 (2001) 14–25, bes. 22–23.

Ausgangspunkte dabei sind, dass Ganzheit und Genesung an die bei der Taufe erhaltene Vergebung und Erneuerung gekoppelt werden; dass es um leibliches, emotionales, geistliches und soziales Ganz-Sein sowie um Befreiung von den Mächten des Bösen geht; dass das Heil-Werden des Menschen, schwach und verwundbar wie er oder sie ist, zwar zur Frohbotschaft Jesu gehört, aber dass körperliche Genesung nicht immer Gottes Plan ist; dass es keinen einfachen Kausalzusammenhang zwischen Krankheit und Sünde gibt; und dass das Gebet um Genesung die Medizin nicht ausschließt.⁴⁴

Die so genannte ‚Feier der Ganzheit und Heilung‘ (*Celebration of Wholeness and Healing*) ist vor allem für die Diözesan- und die Dekanatsebenen gedacht. Vorsteher ist der Bischof oder ein Priester, wenn möglich mit der Assistenz anderer. Nach dem Gruß und der Kollekte, die großteils mit der Segnung der Öle aus dem *Alternative Service Book* identisch ist, wird aus der Heiligen Schrift gelesen. Zunächst liest man aus dem Alten Testament, danach kommen ein Psalm, eine Epistel und ein Evangelium; es gibt viele Wahlmöglichkeiten. Darauf folgen die Predigt, Fürbitten zum Herrn des Lebens, eine Gewissensforschung und Bußübung, die Absolution, ein Gebet über dem Öl, Handauflegung und die Salbung, welche mit reinem Olivenöl erfolgen soll. Das Öl kann bereits am Gründonnerstag vom Bischof gesegnet sein oder wird während der Feier selbst gesegnet bzw. geweiht. (Manche, namentlich Hochkirchliche, sprechen lieber von ‚Weihe‘; andere, vor allem Niederkirchliche, ziehen ‚Segnung‘ oder gar kein der Salbung vorangehendes Gebet über dem Öl vor; oft werden jedoch diese Ausdrücke durcheinander benutzt.) Das Formular bevorzugt die Ölsegnung während der Feier selbst. Die Salbung geschieht kreuzförmig auf die Stirn.⁴⁵ In der Salbungsformel werden die Vergebung und Heilung durch Christus sowie seine Liebe und Gnade, Ganzheit und Friede des Vaters betont. Dann wird gegebenenfalls das Abendmahl gefeiert. Während des Gottesdienstes werden auch Hymnen gesungen. Zum Schluss wird das Vaterunser gebetet und die Gemeinde unter anderem mit einem Sendungsevangelium und einem Friedenswunsch entlassen.

Auch bei einer Eucharistie in der eigenen Pfarrkirche können die Handauflegung und die Salbung stattfinden. Beide Ritualhandlungen folgen hier dem Wortgottesdienst. Während der eucharistischen Liturgie gibt es Sonderpräfationen, ein spezielles Gebet nach der Kommunion und eine Sonderform der Entlassung. Weiters ist es möglich, dass bei der gewöhnlichen Pfarreucharistie das Gebet für bestimmte Personen mit einer Handauflegung und einer Salbung einhergeht. Das ist bei den Fürbitten, bei der Kommunion oder am Ende der Feier möglich. Es ist ebenfalls möglich, während des sonntäglichen Morgenlobes oder Abendlobes eine Danksagung für den kirchlichen Heildienst einzufügen. Die wichtigsten Teile dieser Danksagung sind eine Schriftlesung, z. B. Jak 5,13–16a, Gebete, Fürbitten und eine eventuelle Handauflegung gemeinsam mit der Salbung mit geweihtem Öl.⁴⁶ Außerdem gibt es die Möglichkeit, dass Handauflegung und Salbung an anderen Orten geschehen: in einem Krankenhaus oder beim Kranken zu Hause, und zwar während der Eucharistie oder des Austeilens der Kommunion. Außer der Stirn können auch die Hände gesalbt werden.⁴⁷

Übrigens werden einige Teile von Common Worship, wie Times and Seasons, worin sich die Segnung der Öle am Gründonnerstag befindet, erst später erscheinen.

⁴⁴ Common Worship, ebd. 9–11. Siehe auch C. BUCHANAN, ebd. 4–13.

⁴⁵ Kanon B 37 (Punkt 3) der in den Sechzigerjahren revidierten Canons of the Church of England bestimmte das schon.

⁴⁶ Common Worship. Services and Prayers for the Church of England. London 2000, 50–53.58.

⁴⁷ Common Worship (s. Anm. 43) 73.79.

Die Krankensalbung wird in *Common Worship* möglichst stark in der Gemeindefeier positioniert. Feiern im kleinen Kreis, nur mit dem Kranken bzw. der Familie usw., sind zwar möglich, aber von der Gemeindefeier hergeleitet. Weiters fällt es bei einem Vergleich zwischen der Handauflegung und der Salbung auf, dass auf die letztere mehr Gewicht gelegt wird. Jeder dazu bevollmächtigte Laie kann die Hände auflegen, aber die Salbung darf nur von einem Priester verrichtet werden.⁴⁸ Die Handauflegung ist informeller, hat eine weniger komplizierte Natur und kann häufiger vorgenommen werden. Oft soll man sich für die Salbung zuvor anmelden, wird der Name der zu salbenden Person verlesen und betet die Kirchengemeinschaft für sie oder ihn. Übrigens ist die genaue Zahl der Pfarren unbekannt, in denen mindestens einige Male pro Jahr die Krankensalbung während des Sonntagsgottesdienstes gefeiert wird, aber sie wird auf 10 bis 25% geschätzt. Unter diesen Pfarrgemeinden finden sich sowohl solche, die mit der charismatischen Bewegung sympathisieren, als auch ‚evangelikale‘.⁴⁹

Common Worship bietet ebenfalls die Möglichkeit, dass Sterbende mit geweihtem Öl gesalbt werden. Der Salbung gehen ein Versöhnungsritual, Schriftlesungen und Gebete voran; es folgen die Kommunion und das Anvertrauen der sterbenden Person an Gott. Die Salbungsformel in diesem anglikanischen *ritus continuus* spricht von Unterstützung durch den Herrn, von Vergebung, Loslassen und ewigem Leben.⁵⁰

Auch andere Kirchen innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft, wie die Episkopale Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika, haben die Krankensalbung angenommen.

Das amerikanische episkopale Gottesdienstbuch *The Book of Common Prayer* aus dem Jahr 1979 enthält eine Ordnung der Handauflegung und Krankensalbung als Privatfeier zur Genesung. In einer wachsenden Anzahl von Pfarren – die genaue Zahl ist mir nicht bekannt – ist dieser Gottesdienst eine öffentliche Feier geworden, nämlich ein Mal pro Monat als Bestandteil der Sonntags- oder Wochentagseucharistie.

In der neuen Agende *Enriching Our Worship 2* aus dem Jahr 2000 ist die fakultative Krankensalbung Teil eines ‚öffentlichen Heilungsdienstes‘ (*public service of healing*).⁵¹ Der Aufbau dieses Gottesdienstes ist Gebet, Lesungen, Fürbitten, ein Bekenntnis von Sünden und/oder Bedürfnissen, Handauflegung mit eventueller Salbung und Eucharistie. Bei der Handauflegung und der Salbung hat man die Wahl aus mehreren Formeln. Das Öl soll vom Priester geweiht werden oder schon zuvor vom Bischof geweiht sein. Die Salbung wird in der Praxis auch von Laien mit der Gabe, Krankheiten zu heilen, verrichtet.⁵² Zudem bietet die neue Agende weiterhin die Gelegenheit zur Krankensalbungsfeier bei Kranken zu Hause oder in einem Krankenhaus bzw. einer Pflegeanstalt. Die Handauflegung mit allfäl-

⁴⁸ BUCHANAN – WHEATON (s. Anm. 42) 22 und BUCHANAN (s. Anm. 43) 16–17 befürworten die Verrichtung der Salbung auch durch Laien, weil diese ebenfalls die eucharistischen Gaben austeilten dürfen.

⁴⁹ Vgl. P. ROBERTS, *Healing and Reconciliation*. In: M. PERHAM, *Liturgy for a New Century. Further Essays for the Revision of the Alternative Service Book*. London 1991 (ACC 70) 63–70, bes. 64–65.

⁵⁰ *Common Worship* (s. Anm. 43) 217–235.346f (Salbung: 226.235).

⁵¹ *Enriching Our Worship 2. Ministry with the Sick or Dying, and Burial of a Child. Supplemental Liturgical Materials*. New York 2000, 21–58. Siehe auch R. MEYERS, *Ongoing Liturgical Revision in the Episcopal Church USA*. In: *StLi* 31 (2001) 61–69, bes. 66–68.

⁵² Diesem Punkt begegnet man nicht in der Ordnung selbst, sondern er ist mir von R. Meyers (s. Anm. 29) erzählt worden.

liger Salbung bei Sterbenden und Personen, deren ärztliche Behandlung beendet wird, ist ebenfalls vorgesehen.⁵³

Auch die britischen Methodisten, die Kirche Schwedens, die Protestantische Kirche in den Niederlanden (ein 2003 zu Stande gekommener Zusammenschluss der Niederländisch-Reformierten Kirche, der Reformierten Kirche in den Niederlanden und der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Königreich der Niederlande), die amerikanischen Lutheraner und die amerikanische Baptistenkirche *United Church of Christ* – meine Übersicht ist bei weitem nicht vollständig – haben mittlerweile die Krankensalbung in ihren neuen liturgischen Büchern integriert. In einigen Gruppierungen der multiethnischen amerikanischen *United Methodist Church* ist es üblich, dass die vorstehende Person während des Sonntagsgottesdienstes die Teilnehmenden am Altar mit Öl salbt. Das geschieht zum Beispiel in Gottesdiensten mit einem philippinischen ethnischen Charakter – die Salbung erfolgt dort während eines Gebetes um Genesung des Leibes, des Geistes und der Seele – sowie in manchen afro-amerikanischen Gottesdiensten. In liberianisch-amerikanischen methodistischen Gemeinschaften findet die Salbung mitten in der Woche, nicht während des Sonntagsgottesdienstes statt.⁵⁴ In den indianischen (*Native American*) methodistischen Gemeinschaften benutzt man übrigens nicht Öl, sondern Rauch. Das *Smudging*-Ritual beinhaltet, dass eine Person, die Genesung oder Segnung braucht, in Rauch von *Sweetgrass* (eine spezielle nord-amerikanische Räucher-Pflanze, die nach Vanille duftet), Salbei oder Zedernholz gehüllt wird, indem der Vorsteher den Rauch vom brennenden Feuer mit einer Feder zu der Person, um die es geht, hinfegt. Dieser Rauch steht sowohl für das Gebet als auch für die Präsenz Gottes. Auch Häuser können durch das *Smudging*-Ritual gesegnet werden.⁵⁵

Neben Begeisterung bei vielen evangelischen Christen und Christinnen gibt es bei anderen Protestanten noch Unbehagen und Angst: Angst einerseits vor ‚katholischem Ritualismus‘ und Magie und andererseits vor den sensationellen Heilungsgottesdiensten der amerikanischen Pfingstbewegung, die nicht nur auf geistliche Erweckung, sondern auch sehr auf körperliche Genesung hinzielen. Deswegen sind gute Aufklärung und Erklärung innerhalb der *Reformata* sehr wichtig, meinen die Befürworter des Salbungsrituals. Man weist ebenfalls auf die Realität hin, dass nur einige körperlich gesund werden und dass am Ende alle sterben werden.

Viele evangelische Theologen und Pfarrer nennen die Krankensalbung ein ‚Ritual‘ oder eine ‚Symbolhandlung‘ und vermeiden den Ausdruck ‚Sakrament‘.⁵⁶ Manche anglikanische Theologen nennen die Krankensalbung schon ‚sakramental‘⁵⁷; andere Anglikaner jedoch ‚quasi-sakramental‘.⁵⁸

Die evangelische Unerfahrenheit in Bezug auf die Krankensalbung kreiert ein Aufgeschlossen-Sein für neue Wege und Richtungen. So geht man in einigen Kirchen, wie zum Beispiel in der VELKD (aber nicht in der Kirche Englands), mit der Frage, wer die Salbung verrichtet, großzügig um. Das tut man ebenfalls mit der Frage, wer die Empfangenden sind, nämlich Kranke im Allgemeinen. Einige Theologen befürworten sogar, dass alle Anwesenden gesalbt werden, weil auch die angeblich Nicht-Kranken die Beschränktheit des Lebens

⁵³ Enriching Our Worship (s. Anm. 51) 106.122.

⁵⁴ K. BLACK, *Worship Across Cultures. A Handbook*. Nashville 1998, 21.24.73.169.

⁵⁵ Ebd. 178.240.

⁵⁶ So z. B. SCHULZ (s. Anm. 31); MENKEN-BEKIUS (s. Anm. 17) 61.85.

⁵⁷ Z. B. GUSMER (s. Anm. 38) 117–128; AUTTON (s. Anm. 39) 12–13.32–36.

⁵⁸ Z. B. BUCHANAN (s. Anm. 43) 16. Er argumentiert, dass eine explizite Einsetzung durch den Herrn fehlt.

empfinden und durch die Salbung die Gemeinschaft mit der kranken Person gestärkt wird. Gelegentlich plädiert man auch dafür, dass sämtliche Anwesenden einander salben.⁵⁹ Weiters wird auf den Wert des Berührens und auf die Bedeutsamkeit des Ölduftes hingewiesen.⁶⁰

2.3 Die östlich-orthodoxe Tradition

Aufgrund der großen Vielfalt innerhalb der weltweiten Orthodoxie werde ich hier nur die Situation in Griechenland besprechen. In diesem Land ist die Orthodoxie die vorherrschende Religion. Die Krankensalbung wird dort in den meisten Fällen nicht für körperlich Kranke gefeiert.⁶¹ Viele Leute ‚machen‘ die Krankensalbung mit dem Pfarrer bei ihnen zu Hause während der ersten drei Tage der Karwoche. In Pfarr-, Bischofs- und Klosterkirchen findet die Feier am Mittwoch der Karwoche oder am Gründonnerstag statt. (Das Letztgenannte trifft auch auf die anderen Orthodoxen, auch auf die in Österreich lebenden, zu.) Ebenfalls feiert man oft die Salbung kurz vor Weihnachten oder vor dem pfarrgemeindlichen Patronatsfest. Man macht das vor allem zur Vorbereitung auf die Kommunion während des Festes selber. (Die häufige Kommunion wird in der Orthodoxie kaum praktiziert; aber wenn man schon zur Kommunion geht, bereitet man sich meistens gründlich mittels Fasten, sexueller Enthaltung und Beichte vor.) Zudem sehen viele in der Krankensalbung ein Mittel, das dem Wohlergehen dient (*gia to kalo*), sowohl dem eigenen Wohlsein als auch dem der Familie, des Hauses usw. Die Krankensalbung kann also eigentlich jederzeit gefeiert werden.

Die Krankensalbung im Fall einer Krankheit oder des Sterbens kommt vor allem noch auf dem Land vor. Es betrifft dann nicht nur leibliches Leiden; auch im Fall schwerer Depressionen oder anderer seelischer Erkrankungen feiert man manchmal die Krankensalbung. In den griechischen Städten ist im Fall des Krankseins die Salbung infolge der Säkularisierung fast völlig von der modernen Medizin verdrängt worden. Immer mehr Griechen sind der Meinung, dass in der modernen Zeit Krankheiten nicht mit einer Ölung, sondern nur mit einer ärztlichen oder psychiatrischen Behandlung bekämpft werden müssen. Weiters bewirken die große Unkirchlichkeit und die Tatsache, dass es ziemlich viele übergroße Pfarren gibt – manche Pfarrgemeinden zählen schon 100.000 ‚Seelen‘ – sowie die zunehmende Anonymität, dass der Abstand zwischen dem Klerus und dem ‚Volk‘ in den Städten größer ist als am Land, und dass in den Städten daher vergleichsweise weniger Leute in der Pfarrkirche um Feiern wie die Krankensalbung bitten. Außerdem sind viele Leute, die keine theologische Ausbildung haben, der Ansicht, dass die Krankensalbung eben zu Ostern und Weihnachten gehört und dass diese Feier an erster Stelle dem allgemeinen Wohlsein der Teilnehmenden und des ganzen Hauses dient. So kommt die Krankensalbung in einen „Teufelskreis“ hinein.

Wenn die Krankensalbung schon im Fall einer körperlichen Krankheit gefeiert wird, dann handelt es sich oft um eine Krankheit, die das Leben des Kranken direkt bedroht. Der Priester wird meist nicht bereits in einer frühen Phase der Krankheit gerufen, einerseits wegen der Angst vor dem Tod und der Unfähigkeit, darüber zu kommunizieren, andererseits weil

⁵⁹ MEYER ZU LENZINGHAUSEN (s. Anm. 31) 59–62. MENKEN-BEKIUS (s. Anm. 17) 88 weist darauf hin, dass die übrigen Teilnehmenden durch einen Kuss, eine Streichelung, einen Handdruck oder durch ihre Teilnahme an der Handauflegung, ihre Verbundenheit zeigen können.

⁶⁰ MEYER ZU LENZINGHAUSEN, ebd. 46–51.63–64.

⁶¹ GROEN (s. Anm. 7) 107–214; B. GROEN, Die Krankensalbung im orthodoxen Griechenland. In: LJ 45 (1995) 178–182.

der Priester gerade mit dem Sterben identifiziert wird: er bringt ja auch das Viatikum, das Sterbesakrament *par excellence*. Übrigens existiert im Besonderen auf dem Land eine Reihe anderer Rituale bei Krankheit. Ich nenne hier nur die kleine Wasserweihe, den Bittgottesdienst, die Exorzismen, die ‚Befreiung vom bösen Blick‘ und die Wallfahrt.

Zudem wird die Krankensalbung bei besonderen Gelegenheiten gefeiert, namentlich beim Beziehen einer Neubauwohnung; manchmal als Problemlösung, zum Beispiel bei Beziehungsproblemen; und weiters noch als Bußübung.

Das Formular selbst besteht aus vier Teilen.⁶² In der Einführung werden unter anderem Pss 143 und 51 (Septuaginta: 142; 50) gelesen sowie der Kanon und einige andere Troparienarten gesungen. Darauf folgen die Friedenslitanei, die Ölweihe und wiederum Troparien. Der dritte Teil besteht aus den ‚Zyklen der sieben Priester‘. In jedem Zyklus werden eine Epistel, ein Evangelium, Fürbitten sowie zwei Gebete verlesen und wird die kranke Person gesalbt. Zum Schluss wird ein Vergebungsgebet gesprochen und findet die Entlassung statt. In der Praxis gibt es jedoch nur *einen* Priester-Vorsteher, wird der Gottesdienst erheblich gekürzt und werden die Anwesenden meist nur am Ende der Feier gesalbt. Mit dem geweihten Öl salben die Teilnehmenden später Angehörige, Freunde und sich selbst.

Der *locus proprius* dieses *mystêrion* – das griechische Wort für Sakrament – ist Krankheit. Die Lesungen, Gebete und Gesänge des orthodoxen Formulars schildern, wie Gott sich um den gefallenen und kranken Mensch kümmert und ihn wieder aufrichtet. Gott wird angefleht, den Leib und die Seele des leidenden Menschen zu segnen und zu heilen. Zwischen der Theorie und der tatsächlichen, nicht (oder kaum) im Fall von Krankheit stattfindenden Praxis dieses Sakramentes klafft also eine Kluft. Die meisten griechischen Theologen und Priester verneinen diese Kluft. Sie legen dar, dass Sünde und Krankheit, Vergabung und Genesung, Körper, Seele und Geist untrennbar miteinander vereint sind; dass jeder Mensch sündigt und daher krank ist; dass niemand völlig leiblich gesund ist; dass jeder oder jede an einer verborgenen Krankheit leiden dürfte; und dass Prävention besser als Heilung ist.

Weiters gibt es das Sprachproblem. Weil die Feier im Altgriechischen stattfindet, können die meisten Teilnehmenden den Inhalt der Texte schwer verstehen und wird die heilmachende Dimension der Krankensalbung leider oft nur wenig als solche empfunden.

Zusammenfassend lässt sich aus dieser – natürlich unvollständigen – Übersicht dreier großer christlicher Traditionen folgern, dass die Situation, in der die Krankensalbung stattfindet, die Bedeutung, die ihr beigemessen wird, die Art, wie sie gefeiert wird, und die Vorsteherfunktion unterschiedliche Strukturen kennen und dass diese auch heutzutage neuen Entwicklungen unterworfen sind.

3. Diskussionspunkte und Empfehlungen

Zum Schluss möchte ich auf einige Aspekte, die Diskussion und mehr Erforschung benötigen, hinweisen. Ich beschränke mich hier auf die Situation, die Theologie und den Vorsteher dieses Sakramentes in der Römisch-Katholischen Kirche.

Zunächst die Situation: Es ist empfehlenswert zu untersuchen, ob die Salbung allen, die sich körperlich und geistig krank und in einer Krise fühlen, also allen Kranken im breiten Sinne, nicht nur den in ihrer Gesundheit ernsthaft angegriffenen Alten und in körperlicher Hinsicht Schwerkranken gegeben werden kann. Außer dem authentischen ‚Glaubensgebet‘

⁶² Mikron Euchologion ê Hagiasmatarion. Athen ⁸1981, 141–183; GROEN (s. Anm. 7) 56–96.

sprechen Handauflegung und Salbung mit Olivenöl das sinnliche Empfinden des kranken Menschen sehr an und sind in der Lage, das Ganz-Werden zu fördern. Die Kirche verfügt hier über Schätze, die leider viel zu wenig genutzt werden. In vielen *New Age healing workshops* sind Salbung, Handauflegung und der Gebrauch unterschiedlicher Duftöle sehr beliebt. Weiters werden in zahllosen Werbekampagnen allerlei Art Salböle für die Gesundheit, für eine bessere Haut oder um jung, attraktiv und gut geübt zu bleiben, angepriesen. Die Medikamente der Kirche gehören einer anderen Dimension an, aber dieses alte Medikament, ‚im Namen des Herrn‘ benutzt, verdient mehr Werbung.

Zweitens verdient die Bedeutung des Rituals, besser gesagt: die Theologie dieses Sakramentes, mehr Studium. Es betrifft hier Aspekte, wie die Krankensalbung als Ritual zur Genesung des ganzen Menschen; als Feier der Begegnung zwischen Gott und Mensch und zwischen Menschen untereinander in einer Krisensituation, in der das Gebrochen-Sein und die Kontingenz des Daseins am eigenen Leib empfunden werden; oder als Sakrament, das die kranke Person für das Gottesmysterium aufgeschlossen macht und gleichzeitig Kraft verleiht.⁶³ Es geht auch um Fragen nach der Beziehung zu anderen Sakramenten, beispielsweise zur Eucharistie, und um das Verhältnis zwischen dem persönlichen Leiden und dem Unrecht in dieser Welt.⁶⁴ Auch gute Information über die Bedeutung der Salbung ist erforderlich. Hier ist das Beispiel geistlicher Würdenträger wichtig.⁶⁵ Papst Paul VI., während dessen Pontifikat die Reform der Krankensalbung innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche stattfand, wurde erst auf seinem Sterbebett gesalbt und nicht zuvor, als er ernsthaft krank war. Die Last der Vergangenheit, nämlich die Krankensalbung als Letzte Ölung und der Priester als Herold des Todes, wird vermutlich noch eine Weile mitgeschleppt werden müssen. Übrigens darf man die Praxis der Letzten Ölung nicht nur negativ deuten, denn sie war und ist noch immer ein bedeutendes Übergangsritual beim Sterben.⁶⁶ Besondere Aufmerksamkeit verdient hier auch die Tatsache, dass viele Katholiken sich durch die traditionelle und abgehobene Sprache in den offiziellen römischen Liturgiebüchern wenig angesprochen fühlen.

Die dritte Bemerkung betrifft den Vorsteher: Die Diskussion über den *minister proprius* in der Römisch-Katholischen Kirche hängt nicht nur mit der heutigen Amtsproblematik zusammen, sondern wird auch von der Tatsache genährt, dass es im Laufe der Geschichte unterschiedliche Vorsteherfunktionen gab. In der Frühkirche liegt der priesterliche liturgische Moment bei der Segnung des Öls, nicht bei der Salbung selbst. Die Rückkehr zu dieser altchristlichen Praxis würde die Diskussion über den Vorsteher bei der Salbung in ein anderes Licht setzen. Wäre es nicht wünschenswert, dass alle, die in und im Namen der Kir-

⁶³ Siehe z. B. J. LAMBERTS, Geborgen in Zijn liefde. Het sacrament van de ziekenzalving. Tiel 1987 (= Woord en Beleving 14); C. TRAETS, The Sick and Suffering Person. A Liturgical/Sacramental Approach. In: QuLi 71 (1990) 30–49; B. GROEN, Ziekenzalving in een algemeen ziekenhuis. Perspectieven. In: Liturgie met zieken I (s. Anm. 11) 152–174, bes. 154–155.160.162–163; LEITER (s. Anm. 17). Vgl. A. KNAUBER, Salbung und Gebet des Glaubens. Das apostolische Sakrament der Kranken. Liturgie, Pastoral, Spiritualität, Doktrin der Krankensalbung. Leipzig 1978 (= pastoral-katechetische Hefte 60) 50–51.69.71–72.

⁶⁴ DE BOER (s. Anm. 11) 82–85.

⁶⁵ Siehe auch die diesbezügliche Bestimmung im Caeremoniale Episcoporum 272 (Nr. 1157).

⁶⁶ K. DEPOORTERE, Recente evolutie rondom ziekenzalving. In: Conc. 34 (1998) 5, 98–108 plädiert für die Krankensalbung als Übergangsritual in der Sterbesituation. Laut W. SPEELMAN – H. STRIJARDS, Ten hele gekeerd. De ziekenzalving als therapie en als sacrament. In: JLO 10 (1994) 13–30 ist das Ziel der Feier Verarbeitung und Bekehrung, wobei die Autoren die Sterbesituation voraussetzen.

che für die Krankenseelsorge und Krankenliturgie zuständig sind, die Salbung verrichten können? Der Vergleich mit dem Austeilen der Kommunion durch Laien drängt sich hier auf.

Eine andere Frage: Warum darf der Diakon taufen, aber nicht die Kranken salben? Meistens wird darauf geantwortet, dass die Krankensalbung mit der Beichte zusammenhängt. Aber die Ohrenbeichte ist recht selten geworden, ihre Funktion ist oft von gemeinschaftlichen Bußfeiern übernommen worden und auch die Taufe ist ein Sakrament der Sündenvergebung. Es ist unter den meisten westeuropäischen katholischen Liturgiewissenschaftlern *communis opinio*, die ‚Spendevollmacht‘ bei der Krankensalbung solle nicht auf den Priester beschränkt bleiben.⁶⁷ Zudem könnte man untersuchen, ob die Teilnehmenden, wie in der Frühkirche, auch einander salben können. Dies ist auch in der Orthodoxen Kirche üblich. Die Sakramente der Orthodoxen Kirche werden von der Römisch-Katholischen Kirche voll anerkannt, einschließlich der Krankensalbung und ihrer Feierart. Die Westkirche hat im Lauf der Jahrhunderte viele liturgische Elemente von der Ostkirche übernommen. Sie könnte sich auch in dieser Hinsicht ‚orientieren‘.

Anmerkung der Redaktion: Ungeachtet der vorgebrachten Argumente, die für eine Spendung der Krankensalbung durch Diakone sprechen, hat inzwischen die Kongregation für die Glaubenslehre folgende Note veröffentlicht:

Note der Kongregation für die Glaubenslehre über den Spender des Sakraments der Krankensalbung:

Der Codex des kanonischen Rechtes greift in can. 1003 § 1 (vgl. auch can. 739 § 1 des Codex der Kanones der Orientalischen Kirchen) genau die vom Konzil von Trient formulierte Lehre auf (Sessio XIV, Kanon 4: DS 1719; vgl. auch Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1516), gemäß der nur Priester (Bischöfe und Presbyter) die Spender des Sakraments der Krankensalbung sind.

Diese Lehre ist endgültig zu halten (definitive tenenda). Weder Diakone noch Laien können deshalb den genannten Dienst ausüben, und jegliche Handlung in diesem Sinn stellt eine Vortäuschung des Sakraments dar.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 11. Februar 2005, dem Gedenktag Unserer Lieben Frau von Lourdes.

+ JOSEPH CARD. RATZINGER, Präfekt

+ ANGELO AMATO, S.D.B., Titularerzbischof von Sila, Sekretär

⁶⁷ Codex Iuris Canonici. Vatikanstadt 1983, 177 nennt als Vorsteher omnis et solus sacerdos (Kanon 1003, Art. 1). Theologen und Seelsorger, die die Krankenliturgie erforschen und dabei die Möglichkeit noch anderer Vorsteher außer dem Priester erwähnen bzw. befürworten, sind u. a. D. POWER, Het sacrament van de ziekenzalving. Open vragen. In: Conc. 27 (1991) 2, 84–93, bes. 86–88; KACZYNSKI (s. Anm. 2) 314f; L. LEIJSEN, De ziekenzalving als sacrament van geloof en ‚rite de passage‘. In: Liturgie en kerkopbouw. Opstellen aangeboden aan Ad Blijlevens c.s.s.r. Hg. E. Henau – F. Jaspers. Baarn 1993, 127–157, bes. 142–145; I. RIEDEL-SPANGENBERGER, Das Wohnheitsrecht in der katholischen Kirche. Zur Spendung der Krankensalbung durch Diakone und Laien. In: TThZ 103 (1994) 188–201; H. WINDISCH, Die Krankensalbung. Denkanstöße für die Pastoral. In: Theologisch-praktische Quartalschrift 143 (1995) 45–51, bes. 50–51; A. HEINZ, Die Krankensalbung im spätantiken Gallien. Das Zeugnis der Martinsschriften des Sulpicius Severus (um 400). In: TThZ 106 (1997) 271–287; F.-J. NÖCKE, Sakramententheologie. Ein Handbuch. Düsseldorf 1997, 233; P. HÜNERMANN, Das Apostolat für die Kranken und das Sakrament der Krankensalbung. Dogmatische Überlegungen anlässlich der römischen Instruktion vom 13.11.1997. In: ThQ 178 (1998) 29–38; PAS (s. Anm. 9) 349; vgl. 308–309; Ph. ROUILLARD, The Anointing of the Sick in the West. In: Handbook for Liturgical Studies. IV. Sacraments and Sacramentals. Hg. A. Chupungco. Collegeville 2000, 171–190, bes. 186–187. Siehe jedoch LAMBERTS (s. Anm. 53) 191–195. Vgl. P.-M. GY, La question du ministre de l’onction des malades. In: MD nr. 205 (1996/1) 15–24.

Lothar Lies SJ/Innsbruck

Zum Wirken Jesu in der Eucharistie

I. Das Heilswirken des historischen Jesus

Jesu Auftreten, Predigen und Wunderwirken haben nicht dann ihr Ziel erreicht, wenn die Leute sagen: Das ist der bekannte Jesus von Nazareth; der berühmteste Prediger unserer Tage; er wirkt Wunder wie keiner vor ihm, indem er Hungernde speist, Kranke heilt, Tote auferweckt oder Teufel austreibt. Vielmehr kommt Jesu Wirken erst im Bekenntnis der Leute zum Ziel: Im Auftreten, Predigen und Wunderwirken des Zimmermanns Sohn Jesus ist in besonderer Weise der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs am Werk; als Wanderprediger aus Nazareth spricht er mit göttlicher Macht; mit dem Finger Gottes treibt er Dämonen aus: Jesus ist Gottes Sohn.

Jesus will in Auftreten, Predigen und Wunderwirken bei den Menschen den Glauben an seinen in ihm wirkenden himmlischen Vater wecken. Er will einsichtig machen, dass dieser Vater in seinem Heiligen Geist mit ihm, dem Sohn, von Ewigkeit her verbunden ist und sich nun den Menschen zum Heile schenkt.

Im historischen Leben Jesu geschieht dieses Heilswirken, indem Jesus in Wort und Tat auf seinen Tod und seine Auferstehung voraus deutet und gläubige Betroffenheit bei seinen Anhängern erregt. Nach Ostern wirkt er mit und in dieser Betroffenheit den Glauben an ihn als den Sohn Gottes. In diesem Glauben, der gewissermaßen ihm selbst real Raum seiner Gegenwart bietet, wirkt der auferstandene Gottessohn im Heiligen Geist das Heil der Menschen.

II. Das Wirken des auferstandenen Jesus

1. Weckung des Glaubens

Jesus, der menschengewordene Sohn Gottes, hat uns in Tod und Auferstehung nicht verlassen. Als Auferstandener ist er uns gegenwärtig und weckt im Heiligen Geist erneut unseren Glauben, den der Apostel: Des Zimmermanns Sohn ist der Sohn Gottes; vor seinem allmächtigen Wort weichen Dämonen und Teufel; seine, seines Vaters und des Heiligen Geistes göttliche Liebe schafft im Kreuz ewiges Leben. Jesus ist als Sohn Gottes unser Retter. Dass wir an Christus glauben können und zu ihm Herr sagen können, ist von ihm und dem von ihm gesandten Geist gewirkt.

2. Bildung von Glaubens-Gemeinschaft: Ort seiner Gegenwart

In diesem von ihm im Heiligen Geist gewirkten Glauben führt der auferstandene Gottessohn tiefer in seine Gemeinschaft ein und bildet so „Kirche“. Denn in den Gedächtnisfeiern an ihn ist er verborgen wirksam und verbindet die Menschen mit sich zu seinem Leib. Gegenwärtig und mit sich verbindet er also, wo man ihn, den Zimmermann, als Sohn Gottes feiert, seine Botschaft verkündet und ihn im Vertrauen auf sein Kreuz und seine Auferstehung als göttlichen Retter bekennt.

3. Aktualpräsenz Christi und seines Heilswerkes

a) Wirksame Aktualpräsenz Christi

Alle Gegenwartsweisen Christi in der Kirche verkünden ihn, wecken Glauben an ihn und verbinden mit ihm. Der gefeierte und vollzogene Glaube, oft in Riten und Formen gefasst, bietet ihm Raum für seine wirksame Gegenwart. Man nennt diese aktuelle und wirksame Gegenwart Christi Aktualpräsenz. Sie ist real, wirklich und wirksam in den Feiern, Riten und Gebeten der Kirche.

b) Wirksame Aktualpräsenz des Heilswerkes Christi

Christus ist nicht „nackt“ gegenwärtig, sondern als Person umkleidet mit seinen persönlichen Heilswerken wie Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung, Wundertaten und Sünden-nachlass. Die verschiedenen Gegenwartsweisen und damit die verschieden akzentuierten Wirkweisen Jesu richten sich bei aller Bewahrung der oben genannten Grundwirksamkeit nach unserer Betonung eines oder mehrerer der mitgebrachten Heilswerke. Dass wir diese Heilswirklichkeiten betonen und in besonderer Weise feiern können, liegt an der Einsetzung und am Auftrag Christi selbst: Er hat zur Taufe aufgetragen und bestimmt, die Eucharistie zu seinem Gedächtnis zu feiern. So betont und wirkt Christus in unserem Taufritus die Eingliederung in seine Person, insofern er in seinen gestorbenen und auferstandenen Leib eingliedert und so ewigen Tod und Sünde des Täuflings überwindet. In unserer Eucharistie ist Christus gegenwärtig in seiner Kreuzes-Liebe zu den Menschen, deren Gemeinschaft (Kirche) er als seine Braut erwählt hat. Er wirkt so unauflösliche Gemeinschaft zwischen den Partnern. Der Mensch darf nicht trennen, was Christus zusammenhält. Im Heiligen Geist gestaltet sich also der vom Menschen akzentuierte Glaube an bestimmte Heilsereignisse wie Menschwerdung, Kreuzes-Tod und Auferstehung Christi objektiv zu einem besonderen Raum, in dem Christus objektiv, real und wirksam mit diesen Heilsereignissen gegenwärtig wird.

III. Das Wirken des Auferstandenen in der Eucharistie

1. Wirksame Gegenwart Christi

Jesu Wirken ist von seiner Gegenwart erstens in der eucharistischen Feier und zweitens in Brot und Wein bestimmt. Seine Gegenwart in der Feier nennen wir seine reale und personale Aktualpräsenz, weil Jesus, wahrer Gott und Mensch, aktuell handelnd wirksam gegenwärtig ist; jene in Brot und Wein bezeichnen wir als somatische Realpräsenz, weil Jesus „zusätzlich“ zur Feier in und mit seinem verklärten Leib und Blut „leibhaft“ (somatisch) anwesend wirkt.

a) Allgemeine Wirkung der Aktualpräsenz

Die Eucharistiefeier ist Glaubensfeier wie andere Feiern der Kirche auch. Menschen bekennen in diesen verschiedenen Gottesdiensten Jesus als Sohn Gottes, verehren ihn als das schöpferische Wort des Vaters. Diese Gottesdienste vermitteln Jesus als Gottes Heilsmacht: er hat Brot vermehrt, Kranke geheilt, Tote auferweckt und Sünden vergeben. Als auferstandener Retter wird er uns ewiges Leben schenken. Diese Glaubensfeiern sind von ihm selbst getragen; dort ist er im Heiligen Geist zur Verherrlichung des Vaters wirksam gegenwärtig und bildet Gemeinde (DH 4007).

Die Eucharistiefeier unterscheidet sich als Glaubensfeier demnach auf den ersten Blick nicht besonders von den anderen liturgischen Glaubensfeiern. Sie ist wie andere Feiern

auch sakramentale Feier, in der Christus als der erhöhte Kyrios aktuell, real und wirksam gegenwärtig ist. Hier betrachten wir noch nicht Christi Gegenwart und Wirksamkeit in den Gestalten von Brot und Wein.

b) Commemorative Aktualpräsenz in allen Gottesdiensten

Die Menschen kommen in jeder Glaubensfeier zusammen und bringen ihren Glauben in Schriftlesung, Predigt, Bekenntnis des Glaubens und Lob Gottes preisend zum Ausdruck, letztlich auch dann, wenn sie sich zu einem Bitt- oder Bußgottesdienst versammeln. Die Menschen kommen also zum Glaubensgedächtnis an Jesus Christus zusammen, weil sie den Zimmermann aus Nazareth, von dem sie eine gewisse historische Kenntnis haben, als den Mensch gewordenen Sohn Gottes bekennen, der für sie gelitten hat und der für ihr ewiges Heil starb, auferstand als erster der Entschlafenen und ihnen und allen, die zu ihnen gehören, im Himmel Wohnungen bereitet hat (Anamnese).

Die Menschen finden sich in der Feier von Gottesdiensten nicht nur ein, weil sie dankbar und freudig den Prediger aus Palästina für das Mensch gewordene Wort Gottes halten, mit dem und in dessen Kraft der himmlische Vater die Welt aus Nichts ins Dasein rief. Die Menschen kommen nicht nur zusammen, um den gestorbenen und auferstandenen Jesus als Gottes Heilsmacht zu bekennen: Er hat Brot vermehrt, Kranke geheilt, Toten das Leben wieder geschenkt, Sünden vergeben und das ewige Leben verheißen. Sie kommen zusammen, weil sie den Vater im Himmel darum bitten, dass in der Gegenwart des erhöhten Christus all das, was er für die Menschen getan hat, heute und besonders in diesem Gottesdienst allen neuerlich zuteil werde. Weil er das Leben schlechthin ist, bittet man um seine Gegenwart zur Vergebung der Sünden, zur Milderung der Plage der Krankheit, zur Treue ehelicher Partnerschaft. Man bittet, dieser auferstandene Jesus möge als Retter auch uns und alle die zu uns gehören aus dem Tod befreien und uns sein ewiges Leben schenken. Durch diese Bitten um seine Gegenwart ist dieser Gottesdienst der Glaubensgemeinschaft als Bitte und sie als Bittgemeinschaft bestimmt (Epiklese).

Alle Glaubensfeiern sind demnach zugleich auch wirksame Gemeinschaft der Feiernden mit dem gegenwärtigen Herrn selbst (Koinonia, Communio). Diese Feiern bilden nicht nur ein aktuelles Gemeinschaftserlebnis, sondern bilden Gemeinschaft in Christus und so im dreifaltigen Gott (Joh 17,21).

Als andächtig feiernde Menschen werden wir in diesen Gottesdiensten auch unseres letzten Zieles inne, das uns Christus an und mit sich selbst zeigt. Wir werden gewahr, dass wir nur in der Hingabe an und in der Gemeinschaft mit Christus unser ewiges Leben erreichen. Denn unser ewiges Leben ist sein ewiges Leben. Dankbar können wir uns ihm deshalb in den verschiedensten Gottesdiensten und liturgischen Feiern anvertrauen und schenken (Prophora, Oblatio, Hingabe), um so mit ihm in seine Herrlichkeit einzugehen zum Lob des Vaters.

Christus ist also in allen liturgischen Feiern der Kirche mit seinem Heilswerk handelnd gegenwärtig. Alle diese verschiedenen Feiern haben die gleiche Sinnstruktur. Sie sind alle Male Glaubensgedächtnis (Anamnese), Erbitten der heilsamen Gegenwart Christi im Heiligen Geist (Epiklese), Erwirken von Gemeinschaft in Christus mit dem himmlischen Vater im Heiligen Geist (Koinonia) und Hingabe an ihn zur Verherrlichung des Vaters (Oblatio).

c) Eucharistisch-commemorative Aktualpräsenz des Heilswerkes

Wenn wir auch eben die Eucharistiefeier „unterschiedslos“ in die anderen Glaubensfeiern der Kirche eingeordnet haben, so müssen wir nun doch auch die entscheidenden Unter-

schiede der Feiern beachten. Wir sprechen immer noch nicht von der Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten.

Die Eucharistiefeier unterscheidet sich bei aller Zuordnung zu den anderen Gottesdiensten der Kirche und bei aller formalen Gleichheit der Sinnstruktur von Anamnese, Epiklese, Koinonia und Prosphora deutlich von allen anderen Feiern des gegenwärtigen Wirkens Jesu durch den besonderen Inhalt der vier Sinnelemente. Denn die vier Sinnelemente charakterisieren mit ihrem besonderen Sinninhalt die Eucharistiefeier und unterscheiden sie damit von allen anderen Gottesdiensten.

So gedenkt die Eucharistiefeier in besonderer Weise Christi gottmenschlicher Person und Stiftung des Abendmahls: Tut dies zu meinem Gedächtnis. Sie feiert in gehorsamer Erinnerung an ihn, den Mensch gewordenen Gottessohn, seinen im Abendmahl vorausgenommenen Tod und seine Auferstehung als Heilsereignis „für uns“. Sie feiert in den Alten Bund zurückschauend erinnernd den Neuen Bund Gottes mit allen Menschen im Blute Christi und gedenkt der dadurch erwirkten Wohnungen im Reiche Gottes. Sie weiß um das Kreuz, an dem hängend Christus alle Menschen an sich ziehen wird. Und sie weiß um die Sündigkeit der Menschen, gegenüber der die Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Christus erlösende Verzeihung bedeutet: „Hingegeben für euch.“ Diese Anamnese ist vor allem auch durchzogen vom Dank und mündet in jubelnde Verherrlichung des Vaters im Himmel. In dieser Gedächtnisfeier ist der Herr besonders in und mit seinem Tod und seiner Auferstehung aktuell, d. h. heilswirksam gegenwärtig. Wir nennen diese mit seiner Person verbundene Gegenwart seiner in besonderer Weise erlösenden Heilstaten (Kreuz und Auferstehung etc.) „kommemorative Aktualpräsenz“, fügen aber noch das Wörtchen „eucharistisch“ hinzu: Die Weisen des Heilswirkens Christi in seinem Leiden, Kreuz und in seiner Auferstehung sind von seiner gegenwärtigen Person weder gedanklich noch real zu trennen und charakterisieren Gegenwart und Wirksamkeit seiner eucharistischen Aktualpräsenz. Unsere vom Heiligen Geist gewirkte Glaubenserinnerung an seinen Tod und seine Auferstehung, vorausgenommen im Abendmahlsaal und erinnernd realsymbolisch repräsentiert in der Messfeier, sind der geistige Raum seiner spezifisch-eucharistischen Aktualpräsenz. Der erhöhte Herr wirkt also im Raum unserer durch sein Leiden und Auferstehen konkret betroffenen Gläubigkeit real und wirksam das in unserer Verbundenheit mit diesem konkreten Leiden und Sterben, Auferstehen und Bei-uns-Bleiben grundgelegte Heil.

In dieser Anamnese, die immer auch um seine bleibende Gegenwart in der Feier betete, ist Christus mit seinem Kreuzes-Opfer gegenwärtig und begründet die Feier in doppeltem Sinn als Opfer: Einmal setzt Christus mit seiner Gegenwart auch sein Opfer „repräsentativ“ gegenwärtig; zum anderen schenkt er uns (und den Verstorbenen) in unserem Dankopfer an den Vater, das die Eucharistiefeier auch immer ist, die Früchte seines Kreuzes überreich. Er macht unser Dankopfer zu seinem Sühnopfer (DH 1753): Er bringt uns und wir ihn und sein Heilswerk dem Vater dankend dar: Er und wir in ihm sind Priester und Gabe. Diese Früchte des Opfers Christi schaffen eine neue Situation. Wir sind mit Gott versöhnt (Transsituation); wir werden zu einem neuen Zeichen, indem wir mit ihm und in ihm der Welt und der Sünde gekreuzigt (Transsignifikation) sind und die neue Schöpfung darstellen; wir kommen unserem neuen Ziel näher: Seine Vollendung in uns ist unser Lohn und Gewinn (Transfinalisation).

Umfasst uns Christus in dieser Verherrlichungsfeier und beginnen wir im Feiern mit ihm und in ihm zu leben, wird unser Tod-Verfall zum gemeinschaftlichen Gotteslob (Magnifikat) und so zur aus Ostern lebenden Kirche. Christus vollzieht an uns verstärkt, was er in der Taufe an uns längst vollzogen hat: Er nimmt uns tiefer und in der Kraft des Geistes

verstärkt in seinen Tod und seine Auferstehung auf, so dass wir ihm nur noch in begnadeter Hingabe antworten können und in ihm uns dem Vater schenken. So ist die Eucharistiefeier unser Lobopfer, in dem wir uns in Christus dem Vater überantworten. Wer Christus in der Eucharistie-Feier im Glauben hört, berührt und anbetet, erfährt seine heilende Kraft (Messe für Kranke, Reue und Sündennachlass, kirchliche Gesinnung, Sündennachlass), kommt dem ewigen Leben näher (Sterbemesse) und weiß: alles geschieht, um den Vater zu preisen.

2. Wirkweise eucharistisch-commemorativer Aktualpräsenz

Wir lernen aus den vorausgehenden Überlegungen: Wenn auch nicht wesentlich, weil immer der Herr wirklich gegenwärtig ist, so unterscheidet sich die Feier der Eucharistie gerade durch das spezifische Gedenken der Feier von allen anderen Gottesdiensten. Wir werden in der Eucharistiefeier durch die Gegenwart Christi anders betroffen als in den anderen Glaubensfeiern, weil diese Gegenwart durch unsere Glaubenserinnerung anders spezifiziert ist. Damit ist auch die Gegenwart Christi in besonderer Weise modifiziert wirksam.

In der Eucharistie als unsere ausdrückliche Gedächtnis-Feier seiner Stiftung im Abendmahl und damit seines Todes und seiner Auferstehung wirkt und betrifft uns der erhöhte Herr besonders in und mit seinem Tod und seiner Auferstehung aktuell wirksam und gegenwärtig. Unser Gedenken ist gläubige Betroffenheit durch das Heilshandeln des Mensch gewordenen Sohnes Gottes. Unser Gedenken wird nämlich zum vom Heiligen Geist gewirkten Raum seiner „commemorativen Aktualpräsenz“: D.h. Jesu Gegenwart ist von der Gegenwart seines Heilswirkens nicht zu trennen.

Insofern die Eucharistiefeier das Evangelium verkündet, verkündet Christus sich selbst meinem Glauben als Frohbotschaft (vgl. die Hochgebete). Er zeigt sich mir gegenwärtig als das allmächtige Wort, in dem alles Sichtbare und Unsichtbare (und ich selbst) seinen Bestand hat. In dieser Feier lerne und übe ich, Ohnmacht und Sünde in die gekreuzigte Allmacht des Schöpfungswortes zu legen. In meiner gläubigen Betroffenheit erfahre ich, wie Christus mich als Sünder aufnimmt und mir die Sünden vergibt. Christi Gegenwart und Wirksamkeit machen mich sicher, dass die Gemeinschaft (Kirche), in die hinein ich getauft bin, über den Tod hinaus bleibt. Ich werde seine, in meinem Herzensglauben schon wirksam gegenwärtige Auferstehung erhalten. Im eucharistischen Glaubensfest stellt mich Jesus in eine erlösende Situation (Transssituation), macht mich zum Zeichen der Erlösung (Transsignifikation) und vermittelt mir Christus als mein ewiges Ziel (Transfinalisation). All das begeht aktuell und wirkt die Eucharistiefeier.

Deshalb gehören in die Eucharistiefeier alle Lebenswirklichkeiten des Menschen, die mit Tod, Lebensschwäche und Sünde zu tun haben. Wenn wir ihn, den in der Feier unsichtbar anwesenden Christus im Glauben berühren, geht von ihm eine Kraft aus, die uns heilt bzw. stärkt (Krankmessen, Reue der eigenen Sünden, kirchliche Gesinnung) oder zum ewigen Leben führt (Sterbegottesdienste).

IV. Wirksame somatische Realpräsenz Christi

Die Eucharistiefeier unterscheidet sich von allen anderen Sakramenten jedoch wesentlich durch die wirkliche Gegenwart des Mensch gewordenen, gestorbenen und auferstandenen Sohnes Gottes in den eucharistischen Gestalten, und dies wiederum unter der besonderen Rücksicht seines gestorbenen und auferstandenen Leibes. Daher nennen wir diese wirkliche und wirksame Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten „somatische Realpräsenz“ Christi. Der Glaube verweist uns auf die Stiftung: Das ist mein Leib und Leben, hin-

gegeben für euch. Mit dieser verklärt-leibhaftigen Gegenwart in Brot und Wein ist die Wirksamkeit Christi, wie sie sich bei der Kommunion entfaltet, akzentuiert.

In der eucharistischen Wandlung wird das Wesen von Brot und Wein in den verklärten Leib und das verklarte Blut Christi verwandelt. Christus ist also unter der besonderen Wirklichkeit seines Leibes und Blutes personal gegenwärtig. Der in der Feier anwesende Christus setzt sich also in neuen Zeichen mit Leib und Blut gegenwärtig und realisiert in anderer Weise, was die Feier betont: Christus ist in unserem Leibe unseren Tod gestorben und hat uns allen die Auferstehung ermöglicht (Wandlung) zur Verherrlichung Gottes (Opfer). Mit seiner „somatischen Realpräsenz“ sagt uns der auferstandene Herr, seine Gegenwart werde nach dem eucharistischen Fest nicht verfliegen, sondern bleiben, solange es Kirche gibt. Er möchte als Speise in uns wirksam werden: Brot des Lebens, Fleisch für das Leben der Welt, Trank zum ewigen Leben etc.

Im Empfang seiner verklärten gottmenschlichen Wirklichkeit gibt Christus vertieft Anteil an sich selbst, an seinem leiblichen Tod am Kreuz, den er in seiner Auferstehung überwunden hat. Das Ereignis der Wandlung hatte die vergangene Theologie als Höhepunkt der Messe bezeichnet. Heute neigen wir dazu, die Kommunion als den Höhepunkt der Eucharistiefeier zu benennen. In uns kehrt ein der gestorbene und auferstandene Sohn Gottes; sein auferstandener Leib macht unseren Leib zur Auferstehung fähig und gliedert uns in seine göttliche Person ein; so beginnen wir mit ihm im dreifaltigen Gott zu leben. Oder anders: Weil Jesus als der Sohn Gottes einer aus der Dreifaltigkeit ist, bringt er in jeder Kommunion seinen Vater und den Heiligen Geist mit. Wir empfangen den dreifaltigen Gott; besser: der dreifaltige Gott empfängt im Leibe Christi uns. Wir werden mehr und mehr Personen in Vater, Sohn und Geist. Unser Wandel ist im Himmel.

Wo Christus in seiner verklärten Leiblichkeit einkehrt, überwindet er alles Todbringende: Dieses Todbringende können sein: Sünde, Unglaube, Menschenfurcht, Besessenheit, falsche Anhänglichkeit, Unfreiheit und Verfallensein an den Tod, ebenso Unsicherheit, Mutlosigkeit (auch gegenüber Gott und seiner Gnade) und existentielle Verzweiflung. Aber nicht nur das Todbringende überwindet Christus in der sakramentalen eucharistischen Speise. Er stärkt auch die Heilsdynamik in uns, unsere Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister, die Option für ihn und seine Nachfolge. Die heilige Kommunion ist seit dem Abendmahl gerade im Zeichen des Essens nicht fromme Menschenfresserei, sondern Realsymbol der Selbstmitteilung Christi in seiner verklärten Leiblichkeit. Christus trifft uns nicht nur im Bewusstsein, nicht nur in der Seele, sondern auch in unserer zur Verklärung bestimmten Leiblichkeit.

Im Empfang seiner „somatischen Gegenwart“ gibt Christus Anteil an sich durch die besondere Mitteilung seines Kreuzes und seiner Auferstehungswirklichkeit (ewiges Leben in seinem Leib); so gliedert er uns „mit sich und in sich und durch sich“ in seine leibhafte Verherrlichung des Vaters ein und macht uns dadurch seiner Auferstehung fähig. In seiner Person verbindet er uns im Heiligen Geist mit dem himmlischen Vater, wenn wir ihn in seinem Leib empfangen (Wegzehrung).

Im Genuss seines Leibes gliedert er uns tief in die leidende und zugleich siegende Kirche ein, die ja sein Leib ist. In seiner freien Selbstmitteilung macht er unsere in der Feier schon gnadenhaft aufgerufene Freiheit verstärkt bereit, sich im Heiligen Geist ihm, den Seinen und dem Vater lobend zu schenken. So vertieft er den in der Taufe grundgelegten Anteil an seinem Hirtenamt in unserer Verantwortung für die Kirche (kirchliche Gesinnung), schenkt Anteil an seinem Prophetenamt, indem er unseren Glauben unerschütterlich macht im Suchen des Willens Gottes und seiner Wahrheit (sensus fidelium); er gibt uns Anteil an sei-

nem Priesteramt in unserem Einsatz und Opfer zur Verherrlichung seines Vaters. Eucharistie hat also immer mit einer unsere ganze Person umgreifenden Nachfolge Christi und Hingabe an ihn zu tun.

V. Zusammenfassung

Wie ist also die eucharistische Wirkweise Christi vorzustellen? Wir fassen zusammen: Im gedenkenden Glauben der Feier werden wir von Christus betroffen. Diese Betroffenheit weckt unsere Sehnsüchte nach Heil und Erlösung, lässt uns unsere Nöte erkennen und bekennen. Je tiefer die Betroffenheit durch Christus langt, um so heilender ist sie. Wir bekennen Christus als unseren Erlöser. In diesem Bekenntnis wird Christus nicht intentional und nur gedanklich, sondern real und wirksam anwesend.

In und durch unsere wiederholte Gottesdienst-Teilnahme übt Jesus diesen Glauben mit uns tiefer ein. Deshalb hat jede Eucharistiefeier immer etwas mit „geistlicher Übung“ zu tun und realisiert sie. Christus akzentuiert diesen Glauben in der Eucharistiefeier in und mit der besonderen Betonung seines leiblichen Todes und seiner Auferstehung zum Lob Gottes und zeigt uns, wie sehr unsere wahre Hingabe und unsere Lebensweihe an Gott nur in ihm geschehen kann. Nur in ihm wird unsere Danksagung fruchtbar. In unserer Danksagung ist er gegenwärtig und wirkt mit und in seinem Tod und seiner Auferstehung unser Heil. Wer ihm nachfolgt, folgt nicht einem Guru, sondern dem gott-menschlichen Heiland. Nicht unser Glaube konstituiert seine Gegenwart, sondern Christi gegenwärtige Wirksamkeit weckt unseren Glauben. Um zu bestätigen, dass unsere Dankfeier nicht leeres Gedenken ist, wird Christus zudem in Brot und Wein gegenwärtig. In und mit dieser ebenfalls realen, nun aber „somatischen“ Anwesenheit teilt er sich und sein österliches Heilswerk in und mittels dieser Gestalten wirklich und verstärkt wirksam den Gläubigen mit.

Nochmals mit anderen Worten: Christus wirkt als im gemeinschaftsbildenden Glauben der Christen real anwesender Heiland wirklich das mit seiner Person verbunden geglaubte Heil der Menschen: Sündenfreiheit und ewiges Leben bei Gott. Der Herr wandelt im Heiligen Geist den von ihm geschenkten Glauben an seinen Tod und seine Auferstehung in einer Eucharistiefeier gewissermaßen zum Segens-Raum. In dieser Eucharistiefeier birgt sich Christus mit seinem Heilswerk und bietet sich als Retter den Menschen an. Diese Feier erreicht im Gewähren und im Empfang seines Leibes und Blutes ihren Höhepunkt. So wirkt Christus in ihr unser Heil zur Verherrlichung des Vaters im Heiligen Geist.

Stephan Schmid-Keiser, St. Niklausen

Die Rezeption liturgischer Erneuerung am Beispiel des Pioniers Pius Parsch

Pioniere gehen neue Wege. Ihre Wirkung erzielen sie durch unmittelbar gelebtes Wagnis ebenso wie durch weit vorausschauendes Handeln. Dies trifft für den Klosterneuburger Augustiner Chorherr Pius Parsch (1884–1954) in besonderem Maße zu. Am Hauptort seines Wirkens fand sich am 19./20. November 2004 ein großer Kreis von Personen aus 7 Nationen zu Austausch und Diskussion ein. Das Interesse des Symposions richtete sich auf die liturgiewissenschaftliche Rezeption des facettenreichen pastoralliturgischen Werkes eines mit Recht als Pionier geltenden Theologen und Priesters.¹

Nachfolgender Bericht lässt Austausch und Geschehen dieser wissenschaftlichen Veranstaltung nochmals Revue passieren, welche zum Ende des Pius-Parsch-Gedenkjahres 2004 vom Stift Klosterneuburg, dem Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Universität Salzburg und dem Österreichischen Liturgischen Institut, Salzburg, durchgeführt wurde. Die Ergebnisse werden im Band 3 der „Pius-Parsch-Studien“ als Dokumentation erscheinen.²

„Wie würde P. Parsch in unserer Zeit agieren?“ fragte Generalabt B. Bachovsky und monierte, im Geiste von Parsch gelte es, „das liturgische Geschehen, das uns prägen sollte, je neu zu sehen“. Bei ihm finde sich die „aktive Teilnahme“ als ein eigentliches theologisches Existential, führte A. Redtenbacher in seiner thematischen Hinführung aus.

Historischer Zugang

Die von der Liturgischen Bewegung seit Jahrzehnten ‚angefachten‘ Kreise standen laut F. Röhrig vor der aktiven Zeit von Pius Parsch weniger nah beim Kirchenvolk. Nun wurden durch dessen erneuerndes Bestreben Bibel und Liturgie wechselseitig radikal verknüpft. Daraus hat nach Röhrig ein offenes Glaubensverständnis – mit Spätwirkung auf das Zweite Vatikanum – entstehen müssen. Die Wirkung hält bis in die heutige Zeit an, welche ebenso nach angemessener biblischer und liturgischer Spiritualität sucht und zudem konsequent im eigentlichen Gemeinschafts-Charakter der „circumstantes“ zum Ausdruck kommen muss – einem Desiderat, welches seit dem 12. Jh. ‚mitgeht‘ und bei P. Parsch immer mit dabei war.

In diesem Sinne auch ist die „Aktive Teilnahme“ der Schlüsselbegriff bei Parsch, wie R. Pacik näherhin ausführte. Aus zwei Kernsätzen ist dies von Parsch her zu verstehen. 1928 schon datierbar die bemerkenswerte Fundierung: „Der tiefste dogmatische Grund der aktiven Teilnahme ist die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Der Christ feiert also die Messe als Priester mit.“ 1950 dann eine späte selbstbewusste Weiterführung: „Wir

¹ Die Zeitschrift HEILIGER DIENST 58 (2004) 97–190 gab den Zugereisten mit einer Spezial-Nummer zu „Pius Parsch – Pionier liturgischer Erneuerung“ eine ausgezeichnete Vorbereitungshilfe an die Hand, u. a. mit ausführlicher Vorstellung veröffentlichter und unveröffentlichter Arbeiten über P. Parsch durch A. Redtenbacher (142–167). Mehrere Vorträge am Symposion enthielten längere Passagen dieser Vorauspublikation, so F. Röhrig (115–119), R. Pacik (122–132), M. Wekerle (168–176) u. B. J. Krawczyk (177–182).

² Hrsg. v. W. Bachler, R. Pacik, A. Redtenbacher: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Verlag Echter.

Volksliturgiker wollen eure Anwälte sein, dass ihr das königliche Priestertum in der Kirche Gottes wieder frei ausüben könnt.“

Im Sinn von Parsch kamen um 1940 auch im Deutschen Bistum Trier volksliturgische Reformen in Gang. A. Heinz zeichnete dies an *Heinrich von Meurers* (1888-1953) nach, der dieselben als Trierer Generalvikar förderte. Ähnlich dem ekklesiologischen Leitbild von Parsch begründete v. Meurers die tätige Teilnahme in der Gliedschaft am Leib Christi, in welchem alle zusammenwirken müssen. Seine gottesdienstlichen ‚Fronterlebnisse‘ in Frankreich ließen ihn den Anschluss des Volkes an die „*actio liturgica*“ des Priesters erfahren, was sich so in Deutschland noch nicht zeigte. Daraus schöpfend richteten sich in der Folge seine Impulse auf die Pfarreien und deren Heranführung an die verfasste Liturgie der Kirche. Angesichts der Anwürfe der Nazis bekam z. B. die „*Neue Ordnung der Firmfeier*“ vom 1. Aug. 1936 (2. Aufl. 1939 gedr. i. Klosterneuburg) – eine eminent pastorale Dimension, war sie doch volksliturgisch im Sinn einer Bekenntnisfeier gestaltet. 1941 bekam der durchgehend deutsche Trierer Begräbnisritus Lob von Parsch, aber Verbot durch Rom. 1943 wurde zwar dort das Deutsche Hochamt akzeptiert, die Feier der Osternacht in der Frühe des Ostermorgens in Trier-Liebfrauen erhielt dann aber stille Anerkennung rückwirkend erst 1951 durch die Wiederherstellung der „*Vigilia paschalis*“ (Pius XII.) Heinz schloss sich im Urteil über heutige Notwendigkeiten P. Parsch an, welcher um das Jahr 1940 zu Bedenken gab: „Wir sind noch lange nicht mit unserer Arbeit am Ende.“ *Imitatio* und *Mystagogie* heiße heute die Devise, und man könne nicht mehr von vorbehaltloser Kirchlichkeit ausgehen.

Liturgiepastorale Perspektiven

Besonderes Interesse fand das Referat des schweizerischen evangelisch-reformierten Liturgiewissenschaftlers A. Ehrensperger zum „*Tagzeitengebet als Gebet des Volkes bei Pius Parsch*“. Er kam ökumenisch motiviert mit Pius Parschs Werk ins Gespräch.³ Aus der Vielfalt des Schrifttums von Parsch schälte Ehrensperger dessen Motive heraus. Vorgegebene Texte (1914) mussten erklärt, schrittweise das Bibelverständnis entwickelt und die Laien aktiv mitgestaltend gefördert werden. Maßgebend für das Gemeinschaftsgebet war dann (1930/1938) dessen ekklesiologische Grundlage. Als Ideal eines liturgisch interessierten Menschen galt zudem der Arbeiter und ebenso betätigten sich die Frauen in der Volksliturgie, fanden im Kirchenjahr weibliche Inhalte akzentuiert. Mit dem ‚Laiengebetbuch‘ (1923) war bereits eine erste Absicht der Erneuerung der Tagzeitenliturgie durch Parsch erreicht. Die Typisierung des Gebetsvollzuges als objektive und subjektive bzw. Gnaden- und Gebotsfrömmigkeit könnte im Nachgang zum Symposium noch näher erörtert und diskutiert werden⁴, verbirgt sich doch darin eine fundamentaltheologische Fragestellung, die bei Parsch nicht nur eine Nähe zum später ausgereifteren Konzept der „anthropologischen Wende“ (K. Rahner) feststellen lässt. Die Tagzeitengebete in St. Gertrud waren denn letztlich auch Teil der sich als ‚Gottes-Siedelung‘ verstehenden Gemeinde.⁵

³ Vgl. u.a. von A. EHRENSPERGER, *Motive, Beispiele und Perspektiven für die Feier von ökumenischen Tagzeitenliturgien aus der Sicht der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz*. In: *Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven*. Hg. M. Klöckner – B. Bürki. Fribourg 2004, 103–122.

⁴ Vgl. M. WEKERLE, *Mystagogie bei Pius Parsch*. In: 58 (2004) 168–176, hier 171–173.

⁵ Zur pastoraltheologischen Einordnung des Beitrages von Parsch und zum Prinzip des Gott-Menschlichen (F. X. Arnold!) vgl. S. SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Ge-*

B. J. Krawczyks Ausführungen zum *neuen Typus des Laien bei Pius Parsch* nahmen den „liturgisch bewegten Laien“ in den Blick. Der auch „*andere Laientyp*“ genannte kennzeichnet eine grundlegende Zielsetzung im Wirken Parschs. Durch ihn griff endlich eine ausgesprochen volksnahe Förderung der Gläubigen, die in ihre Funktion sowohl als „Mitspieler an dem heiligen Drama“ wiedereingesetzt wie aber auch als „selbständige, mündige“ Christen ernst genommen sind, welche ebenso „selbst die Verantwortung“ für ihr religiöses Leben und für das ihrer Mitmenschen in die Hand nehmen.⁶ Damit ist noch einmal verstärkt, dass sich aus dem Erbe von Pius Parsch stets ein neuer Typ von gemeinsamem Leben in der Kirche zu entwickeln haben wird. Ein erstes ‚aggiornamento‘ in der Verhältnisbestimmung ‚Laie‘ und ‚Priester‘ war damit m. E. bereits zur Zeit des Volksliturgikers Parsch angepeilt.

Betroffene sind zu Beteiligten zu machen. Der Grundsatz (Kurt Lewin) beim Entwickeln von Organisationen zeigt auf, dass Partizipation unverzichtbar ist. Dies unterstrich M. Wekerle in knappen Zügen, nachdem er eingehend (vgl. Anm. 1) die *Mystagogie bei Pius Parsch* dargelegt hatte. Wekerle redete schließlich mit seinen auch am Symposium vorgetragenen Thesen einer einweisenden Haltung in den mystagogischen Fortgang liturgischer Feier und gottesdienstlichen Handelns das Wort. Etwas zu kurz scheint dabei die pastoral-theologische Brisanz dieses Themas in Gang gekommen, nachdem hinsichtlich des Glaubenslehrens und des Glaubenlernens Systematische Theologie und Religionspädagogik (sprich: auch Liturgiepädagogik!) erst noch differenzierter zueinander finden könnten.⁷ Vorgängig dazu wären im Sinne von Brückenschlägen etwa auch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei Casel, Parsch und Guardini zu reflektieren, was am Symposium A. Schilsson vorzutragen anvertraut gewesen wäre, leider aber wegen krankheitsbedingter Abwesenheit nicht geschehen konnte.

Liturgiesystematische Perspektiven

Es war dann A. Grillo, der mit seinem in Italienisch vorgetragenen Referat einem vollen Gefäß gleich ‚einschenkte‘. Im Zentrum seiner präzise abgewogenen Gedanken stand „*Der Liturgiebegriff bei Pius Parsch und seine Stellung im Rahmen der Liturgischen Bewegung des 20. Jh.*“. Seine Interpretationshypothese lautete: „[...] um die 40 Jahre seit *Sacrosanctum Concilium* wirklich zu verstehen, müssen wir die 40 Jahre vor *Sacrosanctum Concilium* entdecken!“ Die Liturgische Bewegung habe sich von einer einfachen Voraussetzung der Reform nun zum ‚Behälter‘ und ‚Interpreten‘ der Reform selbst verwandelt. Sie ist nur innerhalb der besonderen kulturellen Atmosphäre zu verstehen, welche als Spätmoderne in Europa auch ein „neues Interesse an der christlichen Feier bewirkte“. Heute gehe es um eine Neuüberlegung der liturgischen Frage. Die Aktualität Parschs zu erkennen bedeute paradoxerweise seine ‚unaktuellen‘, unscheinbaren und kaum in klare Ideen übersetzbaren

genwart des 20. Jahrhunderts. Bern – Frankfurt – New York 1985, Teil I: 278–285 mit Anm. 215–229 in Teil II: 87–89.

⁶ Vollständige Zitate aus P. PARSCH, Erziehung zur Messopfereteiligung. In: BiLi 14 (1939/40) 122 und DERS. Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Klosterneuburg ²1952, 651 finden sich hier bei B.J. KRAWCZYK, Zur aktiven Teilnahme der Laien an der Liturgie. Der neue Typus des liturgisch bewegten Laien. In: HID 58 (2004) 179f.

⁷ Vgl. B. GRÜMME, Eine Theologie der Kindheit bei Karl Rahner. Gespräch zwischen Systematischer Theologie und Religionspädagogik. In: Orientierung 68 (2004) 231–234. Grümme geht u.a. bei Rahner der „Glaubensmystagogie“ nach, welche Rücksicht auf die verschiedenen Altersstufen nimmt.

Positionen zu entdecken. Nach wie vor werden – dies zeigte die Analyse durch *Grillo* (die Drucklegung seiner Gedanken kann mit Spannung erwartet werden!) – Parschs Visionen in der Auseinandersetzung mit der Aufarbeitung der Ursprünge und des Entstehens der Konzilskonstitution über die Liturgie zur Geltung kommen müssen. Denn – so die These von *Grillo* – „die realistische Phase der Liturgischen Bewegung, von der Romano Guardini bereits 1956 sprach [. . .]“ sei „nach fast 50 Jahren noch weit davon entfernt, sich voll verwirklicht zu haben“. Der Referent konnte dies an drei Punkten exemplifizieren. Liturgie und Ekklesiologie sind als Verbindung zu sehen. So seien aktive Teilnahme und allgemeines Priestertum der Gläubigen zwei Seiten einer Medaille. Mit P. Parsch müsse erneut verneint werden, dass es „eine exklusiv für Priester reservierte Liturgie“ gebe. Dann ist Liturgie nach Parsch eine enge und notwendige Verbindung von Begriff und Aktion, Lehre und Pastoral. Und schließlich bleibe die Enzyklika *Mediator Dei* (1947) im Blick auf „die Beziehung zwischen konkreter liturgischer Subjektivität und konkreter kirchlicher Objektivität ein hoffnungslos der vor-konziliaren Vergangenheit zugehöriges Dokument, obwohl das Konzil selber viel von ihm übernommen hatte“. Parsch dagegen hat mit feinem Gespür in kritischer Loyalität zur Sache gestanden.

Im Nachgang zum Symposium und im Anschluss an *Grillo* kann nochmals auf das „Liturgische Mindestprogramm“ von Pius Parsch verwiesen werden.⁸ Es wird das Mindeste sein, etwas Maximales anzupeilen – nämlich den Blick für das Ganze des Volkes Gottes nicht zu verlieren, dessen autorisierte Subjekte die Gläubigen auch im gottesdienstlichen Tun sind und auf welche im Geist von Pius Parsch jede kirchliche Diensttätigkeit ausgerichtet zu bleiben hat.

⁸ Siehe HID 58 (2004) 183–186.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

[neu]

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

In memoriam Arno Schilson

Der bekannte katholische Theologe und Professor für Abendländische Religionsgeschichte an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz, Dr. Arno Schilson, ist am 29. März 2005 im Alter von 60 Jahren verstorben. Schilson, als Assistent und Habilitand einst Schüler von Walter Kasper, setzte sich in zahlreichen Publikationen und wissenschaftlichen Vorträgen intensiv mit dem zeitgeschichtlich bedeutsamen Phänomen der „Medienreligion“ auseinander. Er empfahl, die darin wahrnehmbare Sinnsuche und die mit der umfassenden Säkularisierung neu aufgebrochene Respiritualisierung der Gesellschaft seitens der Kirche und der Liturgie ernst zu nehmen und sich dem Versuch der zeitgenössischen Sinnanbieter bezüglich Lebensorientierung und Lebensstabilisierung zu stellen. Schilson galt als herausragender Kenner von Odo Casel und Romano Guardini und wurde damit einer der bedeutendsten Fachgelehrten für die Aufarbeitung der Liturgischen Bewegung, deren genuiner Interpret er auf weite Strecken war. So befasste er sich auch intensiv mit den Fragen der Mystagogie und einer neuen am Wesentlichen orientierten christlichen Spiritualität. Zu seinen vielen Publikationen zählen u. a.: *Theologie als Sakramententheologie*. Die Mysterientheologie Odo Casels; *Perspektiven theologischer Erneuerung*. Studien zum Werk Romano Guardinis; *Den Glauben feiern*. Wege liturgischer Erneuerung (gem. mit K. Richter); *Medienreligion*. Zur religiösen Signatur der Gegenwart.

Die gegenwärtige Liturgiewissenschaft verliert mit ihm einen ihrer wichtigsten Gesprächspartner. R.I.P.

Lange Nacht der Kirchen

Mit 100.000 Teilnehmern zu einem durchschlagenden Erfolg wurde die erste „Lange Nacht der (offenen) Kirchen“ am 10. Juni 2005 im Wiener Stadt-Vikariat. Über 200 Kirchen aller Konfessionen öffneten in dieser Nacht ihre Tore und boten eine große Vielfalt an einladenden Veranstaltungen. Ursprünglich eine Basisidee von Ferdinand Klaban aus dem Pfarrgemeinderat Rossau, hatten bereits die Vorbereitungen eine beachtliche Eigendynamik ausgelöst. Ein Vikariatsteam unter Bischofsvikar Karl Rühringer arbeitete engagiert und generalstabsmäßig, sodass auch der Wiener Bürgermeister Häupl mit den städtischen Verkehrsbetrieben und der „Kurier“ als Medienpartner ihre Unterstützung nicht versagen konnten. Der Großstadt-Event wurde von 17.50 Uhr bis 18.00 Uhr durch flächendeckendes Geläut aller Wiener Kirchen eingeläutet und von Kardinal Schönborn gemeinsam mit den Kirchenführern der Ökumene im Stephansdom eröffnet. Die folgenden rund 3000 Veranstaltungen umspannten in erstaunlicher Kreativität einen weiten Bogen: Gottesdienst- und Gebetsformen, Kirchenführungen, nächtliche Turmbesteigungen, kirchenmusikalische Spezialitäten aus allen Jahrhunderten, Meditationsangebote, Bibellesungen und Spirituelles, Diskussionen, Politikergespräche, Geselliges, Kinderprogramme, Ballonsteigen, Lagerfeuer, Nachtwachen und -wallfahrten, Ausstellungen, Workshops, Kulinarisches und Agapen, etc. Es gelang, die Kirchen und Liturgieräume Wiens auf sympathische Weise und in zeit-

gemäßiger Form als Orte des Lebens erfahrbar zu machen. Das Publikum war bis 22 Uhr gemischt: Erwachsene, Kinder, Jugendliche, Senioren, Gemeindenahe, Fernstehende, viele Touristen, dann überwogen deutlich junge Erwachsene und Jugendliche. Das Anliegen dieser Nacht fasste Bischofsvikar Rühringer zusammen: „„Müht euch um das Wohl der Stadt!‘: viele Menschen, besonders auch jene, die viel in der Nacht unterwegs sind, haben Hunger nach Nähe, Geborgenheit und Orientierung. Hier wird ihnen die gute Botschaft des Evangeliums als Orientierung angeboten“. Ernst Trost schrieb in der Kronenzeitung: „Überall spürte man Kirche, und es leuchtete in und aus den Gotteshäusern“. Das neue Interesse an den Kirchen wird im kommenden Arbeitsjahr mit dem liturgiepastoralen Schwerpunkt „Kirchen-pädagogik“ weiterverfolgt; die „Lange Nacht der Kirchen“ selbst wird wiederholt. Nähere Informationen: www.langenachtderkirchen.at

Johannes Paul II. – ein letztes Wort zur Liturgie

Als konzentriertes liturgisches Vermächtnis darf die von Papst Johannes Paul II. „Aus dem Policlinico Gemelli, am 3. März 2005“ unterzeichnete und an die von Kardinal Francis Arinze geleitete Gottesdienstkongregation gerichtete Grußbotschaft anlässlich ihrer letzten Vollversammlung gesehen werden. In dem Schreiben betont der Papst, der Kongregation sei eine große Aufgabe anvertraut: die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils habe bedeutende Früchte hervorgebracht. Nun müsse man von der Erneuerung zur Vertiefung übergehen. Der Gottesdienst müsse zu einer „Quelle der Heiligkeit, der Gemeinschaft und des missionarischen Elans“ werden. Im Einzelnen forderte Papst Johannes Paul II. eine besondere Wertschätzung der Homilie. Sie sei bei der Neuevangelisierung eine wertvolle, für viele Christen sogar die einzige Gelegenheit der geistlichen Bildung. Für die Liturgie insgesamt mahnte der Papst eine bessere Vorbildung der Pfarrmitarbeiter, der Vereinigungen und kirchlichen Bewegungen sowie der Gläubigen generell ein. Sie müssten den Reichtum der Liturgie besser kennen lernen und diese „in ihrer Fülle leben“.

Vollversammlung der Gottesdienstkongregation

Vom 1. bis 4. März 2005 befasste sich unbeschadet der Erkrankung des Papstes die Vollversammlung der Gottesdienstkongregation im Vatikan mit den folgenden wichtigen Hauptthemen: „Ars celebrandi“, „Ausbildung, Spiritualität und liturgische Pastoral“, „Predigt“ sowie anderen aktuellen Fragen der Liturgie, darunter auch mit dem Problem der „Recognitio“, also der Anerkennung der Übersetzung liturgischer Texte durch den Heiligen Stuhl. Dabei handelt es sich um ein weltweites kontroversielles, aber besonders im englischsprachigen Bereich virulentes Problem; dazu referierte der Australische Kardinal George Pell aus Sydney. Weitere Referenten auf der Vollversammlung waren die Kardinäle Jorge Mario Bergoglio (Buenos Aires), Philippe Barbarin (Lyon) und Ivan Dias (Bombay).

Die Österreichische Bischofskonferenz

veröffentlichte anlässlich ihrer Frühjahrskonferenz eine Stellungnahme zur Liturgie, in der sie einmal mehr die besondere Verantwortung der Bischöfe betonte: „Die Sorge um die Liturgie und besonders um die Eucharistie als deren Herzmitte ist eine vorrangige Aufgabe der Bischöfe“. Sie legt im Einzelnen folgende Anliegen vor: (1.) Die Pfarrgemeinden und alle kirchlichen Gemeinschaften mögen sich im Jahr der Eucharistie „sorgsam“ der Auseinandersetzung mit der Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ und dem Apostolischen Schrei-

ben „Mane nobiscum Domine“ von Papst Johannes Paul II. widmen. Gemeinsam mit den auf die Liturgie bezogenen Konzilstexten helfen sie, „die Liturgie in ihrer Tiefe, Heiligkeit, Lebendigkeit und Schönheit besser zu verstehen und zu feiern“. – (2.) Nach einem anerkennenden Wort für viele redlichen Bemühungen schreiben die Bischöfe: „Es gibt in Österreich leider aber auch an nicht wenigen Orten eigenmächtige Veränderungen, die den ohnedies weiten Rahmen überschreiten, der von der Kirche für eine authentische Liturgie vorgegeben ist. Solche Überschreitungen gefährden über kurz oder lang die Einheit und den Frieden in der Kirche und dies gerade bei jener Feier, die eine der Hauptquellen für Einheit und Frieden sein soll. Die kirchliche Ordnung ist kein Joch, sie dient nicht dem Buchstaben, sondern soll ein Instrument des Heiligen Geistes sein, der sich nicht in regelloser Spontaneität, sondern in einer Ihm gemäßen Form ausdrücken will. Als Bischöfe müssen und wollen wir Kritik an Verletzungen der liturgischen Ordnung jeweils sorgsam prüfen. Solche Kritik beruht manchmal nicht oder nur teilweise auf Tatsachen und ist gelegentlich auch begleitet von Methoden, die den Geboten des Evangeliums widersprechen. Dort, wo die Kritiker im Recht sind, müssen und wollen wir aber gemeinsam zur Ordnung zurückkehren.“ – (3.) Zur Vielfalt der Liturgie und ihrem Verhältnis zur Eucharistie wird verlautet: „Es gibt viele Formen der Liturgie. Manche haben niedere Schwellen und sind so eine Einladung an Suchende, vor allem auch an junge Menschen, schrittweise dem zentralen Mysterium näher zu kommen. Die Heilige Messe ist aber inmitten der Liturgie im Ganzen eine unverwechselbare Feier. Wir dürfen die Schwelle zu ihr nicht flacher werden lassen.“ Dabei wird besonders aufmerksam gemacht auf: (a) Die Stellung des geweihten Priesters als Vorsteher; ihm (bzw. dem Diakon) ist die Verkündigung des Evangeliums vorbehalten. Desgleichen ist das Hochgebet Sache des Priesters, die Rolle der Gemeinde beschränkt sich auf Akklamationen und das Amen. – (b) Die Ehrfurcht beim Kommunionempfang, die auch die Vorbereitung und die Abkehr von Sünden, gegebenenfalls auch das Bußsakrament, voraussetzt. – (c) Die bleibende Gegenwart Christi im eucharistischen Brot und die daraus folgende Anbetung, die von jungen Menschen vieler Länder heute neu entdeckt werde und auch hierzulande gepflegt werden soll.

Liturgie fasziniert auch Fernstehende

Auf die Faszination der Liturgie auf Menschen, die der Kirche fern stehen, wurde auf einem ökumenischen Symposium „Christus in unserer Mitte – die Bedeutung der Liturgie für das tägliche Leben in der Gesellschaft von heute“ im pastoralen Kulturzentrum „Sf. Daniil“ im rumänischen Durau hingewiesen. Das Symposium wurde von der orthodoxen Metropole Moldau-Bukovina gemeinsam mit der von Kardinal König gegründeten Wiener Stiftung „Pro Oriente“ ausgerichtet. Dabei betonte der em. Grazer Liturgiewissenschaftler und Ostkirchenexperte Philipp Harnoncourt, dass die Beschäftigung einer orthodoxen Kirche mit der liturgischen Erneuerung ein Schritt sei, der alles andere als selbstverständlich sei. Auch für viele orthodoxe Gemeinden gehe es unter dem gewaltigen Säkularisierungsprozess in ihren postkommunistischen Ländern darum, ob heutige Menschen ihre Freude und Hoffnung im Gottesdienst wieder erkennen könnten, oder ob sie jeden Sonntag „an einem geheimnisvollen Zeremoniell teilnehmen, das nicht in ihr Leben hineinwirkt“. Auch der Wiener Kardinal Christoph Schönborn war unter den Referenten des Symposiums.

XX. Kongress der Societas Liturgica

Die internationale und interkonfessionelle „Societas Liturgica“, der Weltdachverband für Liturgiewissenschaft und Liturgieerneuerung, feiert vom 8. bis 13. August 2005 diesmal im deutschen Dresden (von J. G. Herder als „Vorhalle Italiens“ apostrophiert) unter dem derzeitigen Präsidenten Ottfried Jordahn ihren alle zwei Jahre stattfindenden Kongress. Das anspruchsvolle Thema lautet: „*Worship as Transformation: To heal a broken World*“. Aus dem deutschen Sprachgebiet hält B. Kranemann (Erfurt) einen der Hauptvorträge zum Thema. Die zahlreichen Nebenreferate (Objektstudien) allein aus dem deutschen Sprachraum versprechen eine umfassende und facettenreiche Auseinandersetzung mit der höchst aktuellen Thematik: G. Brüske (Die Zeit liturgischer Feier als Remedium für Zeitstress?), J.-P. Deschler (Die Ikone im postkommunistischen Russland – Zeugnis und sakramentales Zeichen des Heiles), A. Ehrensperger (Die missionarische Bedeutung ökumenischer Tagzeitenliturgie), Ph. Harnoncourt (Liturgie: Heilsakt und Heilsdank); W. Haunerland (Heimatverlust in der Kirche. Gottesdienstliche Feiern bei Kirchenprofanierung und Pfarreiauflösung), O. Jordahn (Krankensegnung und Krankensalbung in der Lutherischen Kirche), M. Klöckener (Zerrissenes Leben – gebrochene Welt – aber heilende Liturgie? Marginalien zu einem unerfüllbaren Verlangen nach menschlicher Erfüllung), H. H. Krech (Das Sakrament der Versöhnung in den lutherischen Kirchen Deutschlands), M. Pentti (Die Entwicklung der liturgischen Formen des Trauerns nach dem Estonia-Schiffsunfall 1994), G. Pfalzgraf (Das Wesen der Liturgie und wie sie zu einer wirkenden Kraft wird), A. Redtenbacher (Über die Heilkraft von „Feiern im Vorhof der Heiden“ und die missionarische Kraft der Liturgie. Eine notwendige Unterscheidung aus liturgietheologischer Sicht?), A. Völker (Ort der Erinnerung, der Hoffnung und der Begegnung. Der Dienst des Kirchenraumes heute am Beispiel der wiederaufgebauten Frauenkirche in Dresden). St. Winter (An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen [Mt 7,20]. Zur Relevanz diakonischer Gemeindepraxis für die Diskussion der Kognitivität liturgischer Redehandlung). Informationen und Kontakt:

Priv.-Doz. Dr. Martin Stuflesser, Heis-Str. 16, D-48145 Münster, E-Mail: secretary@societas-liturgica.org; <http://www.societas-liturgica.org>.

Lehrstuhlbesetzungen

Seit HID 57 (2003) 141–144 (hier 144) den letzten aktuellen Überblick geboten hatte, ergaben sich folgende Neuerungen:

- Den Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität in *Salzburg* übernahm in der Nachfolge von Professor Nikolasch nun Dr. Rudolf Pacik, bisher a.o. Univ.-Prof. an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck.
- Ordentlicher Professor der Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in *München* (Nachfolge Kaczynski) wurde Professor Dr. Winfried Haunerland, bisher Ordinarius in Würzburg.
- Die Nachfolge von Hansjakob Becker am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Homiletik der Kath.-Theol. Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz tritt Professor Dr. Ansgar Franz an, der bisher als Liturgiewissenschaftler in Bochum gewirkt hatte.
- Die Nachfolge für Professor Richter als Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität *Münster* ist noch offen. Vorerst übernimmt Dr. Clemens Leonhard, Wien, die Lehrstuhlvertretung.

- Die Theologische Hochschule *Chur* (75%) gemeinsam mit der Kath.-Theol. Fakultät der Universität *Luzern* (25%) besetzen einen pastoralliturgisch orientierten Lehrstuhl gemeinsam. Das Berufungsverfahren ist inzwischen in der letzten Phase angelangt. In *Luzern* tritt der kommende Lehrstuhlinhaber die Nachfolge von Professor DDr. Don-dellinger an, der dort im Herbst 2003 gekündigt hatte.
- In *Würzburg* ist das Berufungsverfahren für die Nachfolge von Professor Haunerland (nun *München*) angelaufen. Der Lehrstuhl soll in weiterer Zukunft auch die liturgiewissenschaftlichen Agenden an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität *Bamberg* mit übernehmen.
- Zum Zeitpunkt des Redaktionsschlusses offen (bzw. unklar) waren die Nachbesetzungsfragen an den Lehrstühlen in *Bochum*, *Regensburg* und *Tübingen*. Nach der Berufung von F. P. Tebartz van Elst zum Weihbischof von *Münster* wurde auch der Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft an der Universität *Passau* wieder vakant.

Lesermeinung

Die Veröffentlichung von Meinungen der Leserinnen und Leser bedeutet nicht, dass die Redaktion dem Inhalt in jedem Fall zustimmt. Die Redaktion behält sich Kürzungen vor.

Pfarrer Dr. Wolfgang Jöchlinger (Korneuburg/NÖ) schreibt zum Beitrag von Wiltraud Resch, Die Bedeutung der Architektur und der Ausstattung des Kirchenraumes für die Liturgie. In: HID 58 (2004) 327–332.

In HID 58 (2004) auf S. 330 werde ich zwar nicht namentlich, aber ganz konkret zitiert, darum fühle ich mich verpflichtet, Stellung zu nehmen:

1. Am 2. September 2004 nahm eine Fachkommission des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in der Korneuburger Pfarrkirche einen Augenschein vor, aufgrund dessen durch Spruch der Frau Bundesminister für Bildung, Wissenschaft und Kultur am 11.10.2004 festgestellt wurde, dass „[. . .] die Ausführung des Projektes den Denkmalcharakter der Kirche nicht mindere und daher bewilligungsfähig sei“.
2. Am 27.06.2001, also ein Jahr vor der Ausführung der Neugestaltung des Altarraumes, war Prof. Philipp Harnoncourt in der Pfarrkirche von Korneuburg, ließ den Raum lange auf sich einwirken und sagte dann, dass die geplanten Veränderungen (ein Modell war vorhanden) wegen der sehr breiten gotischen Bögen, die einen weiten Durchblick ermöglichen, für ihn sehr gut vorstellbar wären.
Am 19.09.2002, also kurz nach Fertigstellung der Neugestaltung, besuchte Prof. Theodor Maas-Everd gemeinsam mit Norbert Höslinger die Korneuburger Kirche und ermutigte mich, auf die Beibehaltung der Altarlösung zu bestehen. Es war dies übrigens zwei Stunden vor seinem unerwarteten Tod.
3. Im Artikel von Wiltraud Resch wird auf S. 327 auf die „tellurischen Energien“ und auf die Lehren Vitruv hingewiesen. Unser Architekt Mag. Heribert Lentsch, hat vor dem Umbau die Kirche in „radiästhetischer Sicht“ untersuchen lassen. Ing. Peter Wilde hat in seinem Gutachten vom 16.06.2002, an der damals geplanten und nun realisierten Stelle des Hauptaltars ein Kraftfeld festgestellt, das durch die Kreuzung von drei Hauptstrahlungslinien und einiger Nebenstrahlungslinien entsteht.
4. Auf S. 331 a.a.O. wird auf die klassenzimmerförmigen Kirchenbänke hingewiesen, die durch den Einbau von Bankheizungen für die Ewigkeit geschaffen scheinen. Wir haben im Einvernehmen mit dem Bundesdenkmalamt durch eine Bodenheizung und durch die damit verbundene Entfernung der Holzunterlage für die Bänke, dieser Gefahr vorgebeugt.
5. Wiltraud Resch weist einerseits auf die sich leerenden Kirchen hin, andererseits auf die Akzeptanz gelungener Lösungen durch das Volk (sehr oft im Nachhinein). In Korneuburg ist die Zahl der Kirchenbesucher gleich geblieben (900–1.100 an einem normalen Wochenende) und der Bescheid des Bundesministeriums weist ausdrücklich auf die Zustimmung und die liturgische Annahme der Lösung durch das Volk hin.
6. Zu den „Wogen der Empörung“ S. 330 möchte ich erwähnen, dass ich die Leserstimmen natürlich sammelte und auf Wunsch leicht nachweisen kann, dass die posi-

tiven an Zahl und Kompetenz überwogen. Zu dem zitierten Leserbrief ist zu sagen, dass derselbe Schreiber noch ein zweites Mal schrieb. Der zitierte Brief war auf Christian Kühns (Architekt, Doz. für Architektur und Journalist) Artikel vom 04.01.2003 hin verfasst worden.

Nach dem Artikel von Dieter Neuwirth („Die Presse“) am 22.01., folgte ein zweiter Leserbrief aus derselben Feder, in dem in aggressiver Weise (gegen den Herrn Kardinal) gewettert wird, dass in der bedeutenden Kirche von Ober St. Veit die „Spur der Verwüstung“ geduldet wurde und in der unbedeutenden Kirche von Korneuburg nicht.

Jede weitere Analyse erübrigt sich damit.

7. In der Pfarrkirche von Korneuburg ist die „direkte gemeinsame Zuwendung nach Osten“ nicht möglich, da das Langhaus 23 Meter breit ist und der Chorraum nur 10 Meter breit und 23 Meter lang ist.

„So wurde das Kreuz und der Altar als innerer Osten des Glaubens errichtet, dem sich der Priester und die betende Gemeinde zuwenden können“ (J. Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg i. Br. 2000, 73).

8. Viele Leserbriefe, eine umfängliche Korrespondenz mit bedeutenden Persönlichkeiten, vor allem aber die überwiegende Reaktion des Korneuburger Gottesvolkes entsprechen der Feststellung Johannes XXIII.: „Wir sind nicht auf der Erde, um ein Museum zu hüten, sondern einen Garten zu pflegen, der von blühendem Leben strötzt“ (= Ende des Artikels von Wiltraud Resch).

*Dr. Wolfgang Jöchlinger
Pfarrer von Korneuburg*

BUCHBESPRECHUNGEN

Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie. FS R. Kaczynski. Hg. W. Haunerland [u. a.]. Regensburg 2004 (StPaLi 17).

Der umfangreiche Sammelband stellt mit seinen 683 Seiten insgesamt eine würdige Festschrift und Hommage für Reiner Kaczynski anlässlich seines 65. Geburtstages und seiner Emeritierung dar. Der verdiente und aus der Geschichte der Gottesdienstreform in der Folge des II. Vaticanums besonders im deutschen Sprachraum nicht wegzudenkende Ordinarius für Liturgiewissenschaft und Direktor des Priesterseminars „Herzogliches Georgianum“ in München hatte sich größte Verdienste um die Erneuerung der bischöflichen Liturgiebücher erworben. Unabhängig davon ist es jedoch, wie im Vorwort angedeutet, verwunderlich, dass gerade die beiden maßgeblichen Bücher für den bischöflichen Gottesdienst, Pontifikale und Zeremoniale, bislang kaum Gegenstand der liturgiewissenschaftlichen Reflexion waren. Freunde, Kollegen und Schüler des Geehrten haben es nun übernommen, zum gegebenen Anlass diese Lücke in einem ersten und umfassenden Anlauf deutlich zu reduzieren. Den insgesamt 29 Beiträgen (verteilt auf die drei Abschnitte: I. Zur Theologie des Bischofsamtes und der Ortskirche, II. Zum Pontifikale, III. Zum Zeremoniale) gelingt es – zum Teil auch in interdisziplinärer Fragestellung – dem Thema wesentliche, aber auch sehr facettenreiche Seiten abzugewinnen. Dabei kommen gleichermaßen „Altmeister“ der Liturgiewissenschaft, jüngere Professoren und Nachwuchskräfte aus dem Fach zum Zug. Es würde jeden Rahmen sprengen, hier auf alle einzelnen der 29 fast durchwegs brauchbaren, zugleich auch methodisch unterschiedlichen Abhandlungen im Detail einzugehen. Die-

se generell positive Bewertung der Beiträge kann aber – wie in einem solchen Werk auch gar nicht anders zu erwarten – nicht ausschließen, das eine oder andere besonders Gelungene oder doch auch Ergänzungsbedürftige spezieller in den Blick zu nehmen.

So empfindet der Rezensent im I. Teil beispielsweise den Beitrag *M. Kunzlers*: „Darstellung des wahren Hirten. Zugänge zum Wesen des Weiheamtes am Beispiel der byzantinischen Bischofsweihe“ (15–36) nicht nur in der Darbietung gelungen, sondern generell anregend, theologiegeschichtlich bemerkenswert sowie berücksichtigungswürdig für (a) die Vertiefung unserer westlichen Amtstheologie, und (b) für einen weiteren west-östlichen Austausch im Hinblick auf die Ökumene. Dagegen kann er nicht verhehlen, von *G. Alberigo* bereits Präziseres gelesen zu haben, als den hier gebotenen Beitrag „Zur Bedeutung der Ortskirche in der Geschichte des Christentums“ (37–45). Das verwundert auch gar nicht, denn der Autor selbst verweist gleich in Anm. 1 (37) darauf, das hier Gebotene gründe auf seinem 1968 (!) publizierten Artikel „Popolo di Dio e Chiesa locale“. Schon der erste Satz ist einfach falsch, denn christliche Gemeinden haben nicht erst nach dem dritten Jahrhundert unter der neuen konstantinischen Freiheit begonnen, „sich in den Städten zu etablieren“. Bekanntlich ist das Christentum von allem Anfang an zuerst Stadtreigion, worauf Alberigo – im Widerspruch zu sich selbst – weiter unten beiläufig dann doch zu sprechen kommen muss („... übrigens eines seiner Kennzeichen von Anfang an“). Das kann zwar die historische Fehleinschätzung von oben gerade noch irgendwie relativieren, aber unverständlicherweise blieb der wichtige erste Satz in der gedruckten Endfassung unkorrigiert stehen. Auch andere

Stellen lassen einen mitunter großzügigen Umgang mit konkreten historischen Fakten erkennen, die zu längst anerkannten Forschungsergebnissen zählen. Diese Kritik wird auch nicht unter der Rücksicht gemindert, dass der Beitrag zu übersetzen war: R. Pacik als Übersetzer ist ein verlässlicher Kenner des Italienischen. Hingegen wirkt der folgende Aufsatz aus der Feder P. Neuners „Das Bischofsamt als Zeichen und Werkzeug apostolischer Kirche“ (47–64) durchdacht und wohltuend kompetent. Unter theologisch weitgreifenden Perspektiven bearbeitet er die für das ökumenische Gespräch mit den Kirchen der Reformation so brisante Frage der Amtssukzession. In seinen Konsequenzen – würden diese zielstrebig weiterverfolgt – wäre er zugleich eine beachtenswerte Hilfestellung für eine ökumenische Weiterentwicklung. Möglicherweise öffnen sich auch in dieser Richtung unter dem noch jungen Pontifikat Benedikts XVI. neue Türen.

Aus dem Teil II über das Pontifikale sei zuerst anerkennend die umfangreiche und detaillierte Darstellung von M. Klöckener „Das Pontifikale als liturgisches Buch. Geschichte – Aufbau und Inhalt – Bedeutung für die Gegenwart“ (79–127) herausgegriffen, die diesen Teil zugleich eröffnet. Sie bietet durch ihre hilfreichen tabellari-schen Übersichten (Anhang 108–127) noch zusätzlich Klarheit und Gewinn. Klöckener formuliert im Verlauf der Abhandlung immer wieder auch sehr grundsätzliche Überlegungen, die knapp gehalten, aber von umfassender Gültigkeit sind. So gilt der Satz auf S. 106 „nicht alle Reformprinzipien waren von Anfang an klar“ in der Reformzeit nach dem II. Vaticanum ja nicht nur für das Pontifikale – woraus zweifelsfrei auch manch Fragliches bezüglich anderer Feiebücher erklärbar wäre. Oder die Feststellung, dass verschiedentlich die „Praenotanda“ von unterscheidbar gutem Niveau seien, lässt sich ebenfalls auf andere Bücher übertragen. Sodann

wäre generell auf den Sprachgebrauch liturgischer Begriffe anzuwenden, was Klöckener für die Arbeit am Pontifikale einmahnt: dass nämlich die entsprechend notwendige Vereinheitlichung spezifischer Terminologien nicht immer konsequent durchgehalten wird. Der Beitrag ist über sein eigenes Thema hinaus ein Musterbeispiel für die liturgiewissenschaftliche Behandlung von Liturgiebüchern. Die Qualität des Beitrags nicht mindernd sei beiläufig noch auf einen Grammatikfehler hingewiesen, der auf S. 106 unterlaufen ist: ... die „repräsentativen Feieraussagen“ aus Zeile 16 „kam“ nicht, sondern „kamen“ in Zeile 18 zum Tragen. Zusammenfassend darf der Aufsatz Klöckeners als einer der Schlüsselbeiträge des Sammelbandes bezeichnet werden.

Den Finger auf ein ganz anderes Problem, das 40 Jahre nach dem II. Vaticanum immer noch theologisch, praktisch-pastoral, auch kirchenpolitisch und kanonistisch virulent ist, legt H. Hoping mit dem Thema „Der dreifache Tischdienst des Diakons und die Einheit des Ordosakraments. Theologische Betrachtungen zur Liturgie der Diakonenweihe“ (189–204). Der sowohl liturgiewissenschaftlich als auch theologisch-systematisch stringente und durchwegs aufschlussreiche Beitrag arbeitet einerseits prägnant die (Tisch-) „Dienst“-Prägung des Diakonenamtes heraus und kann andererseits mit ähnlicher Folgerichtigkeit auch die „Einheit des Ordosakraments“ in der Bischofs-, Presbyter- und Diakonenweihe (damit natürlich auch die unbestrittene Sakramentalität der Diakonenweihe) aufzeigen. Er bleibt aber in der Vermittlung beider m. E. immer noch zu wenig deutlich. Einmal mehr bleibt auch hier offen, worin genau die spezifische Christusrepräsentanz des Diakons im Unterschied zu Bischof und Presbyter tatsächlich liegt. Die Differenz: „ministerium – sacerdotium“ wird im Letzten nicht gelöst, wenn hier mit einer Vielleicht-Formulierung

(204) ausgesagt wird, es sei der Diakon, der am „diakonalen“ Priestertum Christi Anteil habe. Wir fügen an: „diakonal“ ist in diesem Sinne immer auch das Priestertum des Bischofs und Presbyters. Umgekehrt wäre noch viel deutlicher zu fragen: repräsentiert der Diakon denn Christus wirklich „als Haupt“ der Gemeinde (ebd.) in demselben Sinn und in derselben Ausprägung, wie Bischof respektive Presbyter dies tun, die (qua „sacerdotium“ in Unterscheidung zu „ministerium“) für die spezifische „Hauptfunktion“ geweiht werden? Dennoch: der Autor versteht es, wertvollste theologische Vektoren zu ziehen – nur kann auch er die anstehende Frage der theologischen Identität des Diakons m. E. im Letzten nicht voll lösen.

Im Band weiter unten (219–238) bearbeitet *J. Frei* die interessante Frage der Äbtissinnenweihe unter dem Titel: „Bist du bereit, die dir anvertrauten Schwestern zu Gott zu führen? Die Feier der Äbtissinnenweihe im deutschen Pontifikale von 1994“. Der Beitrag gibt einen guten Einblick in ein selten wahrgenommenes Gebiet sowohl auf liturgiewissenschaftlicher Ebene als auch auf der des kirchlichen Lebensvollzuges. Historisch und aktuell auffallend, zugleich ein wenig beengend, wirkt das dabei zum Tragen kommende Faktum, dass die Liturgie der Abt- und Äbtissinnenweihe sich praktisch ausschließlich an der Tradition des benediktinischen Mönchtums orientiert. Das ist natürlich keine Schuld zulasten der versierten Autorin – besonders nicht, was die geschichtliche Überlieferung der (ursprünglichen und späteren) Texte betrifft. Die wichtigen Gebete der Abtweihe enthalten nämlich auch nach der Revision von 1994 – bezüglich der Äbtissinnenweihe nun wieder neu – gewichtige Textzitate Benedikts, die von den Frauen des Benediktinerordens mit gutem Recht und erfolgreich in die Liturgie der Äbtissinnenweihe hineinreklamiert wurden: auch Äbtissinnen üben ja für den klösterlichen

Bereich ein wahres Leitungs- und Hirtenamt nach dem Bild des benediktinischen Abtes aus. Soweit sehr gut. Man fragt sich aber, warum in der Feier der Benediktion beispielsweise des Vorstehers eines Konvents von Prämonstratenser-Chorherren, regulierten Augustiner-Chorherren, von Titularäbten der Lateranenserkongregation, oder auch (wo es solche gibt) der Äbtissinnen von Chorfrauen- bzw. Kanonissenkommunitäten, die allesamt der Augustinusregel folgen, ausgerechnet das Leitbild des monastischen Benediktinerabtes dominieren soll. Dazu kommt die Tatsache, dass Chorherren- bzw. Kanonikerkommunitäten von Anfang an nicht als (benediktinische oder andere) Mönche, sondern als Klerus des Bischofs priesterlich-seelsorglich geprägt sind und in vielen Fällen ihren Vorsteher auch heute nicht „abbas“, sondern konsequenterweise „praepositus“ (Propst) nennen. Nun werden sicherlich einem benediktinischen Abt Eigenschaften abverlangt, die jedem kirchlichen Vorsteher gut anstehen, somit auch einem solchen kanonikalen Vorsteher. Bedenkt man aber die sehr weit reichende augustiniische Tradition der Kirche und eines Gutteils ihres Ordenswesens (die Augustinusregel ist zudem historisch älter als die Benediktusregel), wird die einseitige Ausrichtung der Liturgie der Abt- und Äbtissinnenweihe nach dem Abt-Bild des hl. Benedikt unverständlich. Auch in der Augustinusregel finden sich bekanntlich wertvollste und sehr prägnante Passagen über den Vorsteherdienst im klösterlichen Leben, die liturgisch einholbar wären. Das gilt für Frauen ebenso wie für Männer. Unbeabsichtigt macht der Beitrag bewusst, dass der in die kirchliche Gegenwart greifende augustiniische Traditionsstrang anlässlich der Reform von 1994 leider nicht ernst genommen wurde.

Zu einem anderen, aber ähnlich selten wahrgenommenen Bereich der Liturgie liefert *G. Brüske* eine der konzisesten Ausführungen des vorliegenden Bandes: „Die

Jungfrauenweihe. Geschichtliche Stationen und heutige Feiern eines „Übergangsritus“ (239–259) – bemerkenswert nicht nur wegen der sichtlich profunden Kenntnisse der Tradition und der Quellen, sondern auch unter dem heute immer wichtiger werdenden Aspekt der Ritualtheorie. Der Beitrag zeichnet sich zugleich durch eine betont theologisch-spirituelle Sensibilität hinsichtlich der behandelten Materie aus.

Gleich im Anschluss darauf bietet *Hj. Becker* für viele wohl überraschende Einsichten zu einer liturgiegeschichtlich und amtstheologisch einmaligen „Spezialität“ rund um dasselbe Thema: „Diakoneninsignien bei der Jungfrauenweihe. Zum Ordo Consecrationis Virginum proprius Monialium Ordinis Cartusiensis“ (261–273 u. vier Bildtafeln). Dem ausgewiesenen Kenner des Kartäusertums gelingt es mit seiner wertvollen Abhandlung erstaunliche und für die meisten Leser unerwartete Zusammenhänge zu erschließen – mit Aspekten, die eine weitere nicht nur liturgiewissenschaftliche, sondern auch systematische und kanonistische Auswertung für die Gegenwart nahe legen. Immerhin erhalten Kartäuserinnen anlässlich ihrer Jungfrauenweihe auch noch nach dem in Folge der konziliaren Reform erneuerten kartusiensischen Rituale (267f) – also mit römischer Approbation – die Stola (früher auch den Manipel).

Aus Teil III über das Zeremoniale mögen hier exemplarisch nur noch Hinweise auf zwei Beiträge genügen: Zum einen auf *R. Berger*: „Die Konzelebration mit dem Bischof. Zum Normalfall eucharistischer Konzelebration“ (459–474). Wenn sich auch heute in den allermeisten Fällen ein unkompliziert pragmatischer Umgang mit der derzeit üblichen, bekanntlich erst seit der Liturgiereform des II. Vaticanums so geübten Form der Konzelebration eingebürgert hat, lässt dieser gängige Ritus theologisch doch einiges offen: das ist das Thema Bergers. Die bisweilen immer noch

auftauchende Gegenüberstellung von „zeremonieller“ und „sakramentaler“ Konzelebration lassen wir hier getrost beiseite. Besser formuliert der Autor selbst die Spitze des Problems, wenn er bemerkt, es könne sich bei einer Konzelebration nicht um die Addition von Einzelzelebrationen oder um eine Kon-Konzelebration handeln (S. 473; vgl. dazu Näheres aber auch in: A. Redtenbacher, *Presbyter und Presbyterium*, Wien 1980, hier 41f). Berger rezipiert in seinem Beitrag die diesbezüglichen Bedenken nicht nur aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, sondern auch aus der systematischen Theologie, wobei er sich insbesondere auf G. Greshake, einen der schärfsten Kritiker der geübten Konzelebrationspraxis, beruft (Konzelebration der Priester. Kritische Analyse und Vorschläge zu einer problematischen Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils. In: *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*. FS K. Rahner. Hg. E. Klinger. Freiburg – Basel – Wien 1984, 258–288). Die Überlegungen von R. Berger insgesamt sind von realistischer Praxisnähe bei gleichzeitiger theologischer Korrektheit gekennzeichnet und verdienen in dieser Linie unbedingt eine Weiterbehandlung, die auch zu einer Weiterentwicklung führen sollte. Ausgeprägte Nähe zur Praxis – konkretisiert in „Modell-darstellungen“ aus München – kennzeichnet auch den Beitrag von *O. Mittermeier*: „Moderator disciplinae paenitentialis. Der Bischof und die Feier der Versöhnung als Pontifikalliturgie“ (521–536). Das gar nicht einfache Unterfangen, eine gemeinschaftliche, aber zugleich zentrale Feier der Versöhnung unter der Leitung des Diözesanbischofs zu konzipieren und sowohl liturgisch als auch pastoral zufrieden stellend durchzuführen, wird – nach einem knappen liturgiehistorischen Durchblick (ab 522) – anschaulich in einem lokalen Kontext aufgezeigt und gelungen dargestellt (529–536). Ein Beispiel, das mutatis mutandis auch andernorts zur Nachahmung einlädt.

Quer durch das ganze Buch zeigen die exemplarisch herausgegriffenen, aber auch alle anderen Aufsätze eine große Bandbreite in den Fragestellungen, eine beachtliche Vielfalt in den Zugängen und eine relative Variationsbreite der methodischen Ansätze. Nun fehlen noch einige Beobachtungen und technische Notizen zum gesamten Band:

(1) Unvermeidlich ist es im Gesamtduktus eines solchen Werkes, dass im Vergleich der Einzelbeiträge durch eine mitunter nur durchscheinende, manchmal auch ganz offensichtliche Verschiedenartigkeit in Entstehung und Werdegang ein gewisses Gefälle entsteht. Es hält sich im gegenständlichen Fall in einem guten und erträglichen Rahmen, unbeschadet ganz weniger möglicherweise vermeidbarer Abstürze.

(2) Bei einem derartig umfangreichen Werk mit Dreiteilung des Gesamtinhalts würde man sich zu Beginn des jeweiligen Hautteils (I. bis III.) eine optische Zäsur erwarten, etwa durch ein Zwischenblatt mit der Überschrift des Teils.

(3) Die unschöne und unpraktische Art, Fußnoten auf die nächste Seite hinüberzuziehen und dort durch Linien in Vollbreite der Seite vom Textkörper zu trennen, ist zwar durch PC-Schreibprogramme oft vorgegeben, kann durch einen kundigen Satzbearbeiter aber für gewöhnlich ausgeglichen werden.

(4) Die S. 615–683 enthalten reichliche und verdienstvolle Verzeichnisse: die Bibliographie Reiner Kaczynskis, das Verzeichnis der von ihm betreuten Dissertationen und Habilitationsschriften, das mehr als ausführliche Abkürzungsverzeichnis, brauchbare Namens- und Sachregister, sowie ein Mitarbeiterverzeichnis. Zwar ist in Sammelbänden ein gemeinsames Gesamtliteraturverzeichnis für alle Beiträge höchst selten, im konkreten Fall wäre es hilfreich: aufgrund der konzentrierten Gesamtthematik überschneidet sich wichtiges

Quellen- und Literaturmaterial der Beiträge und würde in überschaubarer Konzentration als Kernliteratur „mit einem Blick“ ersichtlich. Das sorgfältige Abkürzungsverzeichnis sowie die ausführlichen Register kompensieren dieses Anliegen nur bis zu einem gewissen Grad.

(5) Alles in allem: diese Andeutungen (1) bis (4) sind einige wenige, zumeist auch nur äußerliche „Marginalien“: in ihrem Gewicht der Erwähnung kaum wert. Sie können dem hervorragenden Gesamteindruck des Werkes nichts anhaben! Der umfangreiche und gelungene Sammelband zu Ehren Reiner Kaczynskis ist zu einem liturgiewissenschaftlichen Markstein und einem guten Ausgangspunkt für weitere Forschungen geraten, der in Zukunft bei ähnlichen Thematiken nicht umgangen werden kann.

Den Herausgebern und Autoren ist dafür zu danken. Zu Recht findet der Band auch seinen Platz in der angesehenen Reihe der „Studien zur Pastoralliturgie“.

Andreas Redtenbacher CanReg

H.-Ch. SERAPHIM, Thesen zur Gastbereitschaft. In: KuD 50 (2004) 201–207.

Die knappe Kürze des hier zu rezensierenden Beitrags aus dem bei Vandenhoeck & Ruprecht erscheinenden ev. Periodikum *Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und Lehre* kontrastiert stark zu seinem Gewicht und Gehalt. In insgesamt 10 prägnanten Thesen gibt Seraphim gut abgesichert durch Quellen und Literaturreferenz – auch aus dem wichtigeren Schrifttum katholischer Theologen der jüngsten Zeit – einen dogmatisch, ökumenisch und liturgiewissenschaftlich gut begründeten und in jeder Hinsicht verantwortbaren Hinweis, der wohl zu bedenken wäre.

Er setzt an (These 1) bei der „Handregel“ zur eucharistischen Gastbereitschaft des

Wiener Erzbischofs Kardinal Christoph Schönborn, in der dieser – hierin mit Kardinal Walter Kasper übereinstimmend – sagt: ein Christ, der „Amen“ zum Eucharistiegebet der kath. Kirche sprechen kann, sei zur Kommunion willkommen. In eindrucksvoller Zeichenhaftigkeit geschah genau dies jüngst unter den Augen der Weltöffentlichkeit, als Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. an Roger Schütz, dem 90-jährigen bekannten Prior der Communauté von Taizé, anlässlich der liturgischen Feiern zum Pontifikatswechsel die Kommunion reichte: auch die Praxis der Kirche legitimiert somit den Ansatz, von dem Seraphim hier seinen Ausgang nimmt. In präziser Zusammenfassung gelingt es dem Verfasser sodann mit einem einzigen Satz, die wechselseitige Verengung des Eucharistieverständnisses der reformatorischen Kontroverse auf den Punkt zu bringen, um (als Ergebnis des ÖAK = „Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“) für heute festzuhalten, dass die Messopferkontroverse des 16. Jh. durch die beiderseitige Erkenntnis des anamnetischen Charakters der Eucharistiefeier als überwunden anzusehen ist. Das Eucharistiegebet ist ja weit mehr, als bloßer „decor sacramenti“ (so in Anm. 3), eine von beiden Seiten heute anerkannte Wirklichkeit. In These 4 (202f) heißt es dann: „Umstritten ist jedoch, ob die amtlichen römisch-katholischen Hochgebete nach dem II. Vatikanischen Konzil diesem Ergebnis entsprechen“; die Hochgebete III und IV ließen sich in ihrem Wortlaut hinsichtlich der Opferterminologie einseitig so interpretieren, wie genau Luther dies – seinerseits verengt – am katholischen Messopferverständnis von damals kritisiert hatte. Knapp wird auch auf eine diesbezügliche Diskussion zwischen M. Stuflesser einerseits und H.-J. Schulz, R. Meßner und H.-C. Seraphim andererseits eingegangen und in diesem Zusammenhang der „neutestamentliche Hintergrund“ eingemahnt,

wonach der Wiederholungsbefehl „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ sich auf das „Sprechen der Eucharistie“, des Lobpreises für Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi an den Vater über die Gaben – dies zugleich als das Urbekenntnis der Christenheit – bezieht. Eine Darbringung der „consecrata“ durch die Kirche an Gott, betont der Autor, ergibt sich weder aus dem NT, sie entspricht auch nicht der Theologie des Hebräerbriefes, nicht den Ergebnissen des ÖAK, noch der heutigen katholischen systematischen Theologie hinsichtlich des Opferbegriffes. Hier ausführlich unter Berufung auf H. Jorissen: die Kirche kann nicht das Opfer Jesu als ihre verdinglichte Gabe nochmals und oftmals opfern, sondern kann nur das ein für allemal dargebrachte Opfer Jesu mit Dank annehmen und sich durch Ihn selbst in seine Hingabe an den Vater mit hineinnehmen lassen: nicht *wir* bringen den Hohenpriester als Opfer vor Gott, sondern *Er*, Christus, nimmt uns in Seine Hingabe auf und bringt uns vor den Vater. Anders gesagt: nicht die Kirche opfert Christus, sondern Christus opfert die Kirche (204f, bes. Anm. 17).

Dennoch bleiben Christus und die Christen als Subjekte unvertauschbar, denn – im Hl. Geist – bringen sie sich durch die und mit der Hingabe Christi selber dar. Der Autor schließt mit einer Forderung in These 10: „Um den katholischen und apostolischen Charakter der römischen Hochgebete zu wahren, ist es notwendig, dass sie neu formuliert werden. Am einfachsten geschieht dies durch die Wiederherstellung der altkirchlich fast gängigen Struktur [. . .] es ist nicht einzusehen, warum das, was ein Jahrtausend oder länger in der Kirche gegolten hat, nicht geboten sein sollte, wenn es heute ökumenisch dienlich ist. Dadurch würden zweideutige Messopfervorstellungen klar vermieden und zugleich ein ökumenisches Zeichen gesetzt, das für die Orthodoxie und die Reformation gleichermaßen bedeutsam wäre. Das Hochgebet der

Basilius- oder der Hippolytliturgie könnte als Vorbild dienen. Darauf kann die Christenheit hoffentlich ohne Vorbehalte *Amen* sagen und sich gemeinsam am Tisch des Herrn versammeln“ (206f).

Eine präzisere, kürzere und zugleich annähernd vollständige Darstellung der kon-

troverstheologischen Messopferproblematik und daraus folgender ökumenisch-liturgischer Konsequenzen konnte der Rezensent bisher nicht finden.

Andreas Redtenbacher CanReg

Die EUROPÄISCHE KONFERENZ FÜR EVANGELISCHE KIRCHENMUSIK (EKEK),

das ist der europäische Zusammenschluss der protestantischen Kirchenmusikverbände und Institutionen, der sich mit dem Austausch von Informationen, Erfahrungen und Ergebnissen auf dem Gebiet der Musik in den evangelischen Kirchen befasst.

Die EKEK lädt herzlich ein zu den

11. Straßburger Gespräche

vom 22. bis zum 25. September 2005 in Straßburg

Die Straßburger Gespräche stehen in diesem Jahr unter dem Thema „Das Amt des Kirchenmusikers im 21. Jahrhundert“. Die Tagung will die unterschiedliche Stellung der Kirchenmusiker, sowie die Struktur, Bedeutung und Förderung der Kirchenmusik in einzelnen Ländern in Referaten und Gesprächsgruppen behandeln. Außerdem wird in Workshops musikalische Literatur des 21. Jahrhundert aus verschiedenen Ländern vorgestellt.

Weitere Informationen erhalten Sie beim EKEK-Sekretariat:

Ute Otte, Itzenbütteler Heuweg 92, D-21266 Jesteburg

e-mail: hans-herm.otte@t-online.de

BÜCHEREINGÄNGE

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

Die Feier der Eucharistie. Gedanken, Gebete und Meditationen von Papst Johannes Paul II., Karl Kardinal Lehmann, Henri J. M. Nouwen, Joseph Kardinal Ratzinger [u. a.]. Leipzig: Benno 2005. 19 cm. (80 S.). Geb. € (A) 8,20; € (D) 7,90; SFr 14,20. ISBN 3-7462-1787-3.

Sogar der Frühling erschrickt. Fastenzeit und Ostern. Hg. S. Ruschmann. (Reihe: Feiern im Jahreskreis: Ideen, Materialien, Inspirationen. Bd. 2). Ostfildern: Schwabenverlag 2005. 21 cm. (96 S.). € 9,80; SFr 18,-. ISBN 3-7966-1193-1.

Ich höre das Herz des Himmels pochen. Drinnen, draußen und unterwegs. Hg. A. König. (Reihe: Feiern im Jahreskreis: -Ideen, Materialien, Inspirationen. Bd. 3). Ostfildern: Schwabenverlag 2005. 21 cm. (96 S.). Kart. € (D) 8,80; SFr 16,30. ISBN 3-7966-1194-X.

Johannes Paul II. Sein Leben in Bildern. Hg. A. English. Augsburg: Weltbild 2005. 29 cm. (208 S. mit über 250 Farbabb.). Geb. € (A) 9,95; SFr 18,50. ISBN 3-89897-213-5.

JOHANNES PAUL II., *Auf, lasst uns gehen!* Erinnerungen und Gedanken. Augsburg: Weltbild 2005. 20,5 cm. (224 S.). Geb. € (A) 14,95; € (D) 14,90; SFr 24,90. ISBN 3-89897-045-0.

Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus. Hg. H. Baer [u. a.]. Freiburg i. Br.: Herder 2005. (784 S.). Geb. € (A) 41,10; € (D) 39,90; SFr 69,40. ISBN 3-451-28256-9.

HABAKUK, *Die Erde dreht sich zärtlich.* [CD]. München: Strube Verlag 2004. € 15,- [Editionsnummer: VS 6240].

R. HESS, *Messe des Friedens* für 3-stg. gem. Chor, Gemeindegesang (ad. lib.), Keyboard (Orgel, Klavier), Rhythmus und Bläser (ad. lib.). Text: V. Krayr. [CD]. München: Strube Verlag 2004. € 12,- [Editionsnummer: VS 1953].

M. GROHMANN, *Herr der Zeit.* Geistliche Liedkantate für 4-stg. gem. Chor, Vorsänger und Klavier nach Texten von H. Schulze-Berndt. [CD]. München: Strube Verlag 2004. € 13,- [Editionsnummer: VS 1998].

Weizenkörner, Trauben – hört von unserem Glauben. Gottesdienste zur Vorbereitung und Feier der Erstkommunion. Hg. S. Herzog – C. Riedißen. (Reihe „Werkstatt“ Liturgie). Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 20,8 cm. (208 S.). Kart. € 15,50. ISBN 3-7966-1160-5.

Und die Finsternis wäre wie Licht. Nächtliche Feiern im Advent und in der Weihnachtszeit. Hg. P. Weismantel. (Reihe „Werkstatt“ Liturgie). Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 20,8 cm. (168 S.). Kart. € 15,50. ISBN 3-7966-1161-3.

Wort zu diesem Heft

Dieses Heft befasst sich mit einigen Aspekten der „ars celebrandi“, also der Kunst liturgischen Feierns, wobei das Hauptaugenmerk auf den Zusammenhang von Feiergestalt und dem persönlichen Erleben des Feiergehalts gelegt wird.

Im ersten Beitrag umreißt Josef Weismayer, em. Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, den Themenhorizont mit der allgemeinen Frage nach dem geistlichen Gewinn, den die am Gottesdienst Teilnehmenden aus der Mitfeier ziehen. Es sei zwar allgemein bekannt, dass dem II. Vatikanischen Konzil eine „bewusste und tätige“ Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie ein großes Anliegen war, fast übersehen werde dabei aber bis heute das ebenbürtige Anliegen des Konzils, dass nämlich die Mitfeier „mit geistlichem Gewinn“ (fructuose) geschehen soll (SC 11). Weismayer legt in seinen Ausführungen dar, was mit „geistlichem Gewinn“ gemeint ist.

Die nächsten zwei Beiträge befassen sich mit einer im Jahr 2003 durchgeführten Studie zur „Gottesdienstqualität“ in Wien. Marcus König, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Pastoraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät Wien, stellt wichtige Ergebnisse dieser Studie vor. Er sieht in der qualitätsvollen Gestaltung liturgischer Feiern eine noch zu wenig ausgeschöpfte Quelle neuer Spiritualität. Dabei spielt auch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem, was wir feiern, und der heutigen Lebenswelt eine zentrale Rolle.

Wichtiger Bestandteil dieser Studie zur „Gottesdienstqualität“ war eine empirische Untersuchung von Sieghard Gall, die er mittels seines von ihm entwickelten Reactoscope®-Verfahrens durchführte. Dabei wurden die Wahrnehmungen von Gottesdienst auf dem Hintergrund von Erwartungen und Einstellungen von 142 Teilnehmern aus den Gemeinden in Wien erhoben. Gall legt in seinem Beitrag detaillierte Ergebnisse dieser Befragung vor.

Authentisches Liturgiefeiern hat nach Ansicht von Stephan Schmid-Keiser, Pfarreileiter in Buchrain/Luzern, auch etwas damit zu tun, die ‚praesentia Dei‘ zur Sprache kommen zu lassen. Der Gegenwart Gottes in liturgischen Feiern bewusst Raum zu geben, davon handelt sein Beitrag zur „Theopraxis“, in dem er die heutige Suche nach Transzendenz in ihrer Bedeutung für die Praxis lebensdienlicher Gottesdienste beleuchtet.

Damit der Gegenwart Gottes entsprechend Raum gegeben wird, ist auf den dialogischen Charakter der Liturgie zu achten. Dieses dialogische Prinzip betrifft nicht nur gottesdienstliches Feiern insgesamt, sondern kann auch auf liturgische Gesänge angewendet werden. Joachim Springer, Pfarrer in Gornheimertal (Odenwald), zeigt in seinem Beitrag auf, wie herausfordernd der Dialog im Gesang sein kann und tritt dafür ein, „schöne“ Gottesdienste zu feiern, damit Gott in unser Leben eintreten und wirken kann.

Abschließend sei noch hingewiesen auf die Rubrik „Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft“, die unser Redaktionsmitglied Andreas Redtenbacher in gewohnt umsichtiger Weise betreut. Diesmal findet sich darin u. a. ein „Gastkommentar“ des ev.-reformierten Pfarrers Alfred Ehrensperger, Niederuzwil, Kanton St. Gallen, über die Jahrestagung des Abt-Herwegen-Instituts in der Benediktinerabtei Maria Laach, die vom 23. bis 25. September 2005 zum Thema „Hat Liturgie Zukunft?“ abgehalten wurde.

Die Schriftleitung

Josef Weismayer, Wien

Participatio actuosa – mit geistlichem Gewinn

Dass die Gläubigen „bewusst und tätig“ die Liturgie mitfeiern, war und ist zweifellos das zentrale Anliegen der durch das Zweite Vatikanische Konzil initiierten Liturgiereform. Merkwürdigerweise wird aber bei dieser „Kurzformel“ etwas weggelassen, das dem Konzil gleicherweise ein Anliegen war, nämlich, dass die Mitfeier „mit geistlichem Gewinn“ geschehen soll: „Darum sollen die Seelsorger bei liturgischen Handlungen darüber wachen, dass nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden, sondern auch dass die Gläubigen bewusst [scienter], tätig [actuose] und mit geistlichem Gewinn [fructuose] daran teilnehmen“ (SC 11).¹

In den Anfängen der Liturgischen Bewegung konnte man des Öfteren eine Spannung zwischen einer eher „privaten“ Frömmigkeit und der gemeinsamen Feier der Liturgie feststellen. „In der ersten Freude über die Entdeckung der liturgischen Werte kam man zu Behauptungen, die die christliche Frömmigkeit ausschließlich mit der Liturgie gleichsetzten und daneben die Pflege der Betrachtung oder Gewissenserforschung und anderer Übungen der kirchlichen Überlieferung als überflüssige Mühe, als halbprotestantischen Individualismus hinstellten. Dem hielt die andere Seite gestützt auf damalige Lehrbücher der Liturgik entgegen, dass Liturgie nichts anderes sei als Zeremonienwesen, äußerliche Umkleidung eines sakramentalen Kerns, der religiös allein von Bedeutung sei und zu dem eben Meditation und Ascese hinzutreten müssten.“ Josef Andreas Jungmann, der diese Kontroverse – auch mit konkreten Namen und Hinweisen – in dieser Weise charakterisiert², erklärte aber 1964: „Die Wogen haben sich längst geglättet.“

Sicher haben sich die Wogen auf der theoretischen Ebene längst geglättet. Aber es ist gewiss eine bleibende Aufgabe, dass in der Liturgie nicht nur „die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs“ beachtet werden, sondern dass die bewusste und tätige Mitfeier auch mit geistlichem Gewinn (fructuose) geschieht.

1. Das Anliegen der spirituellen Participatio in der Konstitution „Sacrosanctum Concilium“

1.1 Der unmittelbare Kontext der Aussage über die spirituelle Participatio

Bedeutsam ist der Zusammenhang, der Kontext, in dem sich das Anliegen der spirituellen „participatio“ im Artikel 11 der Liturgiekonstitution des Konzils findet. Mit Nr. 5 beginnt das 1. Kapitel des Dokuments, in dem die allgemeinen Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der Liturgie erörtert werden. Näherhin handeln die Artikel 5 bis 13 vom Wesen der heiligen Liturgie und ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche. Das Anliegen der spirituell fruchtbaren Mitfeier stellt also für das Liturgieverständnis des Konzils nicht eine Nebensache dar, sondern gehört zum Kern.

Der aufgezeigte Zusammenhang verweist auch auf die Voraussetzungen für eine spirituell fruchtbare Mitfeier. Das Tun der Kirche erschöpft sich ja nicht in der Liturgie; Glaube und

¹ Vgl. SC 50, wo von einer „frommen und tätigen“ Teilnahme an der Eucharistiefeier die Rede ist.

² J. A. JUNGMAN, Liturgie und geistliches Leben. Die Spiritualität der Constitutio de Sacra Liturgia. In: GuL 37 (1964) 91–98 (Zitat: 91f).

Bekehrung sind Voraussetzung. So erklärt Nr. 9 der Konstitution mit Hinweis auf Röm 10,14–15: „Darum verkündet die Kirche denen, die nicht glauben, die Botschaft des Heils, damit alle Menschen den allein wahren Gott erkennen und den, den er gesandt hat, Jesus Christus, und dass sie sich bekehren von ihren Wegen und Buße tun. Denen aber, die schon glauben, muss sie immer wieder Glauben und Buße verkünden und sie überdies für die Sakramente bereiten. Sie muss sie lehren, alles zu halten, was immer Christus gelehrt hat, und sie ermuntern zu allen Werken der Liebe, der Frömmigkeit und des Apostolates. Durch solche Werke soll offenbar werden, dass die Christgläubigen zwar nicht von dieser Welt sind, dass sie aber Licht der Welt sind und den Vater vor den Menschen verherrlichen“ (SC 9).

Wenn Artikel 10 der Konstitution die Liturgie als „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt“, und zugleich als „Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“, bezeichnet, dann wird auch aus dieser Perspektive deutlich, dass die Feiernden nur durch Umkehr und Glaube geistliche Frucht erlangen können. Denn die Liturgie ist insofern *Höhepunkt (culmen)*, als das vielfältige Wirken der Kirche darauf „hingeordnet“ ist, „dass alle, durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden, sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl genießen“. Die Liturgie ist *Quelle (fons)*, indem sie die Gläubigen antreibt, „dass sie, mit den ‚österlichen Geheimnissen‘ gesättigt, in Liebe eines Herzens sind“, dass sie „im Leben festhalten, was sie im Glauben empfangen haben“.

Damit die Liturgie dieser Höhepunkt alles kirchlichen Tuns und die Quelle aller Kraft sein kann, „ist es notwendig, dass die Gläubigen mit recht bereiteter Seele zur heiligen Liturgie hinzutreten, dass ihr Herz mit der Stimme zusammenklinge und dass sie mit der himmlischen Gnade zusammenwirken, um sie nicht vergeblich zu empfangen“ (SC 11).

1.2 Der weitere Horizont der Aussage

Es wäre fatal, wenn man die Liturgiereform nur als Veränderung und „aggiornamento“ äußerer Formen verstünde. Mit einer neuen Inszenierung ist noch keine Garantie für einen neuen, innerlicheren und tiefer gehenden Vollzug gegeben. Und um diese spirituelle Teilnahme am liturgischen Geschehen geht es.

Wenn die heilsgeschichtliche Theologie der Liturgiekonstitution ernst genommen und erfasst wird, kommt ganz von selbst auch die spirituelle Dimension dieses Liturgieverständnisses in den Blick. Zentrum ist das „österliche Geheimnis“, das „mysterium paschale“: „Wie daher Christus vom Vater gesandt ist, so hat er selbst die vom Heiligen Geist erfüllten Jünger gesandt [. . .]. So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt [. . .]. Ebenso verkünden sie, sooft sie das Herrenmahl genießen, den Tod des Herrn, bis er wiederkommt“ (SC 6). Der auferstandene, erhöhte Herr ist in der Liturgie gegenwärtig, in ihm werden die „Mysterien der Erlösung“ unter uns lebendig (SC 102). Auf diese vielfältige Gegenwart Christi im liturgischen Feiern verweist sehr eindrucksvoll SC 7, wobei man diese verschiedenen Weisen des Gegenwärtigseins nicht gegeneinander ausspielen darf. Diese vielgestaltige Christusbegegnung in der Liturgie ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der konziliaren Liturgiereform, gerade auch für den fruchtbaren geistlichen Vollzug. „Wo aber dieses Verständnis gewonnen ist, wird es sich von selbst in der ganzen Breite des geistlichen Lebens auswirken“, erklärt Josef Andreas Jungmann.³

³ Ebd. 94. Der Autor setzt seinen Gedanken mit einer die Praxis betreffenden Bemerkung fort: „Wer das mysterium paschale und damit die Gegenwart Christi verstanden und innerlich in sich

Entscheidend für den spirituellen Vollzug der Liturgie ist auch der Gemeinschaftsaspekt. Die Anwesenden sind nicht nur „circumstantes“ im oberflächlichen Sinn, „Beiwohnende“ (wie man vorkonziliar gesagt hat). Gottesdienst, Liturgie ist eine Feier der Kirche. Nicht nur einer zelebriert, sondern alle „feiern“, natürlich in verschiedenen Befähigungen, Aufgaben und Rollen. Auch unter diesem ekklesialen Aspekt ist entscheidend, dass die bewusste und tätige Mitfeier von einer spirituellen Dimension begleitet ist.

1.3 Was ist mit „geistlichem Gewinn“ gemeint?

Christoph Benke ist in seiner tiefgründigen Untersuchung zu SC 11 dieser Frage nachgegangen.⁴ Das Ziel der Bemühung der Hirten um eine erneuerte Liturgie wird in der lateinischen Fassung mit drei Adverbien angegeben: Die Gläubigen sollen „scienter, actuose et fructuose“ an der liturgischen Feier teilnehmen, also „wissend (verstehend), tätig und fruchtbar“. Der Terminus „geistlicher Gewinn“ ist also die Wiedergabe des „fructuose“, der fruchtbaren Teilnahme an den liturgischen Feiern. Man kann natürlich fragen, ob die deutsche Übersetzung von Artikel 11 der Konstitution in diesem Punkt sehr glücklich ist. Zum fruchtbaren Mitfeiern mit geistlichem Gewinn gehört zweifellos, wie SC 11 formuliert: das recht bereitete Herz und das Zusammenklingen des Herzens mit der Stimme. Konkret sagt Art. 59 von den Sakramenten, dass ihre Feier die Gläubigen in hohem Maße befähigt, diese Gnade (des Sakraments) mit Frucht zu empfangen, Gott recht zu verehren und die Liebe zu üben.

Mit dem „geistlichen Gewinn“ ist also nicht primär ein religiöses „Erlebnis“ gemeint. „Ob liturgisches Handeln im Innern des Glaubenden geistlichen Gewinn bringt, ist an sich nicht messbar; es bleibt unsichtbar. Sichtbar und für die Umgebung spürbar ist hingegen, ob er (sie) einen Zuwachs an Glauben, Hoffnung Liebe aus der gottesdienstlichen Feier mitbringt; ob (im Blick auf die Eucharistie) der Mensch ‚genießbarer‘ daraus hervorgeht; ob die Bereitschaft zur Proexistenz, zu einem Leben für die Anderen nach und nach zunimmt. M. a. W.: das *fructuose* entscheidet sich an den Früchten (vgl. Mt 7,16–20). Die Zustimmung, sich in das Paschamysterium Jesu Christi hineinnehmen und wandeln zu lassen, bedarf der Konkretisierung und Umsetzung im Alltag.“⁵

2. Eine vorkonziliare Erinnerung . . .

Eine Mitfeier der Liturgie, die geistliche Frucht bringt, die in die Tiefe geht, war auch das Anliegen der Liturgischen Bewegung. In diesem Sinn möchte ich an die Schrift von Romano Guardini erinnern: „Besinnung vor der Feier der heiligen Messe“, erstmals erschienen 1939.⁶ Im Deutschen ist diese Publikation nach 1965 (also nach dem Konzil) nicht wieder aufgelegt worden, wohl auch deswegen, weil sie in manchen Details natürlich die „vorkonziliare“ Liturgie der Messfeier voraussetzt. Wenn man heute dieses Buch liest, muss man es

aufgenommen hat, wird z.B. nicht mehr so leicht an Weihnachten bei der Eucharistiefeier, vielleicht gar nach der Wandlung, ‚Stille Nacht‘ anstimmen können.“

⁴ C. BENKE, „Mit geistlichem Gewinn . . .“ (SC 11). Zur Tiefendimension gottesdienstlicher Feier. In: LJ 51 (2001) 172–180.

⁵ Ebd. 178f.

⁶ Die Schrift ist 1965 in 8. Auflage erschienen; dabei handelte es sich um das 29. bis 31. Tausend. Die Publikation ist auch ins Französische, Italienische, Spanische und Holländische übersetzt worden. In den Neunziger-Jahren finden sich auch Übersetzungen ins Englische.

daher in einem gewissen Sinn geistig „übersetzen“, transponieren. Aber das Anliegen und die Impulse Guardinis sind auch nach dem Zweiten Vaticanum aktuell und bedenkenswert.

Es geht dem Verfasser, wie er im Vorwort darlegt, „um die persönliche Vorbereitung auf die heilige Feier. Und nicht in dem Sinne, wie man ‚Vorbereitung‘ meistens versteht: dass der Einzelne den Glauben wecke, sein Herz reinige, seine Absicht ordne und richte –, sondern um die lebendigen Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit aus vielen anwesenden Leuten Gemeinde, aus einer unruhigen Menge vor Gott stehendes Volk werde; damit der Blick zum Altar sich innerlich beruhige und für das Heilige öffne; Hören und Sprechen in der Kirche zu etwas anderem werden, als sie es auf der Straße, im Beruf oder zu Haus sind, und so fort“⁷.

In diesen kurzen Erwägungen, die aus Ansprachen entstanden sind, „die vor der heiligen Messe gehalten wurden“⁸, behandelt Guardini in einem ersten Teil „die Haltung“, in einem zweiten Teil „das Wesen des Herrengedächtnisses“. Elemente der „Haltung“, die er einzeln ausführt, sind die Stille, die Sammlung, der Altar als der heilige Ort, der heilige Tag, die heilige Handlung und das (offenbarende, vollziehende, preisende und bittende) Wort.

Guardini beginnt seine Besinnungen mit der Stille, „wohlbedacht“, wie er sagt. „Wenn mich jemand fragte, womit liturgisches Leben anfangen würde ich antworten: Damit, dass man die Stille lernt.“⁹ Dieser Hinweis ist auch für die gegenwärtige Gestalt der Liturgie von immenser Bedeutung. Es geht nicht um ein Zurückdrängen des Wortes im Gottesdienst, sondern um eine Zurückdrängen des „Geredes“. Das Wort kann nur dann fruchtbar gehört werden und seine Wirkung entfalten, wo es auf aufnahmebereite Hörer trifft. Der *Ordo missae* sieht Räume, Bereiche der Stille vor. Aber Stille und Sammlung stellt sich nicht dann automatisch ein, wenn nicht mehr geredet wird. Stillwerden muss man lernen. Das gilt für den Vorsteher der Feier, für Lektoren und Kantoren, das gilt für die feiernde Gemeinde.

Wenn die Liturgiekonstitution des Konzils vom Desiderat der Feier „mit geistlichem Gewinn“ spricht, vom fruchtbaren Mitvollzug, ist damit das gleiche Anliegen getroffen, das Guardini mit seiner Besinnung vor der Feier der heiligen Messe im Auge hatte. Natürlich handelt es sich dabei um „Ideale“, die oft nicht oder nur ansatzhaft Wirklichkeit werden. Deshalb fügt der Autor am Ende des 1. Teiles seiner Darlegungen noch einige Überlegungen an, „indem wir fragen, was uns daran hindere, sie [d. h. die Feier] so zu begehen, wie es geschehen sollte“¹⁰. Als erstes dieser Hindernisse nennt Guardini die Gewohnheit. Er spricht vom Gefühl der „Eintönigkeit“, vom Eindruck, dass man „nichts mehr davon hat“¹¹. Dem setzt Guardini die Feststellung entgegen, dass aus dem, was die heilige Handlung selbst ist, die Eintönigkeit nicht kommen könne, sondern nur aus uns selbst.¹² Als weiteres Hindernis nennt er die „Sentimentalität“. Er sieht das Bedürfnis, „durch Liebliches oder Beglückendes, Trauriges oder Furchtbares, Großes und Erhabenes oder Schwaches und Hilflöses – auf jeden Fall gerührt zu werden“¹³. Es geht um das gefühlsmäßige Erleben, um eine Verabsolutierung des „Events“. „Die Sentimentalität muss überwunden werden, sonst

⁷ R. GUARDINI, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*. Mainz ⁸1965, 9f.

⁸ Ebd. 9.

⁹ Ebd. 19.

¹⁰ Ebd. 113.

¹¹ Vgl. Ebd. 113–118.

¹² Vgl. Ebd. 117.

¹³ Ebd. 119.

kommt nie ein richtiges Verhältnis zur liturgischen Feier zustande.“¹⁴ Schließlich nennt Guardini als drittes Hindernis die Unzulänglichkeit. „Die heilige Handlung wird von Menschen vollzogen: dem Priester, dem Volk und zwischen ihnen den Altardienern. Sie alle sind, wie eben Menschen sind.“¹⁵ Gerade aus dem Blickwinkel der Messfeier nach dem Missale Pius V. wird eine andere Dimension der Unzulänglichkeit verständlich, die Guardini thematisiert: „So hat die heilige Handlung Geschichte erfahren, und von welcher Länge und Mannigfaltigkeit! Es kann also gar nicht anders sein, als dass es in ihrer Erscheinung unzerstörbar Lebendiges, aber auch Vergängliches und Erstorbenes gibt; der Bau des Ganzen sich verschoben hat und Gedanken an die falsche Stelle gekommen sind; manche Stücke ihren Sinn verändert und dadurch das Ganze in Mitleidenschaft gezogen haben, sprachlich wie handlungsmäßig weniger Wertvolles hineingekommen ist und so fort – von der großen Schwierigkeit, dass die Sprache der Liturgie selbst etwas Vergangenes, eine ‚tote Sprache‘ ist, nicht zu reden.“¹⁶

Die Erwägungen Romano Guardinis sind in manchen Aspekten ihrer Konkretion überholt, weil die liturgische Gestalt sich durch die Konzilsreform geändert hat. Aber das Anliegen bleibt dringlich und ist keineswegs überholt!

¹⁴ Ebd. 123.

¹⁵ Ebd. 126.

¹⁶ Ebd. 125f.

Marcus König, Wien

„Wir haben die Herrlichkeit Gottes gesehen“

^{ll} *Sonntagsgottesdienste mit neuer Qualität:
Einige Ergebnisse des Projektes „Gottesdienstqualität“ in Wien*

Denken Sie für einen kurzen Augenblick an die letzten Sonntagsmessen zurück, die Sie erlebt haben: Sind für diese die Eigenschaftswörter „gottvoll“ und „erlebnisstark“ passend gewählt? Erinnern Sie sich an eine Sonntagsmesse, die Ihnen besonders in Erinnerung geblieben ist und Sie berührt hat? So wie Sie empfinden auch die anderen Mitfeiernden manche Feiern als besonders spirituell bereichernd – oder als langweiligen Ritus mit klerikalem Wortdurchfall.¹

Angesichts der Tatsache, dass jeden Sonntag ca. eine Million Menschen in Österreich an Messfeiern teilnehmen², ist eine Auseinandersetzung mit dem Erleben der Mitfeiernden wichtig. Denn nirgendwo sonst, abgesehen von Großevents wie Weltjugendtage oder Papstwechsel, erzielt die Kirche eine derart große Breitenwirkung. Die Chance, viele Menschen zu erreichen, ist hier immer noch gegeben. Beunruhigend ist daher, wenn viele Mitchristen sich über die schlechte Qualität der Sonntagsmessen beklagen und deshalb wegbleiben. Einige kritisieren die Art des Priesters, der nur den Ritus herunterspult und lange Gebete vorträgt, die nichts aussagen. Manche fühlen sich durch die Predigt im Gottesdienst wie in der Schule belehrt und werden enttäuscht durch Predigten, die inhaltlich zwar richtig sind, aber nicht „Kopf und Herz“ ansprechen. Andere ärgert die dilettantische Inszenierung, von den schrägen Tönen der Orgel bis zum stotternden Lektor und der unpassend gekleideten Kommunionhelferin.³ Ja, es gibt eine Vertreibung Gutwilliger durch mangelnde Liturgiekompetenz. Menschen beklagen auch die spirituelle Trockenheit der Messen – in Zeiten, wo Spiritualität neu gefragt ist⁴, eine besonders zum Nachdenken anregende Kritik.

Aber auch positive Stimmen finden sich: „Für mich ist die Messe immer ein Erholungspunkt in der Woche. So wirklich einmal hingehen und diese Gemeinschaft spüren, das merke ich in der Messe“ (Frau, 31). Die Messe ist vielen spirituell wichtig, sie wird zum Ort der unmittelbaren Gotteserfahrung: „Manchmal spürt man es weniger, manchmal spürt man es mehr. Wenn man zum Beispiel das Blut Christi trinkt, kommt es mir vor, als wenn Gott jetzt in mich gefahren wäre“ (Jugendlicher, 15). Sie ist Tankstelle für die Seele: „Ich habe am Dienstag eine schwere Sitzung und habe jetzt Probleme mitgeschleppt. Das ist jetzt ein bisschen abgeschlossen und gelöst. Ich habe wieder ziemliches Vertrauen gefunden, dass ich das dann doch wieder bewerkstellige, egal, was kommt“ (Mann, 48). Grundlegende Merkmale für ansprechende Liturgien bleiben eröffnete Gottesnähe, erfahrbare Gemeinschaft, und nachvollziehbarer Lebensbezug.

¹ Vgl. P. M. ZULEHNER, Aufbrechen oder Untergehen. So geht Kirchenentwicklung. Das Beispiel des Passauer Pastoralplanes. Ostfildern 2003, 44f.84.

² In Wien liegt deren Anteil freilich nur bei 4%.

³ Vgl. P. M. ZULEHNER – M. BERANEK – S. GALL – M. KÖNIG, Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. Schwabenverlag 2004, 50–53.

⁴ Dazu: P. M. ZULEHNER [u. a.], Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000. Ostfildern 2001. – R. POLAK, Megatrend Religion? Neue Spiritualitäten in Europa. Ostfildern 2002.

Die Gestaltung von Liturgie, die „Inszenierung“, hat also weit reichende Folgen für das Erleben der Mitfeiernden und dafür, ob sie weiterhin kommen oder nicht. Die Menschen sind in ihrem Verhältnis zur Kirche und Gemeinde wählerisch geworden und entscheiden ungeachtet kirchlicher Mahnungen selbst, ob sie zur Messe kommen oder nicht. Das Kriterium dabei scheint für viele zu sein, ob sie konkret gefeierten Gottesdienst als „gut“ erlebt haben – was dieses „gut“ ist, dem gilt es, pastorale Aufmerksamkeit zu widmen.

Auch theologisch gesehen gilt es, der Gestaltung des Herzzstückes christlichen Lebens einen hohen pastoralen Stellenwert zu geben.⁵ Ohne Zweifel wirken sakramentale Feiern kraft Gottes, aber es braucht eben auch eine qualitätvolle Art und Weise Gottesdienste zu feiern, damit die Begegnung auf menschlicher Seite zustande kommt. Zweitens braucht es auch eine erfahrbare Gemeinschaft, die den Gottesdienst trägt und über ihn hinausweist. Auch gemeindetheologisch ist so zu hinterfragen, welchen Wert die Sonntagsmesse für die Pfarrgemeinde hat – angesichts dessen, dass abgesehen von Kinder- und Familiengottesdiensten wenig Engagement für die gemeinsame Gestaltung zu merken ist. Die Messen sind großteils immer noch „Sache des Priesters“, auch wenn die liturgischen Funktionen meist gut verteilt sind, wie die Untersuchung zeigte.

Die Feierqualität in Pfarrgemeinden zu überprüfen und zu verbessern steht deshalb an. Im Projekt „Gottesdienstqualität“ sind wir daher der Frage nachgegangen: Worauf kommt es an, ob die Sonntagsmesse bei den Menschen „ankommt“? Am besten ist, man fragt direkt beim Betreffenden an: Der Ausgangspunkt des Forschungsprojektes „Gottesdienstqualität“ war so das unmittelbare Erleben der Gläubigen, welche die zentrale Feier der sonntäglichen Eucharistie der Pfarrgemeinde mitfeiern. Woran lässt sich „Qualität“ von Gottesdiensten festmachen, so dass er für die Mitfeiernden ästhetisch ansprechend wirkt und gleichzeitig das Gefeierte heute zum Klingen gebracht wird?

Das Ziel kann es freilich nicht sein, den „perfekten“ Gottesdienst vorzugeben. Die „Qualitätskriterien“ sind, insofern sie in die „Machbarkeit“ des Menschen fallen, naturgemäß situationsbedingt. Dies hat zur Folge, dass jede Gemeinde sich auch nur selbst auf den Weg begeben kann, die jeweils eigene Situation, in der Eucharistie gefeiert wird, anzusehen. Sie wird eine Liturgie entwickeln, die der Frohbotschaft, dem durch die Kirche vorgegebenen liturgischen Rahmen, sowie der Situation vor Ort entspricht. Liturgieverantwortliche sollen für dieses Thema sensibilisiert und ermutigt werden. Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass es sich lohnt, die Ressourcen vor Ort aufzuspüren und zu entfalten.

Wichtige Ergebnisse der Studie

Begonnen wurde mit einem Pilotprojekt, an dem sich drei städtische Pfarren beteiligt haben. Mittels eines kurzen Einreißbogens wurden alle Mitfeiernden des entsprechenden Gottesdienstes befragt, und mit sechs Mitfeiernden pro Pfarrgemeinde wurden anhand eines Leitfadens Interviews geführt und fachgerecht ausgewertet. In einer zweiten Phase wurden durch Dr. Sieghard Gall und die von ihm entwickelte Reactoscope®-Methode 142 Personen, Männer und Frauen, in 203 Fragen auf ihre Wahrnehmungen, Erwartungen und Einstellungen zum Gottesdienst befragt.* Bei den Teilnehmenden dieser Umfrage handelte es sich vorwiegend um Gemeindemitglieder, deren Kirchgang auf hohem Niveau stattfand („sonntäglich“ also).

⁵ Vgl. II. VATICANUM, LG 11: „Die Eucharistiefeier ist Quelle und Höhepunkt des ganzen kirchlichen Lebens“; II. VATICANUM, PO 5: „Quelle und Höhepunkt der Evangelisation“.

* Vgl. unten in diesem Heft, S. 161–172.

Es gab dennoch Unterschiede unter den Befragten, die aufzeigen, wie differenziert die Gottesdienstgemeinden sind: 70% der Befragten der zweiten Phase waren auch mit gemeindlichen Aufgaben betraut (im Folgenden „Beteiligte“ genannt). Die anderen „besuchen“ einfach den Gottesdienst, ohne darüber hinaus ehrenamtlich in der Gemeinde mitzuarbeiten. Zwischen diesen beiden Gruppen zeigten sich dann auffällige Unterschiede hinsichtlich der Bedeutung von Ärgernissen und dem, was sie für ihr Leben gewinnen.

Erwartungen als Ressource nützen

Auch die Erwartungen der Befragten sind sehr unterschiedlich.⁶ Auf der Ebene der individuellen biographischen Erwartungen erhoffen sich Christen Unterbrechung ihres Alltags, dessen Neudeutung, sowie Kraft zu schöpfen für die Bewältigung ihrer Sorgen. In diesem Sinn ist Messfeier für sie eine „Ressource“ zur Stressbewältigung und hat daher salutogenetischen Charakter. Damit diese heilende und gesundheitsfördernde Kraft wirksam werden kann braucht es aber seitens des Mitfeiernden Glauben und von Seiten der liturgischen Gestaltung lebensnahe Elemente und die Sorge um Anknüpfungspunkte – durch entsprechende Konkretisierungen in der Predigt, ansprechende Liedauswahl oder stimmige Riten, die Menschen existentiell berühren und sie den „heiligen Schild“ Gottes spüren lassen.

Auf der sozialen Ebene erwarten die Mitfeiernden Integration und Annahme durch die Fei ergemeinschaft. Messe wird für sie zum geschwisterlichen Mahl, Ausdruck des miteinander geteilten Lebens und der tragfähigen Solidarität, die sich darin ausdrückt. Die sonntägliche Gemeindecucharistie wird so zur Quelle und zum tiefsten Ausdruck der gottgewirkten Koinonia der Pfarrgemeinde.⁷ Gleichzeitig sind Menschen heute frei in der Wahl ihrer sozialen Netzwerke und dem Ausmaß ihrer Bindung an sie. Vorgeschriebene Verbindlichkeiten wirken daher oft als unfreie Außenbestimmung, die abgelehnt wird. Es wird also mit sehr unterschiedlicher Bereitschaft zur sozialen Integration zu rechnen sein. Die Ermöglichung unterschiedlicher Niveaus an Teilnahme in der Gemeindemesse oder in verschiedenen Gottesdiensten der Gemeinde wird Herausforderung bleiben.

Auch die religiös-spirituellen Erwartungen erlangen neue Bedeutung für die Gottsucher der postmodernen Welt. Der Wunsch nach erlebter Gotteserfahrung und sinnenfälliger Gemeinschaft mit Gott wurde sowohl bei den Interviews in den Pfarrgemeinden als auch bei der Befragung mittels der Reactoscope Methode betont. Spirituelle Dichte bedeutet dann für die Mitfeiernden, dass in der Feier ein Zeitraum eröffnet wird, in dem jeder in die innere Zwiesprache mit Gott eintreten kann und Gottes Gegenwart in seinem Leben so erfährt, dass die Liturgie tatsächlich zur Feier der Relevanz von Tod und Auferstehung Jesu für das eigene Leben wird. Herausforderung wird es sein, eine Balance zwischen „action“ und „meditation“, zwischen Sensation⁸ und Mystik, zu finden und immer wieder falsche Gottesbilder zu entlarven, indem die erschlossenen Erfahrungen mit Gott in Dialog gebracht werden mit den biblischen und kirchlichen Gotteserfahrungen.

Partizipation erhöht Identifikation

Die Ergebnisse der Studie haben aufgezeigt, dass die soziale Integration in die Pfarrgemeinde sich förderlich auf die Mitfeier der Gemeindegottesdienste auswirkt. So meinte

⁶ Vertiefend dazu M. KÖNIG, Wir haben die Herrlichkeit Gottes gesehen. Woran Gläubige in Wien heute die Qualität einer Sonntagsmesse festmachen. Wien 2004, 39f.95ff [Dissertation].

⁷ Etwa 70% gaben an, dass die erfahrbare Gemeinschaft ein wichtiger Grund für sie ist, zu einem bestimmten Gottesdienst zu gehen.

⁸ In diesem Kontext zu verstehen als emotionales und sinnenfälliges Erleben eines Geschehens.

etwa eine Frau: „Ich denk mir: Sehr förderlich! Sehr förderlich, auch nachher: Man setzt sich dann zusammen im Pfarrcafé, es ist wirklich auch schöne Gemeinschaft da, ja. Und wir sind eben erst vor viereinhalb Jahren da in diese Pfarre gezogen, und wir sind hierher gekommen und haben eigentlich sehr schnell Fuß gefasst. Und haben nicht den Eindruck gehabt, das dauert ewig, bis wir da irgendwo hineinkommen, sondern [. . .] es war das Angebot des Pfarrcafés da, und wir sind hineingegangen, wir haben den Schritt auch gemacht, aber die Leute sind sofort auch auf uns zugekommen [. . .]. Eine Frau hat zu mir gesagt: „Na, Sie schauen aus, als ob Sie singen könnten. Wir haben grad einen neuen Chor, wollen Sie nicht dazu kommen?“ Und so bin ich schon rein gekommen. Also, ich glaub, [. . .] ja, dadurch ist einfach der Gottesdienst so auch ein Schritt, um in die Pfarre hineinzukommen“ (Frau, 43). Je stärker sich Christen engagieren im Gemeindeleben, desto höher wird auch ihre Identifikation mit dem dort gefeierten Gottesdienst sein – obwohl manche Ärgernisse den „Beteiligten“ stärker ins Auge fallen als den „Besuchern“. Was für die Kirchnaustritte galt, scheint sich auch auf die Gottesdienste anwenden zu lassen: Eher das Ausbleiben von Gratifikationen („Was habe ich davon“) als die großen Irritationen (Ärger) sind entscheidend.

Neben der Partizipation am Gemeindeleben ist auch die höhere Identifikation mit dem Gottesdienst festzustellen, wenn es vielfältige Möglichkeiten der Mitgestaltung und Beteiligung gibt. Herausforderung wird es sein, die Konsumhaltung vieler Mitfeiernder zu durchbrechen. Andererseits darf die Gefahr nicht übersehen werden, dass Aktivismus zum Ersatz für inhaltliche Betroffenheit und zur Selbstdarstellung werden kann. Gottesdienst ist weder eine „one man-“ noch „Mitmach-show“, oder ein gruppendynamisches Element. Grundsätzlich aber ist das Gefühl, am Geschehen teilzuhaben und es auch mitgestalten zu können, ein wesentliches Element seelischer Gesundheit, wie Christoph Jacobs aufgezeigt hat.⁹ Wichtig wird es dafür auch sein, alle Formen von Liturgiekatechese und mystagogischer Pastoral zu fördern und dort gemeindliche Prioritäten zu setzen. Eine besondere Ermunterung ist es, eine neue Kultur der gemeinsamen Vorbereitung und Gestaltung von Messfeiern auch jenseits von besonderen Familienmessen oder Kindergottesdiensten aufzubauen. Es ist wichtig, die Grundformen der Beteiligung wie das gemeinsame Singen und Beten, zu fördern. Auch eine gute Verteilung der liturgischen Dienste ist wichtig. Neben der persönlichen und engagierten Ausübung dieser Rollen ist auch Befähigung zur kompetenten Durchführung im Sinne der Qualität von Gottesdiensten anzuraten, damit nicht durch Lektoren, die zu leise oder falsch betonend lesen oder durch unpassend sich benehmende Kommunionsspender es zu Irritationen kommt. Vor allem die Priester sollten ermutigt sein, sich nicht nur um liturgisch richtigen Vollzug zu bemühen, sondern wie ein Schauspieler sich in „Präsenz“ zu üben.¹⁰ Diese „ars praesidendi“ wird lebenslange Aufgabe sein, um die zu sorgen sich aber lohnt.

⁹ Vgl. Ch. JACOBS, Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern. Würzburg 2000 (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 19) 135. – Für das Gefühl der Bedeutsamkeit („meaningfulness“) des Lebens braucht es eine Teilhabe am Entscheidungsgeschehen. Das Mitwirken dürfen am Erlösungsprozess gibt christlich verstandenem Leben eine besonders tiefe Bedeutsamkeit. Wo wird das in der Messfeier konkret?

¹⁰ Dies bedeutet Aufmerksamkeit für die verbale wie nonverbale Wirkung, für engagierte Ausfüllung der Priester-Rolle mit der eigenen Person, ohne sich selber dabei in den Vordergrund zu spielen, sondern Christus in den Mittelpunkt zu stellen. Auch Authentizität und Stehen in der rituellen Tradition und persönlich existentielle Betroffenheit sowie ein Kennen der Gemeinde gehören dazu.

Wider die harmlose Liturgie und den „lieben Gott“

Die Studie hat auch aufgezeigt, dass „Besucher“ eher ein traditionelles, verniedlichtes Gottesbild haben, während die Vorstellungen der „Beteiligten“ moderner und vielschichtiger sind. Generell ist ein verniedlichtes Bild von Gott festzustellen, das den Gottesdienst „harmlos“ werden lässt. Liturgie muss Menschen aber in „Gottesgefahr“ bringen, einen Raum zur atemberaubenden Begegnung mit dem biblischen Gott eröffnen. Generell war zu beobachten, dass Gemeinde (über den Gottesdienst hinausgehend) ein wichtiger Erfahrungsraum des Glaubens ist, ohne den die Lebensrelevanz des Glaubens schnell verloren geht.

Irritationen im Problembereich Predigt

Die Umfrage ergab, dass die Predigt als ein wichtiges Element in der Feier des Messe wahrgenommen wird und die Qualität auch einen beachtlichen Einfluss auf den Kirchengang ausübt. Die Erwartungen sind sehr hoch gesteckt: An der Spitze stehen die glaubhafte Darstellung (91 Punkte), Kopf und Herz sollen angesprochen werden (88), gewünscht werden eine natürliche Aussprache (87), eine Konzentration auf das Wesentliche (87), ein Bezug zum heutigen Leben (86). Die Predigt soll geist- und humorvoll sein (86), einsichtig gliedert (83). Die Befragten wünschen eine spirituelle Ermutigung im Glauben (82).

Erwartung und Wahrnehmung klaffen bei der Predigt weiter auseinander als beim Gottesdienst allgemein. Besonders auffällig ist die Differenz bei folgenden Merkmalen: Kopf und Herz ansprechen (34 Punkte Differenz); Konzentration auf Wesentliches (32); lebendig mit Geist und Humor (32); natürliche Aussprache (29); glaubhafte Darstellung (29); einprägsame Denkanstöße (26); einsichtige Gliederung (26). Doch wo erhalten Predigende „Feedback“ und haben sie Möglichkeiten, sich von den Lebensfragen und Problemen anderer berühren zu lassen?

So ist es Herausforderung für den Prediger, sich in der Vorbereitung auf das Wesentliche zu konzentrieren und eine klare Gliederung zu erarbeiten. Tiefer noch geht es aber um den Predigenden selbst als Person. Es muss der ganze Mensch in seiner Predigt spürbar werden, der nicht nur eine intellektuelle Botschaft vermittelt. Wer predigt, muss sich in Dingen des Glaubens selbst auch ins Herz schauen lassen – die eigentliche Herausforderung an die Predigt ist daher eine zutiefst spirituelle: „Was wir mit eigenen Augen gesehen [. . .] haben, das verkünden wir euch“ (1 Joh 1,1).

Irritationen vermeiden: Ars celebrandi als Gestaltungskunst

Geforscht wurde auch nach Irritationen. Für viele ist die „liturgische Sprache“ und die Vervielfältigung des gesprochenen Wortes auf Kosten der Stille und das Erleben von rituellen Handlungen ein Ärgernis. Besonders das Hochgebet und die Präsidialgebete erscheinen vielen als „langweilig“ und wenig aussagekräftig. Sinnvoll ist es daher, die Hörgewohnheiten durch akklamativen Gesang oder kleine Änderungen zu durchbrechen: „Heute ist es [sc. das Hochgebet] mir besonders angenehm aufgefallen. Bisher war es nur ein langes Gebet, wo man abschaltet, weil es doch immer das Gleiche ist, quasi, aber mit Gesängen ist es doch sehr schön“ (Frau, 45). Auch der Wunsch nach Stillezeiten wurde deutlich: „Das wird immer stärker bei uns [. . .] also, ein bisschen mehr Stille ist dann sicher auch angebracht. Das ist in dieser Messe wenig gewesen. Also, Stille ... gibt's eigentlich nicht wirklich! Und ich glaube sehr wohl, dass auch Kinder eine kurze Stille [. . .] halten können“ (Frau, 45).

In der Erlebnisgesellschaft wächst wieder neu ein Verständnis für die Sprache der Symbole, die durch ihren analogen und transzendierenden Charakter auch die Sprache der Religion ist. Gerade im Gottesdienst ist daher ein waches Gespür notwendig für die Verwen-

dung und die sinnliche Ausgestaltung von Symbolhandlungen, die den Bildraum eröffnen für das Unsichtbare, dass durch sie erfahrbar wird: Die wirksame Gegenwart des Auferstandenen in seinem Geist. Die Kirche und die vor Ort Verantwortlichen brauchen daher neuen Mut zur Symbolisierung und zur ästhetischen Inszenierung der Sonntagsmesse.

Statt dem Übergewicht des gesprochenen Wortes braucht es also eine reichhaltige und sprechende Symbolik, die in gekonnter Präsentation wortlos und selbstverständlich wirkt. Viele der christlichen Symbole und die mit ihnen assoziierten Handlungen erschließen sich den Menschen heute aber nicht mehr von selbst, sondern sind unverständlich und daher unwirksam. Es braucht daher auch Mut zu einer neuen symbolisch kritischen Zeitgenossenschaft. Dort, wo wesentliche Symbole nicht beliebig und austauschbar sind, dort gilt es, mystagogisch gemeinsam den Sinnzusammenhang neu zu erschließen und die Symbolik auszufalten und Reduzierungen zu überwinden (z. B. Brothostien oder echtes Brot, ev. Rotwein verwenden, Brotbrechen hervorheben, Gemeinschaftsrituale ausbauen).

Es braucht weiters den Mut zu einer Neuendeckung der Sinnlichkeit der Messfeier, die nicht nur vom intellektuell verstandenen Inhalt lebt, um die tiefen Emotionen und Konnotationen der Mitfeiernden aufzuwecken und einen reichen Erfahrungsraum für ganzheitliche Gottesbegegnung zu eröffnen. Es hat sich auch gezeigt, dass dort Messfeiern als besonders schön erfahren wurden, wo Gott „mit allen Sinnen“ erfahrbar gemacht wurde (bestes Beispiel dafür sind gut gestaltete Kindergottesdienste, die auch Erwachsene als ansprechend erleben).

Weitere sensible Bereiche, die Ärger erzeugen, sind die „Art des Priesters“ (65% der Beteiligten, 58% der Besucher) und dessen (in-)ars celebrandi bzw. die schlechte Qualität der Predigt. Für 5% der Befragten war die musikalische Gestaltung Ärgernis – wobei gerade hier die Wünsche und Vorlieben sehr weit auseinander liegen. Für die Gestaltung scheint wichtig zu sein, mit dieser Vielfalt zu rechnen und sie zuzulassen (z. B. in den Messfeiern unterschiedliche Stile vorkommen zu lassen bzw. unterschiedliche Gottesdienstprofile anzubieten).

Gottesdienstqualität als neue spirituelle Qualität

Die neue spirituelle Suche

Die Untersuchung hat gezeigt, was getan werden kann, um die Gottesdienste qualitativ zu feiern. Es erhebt sich jedoch die Frage: Gibt es zwischen dem, was wir feiern, und der heutigen Lebenswelt überhaupt Punkte, wo Liturgie einhaken kann und das Leben der Menschen bereichert? Die Ergebnisse der Studien über die neue religiöse Suche und den Wunsch nach „Spiritualität“ machen Mut.

Die Gesellschaftsanalyse Marianne Gronemeyers hat aufgezeigt, dass die Mehrheit der Menschen heute mit der Einstellung des „Lebens als letzte Gelegenheit“ lebt¹¹: Da kein Himmel nach dem Tod erwartet wird, muss man so leben, als hätte man den Himmel hier: „Ich möchte optimal leidfreies Glück für mein Leben, in Liebe, Arbeit und Amusement. Dafür habe ich maximal 90 Jahre Zeit“. Die Konsequenz daraus ist, dass wir uns zu Tode lieben, arbeiten und amüsieren, in immer rascherem Tempo, damit einem nichts entgeht. Das Leben in der angestregten Diesseitigkeit ist sehr überfordernd, angstbesetzt („Ich komme zu kurz“), entsolidarisierend („mein Aufstieg lebt vom Abstieg des anderen“) und

¹¹ Vgl. M. GRONEMEYER, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt 1996.

erbarmungslos (dafür braucht man nur die Erfahrungen im Wirtschaftsleben benennen). Für viele wird das Ganze zumindest unerschwinglich „zum Davonlaufen“ und sie suchen „das Weite“ (man flüchtet in die Scheinwelt des Fernsehens, zu Alkohol und Drogen, in sektoiden Sonderwelten oder in letzter Konsequenz in den Selbstmord). Als Alternative suchen andere nicht „das Weite“, sondern „die Weite“: Die Spiritualität scheint hierfür ein geeigneter Weg zu sein. Menschen machen sich spirituell (im weitesten Sinn gefasst) auf die Reise, auf der Suche nach neuen Sinn- und Lebenswelten.

Neuere Forschungen lassen in dem sehr diffusen Suchen Grundtendenzen erkennen¹²:

- Wichtig ist vielen die „Reise ins Innere“: Menschen suchen der Selbstentfremdung (auch durch die unterschiedlichen Rollen, die sie in den verschiedenen Lebensbereichen einnehmen) zu entkommen und einen Exodus aus den bisherigen Lebensumständen. Sie fragen: „Wer bin ich wirklich? Der Angestellte, der Familienvater, der Hobbygärtner . . .“
- Suchende begeben sich auf die „Reise in die Weite“, als Ausbruch aus der hoch individualisierten Gesellschaft. Sie suchen dabei „Transzendenz“ und Einwebung in größere Seinszusammenhänge (z. B. in den Kreislauf der Natur). Wer den Film „Matrix“ kennt, weiß um diese Fragestellung.
- Heilung ist für viele ebenfalls ein zentrales Thema. Viele fühlen, dass der Mensch krank ist, wenn er von den göttlichen Wurzeln abgeschnitten ist. Heilung findet statt, wo der Mensch sich zurückbindet an das Heilige, damit die göttliche Energie¹³ wieder fließen kann. Solche Rückbindung, die Unsichtbares erlebbar macht, wird rituell begangen. Heilende Rituale sind „in“, etwa an den entscheidenden Lebenspunkten wie Geburt, Erwachsenwerden, Wahl des Lebenswegs, Sexualität, Krankheit und Tod.
- Menschen suchen auch spirituelle Alternativgemeinschaften mit einer Ethik der Liebe und Halt in Überzeugungsgemeinschaften. Ein Gegenpol zur „Ethik der Hinrichtung“, des mobbings, wird gesucht: „Hier erlebe ich Annahme und Wärme, auch wenn ich Fehler mache.“
- In unserer diffusen multikulturellen Gesellschaft wollen Menschen auch wieder Festigkeit und sichere Orientierung. Nicht umsonst stehen Lebensberatung und Coaching hoch im Kurs. Aber auch „Ritenberater“, Astrologen und Kartenleger sind gefragt. Man sucht klare Regeln, Verlässlichkeit und Lebensweisheit. Gurus und spirituelle Meister sind daher sehr gefragt.
- Die Sehnsucht nach einer neuen Welt wird spürbar in weltflüchtigen Tendenzen und Retrokulten (Druidentum etc.). Ist es nicht Aufgabe der Kirche, das Reich Gottes schmackhaft zu verkünden und die Rolle der „Avantgarde“ dieser Neuen Welt einzunehmen?
- Auch eine Suche nach Verzauberung und Schönheit wird spürbar. Die Suche nach Abenteuern, intensiven Erlebnissen, die Lust auf Neues und Experimentierfreude sind hier charakteristisch. Erfahrung „hautnah aus erster Hand“ ist, was zählt.

¹² Vgl. A. MARTIN, Sehnsucht – Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität. Ostfildern 2005.

¹³ „chi“ im Chinesischen, z. B. Tai chi.

Der christliche Gottesdienst mit neuer spiritueller Qualität

„Die Sehnsucht boomt, aber die Kirchen schumpfen“ – so meinte Günther Nenning in seinem Buch „Gott ist verrückt“.¹⁴ Aufgabe für die Kirche wird es sein, wieder „erste Adresse“ für die Menschen zu sein, die in der Tiefe ihres Herzens das Gottesahnen erspüren und auf der Suche sind. Gerade die Gottesdienste können hierfür wertvolle Anknüpfungspunkte bieten, wenn sie qualitativ, also „gottvoll und erlebnisstark“ gefeiert werden. An einigen Dimensionen der neuen spirituellen Suche soll dies nun verdeutlicht werden:

Herr, du hast mich erforscht und du kennst mich (Ps 139)

Für Menschen, die auf der Reise ins Innere, auf die Suche nach sich selbst sind, kann die Messfeier zum Ort der Selbstwerdung werden, die sich letztlich immer nur im „Du“ verwirklichen kann. Gerade die Messfeier eröffnet einen Dialograum, wo der Mitfeiernde als persönlich angesprochen vom absoluten „Du“ Gottes „zu sich“ kommen kann. Eine qualitative Eucharistiefeier erweist sich zuallererst darin, dass sie einen Raum eröffnet, in dem den feiernden Christen die „Gotteserfahrung aus erster Hand“ nicht durch Störfaktoren verstellt wird. Es geht daher nicht um ein „Reden über Gott“, welches allzu leicht in ein formelhaftes „Gottesgeschwätz“ umschlägt. Ziel ist es, die Anwesenheit Gottes im Herzen eines jeden Menschen urpersönlich spürbar machen. Gottessuche und die Reise ins Innere fallen im Tiefsten als in Eins. Die Gottesdienste der Kirche helfen dabei, dass ein Mensch vor Gott gerät. Messen inszenieren die „Gottesgefahr“: In der Konfrontation mit dem Wort Gottes, in der Feier der Eucharistie mit der schwer ertragbaren Botschaft, dass nur durch Leid und Tod hindurch (und nicht in der Vermeidung derselben) Leben für immer erreichbar ist. In diesem Sinn mystagogisch-spirituelle Gottesdienste ermöglichen den Mitfeiernden „Emmauserfahrungen“. Dabei ist darauf zu achten, dass die Messen zu Integrationspunkten verschiedener Lebensbereiche werden können. Mystagogische Pastoral im Sinne der Hilfestellung zur Entfaltung einer Spiritualität des Alltags, die Christen zunehmend aufmerksam werden lässt auf die Spuren des Handelns Gottes in der eigenen Lebensgeschichte, „zahlt sich aus“. Die Gestalter von Gottesdiensten seien ermutigt, möglichst viel Zeit und Raum für das Hereinholen der persönlichen Lebensumstände in die Feier zu investieren. Dies kann in Form von Dank für Schönes und Wertvolles, von Fürbitten, bei Sorgen und Ängsten, oder von Lebenszeugnissen, ausgesprochen oder im stillen Gebet vor Gott gebracht werden. Dafür gilt es immer wieder Anknüpfungspunkte zu schaffen und durch Stille es zu ermöglichen, gedanklich „nachzukommen“.

Du führst mich hinaus ins Weite (Ps 118)

Jenen, die nach Einbindung, Weite sowie nach einer neuen Welt suchen, gilt es, die weitende Dimension der Messfeiern zu erschließen: Denn in der Messfeier wird der Horizont immer stark geweitet und Einbindung in ein immer größeres Ganzes erfahrbar gemacht.¹⁵ Auch der zeitliche Horizont wird geweitet: Gott wird die Welt zu einem guten Ende führen, jetzt sind wir schon ein Teil davon. In der Kommunion wird Einssein untereinander und so mit Gott erfahrbar.

Heil-Land durch Begegnung mit dem Heiland

Für Menschen auf der Suche nach Heilung gilt es, die heilende Dimension der Kirche als Heil-Land rituell zu entfalten. Christoph Jacobs hat aufgezeigt, dass Menschen gesund bleiben und werden, wenn sie in ein sicheres Netz aus Beziehungen eingebettet sind, sie

¹⁴ G. NENNING, Gott ist verrückt. Die Zukunft der Religion. Düsseldorf 1997.

¹⁵ Vgl. die im Hochgebet zum Ausdruck gebrachte Gemeinschaft mit der ganzen Kirche.

eine Lebensperspektive haben, sie sich den Anforderungen des Lebens gewachsen fühlen und an ihren Wirkstätten Gestaltungsfreiheit besitzen.¹⁶ Gottesdienst kann so den Suchenden viel bieten: Im besten Fall Erfahrung einer Gemeinschaft, die trägt, in der auch „Außenseiter“ willkommen sind, die sich solidarisch umeinander und um andere kümmert¹⁷, die verbindlich aber auch gastfreundlich ist: „Qualität durch Teamgeist“, wo Gemeinde zum „Heil-Land“ wird.¹⁸ Die Untersuchung hat gezeigt, dass der überwiegende Teil der Befragten Gemeinschaft suchten und fanden. Je mehr die Mitfeiernden sich untereinander kennen und auch außerhalb der Feier miteinander zu tun haben, desto „qualitätsvoller“ und relevanter ist die Sonntagsmesse. Zweitens vermittelt die Messfeier, das selbst dort Sinn und Zukunft ist, wo keine mehr zu sein scheint: Im Leiden, im Sterben, im Scheitern, in der Preisgabe all dessen, was menschliches Leben bereichert. Dort, wo Lebensperspektiven verloren gehen und depressive Sinnlosigkeit sich breit macht, kann die Messfeier existentiell ansprechen. Drittens erfahren Menschen Verbindung mit der göttlichen Kraft. Messe wird für sie zur Tankstelle, um mit schwierigen Alltagsproblemen besser umgehen zu können. Spirituelle Suche und heilende Begegnung mit Christus sind sich hier sehr nahe. In Gesprächen mit Kranken und Trauernden erweist sich oft, dass Glaubende „es leichter haben, damit umzugehen“. Es ist gut, z. B. in der Predigt von solchen Erfahrungen Zeugnis zu geben und immer wieder auf die heilende Kraft der Rituale Bezug zu nehmen und sie erleben zu lassen.¹⁹ Viertens wird in der Messfeier der Mensch vor Gott gestellt, der ihn einlädt, an seinem Werk mitzuarbeiten. Deutlich wird dies auch durch die Einladung zur aktiven Teilnahme am Feierguschehen („participatio actiosa“). Je mehr Möglichkeiten da sind, sich zu beteiligen, je besser alle Dienste verteilt sind, je mehr Möglichkeiten gegeben sind, die Feier mit vorzubereiten, desto mehr werden die passiven Konsumenten zu mitfeiernden Christen. Wer am Ganzen beteiligt ist, identifiziert sich auch damit. Über den Kontext der Feier hinaus werden die Messfeiern auch Quellen für Kirchenberufungen im gemeindlichen Kontext, wo der Christ sich nicht mehr fragt „Was bringt mir die Mitfeier?“, sondern fragen lernt: „Wo bringe ich Gott etwas?“

„Wir haben die Herrlichkeit Gottes gesehen . . .“

Gottesdienstqualität heißt aber auch, jene anzusprechen, die auf der Suche nach Verzauberung und Schönheit sind: Messen sollen „ästhetisch inszeniert“ werden. Schönheit hat dabei biblisch gesehen keinen Eigenwert, sondern ist Erfahrung der Herrlichkeit JHWHs. Die Antwort des Menschen ist der Lobpreis als ästhetische Erfüllung des Seins vor Gott. Das Neue Testament spricht personal von Schönheit: Jesus vermag in den Verachteten, den

¹⁶ Vgl. JACOBS (s. Anm. 9) 114–135.

¹⁷ Die caritative Grunddimension kirchlichen Handelns muss auch in der Liturgie ihren Platz haben. Es geht immer auch um ein gemeinsames Einüben in die Art und Weise, wie Christus geliebt und gehandelt hat. Die johanneische Tradition des letzten Abendmahles (Joh 13) als echter Liebesdienst und Beispiel für die Jünger sollte nicht übersehen werden.

¹⁸ Vgl. M. BERANEK, Gemeinde als Heil-Land. Erfahrungen heilsamer Gemeindepraxis im Rahmen der Studie „Gemeinde als Heil-Land“ und theologisch-spirituelle Perspektiven. Wien 2002 [Dissertation].

¹⁹ Die heilende Kraft der Rituale als Teil der „Leutereligion“ ist wichtig, bei aller bleibenden Spannung zwischen dem Wunsch nach dem Ritual an sich, das als Fahrzeug und Brücke in die „heile“ Welt Gottes angesehen wird und dem, was wir im Sakrament feiern. Eine verantwortbare Ritenkultur steht an, in der Haltung einer „Gärnterpastoral“. Vgl. KÖNIG (s. Anm. 6) 129–143; P. M. ZULEHNER, Rituale und Sakramente. In: Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen. Hg. P. M. Zulehner – H. Auf der Maur – J. Weismayer, Ostfildern 2000, 14f.

Kranken und den offiziellen Sündern das jeweilige „Schön-Sein“ entdecken und aufstrahlen lassen, so dass Menschen sich verwandelt sehen und mutig ihrem Leben neue Freude abgewinnen können.²⁰ Christliche Liturgie muss so auch ein ästhetisches Erfahrungsfeld aufweisen, denn dem Wesen nach ist Messe beides: Ästhetische Wahrnehmung des ereignishaften Aufstrahlens der Gegenwart des verherrlichten Christus und lobpreisende Antwort der Glaubenden, die *darin* das Schön-Sein ihres Lebens und der ganzen Welt entdecken können. Nicht in der Verdrängung des Hässlichen, des Leidens, das nicht sein soll, sondern in dessen bewusster Annahme und Wandlung (Diabasis) ist die wahre Verzauberung bzw. Wandlung zu finden: Das Hässlichste, das Kreuz, steht im Mittelpunkt und wird Mittel der Heilung. Im Verkosten des gebrochenen Leibes Christi wird ein neues Ganzes sein, Teilhabe am neuen schönen Sein Christi erfahren und proleptisch vorweggenommen, was einmal das Leben ganz prägen wird. Daher wird auch Gestaltung des Gottesdienstes immer wichtig sein als Eröffnung eines Raumes, wo dies möglich wird. Kirche ist heiliger Raum, in der Zeit und Raum überschreitende Ewigkeit real präsent wird in der Gegenwart. Mit allen Sinnen soll der ganze Mensch dabei angesprochen werden, so dass er sagen kann: „Wir wussten nicht, ob wir im Himmel waren, denn auf der Erde gibt es keinen solchen Anblick, auch nicht eine derartige Pracht. Wir sind außerstande, darüber zu berichten, wir wissen nur, daß Gott wahrhaftig unter den Menschen weilt und daß ihr Gottesdienst besser ist als bei allen anderen Völkern.“²¹

²⁰ Vgl. K. HEINRICH, Die Wiedergewinnung einer theologischen Ästhetik und ihre Bedeutung für die Liturgie. Eine fundamentalliturgische Positionsbestimmung. Würzburg/Mittelstadt 1994 (Studien zur Theologie 8) 14–19.

²¹ Vgl. S. WOLLE, Wladimir der Heilige. Russlands erster christlicher Fürst. Berlin 1991, 138. – Er zitiert aus der Nestorchronik (Povest 'vremennych let).

Sieghard Gall, München

Wahrnehmungen und Erwartungen von Gottesdienst + eine empirische Untersuchung

Ansatz

Die Wahrnehmung von Gottesdienst auf dem Hintergrund von Erwartungen und Einstellungen der Teilnehmer war im Blickpunkt einer [nicht repräsentativen*] Untersuchung, die im Jahr 2003 mit 78 Frauen und 64 Männern aus den Gemeinden in Wien durchgeführt wurde. Dieser Bezug von Wahrnehmungen zu Erwartungen hatte sich bereits im Umfeld von Untersuchungen religiöser Rundfunk-Ansprachen bewährt.¹ Auf das Forschungsfeld Gottesdienst bezogen wurde in einem intensiven Dialog des Verfassers mit Dr. Markus Beranek vom Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien ein ausgedehnter Fragenkatalog entwickelt, bei dem insbesondere auch gestaltungsfähige, veränderbare Momente angesprochen wurden.

Untersuchungsszenario, Verfahren

Die Untersuchung mit 142 Teilnehmern wurde in 10 Gruppen, je 12 bis 16 Frauen und Männer, mittels Reactoscope®-Verfahren durchgeführt. Dabei wurden jeweils 203 Fragen in Folge beantwortet, freie Gruppengespräche schlossen sich an. Den vom Gesprächsleiter verbal gestellten Fragen folgten die Rückmeldungen der Teilnehmer, mittels Schieber eines kleinen Handgeräts eingestellt, beispielsweise: „Wie wichtig ist Ihnen im Gottesdienst die Predigt? Stellen Sie den Schieber intuitiv auf die entsprechende Position, von ‚sehr wichtig‘ am oberen Skalenende, bis ‚gar nicht wichtig‘ am unteren Skalenende, mit allen möglichen Zwischenstellungen“. Über die Fragenfolge hinweg werden die einzelnen Schieberstellungen laufend von einem Zentralgerät abgefragt, an einen Rechner übertragen, auf die Skala 0...10 normiert dargestellt und zur Auswertung gespeichert. Die Fragen werden spontan, unabhängig voneinander und differenziert beantwortet, dabei bleiben Aufmerksamkeit und Interesse der Teilnehmer über die Fragenfolge hinweg erhalten. In den folgenden Gruppengesprächen werden weitere Aspekte aus relevanten Äußerungen einzelner Teilnehmer vom Gesprächsleiter aufgenommen, als Fragen formuliert und von allen Teilnehmern unabhängig voneinander und anonym beantwortet.

Differenzierung der Teilnehmer

An dieser Untersuchung nahmen überwiegend, aber nicht ausschließlich regelmäßige Kirchgänger und in der Gemeinde Engagierte teil. Der Altersdurchschnitt der Teilnehmer lag bei 52 Jahren, Junge waren nur zu einem sehr geringen Anteil vertreten, zwei Drittel waren Frauen, der schulisch/akademische Ausbildungsgrad war hoch, die Hälfte der Teilnehmer hatte einen Hochschulabschluss. In dem Büchlein ‚Gottvoll und erlebnisstark‘, für eine

* D. h. es sind aus statistischer Sicht keine Rückschlüsse auf die Grundgesamtheit – hier: alle den Gottesdienst Mitfeiernden in Wien – zulässig [Anm. d. Red.].

¹ Vgl. S. GALL, Reaktionen von HörerInnen auf eine ‚Katholische Morgenfeier‘. In: LS 50 (1999) 37–41; DERS., Verkündigungssendungen und junge Leute. In: KatBl 124 (1999) 419–420.

neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste² werden aus dieser Untersuchung heraus Thesen und Fragen als „Wege zu einer zeitgemäßen Praxis“ aufgezeigt. Ergebnisse der Befragung werden dort als Mittelwerte insgesamt, als Prozent-Anteile der Befragten insgesamt und von Teilgruppen angeführt, etwa nach ihrer Beteiligung, Nähe zur Gemeinde in ‚Beteiligte‘ und ‚Besucher‘ unterschieden. Diese Aufteilung der Befragten ($N^* = 142$) nach ihrer Nähe zur Gemeinde in ‚Beteiligte‘ ($N = 99$) und in ‚Besucher‘ ($N = 43$) ist bereits in einigen Fragen explizit angelegt. Über nahe liegende Zusammenhänge wie Beteiligung an sozialen Aufgaben und Beziehung zum Priester der Gemeinde, sowie Regelmäßigkeit von Sonntags-Gottesdienst mit Kommunion hinaus führt diese Unterteilung in ‚Beteiligte‘ und ‚Besucher‘ zu keinen weiteren signifikant zuordenbaren Merkmalen.

Für eine erhebliche Anzahl von Aspekten besteht jedoch eine starke Differenziertheit der Antworten innerhalb der beiden Gruppen, bei gleichen Mittelwerten beider Gruppen. Eine Unterteilung in obere und untere Cluster, orientiert am Median^{**} einer nach eingeschätzten Wahrnehmungen aufsteigenden Reihung bietet sich an. Wie die folgende Charakterisierung bzgl. der verbalen Zuschreibung verdeutlicht, gliedern sich ‚Beteiligte‘ bzw. ‚Gemeinde-Nahe‘ in ‚Positive GemeindeNahe‘ ($N = 50$) und in ‚Kritische GemeindeNahe‘ ($N = 49$), ‚Besucher‘ bzw. ‚Nicht-GemeindeNahe‘ in ‚Positive Suchende‘ ($N = 21$) und in ‚Kritische Nüchterne‘ ($N = 22$).

Charakteristika der vier Gruppen

Vorab einer Darlegung der Rückmeldungen im Einzelnen seien die genannten vier Gruppen kurz charakterisiert.

- (1) Die ‚Positiven GemeindeNahen‘, Frauen sind deutlich stärker vertreten als Männer, sehen sich als gefühlsbetont, kontaktfreudig, optimistisch, zufrieden. Sie nehmen Aufgaben in der Gemeinde wahr, sind in kirchlichen Gruppen beheimatet, im Gottesdienst zuhause. Der katholischen Kirche nahe, sehen sie sich als Teil der Kirche.
- (2) Die ‚Kritischen GemeindeNahen‘, Männer etwas stärker vertreten als Frauen, sehen sich als in Maßen gefühlsbetont und kontaktfreudig, optimistisch und weitgehend zufrieden. Maßgeblich Aufgaben in der Gemeinde wahrnehmend, in einer kirchlichen Gruppe beheimatet, sind sie, etwas Jüngere, am stärksten erwerbstätig. Auch der katholischen Kirche nahe, fühlen sie sich noch mehr als Teil der Kirche.
- (3) Die ‚Positiven Suchenden‘, Frauen und Männer sind etwa gleich stark, sehen sich als nur temperiert gefühlsbestimmt und kontaktfreudig, auch optimistisch, einigermaßen zufrieden. In ihrer Wohnpfarre kaum präsent, suchen sie ihren Gottesdienst auswärts, sind sie dort irgendwie auch zuhause. Sie fühlen sich der katholischen Kirche nahe und gleichermaßen als Teil der Kirche.
- (4) Die Kritischen Nüchternen, deutlich mehr Männer als Frauen, sehen sich als eher rational, zurückhaltend, nur bedingt optimistisch, aber zufrieden. Sie zeigen sich deutlich verhaltener als die anderen Gruppen. In der Gemeinde sind sie kaum aktiv, in kirchlichen Gruppen nur mäßig beheimatet. In gewissem Abstand zur Gemeinde sind sie im Gottesdienst nicht richtig zuhause. Reserviert zur katholischen Kirche, sehen sie sich eher noch als Teil der Kirche.

² P. M. ZULEHNER – M. BERANEK – S. GALL – M. KÖNIG, Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. Ostfildern 2004.

* „N“ bezeichnet die jeweilige Stichprobengröße [Anm. d. Red.].

** Der Median teilt die Menge der gereihten Messwerte in zwei gleich große Hälften [Anm. d. Red.].

Themenfelder der Befragung – Ergebnisse

Im Folgenden werden die Einschätzungen der Gruppen (1) Positive GemeindeNahe, (2) Kritische GemeindeNahe, (3) Positive Suchende, (4) Kritische Nüchterne zu wichtigen Themenfeldern dargestellt, jeweils als Mittelwerte, bezogen auf eine Skala 0...10.

Soziologische Zuordnungen	(1) Positive GemeindeNahe	(2) Kritische GemeindeNahe	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
Gruppenstärke N	50	49	21	22
Alters-Durchschnitt	54 J.	50 J.	54 J.	50 J.
Anteil der Frauen	65%	48%	56%	40%
schulisch/akadem.Ausbildung	5.4	7.0	7.3	6.9
Erwerbstätigkeit	5.5	6.6	4.7	4.7

Tab. 1

Soziologische Daten der Tab. 1 weisen die GemeindeNahen als über zwei Drittel der Befragten aus, Positive und Kritische sind paarweise gleich stark. Das Durchschnittsalter ist mit 52 Jahren hoch, die Kritischen sind im Mittel um vier Jahre jünger als die Positiven, Frauen überwiegen deutlich bei den Positiven GemeindeNahen, Männer bei den Kritischen Nüchternen. Die schulisch-akademische Ausbildung ist hoch, eher ausgewogen noch bei den Positiven GemeindeNahen. Erwerbstätig ist ein Großteil der Kritischen GemeindeNahen, bei den anderen Gruppen etwa die Hälfte.

Persönliche Einschätzungen	(1) Positive GemeindeNahe	(2) Kritische GemeindeNahe	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
„gefühlsbetont“	7.0	5.5	5.9	4.1
„kontaktfreudig“	7.9	6.6	6.2	5.4
„öffentlich gerne aktiv“	6.9	6.1	4.9	4.7
„optimistisch“	7.3	7.0	6.6	5.8
Zufriedenheit im Alltag	7.9	7.3	6.5	6.8
Zufriedenheit wirtschaftlich	6.9	7.2	5.9	7.3

Tab. 2

Einige persönliche Einschätzungen der Befragten zeigt Tab. 2, danach sehen sich am stärksten extrovertiert Positive GemeindeNahe, weniger Kritische GemeindeNahe und Positive Suchende, am geringsten die Kritischen Nüchternen. Mit ihrem Alltag und auch wirtschaftlich zeigen sich die Befragten insgesamt als recht zufrieden, etwas zurückgenommen die Positiven Suchenden.

Tab. 3 gibt ein Bild der vier Gruppen in Bezug auf ihre Nähe zur Gemeinde und zur Kirche. Dabei fällt auf, dass auch GemeindeNahe öfter am Gottesdienst außerhalb ihrer Wohnpfarre teilnehmen. Die Positiven Suchenden finden ihren Gottesdienst grundsätzlich auswärts und fühlen sich dort in gewissem Maße auch zuhause. Die Kritischen Nüchternen scheinen zwischen den Stühlen zu stehen, nirgends richtig dabei zu sein.

Nähe zur Gemeinde Nähe zur kath. Kirche	(1) Positive Gemeinde- Nahe	(2) Kritische Gemeinde- Nahe	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
Aufgabe in der Gemeinde, Aufgabe im Gottesdienst	7.7	8.1	0.7	2.3
Beheimatung in einer kirchlichen Gruppe	8.6	7.8	4.7	4.9
Sich im Gottesdienst „zu Hause“ fühlen	8.5	7.5	6.1	4.6
Nahverhältnis zur Gemeinde	8.0	7.4	2.8	4.6
Anteil des Gottesdienstes in der Wohnpfarre	6.0	6.2	1.8	5.3
Nahverhältnis zur katholischen Kirche	7.9	6.6	7.3	4.5
Sich als Teil der Kirche sehen	8.4	8.1	7.2	5.4

Tab. 3

Im Verhältnis zur katholischen Kirche und als Teil der Kirche gehen die Kritischen Nüchternen eher auf Distanz, die Positiven Suchenden signalisieren zu beidem durchaus Nähe, die Kritischen GemeindeNahen differenzieren, die Positiven GemeindeNahen sind eindeutig dabei.

Religiöses Umfeld, Glauben, Anrede Gottes	(1) Positive Gemeinde- Nahe	(2) Kritische Gemeinde- Nahe	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
Religiöses Umfeld in der Kindheit	7.0	6.7	6.0	6.3
Religiöses Umfeld heute	6.8	5.5	5.1	5.4
Interesse an religiösen Themen	8.4	7.6	8.0	7.2
Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe	9.3	9.0	9.2	8.4
Die Person Jesu für den persönlichen Glauben	9.1	8.6	8.6	6.9
Die Botschaft der Evangelien	8.6	8.0	8.1	6.7
„Unser Vater“	8.9	8.2	8.7	6.8
„Barmherziger“	8.8	8.6	8.2	7.0
„Schöpfer der Welt“	8.2	7.8	8.3	7.8
„Bruder in Jesus Christus“	8.8	7.6	8.4	6.7

Tab. 4

Nach *Tab. 4* wird das religiöse Umfeld in der Kindheit als zumeist positiv erinnert, von den Positiven GemeindeNahen auch für heute, von den anderen Gruppen für heute schwächer. Das Interesse an religiösen Themen ist bei allen Gruppen groß. Allen sehr wichtig ist das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Die Fixpunkte des Glaubens, die Person Jesu, die Botschaft der Evangelien sind sehr stark, allen Gruppen gemeinsam, stark auch den Kritischen Nüchternen.

Religiöse Praxis, der Sonntag, der Gottesdienst	(1) Positive Gemeinde- Nahe	(2) Kritische Gemeinde- Nahe	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
Häufigkeit Sonntagsgottesdienst	9.4	9.0	7.8	6.7
Häufigkeit Kommunion	9.4	9.3	6.4	5.8
Begehen hoher Feiertage	8.9	7.4	8.1	5.4
Gewicht des Sonntags	8.2	6.8	7.9	5.7
Lobpreis Gottes	8.4	7.2	8.1	6.1
Fest und Feier	8.4	6.7	7.4	5.7
Gottes Erbarmen erbitten	8.2	5.8	7.4	4.4

Tab. 5

Sonntags-Gottesdienst mit Kommunion ist nach *Tab. 5* bei den GemeindeNahen regelmäßig, bei den anderen zumindest häufig. Die Wertschätzung des Sonntags und der Festtage, des Sonntags-Gottesdiensts ist sehr hoch bei den Positiven, GemeindeNahen und Suchenden, hoch auch bei den Kritischen GemeindeNahen, hinreichend bei den Kritischen Nüchternen.

Gottesdienst – Erwartungen, Wahrnehmungen, Impulse	(1) Positive Gemeinde- Nahe	(2) Kritische Gemeinde- Nahe	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
Erwartungen von Gottesdienst (12 Items gemittelt)	7.8	6.0	7.4	5.0
Erwartung von Gottesdienst Freude/Aufbruch/Nähe	8.4	6.5	8.0	5.3
Erwartung von Gottesdienst Innere Zwiesprache, Gebet	7.5	4.6	7.5	5.0
Erwartung – Orientierung an Evangelium und Predigt	8.1	6.2	8.0	5.5
Erwartung beim Gottesdienst Gemeinde, Freunde treffen	8.2	7.1	5.1	4.9
Wahrnehmung von Gottes- dienst (12 Items gemittelt)	7.6	5.7	7.2	4.4
Wahrnehmung von Gottes- dienst Freude/Aufbruch/Nähe	7.7	6.0	7.4	4.4
Wahrnehmung v. Gottesdienst Innere Zwiesprache, Gebet	7.6	5.5	7.7	4.0

Wahrnehmung – Orientierung an Evangelium und Predigt	7.4	5.7	7.8	3.2
Wahrnehmung beim Gottesdienst Gemeinschaft erfahren	7.4	6.5	5.7	4.1
Impulse aus dem Gottesdienst in den Alltag (3 Items gemittelt)	7.0	5.0	6.6	3.3

Tab. 6

Die Erwartungen an Gottesdienst sind nach Tab. 6 bei den Positiven GemeindeNahen hoch, ebenso bei den Positiven Suchenden, schwächer bei den Kritischen Gemeinde-Nahen, deutlich gedämpft bei den Kritischen Nüchternen. Als nur wenig schwächer folgen die Wahrnehmungen den Erwartungen in geringem Abstand, von den Positiven, GemeindeNahen und Suchenden, als gut, von den Kritischen Gemeinde-Nahen als hinreichend, von den Kritischen Nüchternen als nicht hinreichend eingeschätzt. Dem stehen die Impulse aus dem Gottesdienst in den Alltag nach, für die Positiven, GemeindeNahe wie Suchende, deutlich, für Kritische GemeindeNahe nur eingeschränkt, für die Kritischen Nüchternen bleibt kaum mehr etwas.

Predigt Erwartungen, Wahrnehmung	(1) Positive Gemeinde- Nahe	(2) Kritische Gemeinde- Nahe	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
Erwartungen an den Inhalt (7 Items gemittelt)	7.8	6.8	7.8	6.2
Erwartung an die Gestaltung (8 Items gemittelt)	8.7	8.2	8.5	8.4
Erwartung einer glaubhaften Darstellung	8.9	9.0	9.3	9.0
Erwartung Konzentration auf das Wesent- liche	8.9	8.4	8.7	8.9
Erwartung Kopf und Herz ansprechen	9.2	8.4	8.8	8.7
Erwartung einer natürlichen Sprechweise	9.0	8.2	8.5	9.1
Wahrnehmung des Inhalts (7 Items gemittelt)	7.0	5.0	6.3	4.4
Wahrnehmung der Gestaltung (8 Items gemittelt)	7.1	4.3	6.7	3.9
Wahrnehmung einer glaubhaften Darstellung	7.5	4.9	7.5	4.7
Wahrnehmung Konzentration auf das Wesent- liche	7.0	4.0	6.7	3.9
Wahrnehmung Kopf und Herz angesprochen	7.3	4.0	6.5	3.1
Wahrnehmung einer natürlichen Sprechweise	7.1	5.0	6.8	3.9

Tab. 7

Sehr hoch sind nach *Tab. 7* die Erwartungen an den Inhalt von Predigt, bei Positiven Gemeindefahren wie Suchenden, hoch auch bei den Kritischen Gemeindefahren, auch noch bei den Kritischen Nüchternen. Die Wahrnehmung im Blick auf den Inhalt von Predigt fällt wenig ab bei den Positiven Gemeindefahren, mehr schon bei den Positiven Suchenden, noch gut, sie ist aber kaum hinreichend bei den Kritischen Gemeindefahren, nicht hinreichend bei den Kritischen Nüchternen. Einheitlich sehr hoch sind bei allen Gruppen die Erwartungen an die Gestaltung von Predigt. Die Wahrnehmung der Gestaltung liegt bei den Positiven bei/über der Wahrnehmung des Inhalts, bei den Kritischen darunter. Bei den Kritischen ist der Abstand zu den allgemein sehr hohen Erwartungen an die Gestaltung beträchtlich. Während es bei den Positiven, Gemeindefahren wie Suchenden, bei guten Einschätzungen bleibt, finden die Kritischen, Gemeindefahre wie Nüchterne, die Gestaltung von Predigt nicht befriedigend.

Zeichen und Symbole, Gebete, Gemeinschaft	(1) Positive Gemeindefahre	(2) Kritische Gemeindefahre	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
Das Kreuzzeichen	8.9	8.1	8.3	6.4
Die Kommunion in der Gestalt des Brotes	9.3	8.4	8.2	6.0
Die Kommunion in der Gestalt des Weines	8.3	7.1	6.7	4.8
Die Bibel, das Lektionar	8.2	6.4	7.6	5.8
Liturgisch-Eucharistische Gebete (3 Items gemittelt)	8.0	5.5	6.2	4.8
Das gemeinsame Vaterunser	9.1	8.3	8.2	7.4
Der Friedensgruß mit den anderen	8.1	8.1	7.5	7.5
Phasen der Stille im Gottesdienst	7.8	7.7	7.4	7.0

Tab. 8

Zeichen und Symbole finden nach *Tab. 8* bei den Positiven Gemeindefahren eine sehr starke Resonanz, stark auch, wenngleich differenziert bei Positiven Suchenden und Kritischen Gemeindefahren, deutlich gedämpfter bei Kritischen Nüchternen. Von den liturgisch-eucharistischen Gebeten finden sich nur die positiven Gemeindefahren sehr stark angesprochen, deutlich schwächer die Positiven Suchenden und den Kritischen Gemeindefahren, nur wenig die Kritischen Nüchterne. Ein ganz anderes Bild zeigt sich im gemeinsamen Vaterunser, dem Friedensgruß mit den Anderen und Phasen der Stille im Gottesdienst, diese werden von allen Gruppen geschätzt, differenziert nur nach oben.

Musik im Gottesdienst Älteres/modernerer Liedgut	(1) Positive Gemeinde- Nahe	(2) Kritische Gemeinde- Nahe	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
Wertigkeit der Musik im Gottesdienst	8.1	7.6	7.9	7.4
Aktuelle Rolle der Musik im Gottesdienst	7.1	4.9	6.4	4.8
Affinität zu älteren kirchlichen Liedern	5.6	3.8	6.4	4.1
Affinität zu moderneren kirchlichen Liedern	7.2	7.2	5.8	5.7

Tab. 9

Hoch eingeschätzt wird nach Tab. 9 von allen Gruppen die Wichtigkeit von Musik im Gottesdienst, ihre aktuelle Rolle allerdings sehr unterschiedlich, als gut von den Positiven GemeindeNahen, auch noch von den Positiven Suchenden, dagegen sind die Kritischen, GemeindeNahe und Nüchterne, nicht hinreichend zufrieden. Älteres Liedgut wird nur von Positiven Suchenden geschätzt, von Positiven GemeindeNahen noch verhalten, es wird nicht geschätzt von den Kritischen, GemeindeNahen und Nüchternen. Dagegen wird neues Liedgut einhellig von GemeindeNahen, Positiven und Kritischen, begrüßt, Positive Suchende und Kritische Nüchterne sind dazu offen, aber zurückhaltend.

Verschiedene Formen des Gottesdienstes	(1) Positive Gemeinde- Nahe	(2) Kritische Gemeinde- Nahe	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
angesprochen von einer Bergmesse	7.7	8.1	7.7	7.0
angesprochen von Familien- Gottesdienst mit Kindern	7.8	6.1	5.7	5.7
angesprochen von festlichem Hochamt in Bischofskirche	6.7	3.9	7.0	4.6
angesprochen von Messe am Gnadenaltar von Mariazell	6.4	3.2	5.7	3.2

Tab. 10

Die Resonanz auf einigen benannte Gottesdienstformen zeigt Tab. 10. Am meisten werden alle Gruppen von einer Bergmesse angesprochen. Gleichauf liegt bei den Positiven GemeindeNahen ein Familien-Gottesdienst mit Kindern, während die übrigen Gruppen darauf deutlich gedämpfter reagieren. Ein festliches Hochamt in einer Bischofskirche polarisiert, geschätzt von Positiven, Suchenden und Gemeinde-Nahen, findet es kaum Anklang bei den Kritischen, Nüchternen und GemeindeNahen. Ähnlich, deutlicher noch zeigt sich dies in Bezug auf eine Messe am Gnadenaltar von Mariazell, angesprochen sind hier die Positiven GemeindeNahen, und schwächer die Positiven Suchenden, kaum die Kritischen, GemeindeNahe und Nüchterne.

Erwartung erfüllt, Ärgernis, Wunsch nach Veränderung	(1) Positive Gemeinde- Nahe	(2) Kritische Gemeinde- Nahe	(3) Positive Suchende	(4) Kritische Nüchterne
Erwartungen an Predigt insgesamt erfüllt	7.0	4.7	6.4	3.2
Erwartungen an Gottesdienst insgesamt erfüllt	7.2	5.0	7.1	3.2
Erwartungen an Gottesdienst auf emotionaler Ebene erfüllt	7.4	5.6	6.8	3.6
Ärgernis über die Art des Priesters	4.1	5.3	3.7	5.3
Ärgernis über die Predigt	4.1	5.6	2.6	6.1
Wichtigkeit moderner liturgischer Gebete	7.4	7.7	6.9	6.8
Wunsch nach freierer, lebendigerer Gestaltung	6.1	7.4	6.4	6.6
Wunsch nach einer grundsätzlichen Neugestaltung	4.5	5.8	3.5	6.1

Tab. 11

Nach der abschließenden *Tab. 11* sehen Positive, GemeindeNahe und Suchende, ihre Erwartungen an Predigt und Gottesdienst zu einem guten Teil erfüllt, für Kritische GemeindeNahe gilt dies eigentlich nicht mehr und Kritische Nüchterne signalisieren starke Defizite. Ärger über die Predigt und die Art des Priesters ist bei den Kritischen, Nüchterne und GemeindeNahe, am stärksten, weniger bei den Positiven Gemeinde-Nahen, am geringsten bei den Positiven Suchenden. Modernere liturgische Gebete werden von allen Gruppen als wichtig angesehen, auch der Wunsch nach einer freieren und lebendigeren Gestaltung ist bei allen Gruppen vorhanden, am stärksten bei den Kritischen GemeindeNahen. Im Wunsch nach einer grundsätzlichen Neugestaltung treten die Kritischen, Nüchterne und GemeindeNahe, hervor, die Positiven GemeindeNahen sind sehr zurückhaltend, für die Positiven Suchenden ist dies kein Thema.

Die vier Gruppen in ihren Einschätzungen

(1) Nach diesen Ergebnissen zeigen die Positiven GemeindeNahen ein ungetrübtes Bild, beginnend bei der Sicht ihrer Selbst, in der Tätigkeit in der Gemeinde und im Bezug auf ihre Kirche. In diesem religiösen Umfeld ist ihnen ein bekennender Glaube, die religiöse Praxis, Messfeier und Kommunion selbstverständlich, Gemeinschaft ist ihnen wichtig, ebenso spirituelles Erleben, der Lobpreis Gottes und das Erbarmen erbitten gleichermaßen. Ihre hohen Erwartungen an den Gottesdienst werden zu einem guten Teil erfüllt, mit Impulsen in den Alltag hinein. Sehr angesprochen von Zeichen und Symbolen im Gottesdienst gilt dies ebenso für liturgisch-eucharistische Gebete wie für das gemeinsame Vaterunser. In Sachen Musik und verschiedenen Formen des Gottesdienstes, moderne liturgische Gebete und Gestaltung sind sie sowohl aufgeschlossen wie tolerant. In Bezug auf grundsätzliche

Änderungen sind sie zurückhaltend. Ihre Erwartungen an Predigt und an Gottesdienst insgesamt werden für die Positiven GemeindeNahen weitgehend erfüllt.

(2) Die Kritischen GemeindeNahen stehen im regelmäßigen Sonntags-Gottesdienst mit Kommunion und in Aufgaben in der Gemeinde den Positiven GemeindeNahen nicht nach, sie fühlen sich ebenso stark als Teil der Kirche. Positiv, aber zurückhaltender sehen sie ihr Verhältnis zur katholischen Kirche. Mehr berufstätig ist ihr tägliches Umfeld weniger religiös, ihr Glaube davon unbeeinflusst. Im Gottesdienst ist für sie wichtig Gemeinschaft, Gemeinde zu erleben, Lobpreis, Fest und Feier, weniger innere Zwiesprache, bitten. Im Vergleich zu den Positiven GemeindeNahen sind ihre Erwartungen an Gottesdienst stark gedämpft, diese bereits geerdeten Erwartungen werden dann auch weitgehend erfüllt, Impulse in den Alltag folgen nur eingeschränkt. Es besteht eine hohe Diskrepanz zwischen der Wahrnehmung von Predigt und ihren hohen Erwartungen. Zeichen und Symbole im Gottesdienst und die Gemeinschaft, Vaterunser und der Friedensgruß, sprechen sie sehr an, hingegen finden liturgisch-eucharistischen Gebete eine nur mäßige Resonanz. Im Bezug auf Musik und Formen des Gottesdienstes sind sie traditionellen Formen abgeneigt, neuere Lieder werden gewünscht, älteres Liedgut weitgehend abgelehnt. Insgesamt werden die Erwartungen der Kritischen GemeindeNahen nur eingeschränkt erfüllt. Sie empfinden eine zu geringe Offenheit für Zeitgemäßes, Neueres, die liturgische Sprache kommt ihnen nicht hinreichend nahe, die Gestaltung der Predigt ist ihnen nicht hinreichend.

(3) Die Positiven Suchenden sind in Bezug auf Gottesdienst mit Kommunion gegenüber den GemeindeNahen etwas zurückgenommen, unabhängig davon benennen sie stark ihre Grundlagen des Glaubens. Ihre Erwartungen und Wahrnehmungen des Gottesdienstes, Lobpreis, Feier, Gottes Erbarmen, Orientierung, Zwiesprache, schätzen sie ähnlich den Positiven GemeindeNahen als hoch ein, mit Impulsen in den Alltag. Als Suchende finden sie mit ihrem Gottesdienst auch ihren Prediger, natürlich sind bei sehr hohen Erwartungen an Predigt auch Möglichkeiten der Gestaltung offen. Sehr angesprochen von Zeichen und Symbolen im Gottesdienst, dem gemeinsamen Vaterunser werden die liturgisch-eucharistischen Gebete schwächer wahrgenommen. In ihrer Verbindung von Tradition, auch Latein, und Offenheit wäre auch für sie eine muttersprachliche Verdeutlichung der Liturgie wichtig. Offen und tolerant in Sachen Musik und Formen des Gottesdienstes schätzen sie Traditionelles, Feierliches. Älteres Liedgut steht bei ihnen vor modernen Liedern. Aufgeschlossen für Neueres lehnen sie eine grundsätzliche Neugestaltung des Gottesdienstes ab. Als Suchende finden sie ohne die Bindung an eine Gemeinde vielfach ihre Formen spiritueller Nähe. Insgesamt werden ihre Erwartungen größtenteils erfüllt.

(4) Die Gruppe der Kritischen Nüchternen erlebt sich persönlich und reflektiert auch ihr Verhältnis zu Gemeinde und Kirche als sehr zurückhaltend. An der Sonntagsmesse nehmen sie häufig teil, immer wieder auch mit Kommunion. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, „Schöpfer der Welt“, Person und Botschaft Jesu, sind von Gewicht. Die Erwartungen an den Gottesdienst sind dagegen wenig ausgeprägt, schwächer noch die Wahrnehmungen, wiederum schwächer Impulse in den Alltag. Wie bei allen anderen Gruppen sind auch ihre Erwartungen an die Gestaltung von Predigt sehr hoch, wahrgenommen wird diese allerdings als unbefriedigend. Deutlich schwächer als die anderen Gruppen werden sie von Zeichen und Symbolen im Gottesdienst angesprochen, nur wenig von eucharistisch-liturgischen Gebeten, stark dagegen vom Gemeinschaftlichen, dem Vaterunser und dem Friedensgruß. In der Musik eher Neuerem zugewandt gilt dies auch für Gottesdienst-Formen, Traditionelles, Feierliches wird von ihnen weniger geschätzt. Eine freiere lebendigere Gestaltung, entsprechende liturgische Gebete, auch eine grundsätzliche Neugestaltung

würden begrüßt. Unter allen Gruppen werden bei ihnen die Erwartungen am wenigsten, insgesamt unzureichend, erfüllt.

Positive – Kritische

Wie bereits im Abschnitt über die Differenzierung der Befragten dargelegt bringt die dichotome Aufgliederung der Teilnehmer nach ihrer GemeindeNähe keine weiteren signifikante Befunde, wohl aber die Aufgliederung in obere und untere Cluster, nach der Einschätzung von Wahrnehmungen aus der Folge der Fragen vorgenommen. In dieser Aufgliederung in Positive und Kritische erweisen sich die Einschätzungen einer ganzen Reihe von Merkmalen als unabhängig von der Nähe zur Gemeinde. Es trifft zu auf Einschätzungen der Wahrnehmungen und Erwartungen von Gottesdienst, wie Trost, Ermutigung, Kraft finden, innere Zwiesprache halten, beten, sich an Lesung, Evangelium und Predigt orientieren, zur Ruhe kommen, Freude finden, einen inneren Aufbruch erleben. Die Positiven, GemeindeNahe wie Suchende, erleben dies immer wieder, entsprechend hoch sind auch ihre Erwartungen, hingegen ist dies bei den Kritischen, GemeindeNahen und Nüchternen viel weniger der Fall. Noch stärkere Unterschiede zeigen sich in der Wahrnehmung von Predigt, von den Positiven durchgehend als gut, von den Kritischen als unbefriedigend eingeschätzt. Dies gilt für inhaltliche Aspekte wie lebensnahe Predigt, spirituelle Ermutigung im Glauben, Impulse für das Zusammenleben, für formale Aspekte wie volksnahe Sprache und natürliche Aussprache, am stärksten aber für Aspekte der Gestaltung wie einsichtige Gliederung, Konzentrierung auf das Wesentliche, einprägsame Denkanstöße, lebendig mit Geist und Humor vermittelt, glaubhaft, authentisch.

In etlichen relevanten Punkten weisen alle vier Gruppen hohe Übereinstimmungen, d.h. geringe Spannweiten der Einschätzungen auf. Ausgeprägt zeigt sich dies in den durchgehend hohen Erwartungen an die Gestaltung von Predigt, im Folgenden aufgereiht in aufsteigender Dringlichkeit: Einprägsame Denkanstöße, eine volksnahe Sprache, eine einsichtige Gliederung, lebendig mit Geist und auch Humor, Kopf und Herz ansprechen, eine natürliche Aussprache, Konzentrierung auf das Wesentliche, eine glaubhafte, authentische Darstellung. Ein zweiter übereinstimmender Bereich ist der dringende Wunsch nach einer zeitgerechteren Sprache im Gottesdienst, die das liturgische Geschehen den Mitfeiernden wirklich näher bringt. Des Weiteren sehen die vier Gruppen übereinstimmend die Musik im Gottesdienst als wichtig an, ebenso wie Phasen der (inneren) Stille zur Besinnung, Meditation.

Fazit

Zu welchen Themenfeldern besteht nach dieser Untersuchung aus Sicht der Befragten Handlungsbedarf?

Mit Sicherheit betrifft das die Gestaltung der Predigt. Bei übereinstimmend hohen Erwartungen an die Gestaltung von Predigt sind die entsprechenden Wahrnehmungen der Gruppen zwar nicht durchgehend verbesserungsbedürftig, wohl aber aus Sicht der Kritischen GemeindeNahen und der Kritischen Nüchternen, die diese als nicht hinreichend bis unbefriedigend einschätzen. Die Diskrepanz zwischen Erwartungen und Wahrnehmung der Gestaltung von Predigt geht bei ihnen weit über Unterschiede bzgl. des Inhalts hinaus, der unterschiedliche Spielraum des Predigers, was Inhalt und Gestaltung betrifft, wird erkannt, entsprechend unterschiedlich ist der Maßstab der Erwartungen.

Ein weiterer Handlungspunkt wäre es, dem einhelligen Wunsch nach einer zeitgerechteren Sprache im Gottesdienst insgesamt und nach zeitgemäßer Formulierung liturgischer Gebete nachzugehen. Mit Ausnahme der Positiven GemeindeNahen findet das liturgische Geschehen in den liturgisch-eucharistischen Gebeten nicht seinen angemessenen Widerhall. Analog zu den Anforderungen an Predigt ging es auch hier um eine klar verständliche, einprägsam bildhafte Sprache.

Religiöse Zeichen und Symbole werden zwar von den Positiven, GemeindeNahen und Suchenden, stark wahrgenommen und geschätzt, wenig und zu wenig aber von den Kritischen, GemeindeNahen und Nüchternen. Ein Hervorheben von Zeichen und Symbolen im Gottesdienst, auch immer wieder in der Predigt thematisiert, eine Wiederbelebung dieser Wahrnehmung, ließe Gottesdienst verstärkt spirituell und emotional erleben.

Musik im Gottesdienst, übereinstimmend als wichtig benannt, hat in der Praxis nicht die ihr zuge dachte Rolle. Die Kritischen, GemeindeNahe wie Nüchterne, finden die aktuelle Rolle der Musik im Gottesdienst als nicht angemessen. Die Vorstellungen der Gruppen sind unterschiedlich, beispielsweise was traditionelles und neueres Liedgut betrifft, das neuere Liedgut klar priorisiert seitens der GemeindeNahen. Die dabei auftretende Polarisierung, Ablehnung des traditionellen Liedguts seitens der GemeindeNahen Kritischen, sollte entspannt werden, durch ein Hinführen in Text und Musik, das Verständnis der Lieder zu Liturgie und Kirchenjahr zu fördern, eine wechselseitige Toleranz, die Gemeinschaft zu pflegen.

Letztlich sollte eine ununterbrochene Folge von Aktionen im Gottesdienst durch Phasen der Stille aufgelöst werden, um Zeit für Besinnung, persönliches Gebet, Anliegen, zu geben, etwa mit leiser, meditativer Musik im Hintergrund. Dieser Wunsch besteht allgemein, er kommt anscheinend in der Choreographie der Akteure oft zu kurz.

Dies sind einige gestaltungsfähige Momente, aus Sicht der in dieser Untersuchung zu Wahrnehmungen und Erwartungen von Gottesdienst Befragten.

Stephan Schmid-Keiser, St. Niklausen

„Theopraxis“

II Anmerkungen zur Theopraxis – formuliert aus pastoralliturgischer Sicht – im Interesse lebensdienlicher Gottes-Dienst-Feiern

Frauen und Männer bringen heute ihre Suche nach Transzendenz – damit auch nach ‚lebendiger Gottheit‘ – erfahrbar durch liturgische Feiern zum Ausdruck. Meist wählen sie dabei innerhalb ihres christlichen Kontextes den Zugang unmittelbar aus ihrer lebenspraktischen Realität. Dies bedeutet nun für eine vorab männerzentrierte Spiritualität seit einigen Jahrzehnten eine fundamental neue Herausforderung, da diese sowohl ihren Gottes- wie auch den Kirchenbegriff, das Verständnis Jesu wie auch die Konfrontation mit seiner Botschaft anders und neu zu buchstabieren hat. Der hier folgende Beitrag sucht auf dem Hintergrund dieser Zusammenhänge einige Hinweise zum Begriff der „Theopraxis“ zu geben.

Für eine lebensdienliche Theologie

Der Feminismus unserer Zeit birgt eine Kraft in sich, die letztlich zu neuer Differenzierung in Philosophie und Theologie führen muss. Was in dieser Hinsicht von Frauen selbst angedacht wurde, will letztlich der gesamten Lebenswelt dienlich sein. Und auch das Fortschreiten männlich geprägter Theologie ist nicht mehr unabhängig davon zu realisieren oder es setzt sich dem Vorwurf aus, nicht lebensdienlich zu sein.

Dorothee Sölle (30.9.1929–27.4.2003) sprach stets lebenspraktisch in ihrem Nachdenken über Gott. In wenigen Zügen sei hier skizziert, worum es ihr – aber auch anderen theologischen Denkern – in ihrer Ausrichtung auf die so genannte „Theopraxis“ ging. Dorothee Sölle formulierte aus spezifischer Frauensicht:

„Das Leben selber ist von dieser Qualität, die wir Gott nennen, so durchdrungen, dass wir gar nicht umhin können, von ihr zu zehren und nach ihr zu hungern. Nur wissen wir das oft nicht, weil wir sprachunfähig gemacht worden sind. Wir wagen nicht, das, was in der Tat ‚Gottese Erfahrung‘ genannt zu werden verdient, mit dem Gott der von Männern verwalteten Religion in Beziehung zu setzen. Sie haben so lange geredet, die Priester und Theologen, bis wir stumm wurden. Sie haben Gott in Bibel und Liturgie eingesperrt, statt Bibel und Liturgie als Brillen zum Verständnis unseres Alltags zu brauchen [. . .] Praesentia Dei – in der Fülle des Gott-Seins und in der Leere der Verlassenheit –, das sind Grunderfahrungen, die ohne Gottessprache stumm und hilflos bleiben, die wir dann nicht teilen können und die uns nicht verändern. Die Gottessprache macht uns sprachfähig, hilft uns beim Kommunizieren dessen, worauf es ankommt, und sie schafft in uns immer wieder ‚das neue Herz und einen neuen gewissen Geist‘ (Psalm 51,12).“¹

Zeit ihres Lebens suchte D. Sölle als Theologin und Brückenbauerin zur Literatur mittels der Sprache eine Nähe zur Wirklichkeit, welche heutiges Gott-Erleben und Gott-Denken zusammenbringt. Damit forderte sie zu einer anderen Art auf, „Transzendenz zu denken, sie

¹ D. SÖLLE, Feministische Suche nach den Namen Gottes. In: DIES., Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott. Hamburg 1992, 44–63, zit. 49.55.61f. Vgl. N. KLEIN, Weggefährtin im Glauben. Zum Gedenken an Dorothee Sölle (30.9.1929–27.4.2003). In: Orien. 67 (2003) 106–108.

nicht mehr in der Unabhängigkeit von allem und in der Herrschaft über alles andere zu verstehen, sondern eingebunden in das Gewebe des Lebens“.

Ähnliche Überlegungen sind jener Sicht von Frauen nicht fremd, die sich im Rahmen heutiger Liturgiewissenschaft äußert. Man erfährt dies aus einschlägigen Veröffentlichungen, im unmittelbaren Gedankenaustausch wie auch mitten in gottesdienstlichen Feiern von Frauen. Erst bruchstückhaft wird dabei in der gottesdienstlichen Wirklichkeit unseres Sprachraumes sichtbar, wie die neu gewonnene Frauen-Kultur und -Sprache sich etwa mit dem seit über drei Jahrzehnten erneuerten römisch-katholischen Gottesdienst näher aufeinander abstimmt oder gar in fruchtbare Verbindung zueinander tritt.²

Darum wird es in der Gegenwart immer notwendiger aufzuzeigen, was letztlich der Sinn von Liturgiefeiern ist – dass sich nämlich darin für die versammelten Frauen, Männer, Kinder und Jugendliche – mithin öfters auch für mehrere Generationen! – die Erfahrung einstellen kann: Gott kommt an, ereignet sich unter uns, bei uns, durch uns. Lasst uns ihn und ihre Kraft feiern! Sonntäglich steht zudem die Einladung an, über ausgewählte Schrifttexte aus jüdisch-christlichen Quellen zu schöpfen, um sich dem Anruf Gottes zu stellen und die lebendige Gottheit mitten im Leben zu feiern.

Bleibt darauf hinzuweisen, welche Folgen sich aus dem einmal gewählten Erfahrungszugang einstellen. Es geht um authentisches Liturgiefeiern und darum, einen Umgang mit Bibel und Liturgie zu finden, deren letzte Intention es ist, die ‚praesentia Dei‘ zur Sprache kommen zu lassen – sich also darauf einzustellen, dass die Gegenwart Gottes Raum gewinnt. Kommt in einer gottesdienstlichen Feier nicht zur Sprache, was ich hier zunächst als umfassend anwesende Wesenheit umschreibe, ist die Grundlage einer angemessenen Feier des christlichen Glaubens nicht oder nur kaum gegeben. Nun gehört es ebenso zum christlichen Gottesdienst, dass das zur Sprache kommen kann, was die sich versammelnden Menschen umtreibt: Ihr Suchen und Sehnen; ihr Bedürfnis nach Antworten – *auch aber nicht nur* in Verarbeitung von Schicksalsschlägen – und zugleich deren Suche nach Orientierung und Verankerung für das weitere Unterwegssein durch Alltag und Beruf. Genau darum folge ich hier nicht einem eng gefassten Liturgiebegriff, der sich definitorisch klar umreißen ließe; sich dadurch aber auch mancher Möglichkeit begibt, Freiräume zu zeitgemäßen Formen zu öffnen, welche das Beten und Feiern der Menschen unterstützen. Mit dem Gedanken aus einem der neueren Eucharistiegebete des römischen Ritus ist dies länger schon genügend ausgedrückt und bleibt eine jener Optionen, an welchem das Tun auch dieser Kirche immer wieder neu gemessen sein will. Im Hochgebet IV ‚Jesus, der Bruder aller‘, welches ursprünglich aus den 1970er-Jahren in der Schweiz (Synode 72) stammt, heißt die entsprechende Bitte: „*Mache deine Kirche zu einem Ort der Wahrheit und der Freiheit, des Friedens und der Gerechtigkeit, damit die Menschen neue Hoffnung schöpfen.*“ Kirche, Ort der Theopraxis?

² Grundlegende Anstöße gaben die Beiträge aus: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. Hg. T. Berger – A. Gerhards. St. Ottilien 1990 (Pietas Liturgica 7). Ebenfalls T. BERGER, Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. Stuttgart – Berlin – Köln 1993 (PThe 10). T. Berger führt motivierend weiter mit der Frage: Frauen als Fremd-Körper im Leib Christi? Ein Blick auf den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen. In: FrauenGottesDienste. Modelle und Materialien. Bd. 1 Thema ‚Zeit‘. Hg. A. Knippenkötter – Ch. Voss-Goldstein. Ostfildern/Düsseldorf 1997, 62–72.

*Gottesdienste als Ausdrucks-Räume für mystische Sprache:
Vom theopraktischen Sinn gottesdienstlicher Feiern*

Die Frage brennt nicht nur kirchlichen Insidern auf der Zunge: Lassen sich Wirklichkeiten, wie sie Rituale und Gottesdienste, Gebete und Liturgien in unterschiedlichen Ausdrucksformen darstellen, überhaupt erfassen? Ist dies genuin und zu guter Letzt nur unter dem Modus mystischer Verstehensweise möglich? Wie denn anders kann auf der Ebene geistlicher Erfahrung transzendent Göttliches benannt werden? Auch dann, wenn über mehrere Sprachgrenzen hinweg daran gearbeitet werden soll, den christlichen Glauben in heutiger Zeit und Kultur zu verstehen? Selbst von zweisprachiger Herkunft sehe ich mich einem Denker wie Maurice Zundel nahe.³

Auf dem Hintergrund solchen Fragens muss gesagt sein: *Gott atmet eine größere Weite als wir sie denken!* Wer im Gottesdienst Gebete spricht, wird deshalb nicht darum herum kommen, die Sprache so auszurichten, dass sie sowohl im Alltag geerdet wird wie auch im biblischen Glaubensgut verortet bleibt. Der Sprache im Gottesdienst korrespondiert ein mystisch-religiöser Charakter in den jeweiligen rituell-kultischen Handlungen: Stille, Schweigen und längere Meditation zeugen davon. Dazu wenige Bemerkungen, die es für gottesdienstliches Feiern und Handeln mit zu bedenken gilt.⁴

Das Erwachen der Sehnsucht nach Mystik ist ernst zu nehmen, denn seit mehreren Jahrzehnten wächst dieses Verlangen nach mystisch-religiösem Ausdruck. Wir Menschen werden von Riten und Feiern begleitet, suchen darin unserer Erfahrung Ausdruck zu geben. Es fallen Äußerungen wie: „Ich gehöre dazu und bestimme ehrlich und gut mit, was mit mir und meiner Familie gehen und geschehen soll – auch religiös und nicht zuletzt dort, wo ich eine uns gemäße kirchliche Feierform vermissem.“ Was steht hinter diesem hohen Anspruch, der eigenen religiösen Erfahrung selbst bestimmten Ausdruck geben zu wollen, gar zu müssen? Es könnte dies das letzte Aufbäumen der freien Entscheidung sein, das den gegenwärtigen Menschen in seinem Ritual-Bedürfnis und darin dem Bedürfnis nach eigenem religiösen Erleben drängt, sich auf die ihm eingewurzelte eigene Wahrheit (Guardini) einzulassen. Und als verborgener Antrieb erscheint darin die Suche nach ursprünglicher Erfahrung und dem Erleben dessen, was allgemein als Mystik bezeichnet wird. Dies ist auch dort festzustellen, wo sich die Gewohnheiten von Institutionen wandeln und sich die Ehrlichkeit und Selbstbestimmung auch hinsichtlich der Feier von Sakramenten im kirchlichen Kontext radikal Gehör verschaffen. Man mag dies auch als radikale Introversion bezeichnen, die ihren Platz wie spiegelverkehrt aufgrund intensivster Extraversion in den Erfordernissen des Alltags und Berufslebens im Leben der Einzelnen und ihrer Gemeinschaften zurückverlangt.

³ Vgl. A. ODERMATT, Welchen Menschen und welchen Gott meinen wir? Der Westschweizer Theologe Maurice Zundel (1897–1975) und die schwierige Kommunikation zwischen französischem und deutschem Sprachraum. In: Kirche, Kultur, Kommunikation. FS P. Henrici. Hg. U. Fink – R. Zihlmann. Zürich 1998, 647–670.

⁴ Vgl. auch die theologisch-ästhetischen Thesen zur Sprache im Gottesdienst von B. KRANEMANN, „Am Rande des Verstummens . . .“. In: Gd 34 (2000) 89–91. Betr. den Quellen deutscher Mystik seit Jahren A. M. Haas. Vgl. Bibliographie zu Radio-Sendungen DRS 2 vom 22./27.12.1996 „Mystik – Formen einer Sinnsuche“ (Autor: H. Ruoss). Dann A. M. HAAS, Anfänge christlicher Introversion. In: Kirche, Kultur, Kommunikation (s. Anm. 3) 167–182. Impulse für pastorales Handeln in ähnlicher Richtung finden sich bei G. FUCHS, Deus semper minor. Auf der Suche nach dem roten Faden in Bibel und Liturgie. In: BiLi 60 (1987) 4–16.

Mystik heißt aber nicht gleich Mystik. Nicht die diffuse Art von „mystischen Erlebnissen“ ist hier angesprochen. Vielmehr sind unsere Gottesdienste angewiesen auf „eine Mystik, die den Durst nach realer Befreiung nicht im Meer des Unbewussten absaufen lässt“, wie dies drastisch genug Dorothee Sölle ausdrückt. Denn letzten Endes steht das Einswerden mit der Liebe im Mittelpunkt: „Die mystische Gewissheit, dass uns nichts von der Liebe Gottes trennen kann, wächst, indem wir selber eins mit der Liebe werden, als solche, die sich – in Freiheit und ohne Erfolgsgarantie – auf die Seite der Liebe stellen.“⁵

*Was aber ist dann Mystik?*⁶ In den Zeiten des frühen Christentums waren es die Väter und die Seelenkenner unter ihnen, die über Bibelworte nachsannen. Sie waren es, welche den verborgenen Sinn des biblischen Wortes als ‚*mystikos*‘ bezeichneten. Letztlich war damit Jesus aus Nazareth gemeint. *Mystisch* war demnach der im Sakrament verborgene Sinn und nachträglich allgemein der verborgene erfahrene Gott. Folglich bringt die sakramentale Erfahrung die Feiernden in Kontakt mit „der Gotteskraft unter sichtbarer Gestalt“ (J. Sudbrack). Damit kommt in der Erfahrung der Welt je wieder die Begegnung mit dem unverfügbar verborgenen Gott ins Spiel. Es ist jedoch immer der ganze Zusammenhang einer Existenz, welcher die spezifische Färbung einer mystischen Erfahrung ausmacht und in verschiedenen Glaubensrichtungen und Weltanschauungen an den Tag kommt. *Christliche Mystik* lässt dann in ihrer Mitte die „*cognitio experimentalis de Deo*“ erkennen. Erkenntnis Gottes durch Erfahrung nennen dies Thomas von Aquin und Bonaventura.⁷ In der mystischen Erfahrung zeigt sich der Gott der Offenbarung, der als dreifaltiger – Vater, Sohn und Geist – zu den Menschen spricht. Und dies auch in einer heutigen Liturgie, welche für das subjektive Miterleben einen offeneren Rahmen hat und gleichzeitig objektiv der Erfahrung dieser Dreifaltigkeit immer neue Räume offen hält. Dementsprechend üben die Menschen kraft ihrer Weltanschauung ebenfalls einen prägenden Einfluss aus auf das in Ritualen und religiösen Feiern Erfahrene. Der Bedarf nach authentischer religiöser Erfahrung ist deshalb nie von der Subjektivität der Einzelnen abzukoppeln. Ja es ist darüber hinaus geradezu wichtig für das Ganze der Feiern des Glaubens, dass sich in ihnen die Türen zu den verschiedenen Ebenen religiöser Erfahrung öffnen. Nach Karl Rahner sind dies die Selbst-Mystik, die kosmische Mystik und die Gottes-Mystik. Mit anderen Worten: Wo Mitfeiernde in einer Liturgie – durchaus auch selbstbewusst – Zeugnis darüber ablegen, was für sie und ihre eigene Geschichte (!) entscheidend ist, muss(t)en dies in der Folge liturgische Ordnungen mehr und genügend berücksichtigen. Wo eine Einheits-Erfahrung durch gemeinschaftlichen Tanz oder künstlerischen Ausdruck geschehen kann, soll dies in

⁵ SÖLLE (s. Anm. 1) 62.

⁶ J. SUDBRACK, Art. ‚Mystik‘. In: Wörterbuch der Mystik. Hg. P. Dinzelbacher. Stuttgart 1989, 367–370. Zur Thematik des Gebetes vgl. P. DYCKHOFF, Kosmisches Gebet. Einübung nach Origenes. München 1994. Zur Mystik als eigentlich *theopraktischem* Ausdrucksraum vgl. die anregenden Passagen bei H. R. SCHLETTE, Was bedeutet „die Frage nach Gott“ heute? Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen. In: *Orien.* 63 (1999) 1. Teil: 50–53, hier: 52f, 2. Teil: 63–66. Aus bibeltheologischer Warte sehr wertvoll und kritisch K. BERGER, Das Verhältnis zwischen Spiritualität und Mystik. In: DERS., Was ist biblische Spiritualität? Gütersloh 2000, 228–241.

⁷ Vgl. SUDBRACK, ebd. und R. PANNIKAR, In: P. Lapide – R. Panikkar, Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch. München 1994, Abschnitt ‚Vorahnung vom verborgenen inwendigen Gott‘ (57–60) hier: 60. Im Blick auf kontemplative und mystische Sprache, die nicht zuletzt in eucharistischer Mitte verankert ist, bleibt das Lebensbild Charles de Foucaulds zu beachten. Dazu ausführlich J. AMSTUTZ, Beni-Abbès. Das Klösterchen von Charles de Foucauld. Modell der missionarischen Präsenz? In: *NZM* 50 (1994) 1–32 (1. Teil), 81–127 (2. Teil).

Gottesdiensten seinen angemessenen Platz finden. Schließlich: Wo die Erfahrung Raum greift, dass Transzendent-Göttliches ankommen kann, hat eine entsprechende Gestaltung gottesdienstlicher Feiern auch den sorgfältigen Umgang mit der Übung des Schweigens und der Stille zu pflegen. Atmosphärisch kann Letzteres jedem Gottesdienst nur gut tun.

So gesehen ist ein *rein abstraktes Gottesdienstverständnis* unserer Zeitsituation wenig angemessen. Seit mehreren Jahren kann nämlich festgestellt werden, dass sich im deutschen Sprachraum eine Form von Liturgiewissenschaft entwickelt hat, die gezwungen ist, überwiegend theologisch-systematisch zu arbeiten, anstatt sich verstärkt darauf auszurichten, auf die liturgische Versammlung der Menschen selber hinzudenken und damit letztlich das Feiern als Ausdruck des Glaubens heutiger Menschen angemessen zu ermöglichen. Ausnahmen bestätigen die Regel! Dies sei kritisch angemerkt, da sich im gegenwärtigen „Geschäft“ der Theologie mehr Engführungen auf spekulativ-abstrakte Denkschemata vorfinden als die systematische Verstärkung der Praxisorientierung – nicht ohne Folgen auf die gelegentlich mangelhaft vorhandene liturgische Kompetenz eines größeren Teils unter dem Seelsorgepersonal. Gleichwohl beklagt man tapfer seit Jahren das Fehlen ‚liturgischer Bildung‘. Damit wird es notwendig, vom gewandelten Spannungsverhältnis von Theorie und Praxis zu handeln. Im Anschluss an die Spitzensätze der Fundamentaltheologie von Johann Baptist Metz und in Anlehnung an Aloysius Pieris verwende ich hier den etwas unüblichen Begriff ‚*theopraktisch*‘. In erster Linie darum, weil insgesamt gottesdienstliches *Handeln und Feiern* Grundstein ist für eine *Orthopraxis* des gesamten christlichen Lebens, ganz im Sinne des konziliaren Redens von der Liturgie als „Höhepunkt“ (culmen) und „Quelle“ (fons) des gesamten kirchlichen Tuns (SC Nr.10). Eben dieses ist unabdingbar von der Liturgie geprägt. Das Handeln der Kirchen wird aus ihr gespeist, von diesem ‚roten Faden‘ inhärent mitgetragen. Dennoch sind Kirchen nie auf ihr gottesdienstliches Tun allein zu beschränken. Bleibt nämlich kirchliches Tun auf „Liturgisches“ eingeschränkt, erliegt es einem Trugschluss. Es erweist sich angesichts der Lebensexistenz Jesu und der kreativen Kraft des Geistes als nicht angemessen für die Kirchen selber und ihre Funktion in der Gesellschaft. Mit dem Begriff ‚*theopraktisch*‘ will darum ausgedrückt sein, dass sich eine Gottes-Dienst-Feier letztlich praktisch vollzieht, worin in jedem Falle – vermittelt durch mystisches Sprechen – die Gottes-, Geist- und Christus-Beziehung Mitte und Ursprung bleibt. Dabei ist ausdrücklich der Glaube an die lebendig machende Kraft des Pneuma der eigentliche *point of no return* für die Wiedergewinnung der *Glaubens-Würdigkeit* und der *Glaub-Würdigkeit* jeder kirchlichen Identität in Geschichte und Gesellschaft.⁸ Darum ist auch eine Pastoral-Liturgik bei aller Wissenschaftlichkeit eminent theopraktisch auszurichten. Ihre Primäraufgabe ist jene Theopraxis, welche es in der Ausbildung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern anzustreben gilt. Angezielt würde damit auch eine eigentlich *angewandte Theologie*, die sich der Entwicklung und Entfaltung positiv geprägter christlicher Identität verpflichtet sieht, welche durch das II. Vatikanum angestoßen wurde. Analog zur ‚angewandten Psychologie‘ ist diese Art Theologie auf praktische Umsetzung hin ausgerichtet. Denn letztlich kann auch das Feiern einer Liturgie nichts anderes als ein Ort dafür

⁸ Es geht wesentlich um eine „konkrete Pneumatologie“. Vgl. dazu G. FUCHS, „Wenn nur der Herr seinen Geist auf sie alle legte“ (Num 11,29) Der Glaube an den creator spiritus und die Kreativität in der Kirche. In: BiLi 62 (1989) 235–247. Die in der gegenwärtigen Kirchenstunde herrschende Ekklesiozentrik wird allzu sehr aus einem Christomonismus genährt, welcher der kreativen Kraft des Geistes wenig Raum lässt. Dies scheint mir der eigentliche Grund für den Reformstau in der katholischen Kirche und ihrer länger schon anhaltenden Verschließung auf innerkirchliche Probleme zu sein.

sein, wo der persönlichen und kollektiven Glaubensfindung eine Ausdrucksform gegeben ist. Dies scheint zwar eine recht banale Erkenntnis zu sein. Angesichts der Suche nach einer neuen Standortbestimmung für die Liturgiewissenschaft insgesamt aber ist eindringlich darauf hinzuweisen.⁹ Erst eine ausgesprochen *theopraktische* Intention gibt liturgisch-religiöser Bildung im Kontext zeitgenössischer Gesellschaften das nötige Fundament.

Alle Menschen sind vor Gott solidarische Subjekte (Johann Baptist Metz)

Johann Baptist Metz ist der Schöpfer einer bedeutenden praktischen Fundamentaltheologie, deren Grund-Impuls die mit viel Verve vorgetragene Aussage ist: Alle Menschen sind vor Gott solidarische Subjekte.¹⁰ Einige Spitzensätze dieser Theologie lassen sich auch nach einem Vierteljahrhundert in fruchtbare Nähe zur Realisierung liturgischer und nicht-liturgischer Glaubensvollzüge bringen. Unter dem *Stichwort Mystik(-Politik)* ging es J. B. Metz insgesamt um die „Praxis des Glaubens in ihrer mystisch-politischen Doppelverfassung“ (11). Aus sich selbst sei der christliche *Gottesgedanke* ein praktischer Gedanke (47). Gegen eine reine Ideen-Christologie wollte J. B. Metz das Narrativ-Praktische der Christologie und Soteriologie betonen (52). Praxis hat darum bei diesem Theologen eine pathische Verfassung, nicht nur als Handeln, sondern als „Leiden“ (54). Auch Jesu erster Blick galt elementar dem fremden Leid. Nicht zuletzt darum wählte Metz in jüngerer Zeit das Wort „Compassion“. Es gilt ihm als Schlüsselwort, welches das Christentum im globalen Pluralismus der Religionen und Kulturen eindeutig positioniert. Indirekt bestätigt Metz damit die Intention einer Theologie im Dialog mit der asiatischen Lebenswelt.¹¹ Er versteht das Moment der Compassion ausdrücklich als „Mitleidenschaftlichkeit“, „teilnehmende Wahrnehmung fremden Leids“, „tätiges Eingedenken des Leids der andern“. Diese aktivisch umschriebene Einstellung lässt eindeutig schließen: Gott christlich zu denken, ist ein erfahrener Vollzug. Er trägt jene dramatische Grundfärbung, die von einer *theopraktischen Aus-*

⁹ Vgl. A. GERHARDS – A. ODENTHAL, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung. In: LJ 50 (2000) 41–53. Andrea GRILLO führt dann in der Frage der Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis weiter: ‚Intellectus fidei‘ und ‚intellectus ritus‘. Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie. In: LJ 50 (2000) 143–165.

¹⁰ J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977 (= GGG) Im Folgenden Seitenverweise und eigene Hinweise durch Metz. Für einen ähnlichen Ansatz angewandter Theologie steht Reinhold BÄRENZ. Der Pastoraltheologe zeigt sich akzentuiert offen für *Mystik und Poesie*. Vgl. schon dessen Antrittsvorlesung 25. April 1996 in Luzern: Von der Frage „Wer ist Gott?“ zur Frage „Wo ist Gott?“ Ermutigung zu einer neuen Praxis in der Kirche. In: Jahresbericht der Hochschule Luzern 1995/96, 90–104. Vertieft in DERS., Frisches Brot. Seelsorge, die schmeckt. Freiburg 1998.

¹¹ J. B. METZ, Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen. Vortrag an der Thomas-Akademie der Theologischen Fakultät/Universität Luzern 25.01.2001. S. 5 des Manuskripts. Näher noch beim Dialog der Religionen befindet sich Aloysius PIERIS. Auch von ihm wird der Begriff „Theopraxis“ verwendet. Vgl. DERS., Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus. Aus d. Engl. übers. u. hrsg. von W. Siepen. Mainz 1989, 60 u. ö. Pieris will, „dass Theologen ihren Dialog mit christlichen Mönchen, die nachdrücklich am östlichen Ethos teilnehmen, wieder aufnehmen. Dies würde dazu beitragen, die Kluft zu schliessen zwischen Theologie und Theopraxis, zwischen Philosophie und Religion, zwischen Betrachtung über zeitgenössisches Denken und Teilnahme an zeitgenössischer Wirklichkeit, zwischen mönchischer Theologie, die ‚Gottes-Rede geboren aus der Gottes-Erfahrung‘ bedeutet, und wissenschaftlicher Theologie, die ‚Gottes-Rede zur Beurteilung von Erfahrung‘ ist, oder, wie die Buddhisten sagen würden, zwischen der Suche nach dem *Pfad* und der Suche nach der *Wahrheit*“ (60f).

richtung von Gottesdienst und Liturgie sprechen lässt. Genau dies zeigen die im Gottesdienst zur Sprache kommenden Glaubensgeschichten des Ersten und Zweiten Testaments, welche – in den Worten von Metz – „Geschichten der dramatischen Konstitution des Subjektseins der Menschen“ sind. „Menschen werden herausgerufen aus den Zwängen und Ängsten archaischer Gesellschaften. Sie sollen zu Subjekten einer neuen Geschichte werden. Die Bestimmungen ihres Subjektseins haben dynamischen Charakter: Angerufen werden in der Gefahr, Herausgerufen werden aus der Angst, Exodus, Umkehr, Erheben des Hauptes, Nachfolge [. . .]. Religion ist kein zusätzliches Phänomen, sondern ist am Aufbau des Subjektseins beteiligt“ (58). Schmerzlich genug erfahren dann Menschen in ihrer Geschichte und ihrem Handeln, wie die Dialektik von Subjekt und Objekt nicht verschwindet, sondern ausgetragen werden muss (62, Anm. 34).

Verknüpft mit diesen Einsichten gelangte Metz zu einem theologischen Begriff des Subjekt-Seins aller und zwar in kritischer Differenz zur reinen Utopie. Metz führte aus, dass die Utopien eines Subjektes dieses selbst ändern. Subjekte handeln – leiden dabei auch (!), um zu etwas zu gelangen, was für sie noch nicht ‚auszumachen‘, ja nur zu errahnen ist. Sie handeln damit auch genuin utopisch. Auf dem Weg praktischer Erfahrung also ändern sich auch die Vorstellungen und Bilder dessen, was noch nicht gesehen werden kann.

Menschen werden nun letztlich vor Gott Subjekte. Dieses Subjekt-Werden ist es, welches mit dem Namen „Gott“ konfrontiert. „Der Name Gott steht [. . .] dafür, dass die Utopie der Befreiung aller zu menschenwürdigen Subjekten nicht reine Projektion ist, was sie freilich wäre, wenn nur Utopie wäre und kein Gott“ (64). Gleichzeitig diagnostizierte J. B. Metz einen „grassierenden Schwund an verinnerlichten, extrem belastbaren Glaubensüberzeugungen“ (66). Man mag noch heute solche Analyse teilen, gar noch radikaler urteilen – fragt sich nur, was hinsichtlich der „Befreiung aller zu menschenwürdigen Subjekten“ schon nur im Fall einer Liturgiepastoral getan wurde und wird. Der Ansatz von Metz reklamierte unwiderruflich die mystisch-politische Doppelverfassung der Praxis des Glaubens, die sich nicht zuletzt auch im gemeinsamen Beten von Subjekten zeigen kann, welche sich zu Gottesdiensten und Liturgien versammeln. „Versuchsweise“ legte dann Metz eine ‚Definition‘ des Glaubens der Christen vor, welche mit ihrer Positivität die von mir gemeinte Auslegungs-Option *liturgischer Vollzüge als theopraktisch dimensionierte* stützt:

„Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.“ (70)

Für Metz war alsdann eine „Ausbildung kirchlicher Spiritualität als [. . .] Spiritualität befreiter Freiheit“ anzustreben, welche sich in der Ausbreitung gesellschaftskritischer Freiheit bezeuge und bewähre (82). Solcherart Spiritualität lasse sich „nicht auf eine reine Kulturfahrung einschränken“, gewinne hingegen an Macht, „wenn die Bereitschaft wächst, am Leiden anderer zu leiden; wenn sich die Menschen nicht nur über das ein Gewissen bilden, was sie anderen tun oder nicht tun, sondern auch über das, was sie unbekümmert zulassen, dass es anderen geschieht; wenn sie nicht nur – nach den Regeln des Tauschs – in Gleichgesinnten ihre ‚Brüder‘ sehen und alle anderen zur augenlosen Masse degradieren“ (83).

Die von Metz im weiteren Verlauf seiner praktischen Fundamentaltheologie verstärkt reklamierte ‚Orthopraxis‘¹² möchte ich in die Nähe der Gottesfrage überhaupt rücken. Ihr

¹² Vgl. die Passagen in J. B. Metz GGG 120–135: § 8 Kirche und Volk. Vom vergessenen Subjekt des Glaubens. Dieser Subjekt-Vergessenheit scheint neuerdings Karl LEHMANN in seiner Eröffnungsrede vor der Deutschen Bischofskonferenz am 20.09.1999 nicht zu entgehen: DERS., Gott ist

können sich alle Subjekte besonders durch ihr Mittragen im gottesdienstlichen *Handeln und Feiern* solidarisch stellen. Im Hier und Jetzt finden sie sich als Subjekte vor Gott und erfahren darin letztlich jenen theopraktisch-kreatorischen Impetus des Geistes, der sie über das liturgische Tun hinaus befähigt, in die Nachfolge Jesu zu *treten* und dies angemessen in Kirche und Gesellschaft zu *vertreten*.

Unmittelbar von diesen Subjekten tangiert sind auch *Theologen* – Seelsorger und Seelsorgerinnen. Ihre eigene und des Volkes religiöse Erfahrung nötigt sie, ihre Rolle radikaler Änderung zu unterziehen. Darum fragte J. B. Metz auch:

„Muss der Theologe nicht immer auch die Leute selber zur Sprache bringen? Hat er nicht kirchlicher Maieutiker des Volkes zu sein? Muss er nicht dafür einstehen, dass die Leute ‚dabeisein‘, ‚mitmachen‘ können, dass sie selbst zur Sprache finden, zum Subjekt in der Kirche werden? Und alles dies nicht etwa als bloße Aufklärungsarbeit, als Bildungs- und Informationshilfe, sondern um der Orthodoxie der Theologie willen? Kaum etwas nämlich braucht die Theologie m. E. mehr als die in den Symbolen und Erzählungen des Volkes sich niederschlagende religiöse Erfahrung. Nichts braucht sie mehr, wenn sie nicht an ihren eigenen Begriffen verhungern will, die so selten Ausdruck neuer religiöser Erfahrung sind und so oft bloß Begriffe früherer Erfahrungen reproduzieren“ (131).

Wenn es gilt, in unserer Zeit liturgische *und* nicht-liturgische Glaubensvollzüge *als theopraktische* zu erkennen, ist abschließend jenem Dreiklang Raum zu geben, für den der Name des Theologen J. B. Metz seit Jahrzehnten steht: Da die Glaubens-„Subjekte“ in ihrer „Praxis“ eine je durch sie akzentuierte „Geschichte“ in der sie umgebenden „Gesellschaft“ leben – was allein schon lebensgeschichtlich ein eindeutiger Prozess ist – sind die Kategorien von *Erinnern*, *Erzählen* und der *Solidarität* immer aufeinander angewiesen, bedingen einander wesentlich.¹³ Der Ausgangspunkt für jedes Subjekt ist die Erfahrung und Geschichte, welche die einzelnen Gläubigen – ob als Frau oder Mann – gemeinsam mit ihrem Gott *erinnern*, *erzählen* und in *solidarische* Beziehungen untereinander bringen. Wo denn anders als in liturgischen Glaubensvollzügen wird dies emotional erfasst und einsichtig erkannt werden können?

Unter diesem Licht erscheinen dann die liturgische *Doxologie* (Theopraxie/Mystik) und die theologische *Doxographie* als unauflöslich miteinander verschränkt. Diese Verflechtung lässt sich an folgendem Abschnitt der Gedanken von J. B. Metz erkennen – denen so genauerhin auch eine europäische Option der „Theopraxie“ nahe kommt:

„Lebensgeschichtliche Theologie erhebt ‚das Subjekt‘ ins dogmatische Bewusstsein der Theologie. Damit ist aber keineswegs einem neuen theologischen Subjektivismus das Wort geredet. ‚Subjekt‘ ist ja nicht eine beliebige, austauschbare Bestimmung. Subjekt ist der in seine Erfahrungen und Geschichte verstrickte und aus ihnen immer wieder sich neu identifizierende Mensch. Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben; heißt also Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander versöhnen, heißt schließlich: theologische Doxographie und mystische Biographie zusammenbringen“ (196).

Darum lässt sich einer *Liturgiepastoral* für heute grundsätzlich ins Stammbuch schreiben: Weil alle Menschen vor Gott solidarische Subjekte sind, werden deren vielfältige und vieldeutigen Erfahrungen in Gottesdiensten und Liturgien ebenso ernst genommen werden

größer als der Mensch. Vom Suchen und Finden Gottes als zentralem Schlüssel für die Zukunft von Religion und Kirche im 21. Jahrhundert. Vor allem den letzten Abschnitt von: III. Gottesvorstellungen in neuen Religionen. Vgl. Den Text im Internet www.kath.de/bistum/mainz.

¹³ Ebd. 159–211: Teil III zu den Kategorien (Erinnerung, Erzählung und Solidarität). Besonders anregend bleibt der seinem Lehrer Karl Rahner gewidmete „Exkurs: Theologie als Biographie?“ (ebd.).

müssen wie die Worte der Verkündigung, die auf die Versammelten treffen. Oder anders gesagt:

Wenn Gott zur Sprache kommt, kommt seine Anwesenheit nicht unwesentlich über die versammelten Subjekte vermittelt zur Sprache. Was an Worten und kultischer Handlung ausgedrückt und vollzogen wird, ist für Menschen bestimmt, ist ihnen auszurichten und wird mit ihnen vollzogen – in ihre Erfahrungen, ihre Zeit und Gesellschaften hinein. Über die Köpfe der Menschen hinweg Liturgien und Rituale zu feiern, das wird damit unmöglich. Wird es dennoch lieblos getan, wird der Virus der Unglaubwürdigkeit, der Kälte und Starre mehr verbreitet als die Nähe zu einem Gott, der sich letztlich den Menschen jeder Zeit zuwenden will. So betrachtet hat die pastorale Situation vor Ort das letzte Wort, weil sich hier bewähren muss, was von Bibel und Tradition her auf die Menschen zugesagt sein will. Auch die Vorgaben der Liturgiegeschichte haben dahingehend interpretiert zu werden. Schließlich steht und fällt der christliche Glauben mit seiner Nähe zum Dasein der Menschen in ihrer je unterschiedlichen Situation.

In memoriam Arno Schilson († 29. März 2005)

Mit einiger Bestürzung und sehr berührt lese ich vom Hinschied von Professor Dr. Arno Schilson. Es ist ihm zu verdanken, dass sich die kulturwissenschaftliche Dimension innerhalb unseres weit gefächerten Faches in den vergangenen 10 Jahren mehr und mehr entfalten konnte. Die große Aufmerksamkeit, welche Schilson für das von ihm so benannte Medienreligiöse aufbrachte, und sich immer wieder durch hohen Anschluss an O. Casel und R. Guardini mit der Kerngestalt liturgischer Phänomene befasste – wird weiter gepflegt werden müssen. Dabei verdanken wir nicht wenig seiner spezifisch aktuellen Sicht von Gottesdienst. Denn ihm ging es im Blick auf die christliche Liturgie um einen vierfachen Mut:*

- *Mut zu sympathisch-kritischer Zeitgenossenschaft*
- *Mut zum schlichten und erlebnisnahen Ritual*
- *Mut zum Symbol und ästhetischer Inszenierung der Liturgie*
- *Mut zu liturgischer Rezeption der säkularen Religiosität.*

* A. SCHILSON, *Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult?* In: *Drama ‚Gottesdienst‘: zwischen Inszenierung und Kult.* Hg. A. Schilson – J. Hake. Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 13–76, 54ff.

Stephan Schmid-Keiser

Joachim M. Springer

Der Dialog im Gesang als Herausforderung?

Propädeutik

Das dialogische Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils schlägt sich in der Liturgie nieder und betrifft auch die Gesänge. Diese gehören zu den notwendigen und integrierenden Bestandteilen der Liturgie, vor allem die so genannten (deutschen) Wechselgesänge. Sie sind im Gotteslob in ausreichendem Maß berücksichtigt und prägen das katholische nachkonziliare Profil mit. Aus liturgiewissenschaftlichen Gründen sollen daher im neu zu erstellenden Gesangbuch nichtliedmäßige Gesänge gleichfalls in ausreichendem Maß vertreten sein.

Um den grundlegenden Nutzen und die Bedeutung dieser musikalischen Gattung herauszustellen, geht es um die herausfordernde Frage: Ist heute „dialogisches Singen“ noch zeitgemäß? Um was handelt es sich überhaupt?

Hier ist zunächst noch einmal auf die Intention des letzten Konzils zurückzugreifen. Der Dialog ist nach dem Zweiten Vatikanum eine wichtige Lebensäußerung. Diese „Methode“ wird zu einem allgemeinen Prinzip kirchlichen Lebens und Handelns.

Dia-logische Gesangstheologie

Die Liturgie ist der kultische Ausdruck des Dialogwillens Gottes mit uns Menschen und umgekehrt. Dieses Wechsel-Verhältnis darf in den Gesängen als Wechsel-Gesängen zum Ausdruck kommen. Wechsel bezeichnet die kommunikative Beziehungsstruktur als dynamisches Heilsgeschehen. Was im Gottesdienst schon immer auf vielfältige Weise zum Ausdruck kommt, soll in den muttersprachigen Gesängen Raum bekommen. Liturgie besteht wesentlich und wesentlich im Dialog. Dieser Prozess, der in der Liturgie selbst liegt, soll auf die versammelte Gemeinde ausstrahlen. Liturgie verwandelt.

Joseph Klein entwickelt in der Einführung des Deutschen Messantiphonale¹ eine kleine liturgische Reflexion zum Dialog: Gott beginnt den lebendigen Dialog mit den Menschen in der Schöpfung und führt sie in Jesus Christus weiter. Er ruft die Menschen zur Feier dieser Geheimnisse in der heiligen Eucharistie. „Er spricht zu ihrem Herzen und macht sie fähig und bereit, ihm zu antworten. Und er drängt sie, das, was sie innerlich bewegt, auszusagen und auszusingen. Von daher gesehen ist das dialogische Singen die dem Grundmuster der Messfeier am besten entsprechende Form. Hilfreich war dabei die Erkenntnis: Menschen, die in ihrer Muttersprache beten und singen, werden nicht von anders Sprechenden getrennt, sondern durch das bessere Verstehen der liturgischen Gebetstexte zu einer stärkeren Gebetsgemeinschaft zusammengeführt. Also fragte man mit Recht: Warum soll dialogisches Singen nur in lateinischer Sprache möglich sein? Warum soll man nicht zum Beispiel den großen Lobgesang des Gloria in einer der deutschen Sprache gemäßen Melodie singen können?“²

Es geht um nichts weniger als um das Prinzip des Dialogs, auch beim Gesang. Der Dialog im musikalischen Raum trägt vielseitige und vielförmige Züge. Wort und Musik bedürfen

¹ Von H. Rohr. In Zusammenarbeit mit G. Duffrer [u. a.]. Freiburg/Br. – Basel – Wien 1997, XI f.

² Deutsches Messantiphonale, XI.

der Hilfe und Ergänzung eigentlich aller theologischen, aber auch weiterer außertheologischer Bereiche, da beide sich von vielfältigen Disziplinen bereichern lassen sollten und das Gespräch mit allen geführt werden sollte. Seit dem Konzil ist eine Öffnung zur Welt und auch zu Kunst und Musik auf neue Weise möglich geworden.³ Im Besonderen gilt das auch für die Liturgie und ihre Gesänge, was sich im eben genannten Zitat von Klein am Beispiel des Gloria festmachen lässt.

Die *actuosa participatio* der Liturgischen Bewegung fordert einen Dialog im Gottesdienst, eine „Dialog-Messe“, eine Messe mit Gemeindebeteiligung. Die Dialogbereitschaft der Kirche drückt sich liturgisch u. a. in (der Bereitstellung von) dialogischen Gesängen aus. Dialogische Gesänge entsprechen mehr der *actuosa participatio* als monologische, weil sie zu Wort kommen lassen und Abbild des inkarnierten Dialogs Gottes mit den Menschen sind. Die *responsoriale* Singweise weist schon auf die Antwort (der Gläubigen) hin.

Das „kultische Spiel“, der Dialog in der Liturgie, fordert vom einzelnen Gemeindemitglied Aufgeschlossenheit, Sich-Einlassen und Öffnen.

Nichtliedmäßige Wechselgesänge

Wechselgesänge, also vor allem nichtliedmäßige Gesänge mit dialogischer Struktur sind gefragt. Das schließt nicht aus, dass liedmäßige Gesänge, also Lieder im klassischen Sinn, im Wechsel von verschiedenen Gruppen bzw. Gemeindeteilen gesungen werden können. Auch hier lassen sich verschiedene Formen finden. Es gibt Gesänge bzw. Melodien, die mehrfach einsetzbar sind in der Eucharistiefeier und in anderen Gottesdienstformen, zum Beispiel die Gesänge im Gotteslob Nr. 270 und 505. Kinder wie auch Erwachsene können diese Gesänge ohne Schwierigkeiten nachsingen, weil sie im Nachsingen bestehen, Bestand haben.

Zu nichtliedmäßigen Gesängen gehören Kehrverse, Kyrierufe, Antwortgesänge usw., eigentlich die ganze gesungene Messe im Messordinarium und Proprium. Die Ruf-Form von „call and response“ ist dabei maßgeblich. Der Wechsel-Gesang kann dabei als ein Wechselspiel des Lebens und des liturgischen Dialogs begriffen werden, Wiederholung als (ein) Prinzip. Liturgie kann schon von Grund auf keine „Einbahnstraße“ sein, sonst würde sie im Monolog verkümmern, sonst wäre ein „Gespräch“ nicht möglich. Besonders der Rückgriff auf den kircheneigenen Gregorianischen Choral und seine Gesangsformen hilft Einseitigkeiten zu vermeiden. Das Dialogmodell der Gregorianik als Wechselgesang war und ist weiterhin Vorbild für den deutschen Liturgiegesang. Die Schönheit der lateinisch gesungenen Psalmodie muss den Kirchenmusiker Heinrich Rohr (1902–1997) so fasziniert haben, dass er auch in der deutschen Sprache nicht darauf verzichten wollte.⁴ Er ermöglicht im Rahmen der Liturgischen Bewegung und bis heute, dass sich die Dialogbereitschaft der Kirche in ihren Gesängen fortsetzen kann. Für den ökumenischen Dialog ist der Schatz Rohrscher Gesänge noch lange nicht ausgeschöpft.⁵

³ Vgl. auch P. EBENBAUER, Die Macht der Musik in Religion und Glauben. In: Singende Kirche 46 (1999) 5, 3.

⁴ Vgl. J. M. SPRINGER, Die Beziehung zwischen Wort und Musik in der *actuosa participatio* bei Heinrich Rohr (1902–1997). Ein Beitrag zur Liturgie- und Kirchenmusikgeschichte im Bistum Mainz. Rom 2001.

⁵ Das „Kath. Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland Lit. Kommission“ antwortet dem Verfasser auf Anfrage im Brief vom 1.3.2000: „Das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland hat zu Beginn des Jahres 1986 ein neues Gesangbuch ‚Lobt Gott, ihr Christen‘ veröffentlicht, das schon im Titel den Zusammenhang mit ‚Gotteslob‘ deutlich macht. Unser Bistum war durch ei-

Das deutsche Kirchenlied mit seiner großartigen Tradition hat vielfach Ableitungen und Ergänzungen erfahren. Die Frage an Gesänge in der Liturgie ist immer: Welche Form ist an welchem Ort angemessen? Was ist der „Sitz im Leben“? Die Auswahl der Gesänge ist gleichzeitig eine Erziehung der Gemeinde zu einer legitimen und von der Liturgie gewünschten Pluralität der Stile: alles an seinem Platz – jede Form dorthin, wo sie hingehört. Dabei kommt der Ruf-Form eine Priorität zu, weil sie die originäre Verfasstheit des Menschen anspricht. Der Mensch spricht, ruft, handelt und lebt im Dialog mit seinem Gegenüber. Die Liedform hat über die Jahrhunderte hinweg Glaubensinhalte weitertransportiert, aber in der Regel nicht die Wechselform, die dialogische Struktur. Der Verdienst des Liedes bleibt bis heute ungebrochen. Das, was säkularisierte Menschen bis heute vom Christentum wahrnehmen, gerade wenn sie keine Kirchgänger mehr sind, wird in Inhalt und Form transportiert durch die Musik, durch Lieder. Im Singen und Hören dieser Lieder lebt der Glaube.

Liedform und nichtliedmäßige Gesänge ergänzen sich und sollten im neu zu planenden gemeinsamen Gebet- und Gesangbuch eine angemessene Vertretung finden. Es bedarf nicht nur eines „Kanons der Kirchenlieder“, sondern auch einer Prioritätenliste von nichtliedmäßigen Gesängen, um ihre Wichtigkeit und Vielfalt für die Liturgie sicherzustellen. Liturgie hängt von diesen Gesängen ab. Sie „ordnen“ und orten Liturgie.

Die neuen und doch so alten Formen von Wechselgesängen zeigen sich im Gotteslob. Es geht beim dialogischen Singen nicht einfach um eine Antwort, um die Form, sondern um die Aussage, um Inhalt. Die Form kann und soll uns für den Inhalt motivieren. Es geht letztlich um eine musikalische Theologie: Theologie, die sich in Musik und Gesang ausdrückt und entfaltet: Künstlerisch-kunstvolle Gottesverehrung. In den Chorsätzen eines Liedes bzw. einer Fuge spielt sich der Dialog zwischen den verschiedenen Stimmen ab.

Die aktive Teilnahme im und durch den Gesang

Die *actuosa participatio* als *terminus technicus* bezeichnet die Beteiligung der Gemeinde als wesentlich für den neuen liturgischen Dialog. Dabei kommt den liturgischen Antworten eine besondere Rolle zu. Nicht der Schwierigkeitsgrad bestimmt das Ausmaß der Partizipation. Der Gottesdienst lebt im und vom Gesang, vom Gesang des Volkes Gottes, vom partnerschaftlichen Dialog. Die oft einfachen gesungenen Antworten der Gemeinde bereichern und sind selbst Liturgie.

Feiern wir „schöne“ Gottesdienste (SC 34), damit Gott in unser Leben als unser Dialogpartner eintreten und wirken kann. Eine schöne Liturgie zeichnet sich durch klare und einladende Konturen und Formen aus. Formlosigkeit führt zu Inhaltslosigkeit. Der neue Mensch erkennt und weiß nach Augustinus um das neue Lied (Sermo 34): „*Homo novus novit canticum novum.*“⁶ Das neue Lied ist ein Zeichen für den neuen dialogischen Bund,

nen Mitarbeiter sowohl in der ‚Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut‘ und in der Liedkommission für das EGB-Gotteslob beteiligt, so dass sich auch in der Vorarbeit entsprechende Verbindungen ergeben haben.

Im Lieder-Stammteil von ‚Lobt Gott, ihr Christen‘ finden sich etwa 95% des Bestands aus dem Stammteil von ‚Gotteslob‘ – damit auch alle dort vorfindlichen Stücke von Heinrich Rohr und solche, an denen er in der EGB-Kommission mitgearbeitet hat.“

⁶ *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum. Officium divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum. Editio typica altera II.* Vaticano 1986, 588.

das „neue Testament“ Gottes mit seinem Volk.⁷ Dieser neue Gesang kann ein Spiegelbild, ein Abbild des neuen Gottesverhältnisses sein und werden. Dazu ist der Mensch bestimmt, der ja das Subjekt, der Kantor des Gesanges ist. Der Gesang, das Lob Gottes, ist eine theologische Qualifikation der Gottesbeziehung.

Ausblick auf ein dialogisches Proprium

Ein Anreiz ist nicht nur das dialogische Ordinarium, sondern ebenfalls ein dialogisches Proprium. Gibt es gelungene deutsche dialogische Propriumskompositionen? Die Gregorianik lebt aus dem Dialog und ist somit ein ungebrochenes Vorbild für muttersprachige Gesänge. Es ist nicht selbstverständlich, dass unsere Messe, unser Hauptgottesdienst mit einem (dialogischen) Gesang beginnt und sich zu großen Teilen aus Gesängen zusammensetzt, oder aus anderen Teilen, die singbar sind. Noch vor dem Kreuzzeichen steht der Wechselgesang des Introitus.

Das dialogische Prinzip wendet sich gegen den „Alleinunterhalter“ und gegen monologische Gesänge. Sind wir fähig Rollen zu (ver-)teilen und zu übernehmen?

Liedmäßige und nichtliedmäßige Gesänge bereichern miteinander die Liturgie nach der Reform des Zweiten Vatikanums im deutschsprachigen Raum. Nicht gegeneinander, sondern gemeinsam gestalten sie die Liturgie. Es ist gut, wenn man um die liturgischen Prinzipien des Konzils weiß: Dopplungen sollen vermieden werden (SC 50), Vereinfachung und Klarheit (SC 34).

Walter Wiesli spricht 1999 davon, dass man von „verlieferten“ Gottesdiensten zu kommunikativeren Formen aufbrechen müsse.⁸ Genau das markieren schon die frühen kirchenmusikalischen Werkwochen im Bistum Mainz ab 1936/37: vom Lied oder der Andacht zum dialogischen Beten und Singen mit dem Priester.

Die dialogische Form, der Wechsel von Kantor und Gemeinde sind beispielhaft. Diese Form „entspricht einer Uranlage sowohl des Menschen als auch der Liturgie, wie sie besonders beim Singen und Spielen des Kindes lebendigen Ausdruck findet“⁹.

Ordinarium und Proprium, die dialogischen Teile der Messe, erfüllen ihre eigentliche liturgische Funktion nur im Gesang.

⁷ Vgl. ebd. 589.

⁸ Vgl. W. WIESLI, Vielfalt im Gesang. In: Gd 33 (1999) 164.

⁹ H. ROHR, Gesänge zu Meßfeier und Wortgottesdienst mit Kindern. In: Das Kind in der Leistungsgesellschaft. Bundestagung des Verbandes der kath. Erholungsheime, Kurheime und Heilstätten für Kinder und Jugendliche. Hg. Referat Kinderhilfe Deutscher Caritasverband e. V. Münster 1969 – Freiburg/Br. [o. J.] (Schriftenreihe Heft 3) 124; vgl. 50 Gesänge zu Meßfeier und Wortgottesdienst mit Kindern. Hg. J. Klein – H. Rohr. Freiburg/Br. 1969, 5 (Vorwort).

Vgl. Liturgische Laiendienste. Rahmenpläne für Aus- und Fortbildung. Hg. Deutsches Liturgisches Institut. Trier 1997 (Liturgie & Gemeinde, Impulse & Perspektiven 3) 17: „In den musikalischen Diensten kommen grundlegende Dimensionen der Liturgie zum Tragen: die dialogisch-kommunikative Dimension im Hin und Her von Wort und Antwort, von Ruf und Gegenruf; die anamnetische Dimension in der musikalisch verdichteten Verkündigung des biblischen und liturgischen Wortes; die doxologische Dimension im Anstiften der Gemeinde zum beherzten Lobpreis Gottes durch die ganzheitliche Macht der Musik.

Konkret geschieht dieser musikalische Dienst in den Akklamationen und Wechselgesängen, in Verkündigungs- und Meditationsmusik (auch zur geistlich vertiefenden Begleitung liturgischer Handlungen) und schließlich allgemein in der festlichen Steigerung und Bereicherung des Lobpreises der Gemeinde durch die Kunst des mehrstimmigen Singens und Musizierens.“

Vgl. die ähnliche Beschreibung zum Kantor: ebd. 13.

Die Flexibilität des Psalmengesangs

Der (große) Dialog des Menschen ist sein eigenes Leben, sein Fragen und Antwortgeben, etwas Flexibel-Dynamisches. Der Psalmengesang ist ein flexibler Gesang, mit Recht ein Wechsel-Gesang, keine statisch unveränderbare Form, weil dieses bewegliche „Instrument“ anpassungsfähig ist. Als Prozessionsgesang kann er jederzeit beendet werden. Er passt sich der Liturgie an und unterstützt sie dadurch. Dynamik besteht auch in der Anpassung! Je nachdem welche Funktion der Psalmengesang bekleidet, nimmt er unterschiedliche Formen an: selbstständig oder begleitend. Der Psalm ist Ausdruck des Wechsel-Gesangs, der Wechsel-Form. Hier soll vor der Verselbstständigung von Liturgieteilen abgeraten werden, das heißt die einzelnen Elemente sollen nicht gleichförmig und gleich-gültig gemacht werden. Ein gutes Orgelspiel oder ein Chorgesang als Begleitung darf nicht so die Liturgie „in Anspruch nehmen“, dass an anderer wichtiger Stelle die Zeit wieder eingespart werden muss, wie es doch öfter im Gottesdienst vorzukommen scheint, besonders bei Großereignissen oder Gottesdienstübertragungen. Der Psalm als dynamisch-liturgisches Geschehen sollte nicht als Propriumsgesang vergessen werden. Seine schöne und flexible Aufgabe ist eine Chance für eine dynamische Liturgie. Begleitung im guten Sinn ist angesagt, denn ein guter Begleiter weiß auch, ob und wann er zu schweigen hat. Der Psalmengesang (nicht nur als Antwortgesang), steht als Paradigma für ein dynamisches, wechselvolles Liturgieverständnis.

Die dialogische Struktur des Ordinariums als Nah- und Fernziel

Zu guter Letzt soll noch einmal auf die Binnenstruktur des Ordinariums hingewiesen werden. Was so selbstverständlich klingt, ist noch immer nicht „normal“ oder „alltäglich“ in Chorgesängen. Der dialogisch-feine Stil ist das innere Prinzip ob in Latein oder der Muttersprache und möchte „ab-ge-rufen“ werden. Hier sollte der Dialog im guten Sinn aufgegeben werden, nicht weg-genommen werden. Die Messe ist fortwährender, nie abbrechender Dialog, theologisch und liturgisch gesehen. Somit kann die Dialog-Messe Vorbild für unser gesamtes Denken und Tun sein und werden. Selbst das „Ite missa est“ wartet auf einen letzten Gegen-Ruf. Verdunkeln bzw. zerstören wir nicht den großen Dialog der Eucharistie. Geben wir der *actuosa participatio* eine Chance! Das, was für das Gesangbuch Gotteslob als richtig erkannt worden ist, sollten nachfolgende Gesangbücher fortführen.

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

(neu)

Alfred Ehrensperger, Niederuzwil, Schweiz

Jahrestagung des Abt-Herwegen-Instituts in der Benediktinerabtei Maria Laach vom 23.–25. September 2005

Das Abt-Herwegen-Institut lädt jedes Jahr seine Mitglieder und andere Gäste zur Jahresversammlung ein, wobei neben den ordentlichen Geschäften aus den verschiedenen Sektionen (z.B. auch die Herausgabe des Archivs für Liturgiewissenschaft) Tagungsreferate namhafter Referenten gehalten werden. Als Mitglied des Instituts und Tagungsteilnehmer durfte ich am gleich anschließenden Symposium über Anlass-Gottesdienste im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg kurz über die Tagung von Maria Laach berichten. So verschieden die Thematik der beiden Tagungen war, so sehr ließen sich doch gemeinsame Ausrichtungen im Bereich zentraler liturgischer Fragen ausmachen: Beide Tagungen waren ausgesprochen zukunfts ausgerichtet; beide gingen aus von kirchensoziologischen Lageskizzen in Deutschland bzw. in Österreich; an beiden Tagungen legte je ein Soziologe Grundlagen für die folgenden Themen; und beide Veranstaltungen bemühten sich um zukunftsorientierte Modelle einer besseren Verankerung der Liturgie in der Gemeindepastoral.

Die Tagung in Maria Laach, eröffnet durch die herzliche Begrüßung des dortigen Abtes Benedikt Müntnich OSB, sowie ein markantes Eröffnungsvotum des Politologen und Vorsitzenden des Abt-Herwegen-Instituts Prof. Dr. Werner Weidenfeld, stand unter dem gar weit gefassten Thema „Hat Liturgie Zukunft?“ und setzte drei in kompetenten Referaten behandelte Schwerpunkte: Der Freiburger Soziologe Martin Brüske befasste sich in seinen schonungslosen Darstellungen auf Grund liturgie- und kirchensoziologischer Untersuchungen mit den Kräften und Vorgängen in der Postmoderne, dem heutigen gesellschaftlichen Milieu, in welchem die Kirche ihre Aufgaben zu lösen hat und unentwegt Liturgie feiert. Die Spannung zwischen Marktorientierung und Sachorientierung wurde deutlich. Aber wohin zielt nun unser gottesdienstliches Bemühen? Der Referent plädierte für Freiheit in der Gefolgschaft des Glaubens; für Vertrauen in die Vernunft des Glaubens und die Kraft bibel- und traditionsbezogener Argumente; Sorge um ein gelingendes, geordnetes Leben; Erfahrungsorientierung aus dem reichen Schatz des spirituellen Wissens und seiner Lebensgestaltung; eine selbstbewusste, theologische Autorität, welche freies und konstruktives Denken fördert; eine nicht nur punktuell auf den Einzelnen bezogene Seelsorge, sondern Modelle kollektiver Spiritualität in der Art von Exerzitien durch das Erlernen einer neuen Sprache des Glaubens: Liturgie birgt in sich die Chance, eigene Identität wieder neu zu finden und zu festigen.

Im Horizont dieser Gedankenentfaltung, die weit über einen bloß soziologischen Lagebericht hinausging, befasste sich P. Dr. Angelus A. Häußling OSB, sozusagen der „Hausliturgiewissenschaftler“ der Abtei Maria Laach, mit dem Thema: „Die Liturgie unserer Kirche – heute und morgen“. Man spürte aus seinen geistvollen, teilweise recht locker und humorvoll vorgetragenen Ausführungen das souveräne Sachwissen bis in kleinste Details aus Geschichte und Gegenwart; aber auch eine wohlthuende Nähe zur Realität des kirchlichen Lebens mit seinen Sorgen; zur christlichen Praxis in Gebet und Frömmigkeit kirchentreuer

und -entfremdeter Menschen, denen Gott seine Liebe und Zuwendung nicht entzogen habe. Hier sprach ein gelehrter Liturgiker ersten Ranges zu uns, der seine Hörerinnen und Hörer zugleich auch als Seelsorger anzusprechen vermochte. Durch seine Ausführungen hindurch betonte P. Häußling immer wieder die Freude *an* der Liturgie, die Freiheit *für* die Liturgie und die Einübung in das liturgische Geschehen. Dies kann nur durch die ständige aktive Teilnahme an der Liturgie selber und durch eine innere Aneignung ihrer einzelnen Elemente geschehen. Der Referent zeigte dies an einer exegetisch-meditativen Auslegung des Vaterunsers und seines Gedankenreichtums. P. Häußling betonte, wie sehr Menschen durch ihr Mitfeiern der Liturgie innerlich wachsen und reifen können, falls eine überzeugende Leitung der Eucharistiefeier und der Gemeindepastoral zusammenwirken. Die Fragestellung der ganzen Tagung hatte übrigens die Eucharistiefeier als liturgietheologische Mitte im Blick. Zum Schluss gab P. Häußling (mit Zustimmung der Anwesenden) deutlich seiner Erwartung Ausdruck, dass Rom in erster Linie Verlautbarungen formuliere, welche Priestern und Kirchenvolk für die Vertiefung und das Durchhalten ihres Glaubensweges in unserer harten Zeit helfen und Mut machen würden.

Außerordentlich klar und hilfreich waren die Ausführungen von Prof. Dr. Martin Klöckener, Universität Fribourg CH, über „Die Situation in unseren Gemeinden und Liturgie“. Auch er ging aus vom Strukturwandel in unserer Gesellschaft, von der Vielfalt an Vorstellungen und religiösen Erwartungen in unseren Gemeinden. Nicht immer sind städtische und größere Gemeinden schwieriger in der Liturgie heimisch werden zu lassen, als kleinere, dörfliche Verhältnisse. Die Zahl jener, die am Gottesdienst teilnehmen, kann verblüffend schwanken, je nachdem, wie aktiv die pastorale Praxis im Ganzen vor Ort lebt. Klöckener nahm auch gelegentlich Bezug auf die konziliare Liturgiereform, die theologische Vertiefung der Liturgie als Glaubensnahrung, die Vielfalt der liturgischen Dienste, den Stellenwert der Heiligen Schrift im Gottesdienst oder die Neuwertung der liturgischen Musik. Dankbar habe ich die Anfragen des Referenten an das gegenwärtige gottesdienstliche Leben mitverfolgt, da gerade diese Aspekte einen eminent ökumenischen Charakter haben: Die Feststellung eines pastoralliturgischen Pragmatismus statt einer aufbauenden Liturgietheologie; vielerorts unreflektierte Routine statt „geistlicher Nachhaltigkeit“; Material aus beliebigen Ideenkisten statt einer konzeptionellen, liturgischen Bildung; oder katholischerseits ein noch verbreitetes Monopol der Messe an Werktagen statt einer Vielfalt an Gottesdienstformen; sowie eine situationsbezogene, an Tagesaktualitäten orientierte, statt einer christuszentrierten Liturgie. Klöckener zeigte in seinem nachhaltigen Referat konkrete Zukunftsaufgaben auf: Eine Qualitätspflege der Liturgie im Allgemeinen; den täglichen Gottesdienst in allen Kirchen; eine Verbesserung der liturgischen Bildung von Priestern und Volk; eine Vertiefung der Einheit von öffentlichem Gottesdienst und privatem geistlichem Leben; eine Entwicklung der Pastoral vom Zentrum der Liturgie her. Immer wieder hörte ich aus den Referaten und Diskussionen den einen, simplen und doch offenbar nicht leicht zu bewältigen Gedanken heraus: „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es!“

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Wiederzulassung des alten Messritus von 1962?

Papst Benedikt XVI. hatte Ende August überraschend den Generaloberen der schismatischen „Priesterbruderschaft Pius X.“, Bischof Bernhard Fellay, zu einem Meinungsaustausch empfangen. Nach Einschätzung des emeritierten Präfekten der Gottesdienstkongre-

gation und derzeitigen Mitgliedes der Kommission „Ecclesia Dei“ für die Traditionalisten, Kardinal Jorge Medina Estevez, sei eine allgemeine Wiederzulassung des Messritus von 1962 kein schwerwiegendes theologisches Problem. Jedoch müssten vor einer Einigung Roms mit den Traditionalisten in liturgischen Fragen die Klärung der großen dogmatischen Meinungsunterschiede erfolgen, und die Lefebvristen müssten die Lehren des Zweiten Vaticanums akzeptieren, sagte der frühere Präfekt in einem Interview. Die Priesterbruderschaft Pius X. sieht das genau umgekehrt: zuerst müsste der alte Messritus wieder allgemein erlaubt sein, dann könne man auch daran gehen, über alles Übrige zu reden. Der Kardinal räumte aber ein, dass eine allgemeine Zulassung des Ritus von 1962 kirchenrechtliche und liturgische Probleme mit sich brächte (Kalender, mangelnde liturgische Homogenität der Diözesen, etc.), und er unterstrich, dass der konziliare Messritus ebenso „absolut orthodox“ sei, wie der von 1962. Allerdings sprächen die beiden Riten unterschiedliche „Sensibilitäten“ an. Vor dem Treffen mit dem Papst gab es mehrere Kontaktgespräche sowohl mit Kardinal Medina Estevez, als auch mit dem Präsidenten der Kommission „Ecclesia Dei“, Kardinal Dario Castrillon Hoyos. Daraus ging hervor, dass man über sehr unterschiedliche Positionen unter den schismatischen Traditionalisten informiert sei: es gebe sehr flexible und nuancierte aber auch starre Vertreter unter ihnen. Deren Meinung, Messen im nachkonziliaren Ritus seien „häretisch“ oder „ungültig“, bringe weitere Verhandlungen in eine extrem schwierige Situation.

„Anlassgottesdienste“: Symposion der LKÖ am 26./27. September 2005 in Salzburg

Das diesjährige Symposion der Liturgiekommission für Österreich fand am 26. und 27. September im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg statt und widmete sich dem schwierigen Thema „Anlassgottesdienste – Liturgische Feier zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit“. Dabei traten die vielschichtigen Fragestellungen zur Liturgie in säkularisierter Gesellschaft und zum Thema „Ritendiakonie“ überaus deutlich zu Tage. Bedenkt man dabei das Kardinal Carlo M. Martini SJ zugeschriebene Wort „Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sondern feiert Geheimnisse“, so wurde die Spannung hinter dem Thema vollends bewusst. Der teils unübersichtliche Problembezug in der „gottesdienstlichen Landschaft“ war Teilnehmern und Referierenden wohl bewusst, lässt es aber derzeit noch nicht zu, geeignete Schlussfolgerungen systematisch aufzuzeigen und Konsequenzen für die Praxis aufzuzeigen. Es referierten: A. Redtenbacher, M. Ebertz, R. Schwarz, W. Haunerland, und P. Weiß (in Vertretung von O. Fuchs). Die Ergebnisse des Symposions werden in *HID 60* (2006) Heft 1 vollständig dokumentiert werden.

„Fest der Eucharistie“ mit Kardinal Christoph Schönborn am 1. Oktober 2005

Am Samstag, 1. Oktober 2005, um 15.00 Uhr, fand im Wiener Stephansdom ein „Fest der Eucharistie“ statt. Einen Tag vor Eröffnung der Weltbischofssynode, die erstmals unter Papst Benedikt XVI. in Rom zusammentrat, um das Thema Eucharistie zu behandeln, hatte der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz und Wiener Erzbischof Kardinal Christoph Schönborn in den Dom geladen und gleich mehrere Anliegen mit diesem Gottesdienst verbunden: Das zu Ende gehende Jahr der Eucharistie sollte mit diesem Fest ausklingen, zugleich wurde das „dreijährige Jahr der Bibel“ abgeschlossen und des 10-jährigen Amtsjubiläums des Wiener Erzbischofs gedacht. Das Fest wurde in vielen offenen Kirchen schon am Vorabend durch eine eucharistische Anbetungsstunde eingeleitet, bei der man

Zettel mit Gebetswünschen und Sorgen in eine „Joy-and-Worry-Box“ deponieren konnte, die dann zum Dom gebracht wurden. Vor dem Festgottesdienst verteilten Jugendliche 5000 Rosenbouquets mit Bibelziten sowie Texten der hl. Therese von Lisieux. Außerdem schenkte der Kardinal allen Gottesdienstteilnehmern eine gedruckte Ausgabe der Apostelgeschichte. Er erhielt seinerseits als Zeichen des Dankes und der Ermutigung einen neuen Bischofsstab überreicht.

Kardinal Schönborn gelang es in diesen Jahren, die Kirche Österreichs in ein ruhigeres Fahrwasser und zu neuem Ansehen in der Öffentlichkeit zu führen. Er setzte auch viel beachtete liturgische Akzente in seiner Diözese. Unter anderem gründete er den „Altarbeirat“, der in zahlreichen Wiener Kirchen künstlerisch hochwertige Altarraum- und Innengestaltungen ermöglichte. Die von ihm 1999 *ad interim* approbierte „Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt“ gilt als sehr mutiges Beispiel der Inkulturation und sorgte prompt für eine ausführliche liturgiewissenschaftliche Diskussion im deutschen Sprachraum. Der offizielle Druck der Studienausgabe, sowie ein Werkbuch, das ebenfalls die ganze Begräbnisfeier enthält, wurden zu tausenden Exemplaren in in- und ausländischen Diözesen verkauft und verwendet. Ein immer wieder angemahntes Anliegen des Kardinals ist es auch, die Kirchen offen zu halten – es zeigt inzwischen wirksame Früchte. Und das Experiment der „fight-find-follow“-Gottesdienste der Katholischen Jugend mit oft weit über tausend mitfeiernden Jugendlichen mündete in die Gründung einer eigenen „Jugendkirche“ in Wien St. Florian. Auch die im Stephansdom gehaltenen monatlichen Katechesen (auch zu liturgischen Themen) des Wiener Erzbischofs werden von zahlreichen – auch jüngeren Menschen – gerne angenommen.

11. Weltbischofssynode zur Eucharistie

Mit einer Festmesse am Sonntag, den 2. Oktober hatte Papst Benedikt XVI. die 11. Weltbischofssynode eröffnet. Das auf drei Wochen verkürzte Treffen sah als wichtige und oft gewünschte Neuerung im Prozedere auch freie Diskussionen im Plenum vor. Das volle Synodenthema lautete: „Die Eucharistie: Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche“. Zu den Vertretern der nationalen Bischofskonferenzen kamen Vertreter der Kurie und der Orden, einige vom Papst ernannte Mitglieder, sowie Experten und Auditoren, sowie Gäste aus der Ökumene hinzu. Die drei Präsidenten der Synode waren die Kardinäle Francis Arinze (Nigeria), Juan Sandoval Iniguez (Mexiko) und Telesphore Placidus Toppo (Indien). Als Generalrelator, der auch das Eröffnungsreferat hielt, fungierte der Patriarch von Venedig Kardinal Angelo Scola, Spezialsekretär war der Erzbischof von Dijon, Roland Minnerath. Laut dem „Instrumentum laboris“ vom 7. Juli wurden entsprechende neue Impulse für das Eucharistieverständnis, das Selbstverständnis der Kirche und den Dienst der Christen in der Welt erhofft. Die Eucharistie als die Mitte der Kirche sollte auch in ihren Wirkungen für den Friedensdienst der Kirche, die gelebte Nächstenliebe und die Ökumene bedacht werden. Zugleich wurden als „Schatten über der Eucharistie“ der Rückgang der sonntäglichen Mitfeier der Messe, der Verlust des Sinnes für das Heilige und die Realpräsenz Christi, die (Nicht-)Beachtung liturgischer Normen und des würdigen Rahmens der Feier, die Leitungskompetenz der Feier durch geweihte Priester sowie die Frage der Interkommunion behandelt. Die österreichischen Bischöfe waren durch ihren Vorsitzenden, Kardinal Schönborn und den von der Konferenz gewählten Bischof von

Innsbruck, Manfred Scheuer, vertreten. Über Ablauf und Ergebnisse wird HEILIGER DIENST in der nächsten Nummer berichten.

Evangelium leuchtet in der Schweiz von den Kirchen

Zehn bedeutende katholische Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz sollen in der Nacht zur Projektionsfläche von Worten aus der Heiligen Schrift werden. Mit dem Projekt „Kirchen leuchten“ soll die Botschaft des Evangeliums auf unkonventionelle und attraktive Weise verbreitet werden, wobei aktuelle Aussagen zum Zeitgeschehen jeweils mit einem Schriftwort kontrastreich verbunden und auf gut sichtbare Kirchenfassaden projiziert werden. Der Generalvikar des Bistums Basel, Roldan-Bernhard Trauffer betont, dass dadurch die Kirche markante Botschaften nach außen tragen kann. Nicht die Werbung für die Institution Kirche steht im Vordergrund, wie dies bei vielen Plakataktionen der Fall ist, sondern die Vermittlung des Evangeliums selbst. Das Projekt wird unter Leitung des Filmregisseurs Rudolph Jula durchgeführt und soll bei positiver Resonanz auf andere Kirchen ausgeweitet werden.

Zahl der Taufe Jugendlicher steigt in Frankreich

In Frankreich werden immer mehr Jugendliche zwischen 12 und 18 Jahren getauft. Ihre Zahl verdoppelte sich seit 1990; im Jahr 2002 wurden über 18.000 Jugendliche im Alter von 17 oder 18 Jahren getauft. Als Grund nehmen die kirchlichen Verantwortlichen an, dass in einer zunehmend von religiösen Fragen geprägten Gesellschaft der Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft mit spirituellem Hintergrund gesucht wird. Ein Teil der Neugetauften kommt aus agnostischen Milieus, andere sind Kinder von Einwanderern. Die Kirche baut daher ihre katechumenalen Bemühungen weiter aus und denkt darüber nach, in welcher Form sie die Aufnahme Jugendlicher begleiten soll.

Werner Horn, Klagenfurt

Mitteilung aus der European Conference for Protestant Church Music (ECPCM)

„Kirchenmusik braucht Menschen und Kirchenmusik bewegt Menschen.“ Das betonte KMD Bernhard Reich in seinem Vortrag über das Berufsbild des Kirchenmusikers im 21. Jahrhundert, den er anlässlich der „Straßburger Gespräche“ vor über 50 Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusikern aus 14 Ländern Europas hielt, die vom 22.–25. September 2005 auf Einladung der European Conference for Protestant Church Music (ECPCM) stattfanden. Situation und Stellenwert der Kirchenmusik sind jedoch in Europa sehr unterschiedlich. Das zeigten dann die einzelnen Berichte etwa aus den Niederlanden, aus Dänemark oder Lettland. Gibt es in den großen Kirchen viele hauptamtliche Stellen, geschieht in den kleinen Kirchen diese Arbeit zum großen Teil neben-, ja ehrenamtlich. Gemeinsam ist jedoch, dass die europäischen Gesellschaften sich wandeln und die Kirchenmusik auf diese Veränderungen entsprechend reagieren muss. Dabei berichteten die Teilnehmenden mit Sorge, dass Stellenwert und Bedeutung der Musik im Allgemeinen heute im Schwinden begriffen ist. Das zeigt sich bei der Reduzierung des Musikunterrichtes an den Schulen ebenso wie an der musikalischen Ausbildung bei Pädagoginnen und Pädagogen. Wenn Kindern nicht mehr zum Singen verholfen wird, gehen wir auf eine stimmlose Gesellschaft zu.

Die Straßburger Gespräche haben jedoch nicht nur heutige Defizite des Singens und der Musik im öffentlichen Leben benannt, sondern gemeinsam überlegt, wie Musik, die dem Menschen eine sinnvolle Lebensgestaltung vermitteln will, diese erreichen kann. Dabei war man sich darüber einig, dass Kirchenmusik nicht nur einen reichen Schatz zu verwalten hat, sondern sich auch mutig den Herausforderungen der Gegenwart stellen kann. Musik habe eine Zukunft, weil sie die Zukunft Gottes besingt.

Bei den Straßburger Gesprächen 2005 haben die Delegierten der ECPCM aus Besorgnis, dass dem Singen mit Kindern nicht mehr überall in Europa die notwendige Bedeutung zukommt, die nachfolgende *Resolution* verabschiedet:

Im Rahmen ihrer Jahrestagung, den Straßburger-Gesprächen 2005, hat sich die European Conference for Protestant Church Music (ECPCM) mit dem Singen mit Kindern befasst.

Mit Genugtuung stellte die ECPCM fest, dass in einigen Ländern die Bedeutung des Singens und Musizierens für die individuelle Entwicklung des Menschen und besonders in ihren sozialen Konsequenzen von Entscheidungsträgern in Politik und Kultur erkannt wird.

Deshalb erfüllt es die ECPCM mit besonderer Sorge, dass der Stellenwert des Singens und Musizierens im Allgemeinen in weiten Teilen Europas zurückgeht. Dies wird vor allem deutlich am Abbau des Singunterrichts an öffentlichen Schulen und in der Ausbildung der Pädagoginnen und Pädagogen.

Singen und Musizieren sind für den Menschen unverzichtbare Lebenselemente. Sie fördern die Entwicklung und Entfaltung der sozialen Kompetenz und haben daher für das gegenwärtige und zukünftige Europa hohe gesellschaftliche Relevanz.

Der ECPCM als Dachorganisation evangelischer Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker sowie der Kirchmusikverbände in Europa ist es ein wichtiges Anliegen, dass die Singstimme und die Gabe der Musik im Menschen nicht verkümmert. Sie appelliert daher an die Verantwortungsträger in den einzelnen Ländern auf allen Stufen alles zu unternehmen, damit das Singen und Musizieren von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen intensiv ausgebildet und gefördert wird.

Die „Straßburger Gespräche“ der European Conference for Protestant Church Music finden im Rhythmus von zwei Jahren in Straßburg statt, während in den anderen Jahren „Ländertagungen“ in verschiedenen Ländern Europas abgehalten werden. Präsident der Konferenz ist Reinoud G. Egberts aus den Niederlanden.

BUCHBESPRECHUNGEN

G. BRAULIK – N. LOHFINK, *Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge.* Frankfurt/M. 2003 (ÖBS 22).

Das Buch setzt sich aus mehreren Beiträgen zusammen, die von den Autoren z. T. schon der Öffentlichkeit präsentiert wurden und nun in überarbeiteter Fassung zur Verfügung stehen. Vorab und grundsätzlich: Jeder einzelne der Beiträge wäre es wert, viel ausführlicher bedacht und besprochen zu werden, als es diese paar Zeilen gestatten.

Den Anfang des Buches bildet ein einführendes Streiflicht (11–23) über Wesen und Sinn von Fest überhaupt. Ein Fest enthebt die Feiernden der Zeit und Normalität und versetzt sie in den Augenblick der Schöpfung. Ostern – ein Fest der Schöpfung? Jawohl! Der Exodus ist Beginn einer neuen Gesellschaft, der von Gott ermöglichte Durchzug durch das Rote Meer, ein Sieg über das Chaos, aus dem Israel gerettet, trockenes Land betreten darf. So ist das Osterfest das Fest der Neuschöpfung Israels, in das sich „bruchlos der christliche Festinhalt der Ostern“ einzeichnet (13). Die Osternacht ist kein punktuell Ereignis, sondern Mittelpunkt eines vieldimensionalen, konzentrischen Geschehens einer weitgespannten Festzeit.

Nach dieser Einführung erarbeitet Georg Braulik in zwei Beiträgen „Quadragesima und Pentekoste“ (13–40; die Vorstufe davon vgl. ALW 35/36 [1993/94] 1–18) und „Die alttestamentlichen Lesungen zur Ostervigil“ (41–79; als überarbeitete Fassung seines Beitrages in LJ 48 [1998] 3–41) einerseits einzelne theologische Sinn-elemente von Ostern, und präsentiert andererseits im zweitgenannten Beitrag nach einer theologischen Hinführung (41–48) eine Auseinandersetzung mit den Lesesystemen (bes. 48–59), und den osterspezifischen

Thematiken (59–67) einen eigenen Entwurf einer Leseordnung (67–79). So viel möchte der Rez. an dieser Stelle dazu sagen: Das überzeugend „Schöne“ an diesen Ausführungen ist die umfassende Darstellung von großen Sinnzusammenhängen und die theologische Tiefe.

Einen beträchtlichen Teil des Buches machen die Abhandlungen über die lateinischen Texte, namentlich die des Exultet und der Orationen, aus. Dem Exultet, welches „die Theologie dieser Nacht entwirft“ (238) sind zwei Beiträge gewidmet und zeugen von einem tiefen theologischen Verständnis und einer umfassenden Auseinandersetzung mit dem Text und seinen vielfältigen Verankerungen in der Hl. Schrift. Sowohl die Übersetzung des Exultet, als auch die der Orationen aus MB 1975 verschleiern diese Verwurzelung häufig und führen zu einem Defizit in der liturgischen – und damit der „christlichen“ – Erfahrung. Der alten, im Messbuch von 1975 abgedruckten Übersetzung (Erörterungen dazu 83–117), stellt Norbert Lohfink eine neue (118–120) zur Seite, in der sich Philologie und Theologie gegenseitig durchdringen. Weder Philologie, noch Theologie – und das erweist der Text des Exultet offenkundig – erweisen sich als „glatt“. Die zugegebenermaßen schöne, weil inzwischen gewohnte und eingeschliffene Glätte des 1975er-Textes, die zeitweilig zu einer gewissen Seichtheit beiträgt und theologische Tiefgründigkeiten verbirgt, ja ignoriert, schwindet in der Übertragung Lohfinks zugunsten einer recht markanten Sprache. Lohfinks Verdienst ist es, dass seine Übersetzung klar wieder die (An-)Rederichtungen hervorstreicht und auch Subjekte in der Übersetzung so wiedergibt, wie sie im lat. Original genannt werden. Was unbeschadet der Arbeit Lohfinks problematisch bleibt und bleiben

wird, ist – an dieser Stelle nur erwähnt – die Übertragung etwa von lateinischen Partizipien ins Deutsche und es darf hier die Frage gestellt werden, wie „pastoral verträglich“ eine in dieser Hinsicht recht strenge Übersetzung ist. Es bleibt aber hier zu sagen: wenn dieser Übertragungsversuch bloß theologisches Denken anregte und darüber nur diskutiert würde!

In einem weiteren Beitrag (121–138) steht die von Erwin Bücken besorgte Vertonung des Exultet mit dem Text aus der Übersetzungsarbeit Lohfinks. Dieser Veröffentlichung geht eine mit einem ausführlichen Kommentar versehene Publikation in BiLi 74 (2001) 27–48 voraus. Über diesen Beitrag vermag der Rez. nicht zu urteilen.

In dem nun folgenden, federführend von Lohfink unter Mitarbeit Brauliks bearbeiteten Teil „Die traditionellen Orationen der Ostervigil deutsch. Kritische Analyse und Neuentwurf“ (139–162) werden getreu dem Prinzip, dass Lesung, Psalm und Oration aufeinander verweisen müssen und die Oration das gehörte Wort „betend in das Gesamtmysterium der Osternacht hinein[stellt]“ (139), entsprechende Korrekturen hinsichtlich Übersetzung und auch Anordnung vorgeschlagen. Die synoptische Darstellung der Orationentexte von MR 1970, MVB 1975 und dem Vorschlag der Autoren, die sich schon bei der Erörterung der Exultet-Versionen bewährt hat, erleichtert die Auseinandersetzung mit der Materie ungemein und macht die jeweils folgenden philologisch-theologischen Kommentare leicht nachvollziehbar.

Das Werk schließt mit möglichen Zusammenstellungen zur Osternachtvigil (165–206) und zur Ostermorgenvigil (207–233). Grundlage dafür sind die in dem Buch erarbeiteten und herausgestellten Grundsätze und Textvorschläge.

Zu den vorgeschlagenen Kurzeinführungen zu den einzelnen Lesungen: Bei aller theologischen Tiefe und Richtigkeit ist der

Rez. der Ansicht, dass sie nicht ihren Platz in der Liturgie selbst haben können und dürfen. Auch eine Krise des liturgischen Verständnisses rechtfertigt nicht, in die Feier eine katechetische Veranstaltung einzutragen. Zu dem ganz praktischen Problem, dass zu einem Zuviel an Worten – und das ist ein sehr grundsätzliches Problem v. a. der zeitgenössischen Osternachtfeier – ein Noch-Mehr an Worten hinzukäme, gesellt sich jenes, dass mit Kommentaren die liturgisch-rituelle Kommunikation „bricht“. All dessen sind sich die Autoren wohl bewusst und betonen auch, dass diese Kurzkommentare nicht als „festes und vorgeschriebenes Ritualelement“ (235) zu verstehen sind.

Fazit:

Das vorliegende Werk beabsichtigt, die Bedeutung des Osterfestes von seinen biblischen Wurzeln her hervorstreichend. Es setzt einen Kontrapunkt zu einer schon sich seit längerem hinziehenden Krise der Osterfeier und gegenwärtig verstärkter spürbarer Tendenzen, das Alte Testament, vor allem aber die Verkündigung des Exodus aus der Liturgie der Osternacht zurückzudrängen. Es lädt im Gegenzug dazu ein, über dieses Fest auch jenseits von praxeologischen Überlegungen nachzusinnen und vielleicht Prioritäten neu zu ordnen. Das ist nicht zuletzt dem heortologisch-theologischen Leitakkord am Beginn des Werkes zu verdanken, der aber in Obertönen immer wieder mitschwingt. Kritisch auf zeitgenössische Krisen aufmerksam machend, aber ohne Polemik, schaffen die beiden Autoren es, die Bedeutung jenes Festes/Festkreises herauszustreichen, das christliche Identität ausmacht. Das Werk wirft einen „fresh look“ auf eine Thematik, die in ihrer Bedeutung nicht hoch genug zu bewerten ist. Es bleibt zu wünschen, dass die hier niedergelegten Ergebnisse, vor allem aber deren *ratio* einer breiteren Basis zugänglich gemacht werden. Von Konzeption und Ausdruck her dürfte es auch für einschlägig

Vorgebildete gut verständlich sein. Als liturgische Bastelanleitung ist der Inhalt dieses Buches dezidiert nicht gedacht, wohl aber intendieren die beiden Autoren, dass damit eine – wenn auch nicht vollständige – Sammlung von Vorschlägen bereitsteht, wenn der Zeitpunkt einer Reform der Osternacht gekommen ist. Für eine kritische Reflexion und auch Neubestimmung hinsichtlich des praktischen Vollzugs der Osterliturgie für Leute mit theologischer Vorbildung ist dieses Buch mit Sicherheit zu empfehlen. Der Rez. darf und will nicht verschweigen, dass dieses Buch neben seinem heuristischen und wissenschaftlichen Wert – mit großer Akribie wurde die Sekundärliteratur berücksichtigt – durchaus auch imstande ist, „geistliche“ Impulse zu geben und den persönlich-spirituellen Zugang zur Osterfeier und ihrer Würde und Größe ins Bewusstsein zu rufen. Aus diesem Grund gebührt den Autoren nicht nur Anerkennung, sondern ganz einfach Dank! Das Erstaunliche und Spannende an dem ganzen Unterfangen ist, dass beide Autoren, die zunächst erfahrene Alttestamentler sind, sich hier auf einem (sensiblen) Gebiet der Liturgiewissenschaft bewegen. Von beiden ist bekannt, dass sie das schon seit langen Jahren tun. Damit beweisen die Autoren, dass ihnen ein Desiderat der Theologie insgesamt ein Anliegen ist: trotz hochgradiger Spezialisierung das Ganze der Theologie nicht aus dem Auge zu verlieren. Das wird mit diesem Buch eindrucksvoll dokumentiert.

Martin Lang, Innsbruck

Der Wert, über den jede musikalische Darstellung verfügt, hängt auch von seiner historischen Entwicklung ab. Diese Entwicklung und das Schicksal der europäischen Musik sind mit dem Christentum verbunden, und zwar nicht nur thematisch und inhaltlich, sondern auch theoretisch: Und zwar durch die Teilnahme an allen Epochen ihrer Entwicklung, von der Einstimmigkeit zur Mehrstimmigkeit und bis zu musikalisch reichen liturgischen Formen. Diese Entwicklung ist eben der Gegenstand dieses neuesten aktuellen Lehrmaterials mit dieser Thematik.

Im einleitenden Kapitel beschäftigt sich der Autor aus biblischer Sicht mit dieser Problematik, wobei er besonders den Einfluss der Antike sowie den jüdischen und volkstümlichen Einfluss behandelt. Das nächste Kapitel ist dem Altertum gewidmet, das durch Hymnen und gregorianischen Gesang charakterisiert wird. Weiters folgt ein Kapitel mit dem Schwerpunkt Mittelalter, z. B. gregorianische Gesänge, Orgel im Mittelalter, mittelalterliche Handbücher liturgischer Gesänge, Anfänge der Notation, Musiktheorie, Anfänge mehrstimmiger liturgischer Gesänge, Epoche Notre-Dame. Hier werden auch die Anfänge der geistigen Musik auf dem Gebiet der Slowakei verdeutlicht. Im Kapitel Musik der Neuzeit thematisiert Peter Caban die Perspektiven der Kirchenmusik in der Neuzeit. Zu erwähnen sind z. B. die Reform der gregorianischen Gesänge, die Venedigschule, Renaissance Monodie und Generalbass. Es folgen die einzelnen musikalischen Epochen, wie Aufklärung, Wiener Klassik, Romantik, Cäcilianismus. Es werden Denkmäler der kirchlichen Musik in der Slowakei präsentiert, die z. B. *Cithara sanctorum*, *Cantus Catholici*, Kirchenmusik in Klöstern.

Im Weiteren geht es um die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie z. B. *Divini cultus sanctitatem*, *Mediator Dei* usw. Schließlich beschäftigt sich der Ver-

P. CABAN, Vybrané kapitoly z dejín liturgickej hudby pre poslucháčov konzervatórií [Die ausgewählten Kapitel aus der Geschichte der liturgischen Musik für Konservatoriumsstudenten]. Hg. Priesterseminar von Hl. Franz Xaver. Banská Bystrica – Badín 2005 (ISBN 80-88937-00-0).

fasser mit den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils in Bezug auf die Musik und den Gesang in der Liturgie, wie z. B. *Tres abhinc annos*, *Missale Romanum*, *Redemptionis sacramentum* usw. Auch hier kommt noch die Entwicklung der liturgischen Musik in der Slowakei zur Sprache. Im Anschluss daran werden Liturgie und Musik in der Gegenwart expliziert. Das Lehrmaterial wird durch eine sehr aufschlussreiche Bibliographie und Quellenangaben ergänzt. Caban schafft es meisterhaft die christlichen Ideen, mit denen die Musik in jeder Epoche geprägt wird, darzustellen und die Preisung Gottes exemplarisch aufzuzeigen.

Diese Publikation ist auf Grund ihrer Fachlichkeit, Anschaulichkeit und nicht zuletzt der verständlichen Sprache für Konservatoriumsstudenten ein nützliches Hilfsmittel im Studium der Geschichte der liturgischen Musik.

Katarína Miková

P. CABAN, *Dejiny liturgickej hudby* [Geschichte der liturgischen Musik]. Hochschulsriptum. Hg. Priesterseminar von Hl. Franz Xaver. Banská Bystrica – Badín 2005 (ISBN 80-88937-03-5).

Dieses Hochschulsriptum unter dem Titel *Geschichte der liturgischen Musik* von Peter Caban vermittelt den Stand der Musik im liturgischen Kontext insbesondere für Liturgiestudenten und auch Studenten an Musikhochschulen. Die Wichtigkeit dieser Fachpublikation unterstreicht die Tatsache, dass es eigentlich eine Pionierleistung auf diesem Gebiet in der Slowakei ist. Sie schließt eine große Lücke, da in den vergangenen Jahrzehnten keine Publikation dieser Art in der Slowakei erschienen ist.

Hauptziel dieser Publikation ist die partielle Zusammenfassung der kirchenmusikalischen Darstellung, insbesondere in ihrer historischen Entwicklung im europä-

schen Kontinent. Die gesamte Entwicklung der europäischen Musik ist mit dem Christentum verbunden, nicht nur thematisch und inhaltlich, sondern auch theoretisch. Es werden die größten Persönlichkeiten der Weltmusik vorgestellt, die auch im Dienste der liturgischen Musik standen, wie z. B. Palestrina, Händel, Bach, Beethoven, Schubert u. a.

In der Einführung präsentiert der Autor den religiösen Sinn der musikalischen Darstellung in alt- und neutestamentlicher sowie auch aktueller Perspektive. Im Altertum thematisiert er z. B. Psalmen, altertümliche liturgische Gesänge, gregorianischen Gesang u. a. Im Kapitel Mittelalter skizziert der Verfasser die einzelnen Schulen, wie *Notre-Dame*, *ars antiqua*, *ars nova* u. a. Ein besonderes Kapitel wird dem Konzil von Trient und seinen Folgen für die liturgische Musik gewidmet. Im weiteren Kapitel expliziert der Autor die Kirchenmusik im Barock, Wiener Klassik, Aufklärung, cäcilianische Reform und Romantik bis hin zum gegenwärtigen kirchenmusikalischen Geschehen. Es ist hervorzuheben, dass am Ende jedes Kapitels wichtige Kirchendokumente über Musik und Gesang in der Liturgie angeführt werden, die die Norm für die jeweilige musikalische Entwicklung waren und es auch weiter sind. Schließlich soll hier noch erwähnt werden, dass viele musikalische Werke, wie z. B. Händels Oratorien, Bachs Passionen, die Werke von Bruckner, Liszt, Dvořák und andere durch Religiosität, Innigkeit und Heiligkeit gekennzeichnet sind. Gesang und Musik in der Liturgie sind wichtige Formen aktiver Teilnahme aller Anwesenden und gleichzeitig der Beweis, dass jeder Gottesdienst eine Feier von besonderer Art und Weise ist.

Diese Publikation hat ein hohes Niveau und trägt zur Vertiefung der Fachkenntnisse im Gebiet der Geschichte der liturgischen Musik bei.

Katarína Miková

BÜCHEREINGÄNGE

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

S. BÖNTERT, *Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie*. Stuttgart: Kohlhammer 2005. 23,3 cm (334 S.). Kart. € 30,-. ISBN 3-17-018874-7.

Das Geheimnis lasst uns künden. Liturgie zwischen Wissenschaft und pastoraler Wirklichkeit. [FS K. Richter]. Hg. N. Baumann – M. Stuflesser. Münster: dialogverlag 2005. 21,2 cm (212 S.). Geb. € 12,80. ISBN 3-937961-12-7.

Prex Eucharistica. Vol. III/1: *Studia*. Pars prima: *Ecclesia antiqua et occidentalis*. Hg. A. Gerhards – H. Brakmann – M. Klöckener. (SpicFri 42). Fribourg: Academic Press Fribourg 2005. 24 cm (X-318 S.). Kart. € 43,-; SFr 65,-. ISBN 3-7278-1487-X.

Von Josef Ratzinger zu Benedikt XVI. Der Deutsche Papst. Hg. P. Seewald. Augsburg: Verlagsgruppe Weltbild – Hamburg: Axel Springer AG 2005. 29 cm (160 S., über 100 Fotos). Geb. € 9,95; SFr 18,50. ISBN 3-89897-252-6.

O. RICHTER, *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis*. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung. (Arbeiten zur praktischen Theologie 28). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 23,5 cm (376 S.). Geb. € 38,-; SFr 66,-. ISBN 3-374-02317-7.

M. ULRICH, *Juden, Christen und Muslime rufen den einen Gott an* und die christlichen Bekenntnisse über Gott-Vater, Sohn und Heiligen Geist. (Ästhetik – Theologie – Liturgik 41). Münster: LIT Verlag 2005. 23,5 cm (114 S.). Kart. € 16,90. ISBN 3-8258-8515-1.

Anregungen und Impulse zur Feier und Verehrung der Eucharistie



Die Feier der Eucharistie ist für die Kirche und ihre Zusammenkünfte am jeweiligen Ort die Mitte des christlichen Lebens. In ihr feiern die Gläubigen das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Auf die Eucharistie sind die übrigen Sakramente, das Beten und Leben der Christen hingeeordnet.

Die Handreichung bietet Modelle zu verschiedenen Anlässen und Formen der Eucharistieverehrung: Anbetung des Allerheiligsten und eucharistischer Segen, Aussetzung des Allerheiligsten und Stundengebet, Anbetung am Gründonnerstag, Anbetungsstunde „Mit Christus in Liebe verbunden“ (aus den Abschiedsreden Jesu), Anbetungsstunden mit Andachten aus dem Gotteslob und dem Katholischen Gesangbuch der Schweiz, Anbetungsstunde um geistliche Berufe, Anbetung mit Rosenkranz und Meditationen.

Im Anhang findet man eine Auswahl von Schriftlesungen (1), Gebeten (2) und Gesängen (3).

Eingeleitet wird die Handreichung durch Hinweise zur Bedeutung der Feier und Verehrung der Eucharistie, zum Kommunionempfang und zum Dienst der Kommunionshelfer.

Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz.

Format A5, 136 Seiten

€ 4,90 EUR

Zu bestellen über:

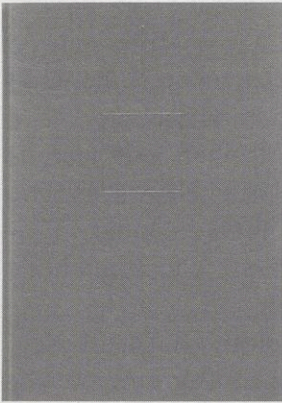
Österr. Liturgisches Institut
Postfach 113
A-5010 Salzburg
Tel.: 0662/844576-84;
Fax: 0662/844576-80;
E-Mail: oeli@liturgie.at

oder: **Deutsches Liturgisches Institut**
Postfach 2628
D-54216 Trier
Tel.: +49-651-94808-0
Fax: +49-651-94808-33
E-Mail: dli@liturgie.at

Besuchen Sie auch unsere Website:
www.liturgie.at

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.

Hg. 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

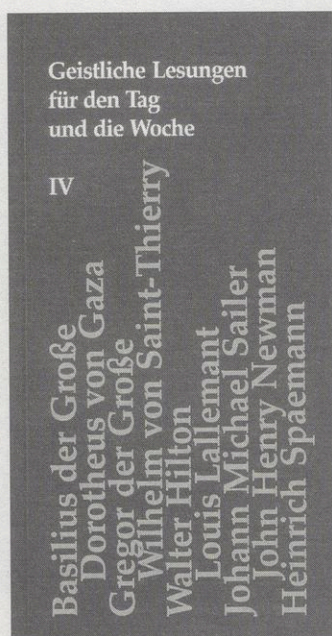
D-54216 Trier

Tel.: +49-651-94808-0

Fax: +49-651-94808-33

E-Mail: dli@liturgie.at

Geistliche Lesungen für den Tag und die Woche



Der vorliegende Band will eine Hilfe sein, in der Geschäftigkeit des Tages einen Ruhepunkt für die Besinnung zu finden. Angeboten wird eine Auswahl von zehn Reihen mit jeweils sieben Lesungen eines geistlichen Autors. Die Texte einer Reihe stehen untereinander in einem Zusammenhang, können jedoch auch als einzelne verwendet werden.

Ausgewählt sind die Texte im Blick auf jene, die für die Woche und jeden Tag eine geistliche Lesung als Wegbegleiter wünschen. Es sind auch alle jene angesprochen, die an der Stundenliturgie interessiert sind und sie feiern. Die Reihen sind nicht auf die Schriftlesungen des Stundenbuches abgestimmt, sondern stehen als eine Auswahl zur Verfügung.

Der Lesungsband wurde im Auftrag der Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz von einer Arbeitsgruppe unter der Leitung von Äbtissin Dr. Judith Frei OSB, Varenseil, zusammengestellt. Trier 2005. 143 Seiten, Format wie das Lektionar zum Stundenbuch. € 8,70.

Band IV enthält Texte von: Basilius der Große (um 330–379), Dorotheus von Gaza (6. Jh.), Gregor der Große (540–604), Wilhelm von Saint-Thierry (um 1075–1148), Walter Hilton (um 1330–1396), Louis Lallemant (1588–1635), Johann Michael Sailer (1751–1832), John Henry Newman (1801–1890), Heinrich Spaemann (1903–2001).

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

Wenn Christen sich zum Gottesdienst versammeln, feiern sie immer das eine zentrale Glaubensgeheimnis des Heilshandelns Gottes mit den Menschen, das in Tod, Auferstehung und Wiederkunft Jesu Christi kulminiert. Dieses eine „Thema“, das jeder liturgischen Feier innewohnt, hindert jedoch nicht, ja verlangt sogar – wenn man die unterschiedlichen Situationen und Voraussetzungen der zum Gottesdienst versammelten Gläubigen als konstitutiv für eine authentische Feier berücksichtigt – eine entsprechende inhaltliche und formale Vielfalt gottesdienstlichen Handelns. Die Beiträge in diesem Heft sind einem besseren Verständnis dieser Vielfalt gewidmet.

Von einer sehr grundsätzlichen Perspektive aus versucht Frank Walz, Universitätsassistent für Liturgiewissenschaft in Salzburg und Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift, die Vielfalt der Liturgie als eine Antwort auf eine dialogische Anthropologie zu erklären. Unter dialogischer Anthropologie wird dabei das sich wechselseitig bedingende Verhältnis von Individuation und Sozialisation verstanden, das wesentlich für die Entwicklung des Menschseins ist. Am Beispiel der Familienliturgie führt Walz aus, inwiefern Liturgie und pastorale Wirklichkeit eine Chance bieten, die Prozesse der Individuation und der Sozialisation sowohl für die Persönlichkeitsbildung, als auch für den Aufbau kirchlicher Gemeinschaft, fruchtbar zu machen.

Iris Maria Blecker, Redakteurin des Materialbriefes „praxis gottesdienst“, möchte in ihrem Beitrag den Schatz der Liturgie in seiner Vielfalt zum Leuchten bringen. Ausgehend von der einen Eucharistiefeier am Sonntag, zeigt Blecker die liturgische Vielfalt an einigen Beispielen auf: von Gottesdiensten mit besonderen „Zielgruppen“ bis hin zu vielfältigen Gottesdienstformen entwickelt sie die Vision einer Liturgie, die tatsächlich als Quelle und Höhepunkt in der Gemeinde erfahren werden kann. (Als wertvolle Hilfe und Anregung, Gottesdienste lebendig und ansprechend zu gestalten, sei auch auf die Werbebeilage für „praxis gottesdienst“ in diesem Heft hingewiesen.)

Der Gottesdienst mit Kleinkindern in der Pfarrgemeinde ist Thema eines Beitrags von Manfred Walzl, Pastoralreferent in Geretsried und Mitarbeiter im Fachbereich Sakramentenpastoral und Gemeindekatechese im Seelsorgereferat der Erzdiözese München. Walzl erörtert zahlreiche praktische und pastorale Fragen eigenständiger Kleinkindergottesdienste und ist überzeugt, dass Kleinkindergottesdienste bei entsprechender Vorbereitung und Durchführung eine echte Bereicherung für das kirchliche Leben in der Pfarre darstellen.

Die nächsten drei Beiträge beschäftigen sich mit dem oft spannungsreichen Verhältnis von Jugend und Liturgie. Ewald Volgger, Professor für Liturgiewissenschaft in Linz, stellt 11 Leitlinien zur Gestaltung jugendgerechter und lebendiger Gottesdienste vor, die 1998 von der Kath. Jugend Südtirols unter Mitarbeit der diözesanen Liturgiekommission erarbeitet wurden. Die Leitlinien sind als Arbeitshilfe für alle gedacht, die sich um die Gestaltung von Jugendgottesdiensten bemühen. Sie geben aber auch wertvolle Hilfestellungen und Impulse für eine lebendige Gemeindeliturgie und für das Gespräch in Liturgiekreisen.

Vom Beginn eines „heiligen Experiments“, nämlich der Jugendkirche Wien, berichtet Gregor M. Jansen, Vikariats-Jugendseelsorger Wien-Stadt und Seelsorger der Jugendkirche Wien. Das Projekt einer eigenen Jugendkirche soll dazu beitragen, dass Kirche für Jugendliche als Lebens-Raum und Heimat-Ort erfahrbar wird. Besonders erwähnenswert sind die Ausführungen Jansens zur Jugendgottesdienst-Reihe „find-fight-follow“, die als Event-Gottesdienste möglichst viele Jugendliche zur Teilnahme ansprechen möchten. Bei

diesen großen Gottesdiensten mit durchschnittlich etwa 2000 Jugendlichen soll Liturgie der Kirche so gefeiert werden, dass sie auch tatsächlich als Feier erlebt wird. Authentizität und Glaubwürdigkeit der gesamten Feier sind dabei von zentraler Bedeutung für die Jugendlichen.

Weiters sei noch hingewiesen auf pastoralliturgische Überlegungen zur Teilnahme Jugendlicher an der Liturgie von Peter Caban, Theologisches Institut Banská Bystrica, Slowakei.

Einen interessanten Praxisbericht aus der vielfältigen Arbeit eines pfarrlichen Liturgieausschusses liefert Sr. M. Ruth Aumayer SSND. In ihrem Beitrag zeigt sie die Vielfalt der Liturgie anhand ihrer jahrelangen Tätigkeit als Leiterin des pfarrlichen Liturgieausschusses auf.

Die Vielfalt der Liturgie lässt sich nicht nur anhand bestimmter „Zielgruppen“, sondern auch auf unterschiedlichen Hierarchieebenen aufzeigen. So zeichnet sich etwa der Papstgottesdienst nicht nur durch besondere Feierlichkeit aus, er weist auch eine – durch mediale Übertragungen oft sehr eingeschränkt wahrgenommene – Vielfalt auf, von der Erzbischof Piero Marini in seiner Funktion als päpstlicher Zeremoniär in seinem neuen Buch „Nobilis Pulchritudo“ berichtet. Die Geschwister Gabriele und Michael Max, beide Mitglied des Redaktionsteams, stellen die wichtigsten Inhalte des Buches für unsere Leserschaft vor.

Abschließend sei noch auf eine Festrede von Bischof Helmut Krätzl hingewiesen, die er anlässlich der Buchpräsentation von „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption“ am 29. November 2005 im Stift Klosterneuburg gehalten hatte. Den Schwerpunkt seiner Ausführungen bildet dabei die Erneuerung der Liturgie, wobei Bischof Krätzl besonders auf die Bedeutung der Liturgischen Bewegung eingeht.

Die Schriftleitung

Frank Walz, Salzburg

Die Vielfalt der Liturgie als Antwort auf eine dialogische Anthropologie?

(1 Beispiel: Familienliturgie

„Nur durch differenzierende Ausbildung von Ich und Du und damit die Rückbindung der Werke des Menschen an die in ihnen verkörperten Prozesse der Individuation und der Sozialisation können Menschen ihres Menschseins innwerden.“¹ Die Liturgie will im Sinne einer dialogischen Anthropologie über den Weg der Individuation und Sozialisation dem Menschen beim Innwerden seines Menschseins helfen. Kann die Vielfalt der Liturgie auf diesem Weg womöglich eine Chance sein? Um diese Frage zu beantworten, soll zunächst der Anspruch der Liturgie (1) benannt und anschließend die pastorale Wirklichkeit am Beispiel Familienliturgie (2) beschrieben werden. Davon ausgehend wird die Ritendia- konie als möglicher Ansatz eines pastoral-liturgischen Zuganges (3) angedeutet und am Beispiel des parallelen Wortgottesdienstes der Familien in der Gemeinde-Messe (4) konkretisiert, bevor die beiden Prozesse der Individuation: Liturgische Bildung als Persönlich- keitsbildung (5) und der Sozialisation: Aufbau der Gemeinde (6) in ihrer liturgischen Rele- vanz zur Sprache kommen.

1. Der Anspruch der Liturgie

„Lasst uns nicht unseren Zusammenkünften fern bleiben wie es einigen zur Gewohnheit geworden ist, sondern ermuntert einander, und das um so mehr, als ihr seht, dass der Tag naht“ (Hebr 10,25). Nachdem die Zusammenkunft der Gemeinde zur Liturgie als Ort le- bendiger Glaubenserfahrung eine, wenn auch sehr unterschiedlich als solche wahrgenom- mene, christliche Notwendigkeit ist, bleibt der Appell aus dem Hebräerbrief immer aktuell. Zahlreiche Publikationen, Symposien und Tagungen der letzten Zeit haben sich mit diesem Phänomen des Fernbleibens insofern beschäftigt, als sie die Spannung der liturgischen Feier zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit² thematisiert haben, die letztlich die Spannung zwischen erlebtem, subjektivem Glauben und gefeiertem Glau- ben der Kirche³ ist, eine liturgieimmanente Spannung also, denn „Liturgie ist der Gottes-

¹ K. LORENZ, Einführung in die philosophische Anthropologie. Darmstadt 1990, Klappentext.

² Vgl. stellvertretend für viele: Gottes Volk feiert . . . Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie. Hg. M. Klöckener – E. Nagel – H.-G. Wirtz. Trier 2002 oder das Symposium 2005 der Liturgischen Kommission für Österreich: Anlass-Gottesdienste (wird publiziert in: HID 59 [2005] Heft 1). Der Referatstitel von Prof. Dr. Winfried Haunerland lautete beispielsweise: „Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse“ – Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis. – Aus einer zweifach anderen Perspektive, nämlich konfessionell (ev.-luth.) und vom Ansatz her (systemisch) wird dieses Thema beleuchtet in der Dissertation von J. KÖRN- LEIN, Gottesdienste in einer komplexen Welt. Eine praktisch-theologische Untersuchung von Got- tesdiensten im Zusammenspiel kirchlicher und gesellschaftlicher, individueller und kollektiver Faktoren. Korr. Internet-Fassung 2005 (http://www.augustana.de/dokumentenserver/promotionen/koernlein_gottesdienste.pdf).

³ Vgl. F. LURZ, Erlebte Liturgie. Autobiographische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen. Münster 2003 (Ästhetik-Theologie-Liturgik 28) oder auch B. BRUTEAU, Erlebst du, was du glaubst? Was der Westen vom Osten lernen kann. [Aus dem Engl. von B. Schellenberger.] Frei-

dienst der Kirche, das heißt: nicht nur der Gottesdienst, den die Kirche ordnet, auch nicht nur der Gottesdienst, den die Kirche halten lässt, sondern vor allem der Gottesdienst, den die Kirche hält. Die Ecclesia orans, die zum Gebet versammelte Kirche, das ist die konkrete Erscheinung der Liturgie“⁴. Diese bereits 1931 formulierte Definition J. A. Jungmanns wurde durch die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums aufgegriffen, indem SC 7 Liturgie als das „Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist“ beschreibt – Träger der Liturgie sind also Christus und der mystische Leib Christi, die Kirche, die Ecclesia orans.

1.1 Liturgie als Abbild der Gemeinde

Wenn Liturgie „in höchstem Maße dazu bei[trägt], dass das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird“ und sie „täglich die, welche drinnen sind, zum heiligen Tempel im Herrn“⁵ aufbaut, dann ist damit die, in den Texten des II. Vatikanums ja immer wieder betonte, ekklesiologische Dimension der Liturgie angesprochen. Liturgie will Gottesdienst der Kirche sein, der Kirche vor Ort und damit ist sie auch Abbild der konkreten Gemeinde. Was aber ist Kirche? Was ist Gemeinde? In welchem Zusammenhang stehen die einzelnen Gruppen der Gemeinde zueinander? Woran soll man sich orientieren: an der normativen Kraft des Faktischen oder an der Norm? Faktisch kann heute immer weniger von einer geschlossenen Gemeinde gesprochen werden. Vielmehr gibt es viele spirituelle Gruppierungen/Bewegungen, die sich entweder überhaupt pfarrunabhängig organisieren oder eben nur gelegentlich im Pfarrleben auftauchen. Muss man also nicht mehr als bisher unterscheiden zwischen der Liturgie der Kerngemeinde und der Liturgie anderer Gruppen in der Gemeinde und genügt es unter diesem Blickwinkel betrachtet, nur eine Form der Liturgie (in der Regel die Messe) zu feiern, an der die ganze Pfarrgemeinde teilzunehmen hat? Die in vielen anderen Bereichen anzutreffende Auswahlmentalität zeigt sich schließlich auch bezüglich des liturgischen Verhaltens unserer Zeitgenossen. Die Kirche mit ihrer Liturgie ist faktisch zu einem von vielen Sinnanbietern auf dem Markt geworden. Das bietet sowohl Chancen (das Eigene wird in der Abgrenzung zum Anderen deutlicher wahrgenommen) als auch Gefahren (Liturgie wird nach den Kriterien von Angebot und Nachfrage beurteilt). Auf jeden Fall beinhaltet diese Situation auch die Anfrage nach einer womöglich vielfältigeren und ‚individuelleren‘ Liturgie.

1.2 Liturgie als Ort des Menschseins

Mit der Betonung der ekklesiologischen Dimension der Liturgie wird gleichzeitig der Paradigmenwechsel vom Ritus zur Feier und die Wende zur Versammlung als Subjekt der Liturgie⁶ eingeleitet. Dies kann allerdings nur dort vollzogen werden, „wo es gelingt, deutlich bzw. erfahrbar zu machen, dass der Gottesdienst der Kirche ein Raum und eine Zeit ist, in denen die Versammelten in einer herausragenden, d. h. in einer ihren Alltag überschrei-

burg 1998 oder auch W. HAUNERLAND, Spiritualität der Kirche und Spiritualität des Einzelnen – ein spannungsvolles und befruchtendes Verhältnis. In: Liturgie und Spiritualität. Hg. W. Haunerland – A. Saberschinsky – H.-G. Wirtz. Trier 2004, 11–31.

⁴ J. A. JUNGMAHN, Was ist Liturgie? In: ZKTh 55 (1931) 83–102, hier 96.

⁵ SC 2.

⁶ Vgl. W. HAHNE, Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung. Freiburg 1999.

tenden Weise Mensch sein und werden können“⁷. Mensch sein und Mensch werden könnte zumindest als eines der Hauptziele liturgischen Tuns beschrieben werden.

„Der Mensch, der sich mit anderen Männern und Frauen, Jungen und Mädchen zum/im Gottesdienst der Kirche versammelt, ist also nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und damit in der Sicht theologischer Anthropologie als Mann oder Frau zugleich: Jünger(in) Jesu Christi, Christusgläubige(r), Getaufte(r), Bild und Darsteller(in) Christi und Gottes im liturgischen Drama, Litur-gie/Liturgin, Zelebrant/in, Mitglied einer heiligen und königlichen Priesterschaft und ([auch] deshalb) Priester(in) für und vor Gott. Deutlicher kann die Würde des Menschseins und die Erwählung des Menschen nicht herausgestellt, entschiedener nicht behauptet werden [. . .]. Der Mensch, der Zeit, dem Werden und Vergehen unterworfen, kann nicht bleiben wie er ist, sondern ist, indem er bzw. sie wird. Dieses Werden kann das Menschsein reicher oder kümmerlicher werden lassen. Es kann Entfaltung oder Verlust bedeuten; niemals aber Stillstand“⁸.

Mit W. Hahne möchte ich den Gottesdienst in diesen Kontext der Individuation, der Mensch- und Subjektwerdung in der Versammlung, stellen, die, will sie tatsächlich den ganzen Menschen ansprechen, ganz konkret erst im Verständnis der Liturgie als einer Feier mit allen Sinnen und in Bewegung, als ein Feiern im Leib geschieht. Nachdem die Liturgie als Vollzug und Handlung Körperhaltung und Bewegungen notwendig mit einschließt, ergibt sich daraus auch die Notwendigkeit, eine liturgiespezifische Körpersprache zu entwickeln, wobei sicher nicht für jede(n) die *gleiche* liturgische Ausdrucksform erwartet werden darf – liegt uns also hier ein weiteres Argument für eine stärkere Berücksichtigung der Zielgruppen in der liturgischen Gestaltung bzw. für eine vielfältigere Liturgie vor?

2. Die pastorale Wirklichkeit am Beispiel Familienliturgie

In einer Salzburger Gemeinde treffen sich an zwei Sonntagen im Monat die jungen Familien der Pfarrgemeinde, Eltern mit ihren Kindern, Großeltern mit ihren Enkeln in der Werktagskapelle, um parallel zum Wortgottesdienst der Pfarrgemeinde in der Kirche Familienliturgie zu feiern. Der Ablauf ist immer gleich: Sie beginnen mit einem gemeinsamen Liedruf (Hast du schon gehört), der daran erinnert, dass Gott zu einem Fest einlädt. Nachdem eines der Kinder die Jesuskerze angezündet hat und sich alle miteinander im Kreuzzeichen (Ich denke an dich, ich erzähle von dir, ich spüre du bist bei mir) ihres Getauftseins und der Gegenwart Christi vergewissert haben, werden sie still, um zu beten. Der Vorsteher fasst die stillen Gebete im Tagesgebet (Collectio) zusammen. Alle beteiligen sich daran durch ein gesungenes Amen oder eine andere passende Akklamation. Nun wird das Wort Gottes (in der Regel das Tagesevangelium) feierlich begrüßt (Halleluja, Tanz, Gebärde, Prozession . . .) und vorgetragen. Die Verheutigung geschieht in einer kreativen Art und Weise, die sowohl die Kinder als auch die Erwachsenen ansprechen und beteiligen lassen soll: durch Spiel, Erzählung, Basteln, Malen, Tanz . . . werden Gefühle angesprochen, wird Staunen erzeugt, Tun ermöglicht, werden Sinne aktiviert. Anschließend stehen alle im Kreis um die im Verlauf des Gottesdienstes eventuell veränderte Mitte und formulieren spontan ihre Anliegen in Form von Dank und/oder Bitte. Alle drücken ihre Solidarität durch eine gemeinsam gesungene Akklamation aus. Eine einfache Agape schließt diese Familienliturgie vorläufig ab, bevor alle zur Doxologie am Ende des eucharistischen Hochgebetes und dem mehrfach gesungenen Amen der Gemeinde von der benachbarten Kapelle in die Pfarrkirche einziehen, um den Rest der Eucharistiefeier und die anschließende gemeinsame Agape mit der dort versammelten Gemeinde zu feiern.

⁷ Ebd. 18.

⁸ Ebd. 23f.

2.1 Bedürfnisse der jungen Familien

Auf die Frage, warum diese Form der Familienliturgie von durchschnittlich 30 Kindern mit deren Eltern dankbar angenommen wird, werden von den Teilnehmern der Familienliturgie folgende Antworten gegeben: es herrscht ein großer Raum für Spontaneität und eine ungezwungene Atmosphäre, die Schrifttexte werden einfach und lebensnah ausgelegt, methodische Vielfalt durch wechselnde Vorbereitungsteams (wobei mit dem der Familienliturgie immer vorstehenden Diakon neben seiner Kompetenz die dadurch erreichte Kontinuität geschätzt wird), ‚Gleichgesinnte‘ bringen mehr Verständnis füreinander auf, die Kinder dürfen sich bewegen, die Kinder werden aktiv einbezogen, das Ganze findet in einem überschaubaren, abgegrenzten liturgischen Raum statt (Teppich, Kreis, angenehme Temperatur . . .), die Kinder haben die Wahl, bei ihren Eltern im Sesselkreis zu sitzen oder in der Mitte auf dem Teppich, die Zeitgliederung wird als kindgemäß angesehen (ca. 30–35 Minuten Kapelle, dann Prozession in die Kirche, dort ca. 20–30 Minuten, anschließend gemeinsame Agape).

Umgekehrt erfahren sich auch die Teilnehmer der Gemeindeliturgie als entlastet, nachdem sie nicht jeden zweiten Sonntag dem Stil der Familienliturgie ‚ausgesetzt‘ sind und ihrem eigenen Stil gemäß feiern können.⁹ Die Rückmeldungen aus diesem Personenkreis sind deshalb ebenfalls sehr positiv, wobei ganz bewusst die Einheit der Gemeinde durch die im Kommunionteil hergestellte räumliche Einheit freudig wahrgenommen wird. Hat man es also (endlich) geschafft, alle Bedürfnisse zu befriedigen, oder stellt diese Form des räumlich getrennten Wortgottesdienstes womöglich einen *echten* Bedarf dar? Wird diese Form nicht der pastoralen Wirklichkeit gerechter, als die eine Feier für alle, die womöglich zu einem Kompromiss wird, bei dem sich keine der Teilgruppen wirklich angesprochen fühlt?

Der Anspruch der Familien besteht darin, ihren Glauben zu feiern, das, was sie im Alltag leben, in verdichteter Form vor Gott zu bringen. Dazu erscheint es hilfreich, dass dies in einer Gruppe von Menschen mit ähnlichen Erfahrungen geschieht: mit anderen Familien. Die Familien finden einen Ort, an dem sie sich als Familie unter Familien erfahren. Das vorhandene Verbindende verbindet. Nachdem die Familien gewissermaßen unter sich sind, entsteht weniger ‚Stress‘ aufgrund der möglichen Unruhe der Kinder – schließlich kennt dies jeder aus unmittelbarer Erfahrung. Außerdem kann sehr gezielt auf die Bedürfnisse der Kinder und deren Eltern eingegangen werden, ohne dem Anspruch der Liturgie untreu werden zu müssen. Fakt ist (zumindest in dieser Gemeinde, die womöglich nicht repräsentativ ist?), dass die Teilnahme der Familien am Gottesdienst der Pfarrgemeinde sich im Wesentlichen auf die Familienliturgie in der oben beschriebenen Form beschränkt, dass diesbezüglich also eine Auswahlmentalität besteht: Die Familien gehen dorthin, wo es ihnen, nach ihrem subjektiven Empfinden, ‚etwas bringt‘, wo sie wirklich gestärkt in den Alltag zurückgehen können. Sie erleben sich als Teilgruppe der Gemeinde, die sich versammelt und als solche Versammlung Subjekt der Liturgie ist. Bei der immer größer werdenden Mobilität in unserer Zeit ist es ihnen in der Regel auch kein größeres Problem, weite Anfahrtstrecken auf sich zu nehmen, geschweige denn die Familienliturgie der Nachbargemeinde zu besuchen, nachdem die sonstigen sozialen Kontakte¹⁰ ja längst unabhängig der Pfarrgrenzen gelebt werden.

⁹ Dies betrifft beispielsweise die Auswahl der Lieder, den intellektuellen Anspruch an die Predigt, das berechtigte Bedürfnis nach Stille usw.

¹⁰ Mutter-Kind-Gruppe, Kindergarten, Schule, Freizeitaktivitäten, Vereinszugehörigkeit, Freundeskreis . . .

2.2. Veränderte soziologische Bedingungen

Die (besonderen) Bedürfnisse der jungen Familien hängen womöglich auch mit den sich in den letzten Jahren massiv veränderten soziologischen Bedingungen und der in Glaubensdingen großen Ungleichzeitigkeit zusammen, sodass zu Recht mit Albert Gerhards gefragt werden muss: „Zeigt nicht gerade die ‚Postmoderne‘, dass wir mit einer zunehmenden Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, einer immer stärkeren Individualisierung und Privatisierung rechnen müssen?“¹¹ Glaubenserfahrung wird zu einer subjektiven Angelegenheit, die gegenüber dem objektiven Glaubensinhalt zunehmend an Gewicht gewinnt. Eine neue Glaubens-Logik entsteht, die über den individuellen Anspruch an die Liturgie maximal den Familienkontext berücksichtigt. Michael N. Ebertz spricht von „Familialisierung kirchlicher Riten“¹² und davon, dass aus den Kirchenmitgliedern mehrheitlich „Kunden mit einer Familienbrille“¹³ zu werden scheinen. Es besteht zwar nach wie vor eine Nachfrage nach rituellen Angeboten der Kirche, allerdings weniger nach den sogenannten „ekklesiastischen“¹⁴ als vielmehr nach den Riten der Lebenswende. Es liegt den Christen daran, wichtige Dinge im Leben kirchlich zu feiern¹⁵; wird allerdings die „private Lebensführung mit normativen Ansprüchen (z. B. mit dem Versprechen auf Lebenslänglichkeit der Ehe), beschwert“¹⁶, findet man auch dort bereits deutliche Einbrüche.

Religion und Liturgie wird also zunehmend danach bewertet, welchen Beitrag sie zum subjektiv höheren Wert der Familie leistet, es herrscht eine zunehmende Familien- statt Kirchen- oder gar Theo-logik. Ebertz spricht von einem „Doppelbezug mit [s]einem starken Akzent auf der eigenen Lebenswirklichkeit“¹⁷ – an „der Kirchenreligion scheint eine neuartige ‚Familienreligion‘ zu partizipieren – subsidiär und parasitär“¹⁸. Daraus leitet Ebertz einen neuen Integrationsmodus der Kirche ab, einen „Integrationsmodus über Angebot und Nachfrage von familialen Passageriten“¹⁹. Damit wird die Liturgie zu einer Service- oder Dienst-leistung neben anderen und wird sich dementsprechend, will sie sich auch weiterhin behaupten, „einer stärkeren Qualitätsprüfung und -sicherung unterziehen müssen“²⁰. Ist Gottes-dienst als Dienst-leistung wirklich so sehr missverstanden?

¹¹ A. GERHARDS, *Menschwerden durch Gottesdienst? Zur Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben*. In: *Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft*. Bd 1. Hg. B. Kranemann – K. Richter – F.-P. Tebartz-van Elst. Stuttgart 1998 (Gottes Volk S/98) 20–31, hier 23. Immer öfter wird statt der typisch westlichen Frage nach dem Glaubensinhalt (Woran glaubst du?) die typisch östliche Frage der Glaubenserfahrung gestellt (Was erlebst du?).

¹² M. N. EBERTZ, *Getauft sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte*. In: *HID* 54 (2000) 7–15, hier 9.

¹³ Ebd. 10.

¹⁴ Vgl. ebd. 8.

¹⁵ Nach wie vor spielen dabei die sog. Passageriten, z.B. Taufe oder Begräbnis, eine besondere Rolle.

¹⁶ EBERTZ (s. Anm. 12) 9.

¹⁷ Ebd. 11.

¹⁸ Ebd. 10.

¹⁹ Ebd. 13.

²⁰ Ebd. 14. Vgl. P. M. ZULEHNER, *Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste*. Ostfildern 2004.

Ebertz tritt mit folgenden sieben Thesen, die „Antworten auf die allfällige Frage nach der Praxisorientierung Richtung geben könnten“²¹ für eine Kasualisierung der Gottesdienste ein.

1. Riten²² sind „ein zentrales kommunikatives ‚Profilmerkmal‘ von Religion“²³ – also muss sich die Kirche um ein Zustandekommen rituellen Feierns bemühen.
2. „Das Rituelle [. . .] gilt es, in ihrem Eigensinn ernst zu nehmen, ohne sie zu instrumentalisieren für andere Zwecke“²⁴, z. B. Mitglieder-Rekrutierung oder Gemeindeaufbau. Dieses Ernstnehmen beinhaltet das Bemühen um eine liturgische Qualitätssicherung und gewährleistet zumindest einen liturgischen Mindeststandard.
3. „Riten sind aus- und aufzubauen [. . .]“²⁵ Nachdem sich Gesellschaft und Kirche weiterentwickeln, müssen dies auch ihre Rituale tun.
4. „Liturgie in der fortgeschrittenen Moderne hat zielgruppendifferenziert bzw. zielgruppenorientiert, [. . .] adressatenorientiert zu sein.“²⁶
5. „Liturgie heute und morgen hat der Individualisierung des modernen Menschen und seiner Subjekt-, d. h. auch Biographie-Orientierung Rechnung zu tragen, ohne die kollektive und standardisierende Seite des Ritus aufzulösen.“²⁷
6. Dies heißt nicht automatisch: Anpassung an die Kundenwünsche oder schlichte Bedürfnisbefriedigung, sondern „dass es in den Riten darum zu gehen hat, die Adressaten in ihrer anthropologisch immer vorhandenen Transzendenzöffnung zu stärken und christlich auszurichten“²⁸.
7. „Liturgie heute und morgen hat in all ihren Grundformen milieuorientiert zu sein, d. h. auch den ästhetisch differenzierten Erwartungen zu genügen.“²⁹

Ebertz begreift das rituelle Handeln der Kirche soziologisch als „kommunikative Herstellung günstiger Bedingungen, dass ‚Frömmigkeit‘, die schon da ist und christlich anschlussfähig ist, sich zeigen und kultivieren kann“³⁰. Wie immer man diesen soziologischen Erkenntnissen und Forderungen gegenübersteht – ignorieren wird man sie nicht können. Sie beschreiben die Fakten, die mit dem Normativen in ein Verhältnis zu bringen sind. Das Angebot einer eigenen Liturgie für die Familien (Familienliturgie) scheint zumindest unter dieser Perspektive mehr als nur *trendy*.

²¹ EBERTZ (s. Anm. 12) 14.

²² Ebertz bezieht sich in seinem Ritenbegriff auf B. LANG, „Heiliges Spiel“. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes. München 1998. Lang nennt dort als die sechs rituellen Grundformen: Lobpreis, Bittgebet, Predigt, Opfer, Sakrament oder Sakramentalie und geistliche Ekstase.

²³ EBERTZ (s. Anm. 12) 14.

²⁴ Ebd. 14.

²⁵ Ebd. 15.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.; vgl. dazu auch W. HAUNERLAND, Die Feier der Liturgie und das Leben der Christen. Beobachtungen und Anregungen. In: Liturgie und Spiritualität (s. Anm. 3) 199–221, hier 207.

²⁹ EBERTZ (s. Anm. 12) 15.

³⁰ Ebd.

3. Ein möglicher Ansatz: Ritendiakonie³¹ oder Gottesdienst als Menschendienst³²

Mit dem Begriff ‚Ritendiakonie‘ wird an das enge Verhältnis zwischen Liturgie und Diakonie erinnert. Dies bedeutet nicht, um der Menschen willen Liturgie besonders niederschwellig anzubieten, im Gegenteil: „Je mehr Gottesdienst Gottesdienst ist, hat er auch eine Chance zum Menschendienst zu werden. Je mehr Gottesdienst Menschendienst ist, desto intensiver wird er Gottesdienst.“³³ Ritendiakonie im liturgischen Sinn verstanden hat nichts mit liturgischer Willkür zu tun, sie muss prinzipientreu sein. Zulehner³⁴ nennt neben solchen Gestaltungsprinzipien³⁵ auch liturgische Wesensprinzipien wie Anbetung, Ehrfurcht, Unverfügbarkeit, Gewordensein, Dialog, Begegnung. Erst dann kann von Liturgie die Rede sein.

Die deutschen Bischöfe greifen den Begriff ‚Ritendiakonie‘ bereits bezüglich der Sakramentenkatechese auf: „Die Sakramentenkatechese scheint eher etwas von Sympathiewerbung zu haben oder von dem, was gelegentlich als ‚biographische Ritendiakonie‘ bezeichnet wird“³⁶. Familienliturgie als katechetische Feiern im Anschluss an die Taufe und die Erstkommunion könnte mit der gleichen Brille betrachtet werden: Diakonisch handeln durch Bereitstellung von familiengerechten Riten, um in der so entstehenden Liturgie Gotteserfahrungen aus erster Hand zu ermöglichen und gleichzeitig einen Beitrag zum Gemeindeaufbau zu leisten.

3.1 Liturgie und Ritual³⁷

Wenngleich es ein moderner und zukunftsweisender Ansatz ist, Liturgie als Ritual³⁸ zu begreifen, muss doch vor dem Umkehrschluss bzw. einer Gleichsetzung der Begriffe ‚Liturgie‘ und ‚Ritual‘ gewarnt werden. Nicht jedes Ritual ist Liturgie. Also müssen in diesem Zusammenhang mit Eduard Nagel folgende Fragen gestellt werden: „Welche Ansprüche bezüglich der Bedeutung dieser Feiern im Leben einzelner und im Leben der Kirche werden mit der Wahl dieser Wörter erhoben? [. . .] Wo bleibt das spezifisch Christliche [. . .]? Worin besteht der kirchliche Bezug, der für eine christliche Liturgie unverzichtbar ist?“³⁹ Diese Fragen müssen auch an die Familienliturgie gestellt werden, denn sie ist als Liturgie immer *mehr* als der bloße Vollzug von gefälligen Ritualen, die die Gefahr in sich bergen, dass sie „mehr segnen als ändern, eher dem Bestehenden dienen als dem Aufbruch“⁴⁰.

³¹ Vgl. A. SABERSCHINSKY, Was Liturgie leisten kann und was nicht. Liturgie im Spannungsfeld von Glaubensfeier und Ritendiakonie. In Gd 38 (2004) 81–83 sowie: Die missionarische Dimension der Liturgie (s. Anm. 11).

³² Vgl. P. M. ZULEHNER, Gottesdienst als Menschendienst. Von der diakonalen Kraft der Liturgie. In: Diak. 30 (1999) 93–99 sowie: B. KRANEMANN, Liturgiefeier und Dienst am Nächsten. Anregungen aus einer theologischen Studienwoche in Freising. In: Gd 32 (1998) 81–83 oder: M. BLASBERG-KUHNKE, Menschenfähige Liturgie. In: Diak. 35 (2004) 77–81.

³³ ZULEHNER (s. Anm. 32) 93f.

³⁴ Ebd. 98.

³⁵ Vgl. 3.3.

³⁶ Katechese in veränderter Zeit. 22. Juni 2004. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2004 (Die deutschen Bischöfe 75) 12.

³⁷ Vgl. E. NAGEL, Nicht jede Feier ist Liturgie. Von neu entdeckten alten und von erfundenen neuen Ritualen. In: Gottes Volk S/99, 9–15.

³⁸ Vgl. A. ODENTHAL, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. Stuttgart 2002.

³⁹ NAGEL (s. Anm. 37) 14f.

⁴⁰ ZULEHNER (s. Anm. 32) 96.

Liturgie bringt darüber hinaus die prophetische Dimension ins Spiel, sie lebt aus einem Transzendenzbezug und sie setzt den Glauben voraus; Liturgie ist immer Feier des Glaubens und Feier der Glaubenden und das wiederum setzt Kirche voraus. Diese zwei Aspekte geben den Rahmen jeglicher Liturgie vor. Mit Blick auf die konkrete Praxis ist also zu fragen: „Wenn Liturgie Feier des Glaubens ist, können dann Nichtgläubige Träger des Gottesdienstes sein? Und kann man noch von Liturgie, die sich wesentlich als Feier der Kirche versteht, sprechen, wenn die Nichtgetauften zahlenmäßig überwiegen? Oder müsste man dann nicht besser über eine Feier nachdenken, die nicht den Anspruch erhebt, Liturgie zu sein?“⁴¹ Diese Aussage betrifft zwar weniger die Familienliturgie als beispielsweise die Begräbnis- oder Tauf Liturgie; für beides aber gilt, dass Liturgie ein Kommunikationsgeschehen ist, in dem sich Gott den Menschen zuwendet und die Menschen Gott lobpreisend und bittend antworten. Wenn die menschliche Antwort aber aus welchen Gründen auch immer fehlt, kann nicht von Liturgie gesprochen werden. Umgekehrt muss nicht alles, was Perspektiven über die innerweltliche Dimension hinaus eröffnen will, in den Rahmen der Liturgie gepresst werden. Müsste also nicht viel deutlicher nach der eigentlichen Motivation der Liturgie feiernden Gemeinde (in unserem Fall der jungen Familien) gefragt und davon abhängig zwischen Ritual und Liturgie unterschieden werden? Zumindest würde sich durch diese Differenzierung ein größerer Gestaltungs-Freiraum ergeben. Die von Reinhard Hauke initiierten Lebenswendefeiern sind ein Beispiel für nicht-liturgische Riten, die „gezielter dem diakonischen Auftrag gerecht werden, als eine verzweckte und verbogene Liturgie“⁴². Außerdem können solche rituelle Formen Teil einer liturgisch-mystagogischen Katechese sein, „also einer Katechese, die nicht – wie in der herkömmlichen Sakramenten-katechese – vorbereitet, was am Ende des Weges gefeiert werden soll, sondern aufgreift, was als gefeierter Glaube im Gottesdienst erlebt wurde“⁴³. Daneben sollte man aber auch „auf die missionarische Kraft der Liturgie selbst vertrauen, die dann zum Tragen kommt, wenn sie ihre Identität wahrt und die Kirche mit Selbstverständlichkeit das vollzieht, was Liturgie ausmacht, nämlich die Vergegenwärtigung des Heils und die Anbetung Gottes“⁴⁴. Letztlich geht es schließlich darum, die Menschen nicht nur abzuholen, sondern ihren „Blick auf die größere, göttliche Wirklichkeit (zu) weiten“⁴⁵ bzw. den Glauben als Beziehungswirklichkeit ernst zu nehmen. Wenn also über die Vielfalt der Liturgie nachgedacht wird, dürfen Formen nicht- oder vor-liturgischer Riten nicht übersehen werden, zumal die Feier solcher Rituale nicht nur Ergänzung, sondern auch Entlastung der Liturgie bedeuten könnte.

3.2 Der anthropologische Ansatz in der Liturgiewissenschaft⁴⁶

In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, *Dei Verbum* 13, wird Bezug nehmend auf Johannes Chrysostomus der griechischen Begriff ‚synkatabasis‘ – sinngemäss: mit jemandem zusammen dorthin hinabsteigen, wo er sich aufhält – mit dem lateinischen ‚attemperatio‘, Herablassung, übersetzt und die ‚Herablassung Gottes‘, seine

⁴¹ SABERSCHINSKY (s. Anm. 31) 82.

⁴² Ebd. 83.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. P. DONDELINGER, Der religionsanthropologische Ansatz in der Liturgiewissenschaft. In: Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft. Hg. H. Hoping – B. Jeggle-Merz. Paderborn 2004, 107–129.

Offenbarung mit der „unsagbaren Menschenfreundlichkeit Gottes“⁴⁷ begründet. Diese Menschenfreundlichkeit Gottes ist nicht nur die eigentliche Motivation, sondern auch der letzte Inhalt christlicher Verkündigung, christlichen Lebens und liturgischen Feierns. Der religions-anthropologische Ansatz, der v. a. in Frankreich und Holland seine Wurzeln hat, ist unter den vielen verschiedenen Ansätzen mit denen heute Liturgiewissenschaft betrieben wird, derjenige, der sich dieses Anliegens besonders annimmt, indem er vom konkreten Menschen und seinen Bedürfnissen ausgeht, indem er also dort hinabsteigt, wo sich der Mensch aufhält⁴⁸: „Liturgie als solche gibt es nicht: es gibt nur den Liturgie vollziehenden Menschen [. . .]“⁴⁹. Die Liturgie wird dabei in enger Verbundenheit mit dem ganzen Leben verstanden. „Liturgie und Sakramente sind untrennbar mit dem anthropologischen, rituellen und kulturellen Milieu verbunden.“⁵⁰ Liturgie ist nicht der den Menschen unzugängliche, unverständliche, letztlich aber zu leistende Kult; vielmehr handelt es sich dabei um die Begegnung des menschenfreundlichen Gottes mit seinem Volk und „Gott richtet sich an Menschen mit Mitteln, die für Menschen zugänglich sind und zu ihnen passen“⁵¹.

Wenn es auch nicht Aufgabe der Kirche ist, quasi auf Zuruf den Menschen die von ihnen erwünschten Rituale zur Verfügung zu stellen, so gehört es doch zu ihrer Aufgabe, dass sie phänomenologisch seine Sehnsüchte zu erschließen hilft und damit eben nicht nur ein subjektives Bedürfnis, sondern einen objektiven Bedarf beantwortet. Das meint Ritendiakonie als Ansatz, Liturgie im Gesamtzusammenhang des Menschseins zu sehen und dies entspricht auch weitgehend dem religionsanthropologischen Ansatz der Liturgiewissenschaft, den Marie-Dominique Chenu folgendermaßen begründet: Da die Liturgie „die Anliegen und die Anlagen des Menschen, der christlichen Gemeinschaft im Gebet, annimmt, bedingt, bestätigt und konsekriert die Liturgie eine Anthropologie“⁵². An anderer Stelle stellt er fest „dass die Humanwissenschaften nicht bloß einfach eine Illustration oder ein angegliedertes rationales Instrument der Sakramententheologie sind: Es ist mit vollem Recht, dass die Humanwissenschaften darin ihren Zutritt haben als wesentliche Komponente der Reflexion – eine Komponente nicht nur der theologischen Deduktion, wenn sie an ihrem Schluss angelangt ist, sondern gleich von Beginn an“⁵³. Für die Liturgiewissenschaft bedeutet dieser Ansatz ein Verständnis von Wissenschaft im ursprünglichen Sinn, „wo die Liturgie nicht nur eine von außen vorgegebene normative Theologie zu verarbeiten hat, sondern eben in Vermeidung jeglicher Nebelschau aus ihrem anthropologischen Wesen heraus theologisches Wissen schafft [. . .]“⁵⁴. Dieser sowohl schöpfungs- als auch inkarnationstheologisch begründete personale Ansatz offenbart die konkrete menschliche Person als Adressat

⁴⁷ DV 13.

⁴⁸ In gewissem Sinne handelt es sich dabei um einen phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz. Vgl. dazu P. EBENBAUER, Liturgische Theologie. Zum Profil der Liturgiewissenschaft. In: Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung. Hg. W. Weirer – R. Esterbauer. Graz 2000 (Theologie im kulturellen Dialog 6) 227–242, hier 232–236.

⁴⁹ DONDELINGER (s. Anm. 46) 116.

⁵⁰ P. POST, Programm und Profil der Liturgiewissenschaft. Ein niederländischer Beitrag. In: Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft. Hg. W. Retzmann. Leipzig 2002, 81–100, hier 97.

⁵¹ Ebd. 98.

⁵² M.-D. CHENU, Anthropologie et théologie. In: MD 12 (1947) 53. Zit. nach P. DONDELINGER, Liturgie und Langeweile. In: Bulletin ET 14 (2003) 225–234, hier 231.

⁵³ M.-D. CHENU, Pour une anthropologie sacramentelle. In: MD 119 (1974) 87. Zit. nach DONDELINGER, ebd.

⁵⁴ DONDELINGER (s. Anm. 52) 232.

göttlichen Engagements. Für die Liturgie bedeutet dies die Betrachtung des Gottesdienstes als Begegnungs- und Beziehungsereignis, in dem Gott einen Dienst an der Personwerdung⁵⁵ des Menschen leisten will oder eben an seiner Individuation. Angelus Häußling bringt es auf den Punkt: „Liturgie ist als ‚Leben‘ konzipiert. Ein Leben hinter dem zugleich Gott und Menschen stehen, indem sie sich begegnen, und diese Begegnung selbst ist ja ‚Leben‘ schlechthin“⁵⁶ oder mit anderen Worten: Liturgie ist ein „Geschehen personaler Begegnung“⁵⁷.

3.3 Beziehungstheologie

Dialog, Begegnung, Beziehung sind Wesensmerkmale nicht nur der Liturgie, sondern der gesamten Theologie, die dafür den Begriff *Beziehungstheologie* geprägt hat. Diese geht inhaltlich davon aus, „dass Leben scheitert, weil das Urvertrauen in die Basisbeziehungen des Lebens, d. h. zu sich selbst, z. sozialen u. natürl. Lebenswelt, immer wieder ins Schwanken gerät od. gar radikal zerbrochen ist. Nur die Wiedergewinnung des Glaubens an das grundsätzl. Gutsein der eigenen Person, des Nächsten, der natürl. Lebenswelt u. a., die Hoffnung auf eine positive Entfaltung dieser Beziehungen sowie die liebevolle Akzeptanz seiner selbst, des Nächsten, der Welt – trotz aller Schwächen – lassen Leben wieder gelingen, d. h. machen ein Wiederaufstehen zu neuen Lebensmöglichkeiten erfahrbar“⁵⁸. Es geht um eine biblische und theologische Vernetzung sozial-caritativer Diakonie mit dem Ziel „Lebenssinn- und Lebenswertkonzepte der Helfenden wie der Leidenden christlich zu stützen“⁵⁹ – die Chance einer diakonalen Liturgie, die das „Zueinander theologischer und psychologischer ‚Wirk‘-lichkeiten und die biblisch-theologische Kontextualisierung von Lebens- und Leidenserfahrungen“⁶⁰ zum Thema macht.

Was hier aus caritas-wissenschaftlicher Perspektive mit Beziehungstheologie bezeichnet wird, konkretisiert Zulehner aus pastoral-liturgischer Perspektive am Beispiel der Rituale mit dem Begriff der *Multidimensionalität*. Er mahnt dazu „multidimensional zu denken und damit die Kunst des Ausbalancierens zu verbinden“⁶¹ und spricht von einer therapeutischen Dimension der Rituale (Menschen dienst), in der „die ‚Transzendenz in die Tiefe‘ des Menschen rituell zugänglich gemacht wird“⁶² und einer leutereligiösen Dimension der Rituale (Gottesdienst), in der es um die ‚Transzendenz in die Höhe‘ geht. Was die erste Dimension angeht, wirken Rituale entchaotisierend, tröstend und vernetzend, bezüglich der zweiten Dimension leisten sie einen Beitrag zum Umgang mit Ambivalenzerfahrungen, sind also letztlich wieder „menschendienlich, also diakonal“⁶³. Wir müssen uns davor hüten, Liturgie

⁵⁵ Vgl. GERHARDS (s. Anm. 11) 20–31.

⁵⁶ A. H. HÄUSSLING, Liturgie und Leben. In: LS 39 (1988) 169–174, hier 169.

⁵⁷ Vgl. R. MALCHAREK, Liturgie als Geschehen personaler Begegnung. Liturgietheologische Reflexionen im Licht von „Sacrosantum Concilium“ und theologischer Entwürfe im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils. In: EO 21 (2004) 365–387; Fortsetzung in: EO 22 (2005) 13–45.

⁵⁸ H. POMPEY, Beziehungstheologie. In: LThK³ 2, 358f.

⁵⁹ DERS., Beziehungstheologie – das Zueinander theologischer und psychologischer „Wirk“-lichkeiten und die biblisch-theologische Kontextualisierung von Lebens- und Leidenserfahrungen. In: Caritas – das menschliche Gesicht des Glaubens. Hg. H. Pompey. Würzburg 1997 (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 10) 92–127, hier 127.

⁶⁰ Ebd. 92.

⁶¹ ZULEHNER (s. Anm. 32) 93.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 94.

„zur religiösen Verbrämung des Faktischen“⁶⁴ verkommen zu lassen. Vielmehr soll sie uns zum Aufbruch, zur Wandlung bewegen und dadurch zur Heilung werden, dass sie uns unsere Ängste beraubt. Zulehner spricht von „Heilung als Entängstigung“⁶⁵: „Der Mensch, der tief eintaucht in das Kraftfeld Gottes, wird zunächst in seiner Tiefe heiler, angstärmer. Diese Verwandlung in der Tiefe ermächtigt ihn auch zu jener starken Freiheit, die einzige Grundlage belastbarer Solidarität ist.“⁶⁶ Zusammenfassend nennt Zulehner als Gestaltungsprinzipien:

1. Das Prinzip der Liebe zum Fragment (jede Dimensionen liturgisch-rituellen Geschehens ist für sich zu schätzen).
2. Das Prinzip des Wachstums oder der Gradualität (in der Begegnung lassen sich innere Ambivalenzen bearbeiten bzw. entwickeln).
3. Das Prinzip der Gewaltminderung („Leutemacht“ und „Seelsorgsmacht“⁶⁷ dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden).

Wer diese Prinzipien ernst nimmt, nimmt auch den in der Liturgie anwesenden Menschen ernst und leistet somit im Gottesdienst als Dienst an den Beziehungen Gott-Mensch, Mensch-Mensch, einen wahren Menschendienst, sodass es nicht mehr um Gottesdienst *oder*, sondern um Gottesdienst *als* Menschendienst geht, nicht reduktiv, sondern als dialektische Verschärfung verstanden. Nur wo diese Beziehungen auch gelebt werden, hat die Liturgie eine Chance, ver-innerlicht zu werden.

4. Konkret: Der parallele Wortgottesdienst der Familien in der Gemeinde-Messe⁶⁸

Die von Zulehner angesprochenen Gestaltungsprinzipien haben unmittelbare Auswirkungen auf die Gestaltung der Familienliturgie: die Liebe zum Fragment unterstützt die in den liturgischen Büchern geforderte Auswahlpraxis, das Prinzip der Gradualität ermöglicht ein Hineinwachsen in die verschiedenen Formen der Liturgie, das Prinzip der Gewaltminderung nimmt die ganze Gemeinde (mit ihren einzelnen Gruppen) als Subjekt der Liturgie in ihren Anliegen ernst, ohne die Funktion des Vorstehers als *Gegenüber* der Gemeinde zu übersehen. Die Praxis der Familienliturgie ist sicherlich einer der Ernstfälle, an dem sich die Einhaltung dieser Prinzipien überprüfen lässt. Gleichzeitig kann die Familienliturgie womöglich ein Ort sein, an dem sich besonders gut zeigen lässt, wie Spannungen sowohl in ekklesiologischer als auch in anthropologischer Hinsicht fruchtbar gemacht werden können.

In der Regel besteht zwar seit alters her zwischen dem Wortgottesdienst und der Eucharistiefeier eine zeitlich-räumliche Einheit⁶⁹, dennoch muss man bereits in der frühen Hauskirche „mit der Möglichkeit rechnen, dass Wortgottesdienst und Eucharistiefeier in zwei getrennten Räumen des Hauses abgehalten wurden“⁷⁰. Für unser Thema aufschlussreich ist der Bericht aus der Vita des Hl. Theodosius⁷¹, wonach man in den Klöstern Palästinas, in denen die Mönche verschiedene Muttersprachen hatten, im frühen 6. Jahrhundert zur glei-

⁶⁴ Ebd. 97.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. ebd. 98.

⁶⁸ Ausführlicher: Parallele Wortgottesdienste. Ein Modell für die sonntägliche Familienmesse? Anregungen zur Diskussion und Planung. Hg. Bistum Essen, Seelsorgeamt. Essen 1994.

⁶⁹ Vgl. O. NUSSBAUM, Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen. Hg. A. Gerhards – H. Brakmann. München 1996, 36ff.

⁷⁰ Ebd. 36.

⁷¹ Vgl. H. C. USENER, Vita S. Theodosii abbatis a Theodoro episcopo scripta. Bonn 1890.

chen Zeit in den einzelnen Oratorien eines Klosters für jede Sprachgruppe einen eigenen Wortgottesdienst feierte und sich anschließend zur gemeinsamen Eucharistiefeier in der Basilika des Klosters versammelt hat. Diese wurde dann in der offiziellen liturgischen Sprache (griechisch) gehalten.

Kann nicht analog zu dieser frühkirchlichen Praxis auch bezüglich der Kinder und der Erwachsenen von unterschiedlichen ‚Sprachgruppen‘ gesprochen werden, sodass die gleiche Praxis auch in diesem Zusammenhang eine sinnvolle wäre? Ziel dieser räumlichen Trennung ist die bewusstere und bessere Teilnahme der Kinder am Gottesdienst. Logisch weitergedacht fordert Nussbaum: „Um dieses pastoralen Zieles willen sollte es möglich sein, auch bei einer Messfeier nur mit Kindern die unterschiedlichen Altersstufen in eigenen Gruppen beim Wortgottesdienst zusammenzufassen.“⁷² Freilich geschieht mit dieser Gruppenbildung auch eine Abgrenzung (Individuation), aber immer in bzw. mit dem Ziel der Verbundenheit (Sozialisation) mit der ganzen Gemeinde.

4.1 Herausforderungen⁷³

Die parallele Feier ist eine Antwort auf die für die Sozialisation notwendige Abgrenzung (Individuation), eine Antwort auf die unterschiedlichen Voraussetzungen (Alter, religiöse Sozialisation, Grad der [liturgischen] Bildung . . .), die innerhalb der Pfarrgemeinde getroffen werden und womöglich eine Antwort auf die verschiedenen Milieus⁷⁴ sowie die Veränderungen auf dem Gebiet der religiösen Sozialisation⁷⁵. Freilich stößt diese Form auf einige Herausforderungen:

- Bezüglich des Alters der Teilnehmer sind sowohl die Kinder zwischen ca. 3 und 13 als auch deren Eltern zu berücksichtigen.
- Bezüglich der Häufigkeit der parallelen Wort-Gottesdienste ist ein sinnvoller Wechsel zwischen gemeinsamer und paralleler Feier zu beachten, damit der Bezug zur Gemeinde möglichst gefördert wird.
- Der Ort der parallelen Feier muss als liturgischer Ort erkennbar sein, d. h. eine entsprechende Atmosphäre ausstrahlen.
- Bezüglich des Vorstehers sind neben den allgemeinen Vorsteherkompetenzen⁷⁶ zu beachten, dass sowohl die Gruppe der Familienliturgie, als auch jene der übrigen Gemeinde Teilgruppen der einen Gemeinde darstellen. Der Gesamt-Leiter des Got-

⁷² NUSSBAUM (s. Anm. 69) 39.

⁷³ Vgl. J. BÄRSCH, Der parallele Wortgottesdienst mit Kindern und Erwachsenen in der sonntäglichen Eucharistiefeier der Gemeinde. Pastorale Relevanz und liturgische Kriterien. In: LJ 44 (1994) 89–106, hier 97ff.

⁷⁴ Vgl. K.-H. BIERITZ, Erlebnis Gottesdienst. Erlebniskultur und gottesdienstliche „Kultur des Lebens“. In: Die missionarische Dimension der Liturgie (s. Anm. 11) 32–44.

⁷⁵ Vgl. K. RICHTER, Liturgie in nachchristlicher Gesellschaft? In: Ebd. 9–19.

⁷⁶ Vgl. D. GÜNTNER, Kompetenz vermitteln. 14 praktische Orientierungen für Leiter und Leiterinnen von Wort-Gottes-Feiern mit Kindern (1). In: Gd 36 (2002) 153–155; DIES., Erlebbar und konzentriert. Orientierungen für Leiter und Leiterinnen von Wort-Gottes-Feiern mit Kindern (2). In: Gd 37 (2003) 12; DIES., Sorgfältig und überlegt. Orientierungen für Leiter und Leiterinnen von Wort-Gottes-Feiern mit Kindern (3). In: Gd 37 (2003) 28f.

tesdienstes ist deshalb idealerweise der Pfarrer, wohingegen die Gruppenleitung⁷⁷ vom Diakon, PastoralassistentIn⁷⁸ oder auch von Laien übernommen werden kann.

- Bezüglich der liturgischen Gestalt ist darauf zu achten, dass eine weitgehende Ähnlichkeit zur Liturgie der Gemeindemesse hergestellt wird. In einer schlichten, fest strukturierten Grundform soll ein Hineinwachsen in die Gemeindemesse ermöglicht werden. Darüber hinaus ist darauf zu achten, dass auch die liturgischen Orte, Geräte und Bücher eine entsprechend ehrfürchtige Behandlung erfahren und die liturgischen Gesten und Dialoge eingeübt und gepflegt werden.
- Die Nahtstelle zwischen dem Wortgottesdienst der Kinder und der gemeinsamen Eucharistiefeier ist gut zu organisieren.⁷⁹ Wenn sich auch tatsächlich der Beginn der Gabenbereitung dazu anbietet, ist dennoch zu bedenken, ob nicht gerade die nun folgenden Gebete die Fassungskraft der Kinder nicht über Gebühr strapazieren und es womöglich besser wäre, erst unmittelbar vor der Kommunion mit der Einladung zum Vaterunser die beiden Gottesdienstgruppen zusammenzuführen.⁸⁰ Damit auch die Kinder mit ihren Eltern die Einheit der einen Messfeier wahrnehmen, empfehlen sich sogenannte Brückenelemente, die je nach Nahtstelle anders aussehen werden. In unserem geschilderten Fall könnten als solche Brückenelemente Kerzen, das Lektionar, sonstige liturgische Gegenstände oder eventuell in der Kinderliturgie entstandene Bastelarbeiten fungieren, die zum Einzug mitgebracht und im Altarraum deponiert werden. Außerdem könnte ein (immer gleicher) Prozessions-Ruf den Einzug der Kinder begleiten bzw. das dem Vaterunser vorausgehende, das Hochgebet abschließende, mehrfach, womöglich im Kanon, gesungene Amen.

4.2 Das Direktorium für Kindermessen (DK)⁸¹

Das Direktorium für Kindermessen lädt ganz in unserem Sinne ein: „Je nach Situation des Ortes und der Teilnehmer kann es gelegentlich sogar angebracht sein, den Wortgottesdienst mit Predigt für die Kinder an einem anderen, nicht zu entfernten Ort zu halten“⁸²; als Nahtstelle wird vorgeschlagen: „vor Beginn des Eucharistieteils der Messe kommen die Kinder dann dorthin, wo die Erwachsenen inzwischen ihren eigenen Wortgottesdienst gefeiert

⁷⁷ BÄRSCH (s. Anm. 73) 100 spricht von „partizipativer Leitung“ und schlägt analog zum Lesesegen, wie ihn der Diakon vor der Verkündigung des Evangeliums erhält, eine Segnung der Gruppenleiter durch den Vorsteher vor.

⁷⁸ Als in besonderer Weise an der Gemeindeleitung Beteiligte würde sich gerade für diese Berufsgruppen auch eine partizipative Leitung der Liturgie anbieten, wobei neben der Weihekompetenz bzw. der Hauptamtlichkeit selbstverständlich die bereits angesprochenen Vorsteherkompetenzen, die womöglich bei einem anderen Gemeindemitglied besser ausgeprägt sind, ausschlaggebend sein sollen.

⁷⁹ Vgl. dazu die praktischen Erwägungen bei BÄRSCH (s. Anm. 73) 102f und I. BRACHTENDORF [u. a.], Wortgottesfeiern mit Kindern. Kinderliturgie parallel zur Messe. Kevelaer 2000, 33ff.

⁸⁰ Streng theologisch gesehen würde die Teilgruppe der jungen Familien in diesem Fall ‚nur‘ eine Kommunionfeier oder eine missa praesanctificationum feiern. Nachdem diese liturgische Form in besonderen Fällen von der Kirche vorgesehen ist, könnte es sich hier womöglich um einen solchen besonderen Fall handeln.

⁸¹ Leider ist dieses Dokument an der Basis bei weitem noch nicht rezipiert. Der Text findet sich u.a. im Internet: <http://www.liturgie.de/direktoriumkindermessen.html> [oder in: Dokumente zur Messfeier. Salzburg 1985 (TLKÖ 10) 145–161 – Anm. d. Red.].

⁸² DK 17.

haben“⁸³. Bereits das Vorwort betont mit dem ersten Artikel „die besondere Sorge der Kirche“⁸⁴ für die Kinder (vor oder nach der Erstkommunion), der zweite Artikel bekennt sich dazu, dass Worte und Zeichen vor allem der Messfeier nicht genügend der Fassungskraft der Kinder angepasst sind und der dritte Artikel deutet den Weg an, bei dem es nicht darum geht, „irgendeinen speziellen Ritus zu entwickeln, sondern um die Beibehaltung, Abkürzung oder Auslassung bestimmter Elemente und um die Auswahl besser geeigneter Textstücke“⁸⁵, so der Vorsitzende des Consilium bei der ersten Bischofssynode 1967 in Rom. Er greift hier bezüglich der Kindermessen auf, was SC 38 bereits empfiehlt: „berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften [. . .] Raum zu belassen“.

Das DK weist außerdem darauf hin, dass die Liturgie einen Beitrag zur Werteerziehung leisten will. Als für die Liturgie wichtige menschliche Werte werden genannt: „gemeinsames Tun, Begrüßung, die Fähigkeit zuzuhören, Verzeihung zu erbitten und zu gewähren, Bezeugung der Dankbarkeit, Erfahrung zeichenhafter Handlungen und freundschaftliches Gemeinschaftsmahl sowie festliches Zusammensein“⁸⁶. Die liturgische und eucharistische Unterweisung steht im Zusammenhang der gesamten menschlichen und christlichen Erziehung, die sie als Grundlage voraussetzt bzw. in die sie hineinführt.⁸⁷ Interessant deshalb der abschließende Zusatz im DK: „Ohne eine solche Grundlage könnte eine liturgische Unterweisung sogar schaden.“⁸⁸ Ziel ist das Hineinführen in die Gemeindeliturgie⁸⁹, wofür in erster Linie die Eltern verantwortlich sind, unterstützt von der Gemeinde. „Man hüte sich jedoch vor einer zu lehrhaften Gestaltung solcher Feiern.“⁹⁰

5. Individuation: Liturgische Bildung als Persönlichkeitsbildung

Liturgie will also den individuellen Menschen *auch* erziehen bzw. bilden und zwar „nicht durch bloße Belehrung, sondern entscheidenderweise durch Schauen und Tun“⁹¹ – dies betrifft auch Erwachsene, in besonderer Weise aber Kinder. Konkrete Anleihen könnte man an der in Holland und Frankreich in den 50er Jahren des 20. Jh. von P. Coudreau am Institut supérieur catéchétique entwickelten so genannten *Katechetischen Zelebration*⁹² nehmen, dem Versuch, Kinder durch die Verknüpfung von Katechese und Liturgie in die Liturgie einzuführen. „Jede Zusammenkunft hat das Ziel, eine Geste [. . .], ein symbolisches Element [. . .], oder einen wesentlichen Ausdruck des religiösen Lebens [. . .] lebendig zu machen.“⁹³ Die Zusammenkünfte gliederten sich in einen (katechetischen) Vorbereitungs- und (liturgischen) Feierteil in zwei verschiedenen Räumen, wodurch der unterschiedliche Charakter beider Teile zum Ausdruck gebracht werden sollte. Themen dieser Treffen waren

⁸³ Ebd.

⁸⁴ DK 1.

⁸⁵ DK 3 zitiert hier: Die Liturgie auf der ersten Bischofssynode. In: Not. 3 (1967) 368.

⁸⁶ DK 9.

⁸⁷ Vgl. DK 8.

⁸⁸ DK 8.

⁸⁹ Vgl. DK 10.

⁹⁰ DK 13.

⁹¹ R. GUARDINI, Von heiligen Zeichen. Mainz ⁹1990, 11. Vgl. auch DERS., Liturgie und liturgische Bildung. Mainz 1966.

⁹² Vgl. F. LELUBRE, Initiation des enfants à la liturgie. Dt. Einführung der Kinder in die Liturgie. München 1965 (Pfeiffer-Werkbücher für die Gemeindegarbeit 41).

⁹³ Ebd. 13.

beispielsweise Stille, Singen, Weihrauch, Erheben der Hände, Kniebeuge, Wasser, Prozession, Kreuz, Gebet, Haus Gottes, . . . insgesamt über vierzig verschiedene Themen. Die Religionspädagogik verwendet heute für diese Vorgangsweise den Begriff ‚Elementarisierung‘. In der Konzentration auf die Grundelemente der Liturgie soll deren Wesen erkannt, besser: erfahren werden. Dietrich von Hildebrand⁹⁴ nennt 1933 als Wesenszüge der Liturgie, die zugleich Grundhaltungen der Persönlichkeit seien: *Gemeinschaft, Ehrfurcht, Wertantwort, Wachheit, ‚discretio‘, Kontinuität, das Organische und das Klassische*. Zu solchen Haltungen könnte Liturgie erziehen. Da der Mensch nicht von Natur aus liturgiefähig ist, – „erst durch die Taufe sind alle Christen zum Vollzug der Liturgie sakramental befähigt“⁹⁵ –, besteht die *Notwendigkeit* einer liturgischen Bildung, wobei es „humane Grundvoraussetzungen (Kulturtechniken), die auch außerhalb der Liturgie erlernt werden“⁹⁶ braucht, Fähigkeiten wie schweigen, zuhören, Wertschätzung, teilen, danken, Offenheit für das Spiel, die Notwendigkeit einer „Glaubensschulung“⁹⁷ und die Vermittlung „grundlegender Kenntnisse über die Feiergestalt dieses Glaubens“⁹⁸. Solche Haltungen müssen innerhalb und außerhalb der Liturgie eingeübt werden. Die Familie und die Familienliturgie sind sicherlich auch heute noch der erste Ort, wo dies sinnvollerweise grundgelegt und entwickelt wird, wobei sehr darauf zu achten ist, dass Liturgie nicht auf Katechese reduziert wird!

Damit religiöse Entwicklung in der und durch die Feier der Liturgie möglich ist, braucht es also Voraussetzungen und eine Didaktik des Liturgischen⁹⁹ bzw. liturgische Bildung. „Liturgische Bildung und Kirchenpädagogik als Felder der religionspädagogischen Arbeit und eine ‚Didaktik des Liturgischen‘, die für ‚metaphorische Sprache und für körperliche Selbstwahrnehmung sensibilisieren und Raum geben, entstehenden Empfindungen an ungewohnten Akten‘ nachspüren will und katechetische Projekte wie ‚Familien feiern Kirchenjahr‘, das Familien unterstützt als Familie oder in Familiengruppen die Zeiten und Feste des Kirchenjahres zu gestalten, bilden positive Ansätze.“¹⁰⁰

5.1 Kinder und Spiritualität

Bezüglich der Feier von Gottesdiensten mit Kindern ist natürlich in besonderer Weise auf deren Spiritualität einzugehen. „Kinder brauchen mehr als alles“¹⁰¹ – so ein Buchtitel. Das mag zunächst ein unerfüllbarer Anspruch sein und tatsächlich ist so mancher Familienliturgiekreis im Missverständnis dieses Anspruches gescheitert. Familienliturgiekreise müssen allerdings nichts machen, wo vorher nichts war! Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, den Himmel offen zu halten und „Kinder auf dem Abenteuer der Gottessuche zu unterstüt-

⁹⁴ Vgl. D. VON HILDEBRAND, Liturgie und Persönlichkeit. Graz ³1955, 32ff.

⁹⁵ W. HAUNERLAND, Gottesdienst als „Kulturleistung“. Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung. In: LJ 55 (2005) 67–81, hier 68.

⁹⁶ Ebd. 69.

⁹⁷ Ebd. 71.

⁹⁸ Ebd. 72.

⁹⁹ Vgl. BLASBERG-KUHNKE (s. Anm. 32).

¹⁰⁰ Ebd. 80.

¹⁰¹ Kinder brauchen mehr als alles. Eine Elternschule. Hg. A. Biesinger. Ostfildern 2003; vgl. F. SCHWEITZER, Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher. Gütersloh 2000.

zen“¹⁰². Nicht jeder Gottesdienst ist dazu geeignet oder positiv formuliert: „Kinder und ihre Eltern können dem Geheimnis des Lebens näher kommen, wenn sie Gottesdienste erleben können, die ihnen große Visionen für ihr Leben aufschließen.“¹⁰³ Die Form dieses Gottesdienstes spielt dabei eine entscheidende Rolle, nicht zuletzt auch die Größe und Zusammensetzung der Gruppe. So gibt es Erfahrungen, „die nicht in der Großgemeinde gemacht werden können, sondern den intimeren Kreis brauchen“¹⁰⁴. Außerdem wird je nach Stufe der religiösen Kognition beispielsweise das Wort Gottes als zentrales Element der Liturgie unterschiedlich verstanden¹⁰⁵ und die Glaubensentwicklung des Kindes ist, vorausgesetzt es gibt eine Entwicklung zur religiösen Autonomie¹⁰⁶, in der Regel auf einer anderen Stufe als die des Erwachsenen¹⁰⁷. Wenn liturgische Erziehung einen Teil der religiösen Erziehung abdecken will, muss sie also auch Erkenntnisse bezüglich der kindlichen Spiritualität in ihrer Gestaltung berücksichtigen, für dessen Entwicklung es wiederum zweierlei braucht: Individuation und Sozialisation.

5.2 Menschwerden durch Gottesdienst¹⁰⁸

Albert Gerhards stellt einen personalen Ansatz für die Liturgie zur Diskussion, indem er ähnlich dem beschriebenen anthropologischen Ansatz (3.2) schöpungs- und inkarnations-theologisch begründet die Selbstmitteilung Gottes als Ausgangspunkt der Beziehung zu einer konkreten menschlichen Person wählt. „Beziehungen sind konstitutiv für das Personwerden“¹⁰⁹ – dazu gehört auch die in der Liturgie sich ereignende Gottesbeziehung. Nachdem sich der Mensch immer nur in der Begegnung mit anderen Menschen, „im Angesicht des Anderen“ (Levinas) erfährt, ist die ekklesiale Dimension der Liturgie eine Frucht dieser personalen Gottesbeziehung und nicht umgekehrt: „Die Gottesdienstversammlung ist keine kollektive Überperson, sondern soll dem einzelnen Menschen zum Personsein verhelfen.“¹¹⁰

¹⁰² A. BIESINGER, Eltern und Kinder in die Mitte nehmen. Kindergarten und Gemeinde. In: AnzSS 113 (2004) 5–8, hier 5.

¹⁰³ Ebd. 6.

¹⁰⁴ HAUNERLAND (s. Anm. 28) 209

¹⁰⁵ Vgl. A. BUCHER – F. OSER, Wenn zwei das gleiche Gleichnis hören . . . Theoretische und empirische Aspekte einer strukturalistischen Religionsdidaktik – exemplifiziert an der neutestamentlichen Parabel von den Arbeitern im Weinberg. In: ZP 33 (1987) 167–183.

¹⁰⁶ F. OSER, Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie. Unter praktischer Mithilfe von K. Furrer. Gütersloh 1988, 44ff.

¹⁰⁷ Oser beschreibt ein umfassendes Modell religiöser Erziehung (vgl. ebd. 57f), wobei er drei Richtungen religiöser Erziehung nennt, die aufeinander bezogen sind:

1. Stufen eines religiösen Urteils (Stufe 1: Deus-ex-machina-Stufe, Stufe 2: Do-ut-des-Stufe, Stufe 3: Deismus-Stufe, Stufe 4: Stufe des Apriori und der Korrelation, Stufe 5: Orientierung an religiöser Autonomie durch unbedingte Intersubjektivität.)
2. Ausmaß und Art religiösen Wissens und analytischer Fähigkeiten (Wissen über das Wesen der Religion).
3. Ausmaß an Fähigkeiten, Erfahrungen religiös zu deuten (dazu gehören auch Ritual und Kult) „eingebettet in die Religion, Situationen und Erfahrungen religiös zu erschließen, dies durch Akte des Gebets, Akte der Deutung eigener Erfahrung vor dem Hintergrund der Offenbarung sowie Akte des Feierns und des Kultes“ (59). In diesem Strang spielt das Modellhandeln eine besondere Rolle.

¹⁰⁸ Vgl. GERHARDS (s. Anm. 11) 20–31.

¹⁰⁹ Ebd. 29.

¹¹⁰ Ebd. 30.

Dieser Ansatz hat Konsequenzen:

1. Der Gottesdienst versammelt und konzentriert glaubende Menschen vor Ort nicht nur zu einer Glaubens-, sondern auch zu einer Lebensgemeinschaft. „Gottesdienst ist auf dieser Linie als ‚Begegnungsereignis‘ von Personen zu beschreiben, die als Versammlung von Christusgläubigen an einem Ort Kirche sind.“¹¹¹ Die jungen Familien bilden zumindest aufgrund ihrer sehr ähnlichen Lebenssituation *eher* eine solche Lebensgemeinschaft, als die sehr heterogene moderne städtische Pfarrgemeinde in ihrer Gesamtheit.
2. In der und durch die Gemeinschaft geschieht Individuation. „Gottesdienst konstituiert sich als Beziehungsgeflecht, das sich nicht in einem unpersönlichen ‚Rollen-spiel‘ erschöpfen darf.“¹¹²
3. „Die Befindlichkeit der konkreten Menschen ist nicht bloß dispositiv, sondern konstitutiv“¹¹³, d. h. die Spannung zwischen objektiver Vorgabe und je neuem Ereignis¹¹⁴ muss ausgehalten werden.
4. „Gottesdienst ist Gottes Dienst an der Personwerdung des Menschen.“¹¹⁵ Damit dies gelingt, muss Liturgie in seinen unterschiedlichen, eben auch pädagogisch-therapeutischen, Dimensionen wahrgenommen werden, als Dienst am und nicht Herr über den Glauben¹¹⁶, wobei weniger eine Verzweckung der Liturgie zu befürchten als vielmehr eine sinn-vollere Liturgie¹¹⁷ zu erwarten ist.

6. Sozialisation: Aufbau der Gemeinde

Aufgrund des bereits mehrfach angedeuteten Zusammenhanges von Liturgie und Ekklesiologie kann zweifellos, wenn in oben angedeuteter Weise verstanden, zusammengefasst werden: „Ziel ist die eine sonntägliche Feier der ganzen versammelten Gemeinde“¹¹⁸. Dieses Ziel kann jedoch unterschiedlich konkretisiert werden. Der Blick in die Geschichte hat uns gezeigt, wie aufgrund der verschiedenen Sprachen der Wortgottesdienst nach Sprachgruppen getrennt und anschließend die Eucharistiefeier gemeinsam gefeiert wurde. Nachdem im Hinblick auf die beiden Gruppen Kinder und Erwachsene zumindest im übertragenen Sinn sicherlich auch von verschiedenen Sprachen die Rede sein kann, bietet sich ein ähnliches Modell an. Es gibt bereits bewährte Modelle, die zeigen wie die *eine* sonntägliche Feier möglich ist, obgleich eine zeitweilige räumliche Trennung verschiedener Gruppen vorgenommen wird, Modelle, bei denen die Kinder mit deren Eltern nach dem Wortgottesdienst zur gemeinsamen Eucharistie begrüßt werden. Die Eucharistie als Zeichen der Einheit führt die ganze Gemeinde zusammen und lässt diese Gemeinschaft in der anschließenden Agape¹¹⁹ andauern.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Vgl. KLÖCKENER, Thesen zur liturgischen Qualität. In: Gd 18 (2001) 138–141.

¹¹⁵ GERHARDS (s. Anm. 11) 31.

¹¹⁶ Vgl. 2 Kor 1,24.

¹¹⁷ Vgl. F. WALZ, Liturgische Erziehung als Erziehung zum Sinn – ein möglicher Beitrag des Frankischen Sinnkonzeptes zu einem zeit-geistigen Liturgieverständnis. In: Erziehung – Therapie – Sinn. FS H. Rothbucher. Hg. A. A. Bucher. Münster 2004, 67–88.

¹¹⁸ BRACHTENDORF (s. Anm. 79) 9.

¹¹⁹ Die Agape als Fortsetzung der Eucharistiefeier darf in ihrem theologischen Wert nicht unterschätzt werden. Vgl. G. FUCHS, Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie. Hinführung und

Ein Ziel setzt einen Weg voraus. Im Blickpunkt der Familienliturgie stehen die jungen Familien mit ihren vorpubertären Kindern¹²⁰, Kinder, die noch nicht voll in die Kirche eingegliedert sind (d. h. vor der Erstkommunion)¹²¹ und hoffentlich im reiferen Alter an der Gemeindeliturgie teilnehmen¹²². Die Praxis zeigt, dass auch für die jungen Mütter und Väter die Familienliturgie oft ein (Wieder-)Einstieg in das (liturgische) Leben der Gemeinde ist. Deshalb sind in der Familienliturgie sowohl die Kinder, als auch deren Eltern in den Blick zu nehmen. Die Trennung der Kinder von ihren Eltern birgt zum einen die Gefahr, dass der Kindergottesdienst zu einer Kinderbetreuung wird, zum anderen wird womöglich eine pastorale Chance vertan, auch die Eltern in besonderer Weise (liturgisch) zu begleiten. Was darüber hinaus verloren geht, ist zudem sowohl die Vorbildwirkung durch die Eltern, als auch die Möglichkeit, die Familie als Ganzes¹²³ zu erleben. Der parallele Wortgottesdienst der Familien in der Gemeinde-Messe könnte eine Chance sein, sowohl die Kinder, als auch deren Eltern mit ihren je unterschiedlichen Voraussetzungen in die (Liturgie der) Pfarrgemeinde einzuführen, ohne dessen Eigenwert gering zu schätzen. Ähnliches gilt für Jugend- oder Seniorengottesdienste, Männer- oder Frauengottesdienste oder welche Teilgruppen man auch immer betrachtet. Die erstrebenswerte Einheit des sonntäglichen Pfarrgottesdienstes wird wohl eher durch die zeitliche als durch die räumliche Einheit erreicht. Von besonders verbindender Funktion ist dabei die bereits erwähnte, in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzende, abschließende, gemeinsame Agape.

Anspruch der Liturgie und Anspruch der Menschen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, denn „wegen Gottes umfassendem Dienst ist der Mensch nicht für die Gottesdienste da, sondern sind die Gottesdienste für den Menschen da“¹²⁴. In diese Richtung weiter überlegt darf wohl legitimerweise auch nach einer *Funktion* der Liturgie, nach ihrer Lebensrelevanz gefragt werden, ohne sie sofort zu verzwecken. Liturgie als Feier unseres Lebens „muss lebensbegleitend und identitätsnah sein, sie muss helfen, Krisen und kritische Lebensereignisse zu deuten und feiernd zu begehen, sie muss Generationen und Konfessionen verbinden können und die Begegnung mit Kultur/en und Religionen ermöglichen [...]. Wenn sie zudem vollzogen wird, im Glauben an den Gott Jesu Christi, als Gemeinschaft – Koinonia mit Jesus Christus und von ihm gestiftet untereinander – dann ist sie menschenfähige und christliche Liturgie in einem“¹²⁵ – und dann ist sie auf der Grundlage einer dialogischen Anthropologie in ihrer Vielfalt sowohl eine Chance zur Individuation als auch eine Chance zur Sozialisation.

Anregung. Regensburg 1997 und die diesbezügliche Rezension von W. HAUNERLAND. In: ThPQ 147 (1999) 96f.

¹²⁰ Vgl. DK 6.

¹²¹ Vgl. DK 1.

¹²² Vgl. DK 10.

¹²³ Das Gesamtsystem Familie entwickelt eine andere Dynamik als das Teilsystem Kinder.

¹²⁴ KÖRNLEIN (s. Anm. 2) 367.

¹²⁵ BLASBERG-KUHNKE (s. Anm. 32) 81.

Iris Maria Blecker, Trier

Den Schatz der Liturgie zum Leuchten bringen

(Wie man die Vielfalt des gottesdienstlichen Lebens in der Gemeinde entdecken und gestalten kann und wie der Materialbrief „praxis gottesdienst“ dabei hilft)

„Den reichen Schatz der Liturgie vielfältig zum Leuchten bringen“, mit diesen Worten charakterisieren die deutschen Bischöfe in ihren Hirtenwort zum 40. Jahrestag der Verabschiedung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils¹ das Ziel der Konzilsväter und auch die bleibende Aufgabe aller Gläubigen. Die Feier der Liturgie ist (neben Diakonie und Martyria) einer der drei Grundvollzüge gemeindlichen Lebens. Im Feiern der Liturgie erfahren sich die Einzelnen als Teile einer Gemeinschaft und wird Gemeinde konstituiert. Die Feier der Liturgie ist Ausdruck des Glaubens und prägt das Leben. Sie will uns Menschen immer mehr in das Geheimnis hineinführen, das Gott für uns ist. Damit dies gelingen kann, bedarf das gottesdienstliche Leben und die Feierkultur der Gemeinde der aufmerksamen und kontinuierlichen Sorge und Verantwortung – seitens der Priester, Diakone, Pastoral- und Gemeindereferent/innen, der Kirchenmusiker/innen, Küster/innen, Pfarrsekretärinnen . . . und auch der ganzen Gemeinde. Ist doch die ganze versammelte Gemeinde Subjekt und Trägerin der liturgischen Feiern.

„Der Schatz der Liturgie“ – damit ist zum einen der Reichtum an liturgischen Zeichen und Vollzügen gemeint, die den Menschen mit Leib und Seele ansprechen und berühren: der besondere Raum, Musik und Gesang, Stille, Licht, Wasser, Weihrauch, Brot und Wein, Salböl, verschiedene Körperhaltungen, schön gestaltete Gewänder und Bücher . . . Um diesen Schatz zum Leuchten zu bringen, ist ein bewusster und mystagogischer Umgang mit den liturgischen Vollzügen und Elementen notwendig – v. a. durch jene, die liturgische Dienste tun.

„Der Schatz der Liturgie“ – damit ist zum anderen auch die Vielfalt gottesdienstlicher Feierformen gemeint, zu denen Menschen sich zu unterschiedlichen Zeiten, aus verschiedenen Anlässen in je verschiedenen Feiergemeinschaften versammeln, um Gottes Wort zu hören, ihn zu lobpreisen und ihr Leben unter seinen Segen zu stellen. Um diesen Schatz zum Leuchten zu bringen, ist es notwendig, erstens die unterschiedlichen Feierformen zu kennen und zweitens vorausschauend Situationen und Gelegenheiten im Leben der Menschen, im Kirchenjahr sowie im Leben der Gemeinde wahrzunehmen und zum Anlass gottesdienstlicher Feiern zu nehmen.

Die folgenden Gedanken wollen zum Nachdenken und zum Entdecken von Möglichkeiten anregen. Sie entwerfen eine Vision gottesdienstlichen Gemeindelebens und stellen schließlich mit dem Materialbrief „praxis gottesdienst“, der von den drei deutschsprachigen Liturgischen Instituten in Deutschland, Österreich und der Schweiz herausgegeben wird, eine konkrete Hilfe vor.

¹ Fulda, am 24. September 2003.

1. Die eine Eucharistiefeier der Gemeinde am Sonntag

Seit Christen sich in der Nachfolge Jesu Christi zusammengefunden haben, feiern sie als Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi die Eucharistie. Am Sonntag, dem ersten Tag der Woche, dem Tag, an dem Christus von den Toten auferstanden ist, versammeln sie sich zur Feier des „Herrenmahles“ bzw. des „Brotbrechens“ (vgl. Apg 2,41f). Im Lauf der Geschichte war die sonntägliche Eucharistiefeier immer das Hauptkennungsmerkmal der Christen, oft auch Grund zu Misstrauen und Verfolgung von außen. Für die Christen selber war und ist sie der wichtigste Ort und Moment, wo sie sich als Gemeinschaft der Glaubenden erfahren, wo sie im Miteinander von Brüdern und Schwestern Zuversicht und Mut gewinnen und wo sie die Gegenwart des Herrn Jesus Christus selbst erfahren, wie Paulus im Brief an die Gemeinde in Korinth schreibt: „Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.“ (1 Kor 10,17f)

In der Sonntags-Eucharistie konstituiert sich Gemeinde

In jedem Dom und in jeder Dorfkirche konstituiert sich durch die gemeinsame Eucharistiefeier am Sonntag die feiernde Versammlung als Gemeinde. Hier finden Kinder, Jugendliche und Erwachsene, Paare, Familien und Alleinstehende, Gesunde und Kranke, Männer und Frauen zu einer Gemeinschaft zusammen. Die Messfeier als „Herz des Sonntags“² ist somit die wichtigste Feier der Gemeinde: Mitte, Quelle und Höhepunkt ihres Lebens.³ Zugleich stellt die Eucharistiefeier über die Gemeinde am Ort hinaus die Feiernden in den weltumspannenden Kontext der Gemeinschaft der ganzen Kirche. Entsprechend sollte in jeder Gemeinde – wenn möglich – am Sonntag nur eine einzige Eucharistie gefeiert werden, in der alle willkommen sind, sich alle angesprochen fühlen und alle bewusst mitfeiern können.

Die hohe Wertschätzung der Eucharistie darf jedoch nicht zu einer liturgischen Monokultur führen, in der andere, nicht-eucharistische Gottesdienste nicht vorkommen. Vielmehr sollte die ganze Vielfalt gottesdienstlicher Feiern – zu verschiedenen Zeiten und Anlässen und mit unterschiedlichen Feiergemeinschaften – in Hinordnung auf die Messfeier am Sonntag das gottesdienstliche Leben einer Gemeinde wie auch die Spiritualität jedes Einzelnen prägen. Alle anderen Gottesdienste dienen gewissermaßen der Vorbereitung zur Eucharistiefeier, indem sie den Rahmen schaffen, in dem einzelne liturgische Elemente mystagogisch vertieft oder eingeübt werden können (z. B. das Gebet, die Betrachtung, bestimmte Körperhaltungen, Glaubensinhalte, die Taufe, die Eucharistie, biblische Schriftstellen, Lieder und Gesänge usw.). Natürlich haben diese Gottesdienste nicht nur katechetische oder mystagogische Funktionen, sondern sind auch eigenständige Vollzüge der Gemeinde, die auf diese Weise ihr Apostolat erfüllt: „Betet ohne Unterlass! Dankt Gott für alles; denn das will Gott von euch, die ihr Christus Jesus gehört.“ (1 Thess 5,17f).

2. Gottesdienste mit besonderen „Zielgruppen“

Eine besondere Betrachtung verdienen die so genannten „Zielgruppen-Gottesdienste“. Schon der Begriff „Zielgruppe“ ist dem Wesen liturgischer Feier fremd und unangemessen.

² Vgl. Apostolisches Schreiben *Dies Domini* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen über die Heiligung des Sonntags. 31. Mai 1998. Bonn 1998 (VApS 133) 28–47 (Drittes Kapitel: *Dies Ecclesiae*. Die eucharistische Versammlung ist das Herz des Sonntags).

³ Vgl. SC 10; AEM 1.

Er entstammt der Perspektive der Versorgung, aus der man einen Gottesdienst auch „Angebot“ nennt. Der Begriff „Zielgruppe“ nimmt die Glieder einer gottesdienstlichen Gemeinschaft nicht als feiernde Subjekte wahr, sondern degradiert sie zu Zuschauern bzw. zu den viel zitierten „Gottesdienstbesuchern“, „für die“ etwas „geboten“ wird. Sprache ist mitunter verräterisch. Wenn es in einem Pfarrbrief heißt: „Frühschichten im Advent – ein Angebot für die Jugend“ oder „Krabbelgottesdienst für Kleinkinder“ oder „Feier der Krankensalbung für Senioren“, dann verrät dies viel über das Gottesdienstverständnis der „Anbieter“, lädt aber nicht unbedingt zum Feiern ein! Anders klingt es so: „Bußgottesdienst unserer Erstkommunionkinder“ oder „Maiandacht mit den Grundschulkindern“.

Unterschiedliche Feierformen für besondere Situationen und mit bestimmten Gruppen

Abgesehen von der Begrifflichkeit jedoch ist das Bedürfnis nach Zielgruppen-Gottesdiensten groß und zeigt v. a. dreierlei: (1) Die eine und einzige Feier der Gemeinde ist offensichtlich nicht ausreichend und bedarf zusätzlich ergänzender Feierformen. (2) Es sind kleinere Gottesdienste mit überschaubarer Anzahl der Feiernden und im geschützten Rahmen von Kleingruppen nötig. In der kleinen Gruppe mit Altersgenossen spricht und feiert es sich oft leichter als in der großen (Pfarr-)Familie. (3) Menschen in unterschiedlichen Lebensphasen und -situationen brauchen unterschiedliche Feierformen. Kleinkinder feiern anders als Erwachsene, und Jugendliche sprechen eine andere Sprache als Senioren. Sie alle haben – je nach Situation – andere „Themen“, „Feelings“, Fragen und Anlässe zum Feiern. Diesem Bedürfnis gilt es – nicht zuletzt auch aus katechetischen und mystagogischen Gründen – entgegenzukommen. Dies muss aber nicht und sollte möglichst auch nicht durch regelmäßige alternative Sonntagsmessen geschehen, die dann auf Kosten der einen gemeinsamen Eucharistiefeier der Gemeinde gehen. Besser geeignet sind Werktagsmessen, Tagzeitengottesdienste, Andachten, Segensfeiern usw. Auf diese Weise können z. B. Kinder oder Katechumenen schrittweise in den Glauben hineinwachsen und sich liturgische Feierkompetenz aneignen. Aber auch andere Gemeindeglieder können besondere Gruppengottesdienste als Bereicherung erfahren. Diese Gottesdienste sind somit ein wichtiger Bestandteil des vielfältigen gottesdienstlichen Lebens in der Gemeinde und bedürfen der besonderen Aufmerksamkeit der Seelsorger und Liturgieausschüsse. Sie dürfen die gemeinsame sonntägliche Eucharistiefeier nicht ersetzen, sondern sind in Ergänzung zu ihr zu verstehen.

Oft ist ein Anlass einer bestimmten Gruppe der Grund einer gottesdienstlichen Feier, z. B. die Taufgedächtnisfeier der Erstkommunionkinder im Rahmen ihrer Vorbereitung auf die Erstkommunion oder eine Segensfeier anlässlich einer silbernen Hochzeit. Bei solchen Gottesdiensten ist die Feiergemeinde naturgemäß klein und begrenzt. Dennoch sollte es generell der ganzen Gemeinde möglich sein, solche Gottesdienste mitzufeiern und dadurch auch zu zeigen, dass sie in einen größeren kirchlich-gemeindlichen Rahmen eingebettet sind. Im Übrigen ist es auch für die Feiernden ein schönes Zeichen, wenn die Gemeinde auf diese Weise durch einzelne ihrer Glieder (z. B. auch bei Tauffeiern, Trauungen, Begräbnisse usw.) zum Ausdruck bringt: Wir sind dabei, wir denken an euch, wir tragen euer Anliegen bzw. eure Situation mit, wir beten mit euch und für euch!

Eine besondere Gruppe: Die „Fernstehenden“

Eine Zielgruppe, die zunehmend wichtiger wird, sind die so genannten „Fernstehenden“, die weniger oder gar nicht kirchlich gebundenen Menschen, die gleichwohl das Bedürfnis nach Ritus, nach Segen, nach Gottes Nähe verspüren, die aber mit den Hochformen kirchlicher Liturgie überfordert sind. Immer mehr Menschen verfügen nicht mehr über gottesdienstliche Grunderfahrungen, an die sie z. B. in Krisenzeiten anknüpfen könnten. Den

Wünschen nach neuen schlichten – so genannten „niederschwelligen“ – Gottesdienstformen entgegenzukommen, entspricht dem diakonischen Auftrag der Kirche und stellt zunehmend eine wichtige Aufgabe für Gemeinden dar. Als Beispiele seien genannt: Segensfeiern für Paare am Valentinstag, Segensfeiern für werdende Mütter, Totengedenken, musikalische Andachten oder auch die Einbeziehung von Literatur, Architektur usw. „Als Kirche werden wir dabei von unserem Glauben an Jesus Christus und den dreifaltigen Gott Zeugnis geben. Doch darf es offen bleiben, wie weit die Menschen, die zu uns kommen, sich die Worte des Evangeliums, die Aussagen des kirchlichen Glaubens und die Formulierungen unserer Gebete zu eigen machen.“⁴

3. Vielfältige Gottesdienstformen

Wenn im Zentrum des Gemeindelebens die Eucharistie als Höchstform liturgischen Feierns steht, dann umgeben andere Gottesdienstformen diese wie ein Kranz:



„Warum gibt es so viele verschiedene Formen von Gottesdiensten? Weil das Leben so vielfältig ist. Es gibt nichts – wirklich überhaupt nichts, echt rein gar nichts! – in deinem Leben, was Gott nicht interessieren würde: Alles an dir ist ihm unendlich wichtig. Also soll auch für alles, was für das menschliche Leben wichtig ist, Platz sein in einem Gottesdienst. Jede Form von Gottesdienst ist eine Feier – selbst beim traurigsten Anlass, auch beim Tod eines Menschen. Denn unser Leben ist vor Gott wertvoll, ob es schön und großartig oder ob es schwer und traurig ist: Gott gibt unserem Leben von vorne bis hinten einen Sinn und eine Bedeutung, und das ist etwas zum Feiern. Feiern kann aber keiner allein. Stell dir vor, du hast Geburtstag und niemand ist da – kannst du da feiern?

⁴ Pastorales Schreiben der deutschen Bischöfe: Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie. Bonn: 24. Juni 2003 (Die deutschen Bischöfe 74) 14.

Deshalb ist es Blödsinn, wenn manche Leute behaupten: „Beten kann ich auch allein im Wald, ich brauche keinen Gottesdienst!“ Sicher, beten kannst du im Wald und überall; beten kannst du allein manchmal sogar besser, als wenn ein Haufen Leute um dich rum ist. Aber feiern kannst du nicht allein. Weil Gott mit uns das Leben feiern will, müssen wir uns zusammentun.“⁵

Stundengebet, Früh- und Spätschichten, Rosenkranz

Die wichtigsten und ältesten nicht-eucharistischen Gottesdienste sind jene der Tagzeitenliturgie bzw. des Stundengebets. Diese auf verschiedene Tageszeiten angesetzten, im Stundenbuch zusammengefassten Gebetsgottesdienste bestehen wesentlich aus dem Gebet der alttestamentlichen Psalmen. Das Stundengebet der Kirche hat einen mehrfachen Sinn: Es ist Dienst des Lobes und Dankes an Gott, der sich uns in der Schöpfung, in der Heilsgeschichte und in unserem Leben immer wieder offenbart. Es ist Dienst des fürbittenden Gebets für die Anliegen der Welt und die Nöte der Menschen. Es ist Erinnerung und Vergegenwärtigung des Handelns Gottes. Und es stellt die Betenden selbst unter den Segen Gottes. In einem festen Rhythmus hilft die Tagzeitenliturgie, das Leben zu strukturieren und im Bewusstsein der Nähe Gottes zu leben. So geschieht „Heiligung des Lebens“ in der Abfolge von Wachen und Schlafen, von Arbeit und Ruhe, von Alltag und Feier, und „Heiligung der Zeit“ in der Folge von Stunden, Tagen, Wochen, Festzeiten und Jahren.

Sicher wird es nicht in jeder Gemeinde möglich sein, mehrmals am Tag eine gemeinsame Gebetszeit in der Kirche zu halten. Man könnte aber z. B. mit der Vesper an Sonn- und Feiertagen beginnen. In manchen Gemeinden finden sich kleine Gruppen zum täglichen Abendgebet in der Kirche zusammen, anderswo beten bzw. singen Priester und Diakon oder Ordensleute in der Kirche gemeinsam die Laudes und laden andere dazu ein. Auch die von Jugendlichen gern gefeierten „Früh- oder Spätschichten“ sind Formen des Tagzeitengebets, die zumindest zu bestimmten Zeiten (z. B. im Advent und in der Fastenzeit) die Vielfalt der Gemeindegottesdienste bereichern könnten. Hier sind neben dem klassischen Psalmengebet auch andere Gestaltungselemente denkbar (z. B. Bildbetrachtung, Luzernar, Weihrauch, kreative Methoden der Schriftauslegung, Schreibgespräch, Tanz usw.).

Auch das Rosenkranzgebet gehört zu den Formen des täglichen Gebets, die sich aus dem Stundengebet entwickelt haben, genauer: als volkstümlicher Ersatz der Vollform kirchlichen Stundengebets. Der Rosenkranz mit seinen ursprünglich 150 in Zehnergruppen zusammengefassten „Ave Marias“, die in jedem „Gesätz“ um die Betrachtung einer Begebenheit aus dem Leben Jesu ergänzt sind, ersetzte früher das Gebet der 150 Psalmen im Stundengebet. Als schlichte Gebetsform, die auch von kleineren Gruppen ohne Leitungsdienst, angeführt nur durch einen Vorbeter bzw. eine Vorbeterin, leicht verrichtet werden kann, ist das Rosenkranzgebet in vielen Gemeinden eine feste Tradition – nicht nur im Oktober. Wenn sich also in einer Pfarrkirche jeden Tag eine kleine Schar von Menschen zum Rosenkranz versammelt, dann ist auch dies Teil des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinde.

Im Normalfall werden nicht alle Gemeindeglieder alle Tagzeitengottesdienste mitfeiern. Verschiedene Gruppen werden auf je unterschiedliche Weise ihren spezifischen Beitrag leisten. Dabei ist bei allen das Bewusstsein zu stärken, dass z. B. der Rosenkranz am Dienstag, das Taizégebet am Freitag und die feierliche Vesper am Sonntag keine Konkurrenzveranstaltungen sind, sondern sich ergänzen zu dem einen Gebetsdienst der Gemeinde. Grundsätzliche Offenheit für neu Hinzukommende sowie das Bekanntmachen der Termine mit einer Einladung zum Mitfeiern sollten selbstverständlich sein.

⁵ E. SCHREDL, in: Wir Minis. Für Mädchen und Jungen, die einer großen Sache dienen. Freiburg/Br. 2005, abgedruckt in „praxis gottesdienst“ 11/2005.

Vielfältige Feiern im Leben der Gemeinde

Andere Gottesdienstformen ergeben sich zu bestimmten Anlässen im Leben der Gemeinde: z. B. Bußgottesdienste in der Advents- und vorösterlichen Bußzeit, eucharistische Andachten, der Brauch des „Vierzigstündigen“ bzw. „Ewigen Gebets“, Andachten und Litanen, Wallfahrten, ökumenische Gottesdienste sowie Segensfeiern bei besonderen Anlässen. Zur Anregung seien einige Beispiele für Letztere genannt: der Beginn der Taufvorbereitung sowie der Erstkommunion- und Firmkatechese, die Einführung neuer Ministrant/innen, Lektor/innen, Kommunionhelfer/innen, Kantor/innen usw., die Einführung eines neuen Pfarrgemeinderates, die Grundsteinlegung eines neuen Pfarrheimes und dessen Einweihung, die Segnung neuer Glocken, einer neuen Orgel, eines Krankenhauses, Pflegeheimes, Kindergartens usw.

Anlässe und Feiern im Kirchenjahr

Auch der Lauf des Kirchenjahres (und der Wechsel der Jahreszeiten) bietet Anlässe für verschiedene besondere Gottesdienstformen. Dabei ist die Grenze zwischen Liturgie und Brauchtum oft fließend, beide können sich gegenseitig bereichern. Auch hier seien als Anregung einige Beispiele genannt.

Im Advent: Bußgottesdienste, Segnung des Adventskranzes in der Kirche, vom 17. bis 24. Dezember können die täglichen Abendgebete durch die so genannten „O-Antiphonen“ bereichert werden. In der Weihnachtszeit und danach: Kindersegnung, Segnung des Johannisweins, Gebetsgottesdienst in der Silvesternacht, Segnung von Wasser, Salz, Kreide und Weihrauch am Fest Erscheinung des Herrn, Besuch der Sternsinger mit Haussegnung, Kerzenssegnung am Fest Darstellung des Herrn, Blasiussegen. In der Fasten- und Osterzeit: Bußgottesdienste, Kreuzwegandachten, Passionsandachten, Spätschicht, Anbetung und/oder liturgische Nacht in der Gründonnerstagsnacht, die Karfreitagsliturgie, die Ostervigil, österliche Speisensegnung, Gebetsgottesdienste an den Bittagen, tägliche Andachten in der Pfingstnovene, Flurprozessionen. Im Frühjahr, im Sommer und im Herbst: Maiandachten, Reisesegen und Fahrzeugsegnung, Kräutersegnung, Segnung der Erntegaben am Erntedankfest, Totengedenken an Allerseelen usw.

Manche Segnung kann sinnvoll auch in den Sonntagsgottesdienst integriert werden, andere sind besser in eigenen Feiern zu begehen. Eines bleibt jedoch grundsätzlich zu beachten: So wünschenswert die Vielfalt der Feierformen ist, das Wesen bestimmter Feste sollte dabei nicht aus dem Blick geraten. So ist und bleibt die wichtigste und einende Gottesdienstform der Sonn- und Feiertage im Kirchenjahr für die ganze Gemeinde die gemeinsame Eucharistiefeier, und die Hauptfeier der ganzen Gemeinde am Karfreitag ist die große Karfreitagsliturgie, die nicht leichtfertig mit einer Kreuzwegandacht konkurrieren sollte.

Feiern im Leben des einzelnen Menschen

Manche liturgische Feiern geschehen anlässlich wichtiger Situationen im Leben des Menschen, so z. B. viele der Sakramentenfeiern und der so genannten „Sakramentalien“. Die Tatsache, dass seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil alle Sakramente normalerweise im Rahmen von liturgischen Feiern gespendet werden sollen, zeigt, dass sie nicht als Individualkasualien zu verstehen sind, sondern gerade in ihrer Relevanz für die Biografie des einzelnen Gläubigen immer auch Feiern der Kirche bzw. der Gemeinde sind. Besonders deutlich wird dies an den Initiationssakramenten Taufe, Erstkommunion und Firmung, durch die ein Mensch nicht nur seine eigene Glaubensgeschichte beginnt, sondern Mitglied der Kirche wird. Diese Feiern bedürfen der besonderen Sorge der Seelsorger und Liturgieausschüsse. In ihrer Feiergestalt muss deutlich werden, dass sie Feiern der Gemeinde sind.

Tauffeiern sollten (ebenso wie Begräbnisfeiern) nicht im engsten Familienkreis stattfinden. Und es ist ein grober Fehler, wenn die Gemeinde gebeten wird, der Erstkommunion- oder Firmfeier fern zu bleiben, damit die (oft der Kirche eher fernstehenden) Familienangehörigen Platz im Kirchenraum finden.

Auch das Bußsakrament kann in einer liturgischen Feier empfangen werden, z. B. im Rahmen eines Bußgottesdienstes mit anschließender Einzelbeichte. Und warum nicht auch die Krankensalbung in einem besonderen Gottesdienst mit Kranken im Pflegeheim oder auch in der Pfarrkirche feiern? Sicher wird die Krankensalbung auch am Krankenbett Einzelner gespendet werden, ebenso auch die Krankenkommunion. Aber auch dies geschieht in einem kleinen Gottesdienst und gehört somit zur Vielfalt des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinde. Es wäre schön, wenn dies der Gemeinde und dem Liturgieausschuss auch bewusst wäre.

4. Liturgie als Quelle und Höhepunkt des Lebens der Gemeinde: eine Vision

1. Die eine sonntägliche Eucharistiefeier ist die zentrale Feier der ganzen Gemeinde. Sie ist „Familiengottesdienst“ im besten Sinn des Wortes: für die ganze Pfarrfamilie. Hier treffen sich alle. Hier bringen sich alle ein. Von hier aus bekommen alle anderen Gottesdienste wichtige Impulse. Auf sie sind sie hingeordnet.
2. Alle Musikgruppen, die in der Gemeinde existieren, werden in die Gestaltung der sonntäglichen Messfeiern einbezogen: Kirchenchor, Singkreis, Schola, Flötenkreis, Kinderchor, Gitarrengruppe, Bläserensemble, Streichquartett, Musikkapelle usw. bereichern in regelmäßigen oder unregelmäßigen Abständen die Gottesdienste der Pfarrei. Jeden Sonntag ist außerdem eine Kantorin bzw. ein Kantor oder eine Schola für die spezifischen liturgischen Dienste dabei. Die Organist/innen sind in die Vorbereitung der jeweiligen Gottesdienste einbezogen.
3. Jeden Tag (auch werktags) ist die Kirche geöffnet für alle, die dort innehalten, beten, feiern wollen. Der Kirchenraum ist einladend eingerichtet und für verschiedene Gottesdienstformen sowie für das stille Gebet gut nutzbar.
4. Jeden Werktag findet in der Kirche wenigstens ein Gottesdienst statt. Das kann eine Werktagsmesse sein oder ein Morgenlob, ein Rosenkranzgebet im Oktober, eine Kreuzwegandacht in der vorösterlichen Bußzeit, ein Totengedenken im November, eine musikalische Andacht usw.
5. Der ganze Reichtum der nicht-eucharistischen Gottesdienste wird gepflegt und gefördert – v. a. an den Werktagen und den Möglichkeiten entsprechend, die das Kirchenjahr sowie Anlässe im Leben der Gemeinde und der Menschen bieten.
6. Der Pfarrer (Priester, Diakone und Ordensleute der Gemeinde) betet bzw. singt jeden Tag das Stundengebet („Brevier“) in der Kirche. Alle sind zum Mitbeten eingeladen. An Sonn- und Festtagen wird ein festliches Abendlob gefeiert (mit Schola, Orgel, Ministrant/innen . . .).
7. Alle Gruppen der Gemeinde feiern „ihre“ Gottesdienste (Andachten, Spätschichten usw.) in der Kirche: die Rosenkranz-Gebetsrunde, die Frauengemeinschaft, die Pfarrjugend, der Kindergarten, die Familienkreise, die Schule, der Seniorenkreis, die Verbände usw. Die Termine dieser Gottesdienste sind allgemein bekannt. Die ganze Gemeinde ist zur Mitfeier eingeladen.
8. Ministrant/innen (und Lektorinnen bzw. Lektoren) sind eingeladen, nach ihren Möglichkeiten bei allen Gottesdiensten Dienst zu tun.

9. Auch Gottesdienste, die scheinbar nur für die Biografie eines Einzelnen wichtig zu sein scheinen, sind liturgische Feiern der ganzen Gemeinde: In der Taufe wird ein Mensch in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen. In der Firmung und Erstkommunion wird diese Eingliederung vertieft und verstärkt. Bei der Feier der Hochzeit beginnen zwei Menschen einen gemeinsamen Weg im Lebenszusammenhang der Kirche, die Gemeinde ist Zeugin und Feiergemeinde dieses Geschehens. Bei der Krankensalbung trägt die Gemeinde die Leiden ihrer kranken Mitglieder mit und betet für sie. Beim Begräbnis geleitet die Gemeinde ihre Mitglieder zum Grab und betet für sie.
10. Bei der Terminierung verschiedener Gottesdienste werden die unterschiedlichen Situationen und Möglichkeiten der Menschen berücksichtigt: Berufstätige, Väter und Mütter, Kleinkinder, Kindergartenkinder, Schulkinder, Jugendliche, Senioren, Kranke usw.
11. Der Sachausschuss Liturgie des Pfarrgemeinderates koordiniert in enger Verbindung mit dem Pfarrer bzw. dem/der Gemeindeleiter/in das ganze gottesdienstliche Leben der Gemeinde. Hier laufen alle Fäden zusammen. Der Liturgieausschuss plant und koordiniert. Er ist für den Informationsaustausch, für Absprachen, Terminierungen, Kontakte, Informationen und Organisation zuständig – in engem Kontakt mit dem Pfarrbüro.
12. Für die inhaltliche, personelle und musikalische Planung der Sonntags-Eucharistiefeiern (liturgische Dienste, Textauswahl, Fürbitten, Lieder und Gesänge . . .) ist in enger Absprache mit dem Pfarrer bzw. dem jeweils vorstehenden Priester und dem/der Organisten/in jeweils ein Mitglied des Liturgieausschusses als Koordinator/in zuständig. Es gibt einen Plan der Koordinator/innen mit Telefonnummern im Pfarrbüro und in der Sakristei. Alle an der Koordination und Gestaltung des gottesdienstlichen Lebens Beteiligten haben Namens- und Telefonlisten von Priestern, Diakonen, Lektor/innen, Kantor/innen, Kommunionhelfer/innen, Wort-Gottes-Feier-Leiter/innen, Musiker/innen, Oberministrant/innen, Sakristan/innen usw.

5. *Den Schatz der Liturgie zum Leuchten bringen – mit Hilfe von „praxis gottesdienst“*

Um all dies zu verwirklichen, um die Vielfalt gottesdienstlicher Feierformen mit unterschiedlichen Menschen im Leben der Gemeinde und der Einzelnen zu pflegen, um allen Gottesdiensten immer neu kreativ und zugleich aufs Wesentliche ausgerichtet ihre spezifische Feiergestalt zu geben, ist liturgische Bildung unerlässlich. Verschiedene Gottesdienstformen folgen unterschiedlichen dramaturgischen Grundsätzen, die man kennen muss. Im Lauf der Geschichte haben sich liturgische Essentials ausgebildet, die zu bewahren eine Feier in die Raum und Zeit übergreifende große kirchliche Gemeinschaft stellt. Alle Verantwortlichen und an der Gestaltung Beteiligten müssen die liturgischen Zeichen und Zeichenhandlungen kennen. Sie müssen wissen, was sie bedeuten und wie sie angemessen mystagogisch vollzogen werden können, damit sie Gottes Handeln an den Menschen erfahrbar werden lassen und die Menschen in das Geheimnis Gottes hineinzuführen vermögen.

Im Dienst dieser liturgischen Bildung steht „praxis gottesdienst“. Die Zeitschrift hat eine bald 40jährige Vorgeschichte. Sie ist entstanden als „Schwester-Zeitschrift“ der von den drei deutschsprachigen Liturgischen Instituten herausgegebenen pastoralliturgischen Zeitschrift „Gottesdienst“, die erstmalig im Oktober 1967 erschien, in jener Zeit also, als es galt, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Liturgiereformen in die Praxis umzusetzen. In der am 29. Juni 1967 erschienenen Vorausnummer von „Gottesdienst“ war zu lesen: „Reform der Liturgie vollzieht sich in jeder Pfarrei, auch in der kleinsten Eucha-

ristiegemeinde. Zuverlässige, umfassende und breit gestreute Information für alle Beteiligten ist notwendig. – Darum erscheint „Gottesdienst“. Die Vielfalt der Aufgaben überfordert den einzelnen. Hilfen und Handreichungen zur Verwirklichung der Erneuerung sind höchst erwünscht. – „Gottesdienst“ gibt dazu Raum.“

Die zweimal monatlich erscheinende Zeitschrift „Gottesdienst“ hat v. a. die Priester und hauptamtlichen Mitarbeiter/innen im Blick. 35 Jahre nach ihrer Gründung war die Zeit reif für eine neue Optik, ein neues Layout und auch für eine neue Zielgruppe. Zunehmend sind in den Gemeinden Laien ehrenamtlich an der Gestaltung des gottesdienstlichen Lebens beteiligt oder sogar dafür verantwortlich. Sie engagieren sich in Gremien, Gottesdienstkreisen, Kirchenmusik und liturgischen Diensten für die Liturgie. Da auch sie über eine gewisse liturgische Grundbildung verfügen müssen, wünschten die deutschsprachigen Liturgischen Institute ein spezielleres Eingehen auf ihre Bedürfnisse. So entstand im Jahr 2002 zusätzlich zur Zeitschrift „Gottesdienst“ der monatlich erscheinende Materialbrief „praxis gottesdienst“ (www.liturgie.de/pgd).

Zu den Bedürfnissen all jener, die als Laien ehrenamtlich in der Liturgie und für die Liturgie tätig sind, gehören in erster Linie gute, verwertbare Impulse, Bausteine und Modelle für die konkrete Arbeit der Gottesdienstvorbereitung und -gestaltung. „Liturgische Bildung ist bei den Praktiker/innen nicht explizit gefragt. Wenn sie jedoch bei der Materialsuche über weiterführende Stichworte und Hintergrundinformationen zur liturgischen Bildung gewissermaßen stolpern, dann ist die Tür offen, dann sind das Interesse und die Bereitschaft geweckt, mehr zu erfahren.“ So ist in einem Gesprächsprotokoll während der Projektentwicklung von „praxis gottesdienst“ zu lesen. Das Ergebnis ist ein Konzept, das mit dem engen Zusammenhang von konkretem Materialangebot und liturgietheologischen Informationen arbeitet: Die Beiträge sind kurz, praxisrelevant, informativ, leicht zu verstehen und umzusetzen. Sie sind elementar und exemplarisch, beschränken sich jeweils auf einen oder wenige Kerngedanken. Sie wollen Laien zu eigenverantwortlichem Handeln befähigen und ermutigen. Sie geben Antwort auf praktische Fragen rund um die liturgischen Dienste und begleiten Liturgieausschüsse und Gottesdienstkreise im Verlauf des Kirchenjahres in ihrer Arbeit.

Entsprechend finden sich z. B. Erfahrungsberichte und Gottesdienstmodelle aus der Praxis sowie Tipps und Material (Gesangsvorschläge, Texte, Schriftstellen) für Gottesdienste – allgemein wie auch zu jeweils bevorstehenden Anlässen und Zeiten im Kirchenjahr. Als Anregung bzw. Vorlage wollen sie denen helfen, die für die Vorbereitung verantwortlich sind, damit sie Gottesdienste so feiern, dass diese ihre mystagogische Kraft entfalten können. Außerdem gibt es die Rubriken „Praxis Wissen“, „Praxis Tipps“ und „Frage – Antwort“, in denen Informationen zu Liturgie und Kirchenjahr sowie Erklärungen und Deutungen einzelner liturgischer Elemente und Vollzüge gegeben werden, die je für sich exemplarische Liturgie-Erschließung sind. Empfehlungen guter neuer Bücher und Materialien sowie Kriterien und Leitfäden für den Umgang mit ihnen legen den Schwerpunkt auf liturgische Feierkultur. Kurze Einführungen zu den Schriftlesungen der Sonn- und Feiertage, die zum Vortragen im Gottesdienst gedacht sind, wollen helfen, die Hörbereitschaft für die Lesungen zu fördern. Regelmäßig gibt es Beiträge, die Liturgieausschüsse kontinuierlich in ihrer Arbeit unterstützen, z. B. der liturgische Monatskalender mit Daten der Sonntage und (Hoch-)Feste sowie die Rubrik „nicht vergessen“ mit Aufgaben für den Sachausschuss Liturgie. Viele andere Beiträge eignen sich auch zum gemeinsamen Studium bzw. zur Diskussion in Liturgiekreisen und -ausschüssen.

Manfred Walzl, Starnberg

„Hallo, Hallo, wenn wir uns treffen werden wir froh . . .“

Gedanken zum Kleinkindergottesdienst in der Pfarrgemeinde

1. Der Kleinkindergottesdienst in der Pfarrei Maria Hilf in Geretsried bei München – Ein Erfahrungsbericht

1.1 Ein Gottesdienst zu Erntedank

„Hallo, Hallo, Hallo – wenn wir uns treffen werden wir froh . . .“, so klingt es zu Beginn jedes Kleinkindergottesdienstes bei uns in der Pfarrei Maria Hilf. Etwa 50 Kinder und Erwachsene singen zur Gitarrenbegleitung und winken einander zur Begrüßung zu. Im Pfarrsaal haben alle im Stuhlkreis Platz genommen. Im Kreis liegt ein Teppich, auf dem eine Mitte schön gestaltet ist. Neben der gewohnten Kerze steht heute eine Schale mit Erde, in der sich – durch ein Tuch den Augen der Kinder verborgen – eine Kartoffelpflanze mit ihren Früchten befindet. Denn heute ist Erntedank!

Die Seelsorgehelferin leitet den Gottesdienst. In der weißen Mantelalbe ist sie für Kinder und Erwachsene gut erkennbar. Wir beginnen den Gottesdienst „im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Nach einer kurzen Einführung und einem Gebet liest eine Mutter die biblische Geschichte von Gott, der die Welt und die Früchte der Erde erschaffen hat. Die Kinder wollen wissen, was sich unter dem Tuch befindet. Sie dürfen jetzt zur Mitte kommen und unter das Tuch greifen und fühlen. Wie einen kostbaren Schatz entdecken sie die Früchte der Erde. Mit den vorbereiteten Feldfrüchten und vielem anderen, was die Kinder selbst zum Gottesdienst mitgebracht haben, gestalten alle eine schöne Erntekrone. Danach setzen sie sich wieder in den Kreis und betrachten das gemeinsam entstandene Werk. Kurze deutende Worte leiten über zu einem Lied, das den Grundgedanken des Gottesdienstes zusammenfasst: „Du hast uns deine Welt geschenkt, Herr wir danken dir!“ Alle fassen sich an den Händen und sprechen das Vaterunser. Es folgt das Segenswort über die von einigen Müttern gebackenen Brote. Die Kinder antworten mit der ihnen vertrauten Gebetsformel: „Alle guten Gaben, alles was wir haben, kommt o Gott von dir. Wir danken dir dafür.“ Dann wird das Brot geteilt und gemeinsam gegessen. Zum Abschluss gibt es ein Gebet und den Segen. Mit ganzem Herzen singen alle das Schlusslied: „Guter Gott, danke schön, wenn wir nun nach Hause gehn“. Und man sieht es den Kindern und den Erwachsenen an, dass sie dankbar sind für das, was hier geschehen ist: Für die Gemeinschaft, das gute Miteinander und für den Geist Gottes, der in dieser Zeit spürbar wurde.

Der Ablauf dieses Gottesdienstes ist durchaus typisch für die Kleinkindergottesdienste in unserer Gemeinde. Typisch auch in der Hinsicht, dass man mit ca. 45 Minuten wieder einmal länger gebraucht hat, als man sich ursprünglich vorgenommen hatte. Letztlich tat das aber der guten Stimmung und der Freude, die im Gottesdienst herrschte, keinen Abbruch. Typisch war auch der Ablauf, beginnend mit unserem Begrüßungslied, einer Einführung, dem Gebet und einer biblischen Geschichte. Danach folgt die „Aktion“, bei der die Kinder legen, fühlen, begreifen und auf irgendeine Weise sich selbst einbringen dürfen. Nach einer kurzen Ausdeutung leitet das Vaterunser über zur Brot-Agape. Mit Gebet, Segen und einem Lied geht der Gottesdienst zu Ende.

1.2 Das Vorbereitungsteam

Kleinkindergottesdienste gibt es in unserer Pfarrgemeinde seit nunmehr fast acht Jahren. Die Leiterin einer Eltern-Kindgruppe und einige Mütter hatten selbst die Initiative ergriffen, um für ihre Kinder ein religiöses Angebot über die gemeinsame Spielstunde hinaus zu schaffen. Vom Seelsorgeteam haben wir diese Initiative gerne aufgegriffen und unterstützt, und so finden diese Gottesdienste seither bei uns etwa alle 4–6 Wochen statt. Das Vorbereitungsteam besteht aus einer hauptamtlichen Seelsorgehelferin und 5 Müttern, die z. T. bereits mehrere Jahre Erfahrung in diesem Bereich haben. Der Termin zur Vorbereitung liegt langfristig fest: Mittwochvormittag, 1½ Wochen vor dem eigentlichen Gottesdienst. Der Vormittag hatte sich auch für die teilzeit-berufstätigen Mütter als günstig erwiesen, zumal vorhandene Kinder ohne weiteres zu den Treffen mitgebracht werden können. Man kümmert sich auch um die Werbung. In Zusammenarbeit mit dem Pfarrbüro werden Plakate und Pressemitteilungen entworfen. Ein besonders erfolgreiches Werbemittel sind kleine Handzettel, die in den Kindergärten verteilt und dort direkt in die Fächer der Kinder gelegt werden.

Worum geht es den Team-Müttern vor allem, wenn sie ihre Gottesdienste vorbereiten? Auf diese Frage kamen spontane Antworten wie:

- Eltern und Kinder sollen mit Geschichten aus der Bibel vertraut werden.
- Wir wollen den Kindern das Gefühl vermitteln, angenommen und willkommen zu sein.
- Die Kinder sollen Jesus kennen lernen und Vertrauen auf ihn setzen.
- Wir wollen in der Erlebniswelt der Kinder ansetzen und den Glauben erlebbar machen. In Grundzügen sollen sie mit dem liturgischen Ablauf eines Gottesdienstes vertraut werden.
- Die Kinder sollen den Glauben als etwas Schönes und Frohmachendes erfahren.

1.3 Die Teilnehmer der Gottesdienste

Auch wenn die Zahl gewissen Schwankungen unterliegt, ist der Kleinkindergottesdienst mit etwa 50–60 Teilnehmern in der Regel sehr gut besucht. Knapp die Hälfte sind Kinder im Alter der primären Zielgruppe von etwa 2–5 Jahren. Sie werden begleitet von ihren Müttern und – was uns sehr freut – in kaum geringerem Ausmaß von ihren Vätern. Großeltern sowie ältere und auch jüngere Geschwister runden die versammelte Gemeinschaft ab. Auch wenn die Gottesdienste nicht ausdrücklich ökumenisch angelegt sind, so ist es doch auffallend, dass eine ganze Reihe von evangelischen Christen an der Feier ganz selbstverständlich teilnimmt. Besonders konfessionsverschiedene Ehepaare mit ihren Kindern scheinen sich hier offensichtlich wohl und willkommen zu fühlen. Verunsichernde Fragen wie die Zulassung zur Eucharistie stellen sich nicht, an der gemeinsamen Agape kann jeder ohne weiteres teilnehmen, und so entwickelt diese Gottesdienstform ungeplant aber keineswegs unwillkommen eine durchaus ökumenische und konfessionsverbindende Dimension.

Was die katholischen Teilnehmer betrifft: Kommen sie aus dem Kreis der regelmäßigen Gottesdienstbesucher, die an diesem Tag dann nicht in den Gemeindegottesdienst gehen? Dies scheint nur in sehr geringem Ausmaß der Fall zu sein und am ehesten einige Großeltern der Kinder zu betreffen. In der überwiegenden Mehrzahl treten die Teilnehmer des Kleinkindergottesdienstes bei den Gemeindegottesdiensten kaum in Erscheinung. Offensichtlich ist der Kleinkindergottesdienst eine gute Möglichkeit, eine religiös offene, aber

bislang eher kirchlich distanzierte Zielgruppe neu anzusprechen. Eine gewisse Ausnahme stellt der Familiengottesdienst dar, der auch von einigen Teilnehmern des Kleinkindergottesdienstes gerne besucht wird. Da dieser aber nicht am gleichen Sonntag stattfindet, besteht hier keine Konkurrenz und kein Interessenskonflikt. Der Gottesdienst für Kleinkinder findet am Sonntag um 11.15 Uhr statt. Die relativ späte Uhrzeit ist bei den Eltern beliebt, da sie mit ihren Kindern den Sonntag in Ruhe beginnen können und anschließend noch Zeit haben, gemeinsam etwas zu unternehmen. Auch für die hauptamtlichen Seelsorger ist diese Zeit günstig, da dann der Gemeindegottesdienst zu Ende ist und auch der Pfarrer Zeit hat, gelegentlich bei den Kindern vorbeizuschauen und Kontakte zu knüpfen.

Kleinkindergottesdienste scheinen auch durchaus kirchenverbundenen jungen Familien den Wiedereinstieg nach einer „Babypause“ zu erleichtern. So war es etwa bei Karin H., die mich beim letzten Gottesdienst begrüßt hatte. Ich kannte Karin gut, hatte sie aber schon lange nicht mehr bei uns gesehen. Früher war sie in der Jugendarbeit sehr engagiert, aber die Gründung einer eigenen Familie ließ andere Schwerpunkte in den Vordergrund treten. Jetzt kam sie mir mit ihrem kleinen Kind an der Hand entgegen und verkündete strahlend, dass das Kind jetzt alt genug für die Kirche sei und der Kleinkindergottesdienst doch eine gute Gelegenheit, den Kontakt zur Pfarrgemeinde wieder neu zu beleben.

2. Grundsätzliche Überlegungen zum Kleinkindergottesdienst in der Pfarrgemeinde

2.1 Die Bedeutung eigenständiger Kleinkindergottesdienste für die Pfarrgemeinde

Der Kleinkindergottesdienst ist keine Insel, die für sich alleine steht. Er ist im Kontext der Pfarrei zu sehen und besonders in seinem Bezug zum Pfarrgottesdienst zu bedenken. Mit guten Gründen kann man, wie Maria Dehner in einer der letzten Ausgaben der Zeitschrift „Gottesdienst“, die Aufsplitterung der Gottesdienstgemeinde in unterschiedliche Zielgruppen kritisch sehen und sich statt eigenständiger Kindergottesdienste einen kindgerechteren Pfarr-Familien-Gottesdienst wünschen. In diesem Sinne solle man, so Dehner, überhaupt nicht mehr von speziell gestalteten Familiengottesdiensten sprechen, weil dies impliziere, dass die sonst stattfindenden Gottesdienste keine Familiengottesdienste sind.¹

So sehr man das Anliegen einer gemeinsam feiernden Pfarrfamilie und die Forderung nach kindgerechten Elementen und einer kinderfreundlichen Toleranz im Sonntagsgottesdienst teilen kann, so scheint dies meines Erachtens doch seine Grenzen zu haben. Kein noch so kindgerecht gestalteter Gemeindegottesdienst dürfte den spezifischen Bedürfnissen der Kleinkinder mit ihrem Bewegungsdrang und ihrer ganz besonderen Art und Weise zu begreifen und wahrzunehmen gerecht werden. Kleine Kinder können sich viel kürzer konzentrieren als Erwachsene, sie wollen mit allen Sinnen angesprochen werden, wollen fühlen, berühren, eigene Aktivität entfalten und in der emotional erlebten guten Atmosphäre das gemeinsame Geborgensein im Schutz Gottes erfahren. Auf der anderen Seite darf man – im Blick auf die real existierenden Gemeinden – auch die Toleranz vieler treuer, vielleicht auch älterer Gottesdienstbesucher nicht überfordern. Auch deren Interesse, zumindest hin und wieder am Sonntag einen Gottesdienst in gewohnter Form feiern zu können, verdient Respekt. Dies rechtfertigt nicht mangelnde Toleranz und will keine Ausrede liefern für eine kinderunfreundliche Gestaltung, doch dürfte die Vorstellung eines allen Zielgruppen gerecht werdenden Gemeindegottesdienstes wohl eher eine Wunschvorstellung bleiben.

¹ Vgl. M. DEHNER, „... aber bitte nicht so laut!“ Liturgie erleben mit Kindern. In: Gd 39 (2005) 161–163.

Das heißt nicht, dass man dieses Ziel nicht wenigstens punktuell erreichen kann. Der Wunsch nach gemeinsamen Feiern zumindest an den höchsten Festen des Kirchenjahres, wie ihn Eduard Nagel, der Schriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“ zum Ausdruck bringt, ist bedenkenswert und geht in diese Richtung.² Freilich wäre gerade im Blick auf Kleinkinder zu fragen, ob nicht z. B. eine Osternacht rein von ihrer zeitlichen Dauer eine völlige Überforderung darstellt.

Ohne die Bedeutung einer gemeinsamen Feier der Pfarrgemeinde verkennen zu wollen, bin ich jedenfalls der Meinung, dass zielgruppenspezifische Gottesdienste eine große Bereicherung, ja vielleicht sogar eine Notwendigkeit darstellen angesichts des Umfeldes, in dem sich Kirche in der heutigen Zeit bewegen und bewähren muss. Viele, vor allem junge Eltern haben den Kontakt zur Kirche verloren und ihre Kinder wachsen nicht mehr wie von selbst in religiöse Verhaltensweisen und Werte hinein. Auf der anderen Seite lässt sich bei vielen Eltern durchaus eine religiöse Offenheit gerade in der für die religiöse Sozialisation so wichtigen Kleinkindphase erkennen. Die Geburt eines Kindes und seine ersten Lebensjahre sind Erfahrungen vom „Wunder des Lebens“, die für viele junge Eltern mit einer Veränderung nicht nur der äußeren Lebensumstände, sondern auch mit einer Verschiebung bisheriger Prioritäten und einer Öffnung für religiöse Fragen einhergehen. Man wünscht sich für das Kind den Schutz und den Segen Gottes, möchte es mit der Welt des Glaubens in Verbindung bringen, auch wenn man oft selbst nicht mehr in der Lage ist, mit dem Kind über Gott zu sprechen. Kleinkindergottesdienste greifen dieses Bedürfnis auf, sie nehmen Eltern, was die religiöse Erziehung betrifft, gleichsam an die Hand und eröffnen dadurch wieder einen neuen Zugang zur Kirche und zum Glauben.

2.2 Kleinkindergottesdienst und Gemeindegottesdienst

So bereichernd eigenständige Kleinkindergottesdienste für das Leben der Pfarrgemeinde sind, so sollen sie doch auch zu den gottesdienstlichen Feiern der gesamten Gemeinde hinführen. Dies betont auch das für die römisch-katholische Kirche verbindliche „Direktorium für Kindermessen“.³ Es stellt sich damit die Frage, wie ein Kleinkindergottesdienst gestaltet sein sollte, damit er auf den Gemeindegottesdienst hin offen ist.

Wenn wir an dieser Stelle auf das Beispiel des Erntedankgottesdienstes zurückblicken, so zeigt sich eine solche Verbindung bereits im Wochentag: Es ist der Sonntag, der Tag des Herrn, an dem auch der Pfarrgottesdienst stattfindet. So besteht die Chance, dass sich schon in einer frühen Phase den sonntäglichen Kirchgang betreffende Gewohnheiten herausbilden, die eine spätere Teilnahme am Gemeindegottesdienst erleichtern. Wichtig sind auch übereinstimmende Elemente in der liturgischen Grundstruktur: Die Eröffnung, das Ansprechen Gottes im Gebet, insbesondere dem Vaterunser, die biblische Lesung sowie Segen und Entlassung. Auch wenn als Bibeltext nicht exakt die der Leseordnung entsprechende Stelle verwendet wurde, so war doch in der Thematik eine sehr deutliche Verbindung zum entsprechenden Fest des Kirchenjahres gegeben. Auch einfache liturgische Gegenstände wie

² Vgl. E. NAGEL, Notwendig, aber . . . Grundsätzliche Überlegungen zu Kindergottesdiensten anhand einiger Beispiele aus einem neuen Werkbuch. In: Gd 36 (2002) 57–59.

³ Vgl. Direktorium für Kindermessen, Abschnitt 21. In: Gottesdienst mit Kindern. Hg. Deutscher Katecheten-Verein e.V. – Deutsches Liturgisches Institut. München 1993, 7–27; oder in: Texte der Liturgischen Kommission für Österreich Nr. 1. Salzburg ³1992, 15. Wenngleich dieses Schreiben der Gottesdienstkongregation vor allem Messfeiern im Blick hat, lassen sich seine Aussagen sinngemäß auch auf andere Gottesdienstformen mit Kindern anwenden.

Kreuz, Kerzen, (Kinder-)Lektionar oder die Mantelalbe der Gottesdienstleiterin lassen die Verbindung zum Gemeindegottesdienst sichtbar werden.

Ein wichtiger Gesichtspunkt ist in diesem Zusammenhang die Raumfrage. Es liegt nahe, dass der Kirchenraum die Verbindung zum Gemeindegottesdienst deutlicher zum Ausdruck bringt, als ein Raum im Pfarrheim. Wir haben uns für den Kleinkindergottesdienst dennoch für den Pfarrsaal entschieden, da dieser Raum eine freiere Gestaltung erlaubt und das Herstellen einer guten Atmosphäre erleichtert. Anderer Ansicht ist in diesem Zusammenhang Walter Krieger, der dem Sich-Wohlfühlen der Kinder keine so entscheidende Bedeutung beimisst. Vielmehr verweist er auf die Gefahr, dass Kinder, die sich beim Pfarrsaalgottesdienst wohlfühlen, dies später im Kirchenraum nicht mehr tun und wegbleiben.⁴ Da dies nicht völlig auszuschließen ist, sollte der Kirchenraum sicherlich dort erste Wahl sein, wo er es erlaubt, ein Gefühl von Geborgenheit, Wärme und Gemeinschaft für die Kinder entstehen zu lassen. Anderenfalls erscheint es mir jedoch sinnvoll, der einladenden Atmosphäre und dem Sich-Wohlfühlen von Kindern und Eltern den Vorzug zu geben und den Gottesdienst in einen anderen Raum zu verlegen.⁵ Dass Kinder sich wohl fühlen, ist ein grundlegendes und völlig legitimes Bedürfnis und beeinflusst, wie man weiß, in nicht geringem Ausmaß ihre Lern- und Aufnahmefähigkeit. Man sollte in diesem Fall aber versuchen, den Kleinkindergottesdienst wenigstens hin und wieder in der Kirche stattfinden zu lassen, damit auch hier Schwellenängste abgebaut und die Kinder auch mit diesem Raum vertraut werden.

So wichtig und richtig es ist, die Kinder durch entsprechende elementarisierte Vollzüge an die Liturgie der Gemeinde heranzuführen, darf dies dennoch nicht das einzige Ziel sein. Wir feiern den Kleinkindergottesdienst nicht nur, weil wir damit einen zukünftigen Zweck verfolgen, es geht genauso um die Erfahrung des Heils im Hier und Heute. Die Kinder sollen die Feier, an der sie teilnehmen, als etwas erfahren, das ihnen hilft zu leben. Sie sollen mit dem liebenden Gott in Berührung kommen, der auch ihr Leben trägt und gelingen lässt. Natürlich hat eine solche Berührung, wo sie gelingt, auch eine in die Zukunft weisende und zur Gemeinde hinführende Dimension. Doch selbst dort, wo diese Begegnung punktuell bleibt und nicht zu einem dauerhaften Hineinwachsen in die Gemeinde führt, besitzt der erfüllte und gelungene Augenblick eine Bedeutung, die über sich selbst hinausweist. Es ist wichtig, sich dies bewusst zu machen, da man im Blick auch auf die eigene Gemeinde zugeben muss, dass die Hinführung zum Erwachsenengottesdienst nur zum Teil gelingt. Ähnliche Erfahrungen gibt es auf evangelischer Seite, wo Wolfgang Traub feststellt, dass allenfalls jedes vierte Kind, das regelmäßig den Kleinkindergottesdienst besucht hat, den Übergang zum Erwachsenengottesdienst findet.⁶

Stellen solche Beobachtungen vielleicht den Kleinkindergottesdienst ganz in Frage? Sicher nicht! Eher schon ist dies eine Anfrage an unsere Erwachsenengottesdienste, wie sie in ähnlicher Weise bereits Maria Dehner gestellt hatte. In der Tat muss man sich fragen, ob diese kreativ und kindgerecht genug sind, um die von allen erwünschte Durchlässigkeit zu

⁴ Vgl. W. KRIEGER, Praktisch und theologisch eine Herausforderung. Erfahrungen mit einem Vorbereitungskreis für Kindergottesdienste. In: Gd 37 (2003) 78.

⁵ Entsprechendes legt auch das Direktorium für Kindermessen nahe, wo zunächst der Kirchenraum für den Gottesdienst empfohlen wird; sollte dieser den Bedürfnissen aber nicht entgegenkommen, kann auch ein anderer würdiger Raum Verwendung finden. Vgl. Direktorium für Kindermessen (s. Anm. 3) Abschnitt 25.

⁶ Vgl. W. TRAUB, Zukunft Kindergottesdienst. In: Kinder herzlich willkommen. Kirche und Gemeinde kinderfreundlich gestalten. Hg. J. Blohm. München 1996, 54–63.

ermöglichen. Andererseits scheint es aber auch zu den Gegebenheiten unserer Zeit zu gehören, dass es viele Abstufungen zwischen Kirchennähe und Kirchendistanz gibt. Menschen wählen aus dem Angebot der Kirche aus, was ihnen gut tut, ohne sich damit jetzt schon auf zukünftige Formen der Teilnahme festzulegen. Für viele Kinder und Eltern sind die Kleinkindergottesdienste offensichtlich ein solches attraktives Angebot, das sie gerne wahrnehmen. Einen Teil von ihnen wird der Weg weiter in unsere Gemeindegottesdienste führen. Für den wahrscheinlich größeren Teil wird es wohl bei Einzelkontakten bleiben. Doch auch solche punktuellen Begegnungen sind notwendige Oasen in einer Welt, die ohne sie zur religiösen Wüste würde.

2.3 Die inhaltliche und methodische Gestaltung des Kleinkindergottesdienstes

Es ist wichtig, sich bei der Gestaltung von Kleinkindergottesdiensten auch die Frage zu stellen, welche Inhalte man vermitteln will und welche Ziele man dabei verfolgt. Wenn die Mütter unseres Vorbereitungsteams als wichtiges Anliegen nennen, dass die Kinder den Glauben als etwas Schönes und froh Machendes erfahren und Vertrauen ins Leben und in Jesus setzen sollen, dann sind damit genau jene anthropologischen Grundhaltungen angesprochen, die Johann Hofmeier als wesentliche Grundbedingungen der Glaubensentwicklung ansieht. Aus dem Ja Gottes zu uns Menschen leiten sich für ihn die entscheidenden, allen einzelnen Zielen vorgeordneten Ziele christlicher Erziehung ab: Vertrauen, Lebensbejahung und Beziehungsfähigkeit im Kind aufzubauen und zu stärken. Wo dies grundgelegt wird, können sich im Kind jene psychischen Strukturen entwickeln, die später das Glauben-, Hoffen- und Lieben-Können begünstigen.⁷

Zentrale Inhalte der Heilsbotschaft, die in elementarer Weise bereits im Kleinkindalter vermittelt werden können, sind – wenn man, wie auch Hofmeier vorschlägt, die trinitarische Struktur des Glaubens zugrunde legt – die Vermittlung eines Gottesbildes, wie es sich z. B. aus Ex 3,1–17 herleitet: Der Gott, der sich als Jahwe offenbart, der für uns da ist, uns kennt und der uns annimmt, wie wir sind. Darüber hinaus sollen die Kinder in den Geschichten des Neuen Testaments Jesus kennen lernen, in dem die Güte und die Menschenfreundlichkeit Gottes sichtbar geworden ist. Schließlich sollen sie in die Kirche hineinwachsen, wo sie in Fest und Feier die Gemeinschaft mit Jesus und untereinander in der Kraft des Heiligen Geistes leben können. Diesen Zielen entsprechen Gottesdienstthemen, die sich z. B. am guten Vater orientieren („Gott hat alles gut gemacht“, „Gottes Liebe ist wie die Sonne“), die mit Jesus vertraut machen („Jesus heilt die Kranken“, „Lasset die Kinder zu mir kommen“, „Jesus ist der gute Hirt“) oder vom kirchlichen Jahresfestkreis geprägt sind („Tragt in die Welt nun ein Licht – Advent“, „Gott schenkt uns die gute Welt – Erntedank“). Ebenso eignen sich Themen, die am Kalenderjahr („Gott schenkt uns den Frühling“, „Blätter welken und fallen“) oder an den Elementen wie Wasser, Erde, Luft und Feuer orientiert sind.

Was eine kindgemäße Umsetzung der Inhalte betrifft, so braucht es dazu Methoden, die in der Erlebniswelt der Kinder ansetzen und ihrem Bedürfnis nach einem ganzheitlichen Erleben entgegenkommen. Während die Pädagogik früherer Zeiten vor allem den kognitiven Bereich ansprach, wurde der ganzheitliche Ansatz etwa seit den späten 70-er Jahren bei uns mehr und mehr zum Allgemeingut. Zumindest für die Erzdiözese von München und Frei-

⁷ Vgl. J. HOFMEIER, Religiöse Erziehung im Elementarbereich. Ein Leitfaden. München 1987, 87–95.123ff; DERS.: Religiöse Erziehung im Elementarbereich. In: Bilanz der Religionspädagogik. Hg. H.-G. Ziebertz – W. Simon. Düsseldorf²2000, 383–395.

sing ist dieser Wandel vor allem mit der religionspädagogischen Praxis von Franz Kett und seinen Mitarbeitern verbunden.⁸ Auch für unsere Kleinkindergottesdienste hat sich ein solcher Ansatz in individuell abgewandelter Form gut bewährt. Die Kinder lieben das gemeinsame Singen, das Sich-Bewegen und den Einsatz aller Sinne wie Hören, Schauen, Tasten, Riechen und Schmecken. Solchen Bedürfnissen kommt auch die „Aktion“ entgegen. So durften im erwähnten Erntedankgottesdienst die Kinder Feldfrüchte unter einem Tuch erspüren und anschließend die Erntekrone legen. Eine andere von uns häufig verwendete Methode ist es, mit verschiedenfarbigen Tüchern und Gegenständen das Umfeld der biblischen Geschichte zu gestalten. Unter Umständen kann mit (Egli-)Figuren die Geschichte dann gespielt werden. In der Adventszeit wird ein Adventskranz gelegt und geschmückt. Ebenso sind einfache Körperübungen wie das Schließen und Öffnen der Augen, z. B. zur Geschichte von der Heilung des blinden Bartimäus, möglich und geeignet. Sinnvoll ist dabei eine gute Mischung an vertrauten Elementen und neuen Eindrücken. Vertrautheit schafft Orientierung, Geborgenheit und Stabilität. Solche immer wiederkehrenden Elemente sind unser Begrüßungslied, die Eröffnung mit Gebetsformel und Kreuzzeichen, das Vaterunser, das Gebet über das Brot und das Brotteilen sowie der Abschluss mit Segen und Entlassung. Ebenso wichtig sind neue Elemente – Geschichten, Lieder, Aktionen –, welche die kindliche Neugier und den Entdeckungsdrang ansprechen und das Interesse wach halten.⁹

Ein letzter Punkt: Damit aus dem unmittelbaren Erleben religiöse Erfahrung wachsen kann, muss das Erleben gedeutet werden. So unverzichtbar also ein Wahrnehmen mit allen Sinnen ist, so sollte bereits im Kleinkindergottesdienst regelmäßig ein Element der Deutung hinzukommen. Je älter die Kinder werden, umso mehr können sie im Sinne einer kommunikativen Didaktik in diese Deutungsarbeit miteinbezogen werden. Für das Kleinkindalter scheint jedoch ein einfaches und überwiegend eindeutiges Deutungsangebot von Seiten etwa des Gottesdienstleiters oder der Gottesdienstleiterin die angemessene Form zu sein.¹⁰

2.4 Das Zeichen des Brotes im Kleinkindergottesdienst

Ein regelmäßig wiederkehrendes Element unserer Kleinkindergottesdienste ist das Segenswort über die von den Müttern gebackenen Brote und das gemeinsame Teilen und Essen der Brote. Sowohl für unser Vorbereitungsteam als auch für die anwesenden Kinder handelt es sich hier um ein wichtiges Element, das alle schätzen und auf das sich die Kinder besonders freuen. Wenn Kinder zu einem Fest eingeladen sind, dann gibt es dort in der Regel etwas zu essen und zu trinken. Dies stärkt die Gemeinschaft und ist ein Zeichen der Wertschätzung des Einladenden an seine Gäste. Es heißt auch: Ich will, dass es euch gut geht und dass ihr euch wohl fühlt bei mir. Es soll euch an nichts fehlen. Wenn Gott uns einlädt – und das tut er in jedem Gottesdienst – dann sollen die Kinder dieses Beschenktsein nicht weniger konkret erfahren als bei einem Fest mit ihren Freunden. Natürlich muss man theologisch völlig korrekt sagen, dass Gott uns genauso mit seinem Wort und mit der

⁸ Zum Ansatz von Franz Kett vgl. z. B.: M. SCHNEIDER, Religionspädagogische Praxis als Weg ganzheitlicher Erziehung. Mit einer Einführung von Franz Kett. Landshut 1996.

⁹ Von zwei Grundbedingungen des kindlichen Lernverhaltens, Geborgenheit und Neugier, spricht auch J. KUNSTMANN in: Religionspädagogik. Eine Einführung. Tübingen – Basel 2004, 94f.

¹⁰ Zum Zusammenhang von Erleben, Deuten und neuer Erkenntnis im Blick auf das symboldidaktische Lehren und Lernen vgl. z. B. N. WEIDINGER, Sich religiöse Ausdrucksmöglichkeiten aneignen. Symbolisierungsdidaktik in der Grundschule. In: Handreichungen zum Lehrplan Katholische Religionslehre. Hg. vom Katholischen Schulkommissariat in Bayern. München 2002, 96–106.

Freude am gemeinsamen Tun beschenkt. So richtig dies ist, so bleibt doch gerade für die kleinen Kinder die Tatsache, dass sie etwas geschenkt bekommen, was mit Händen zu greifen ist, etwas, das gut tut und gut schmeckt, ein ganz besonders intensiv erlebtes Zeichen.

Kleinen Kindern im Rahmen eines Gottesdienstes Brot auszuteilen ist freilich nicht unumstritten. So steht die Zeitschrift Gottesdienst in verschiedenen Beiträgen dem so genannten „Kinderbrot“ sehr kritisch gegenüber, d. h. dem hier und da existierenden Brauch, etwa in Familiengottesdiensten den Kindern, die noch nicht zur Erstkommunion gegangen sind, ein Stück gewöhnliches Brot auszuteilen.¹¹ Ohne dass auf diese Diskussion näher eingegangen werden kann, sollte man hier grundsätzlich unterscheiden, in welchem Kontext den Kindern dieses Brot gereicht wird. Es ist etwas anderes, in einer Eucharistiefeier vor dem Altar und parallel zur Austeilung des Leibes Christi den Kindern ein Stück Brot in die Hand zu geben, als dies im Rahmen eines Kleinkindergottesdienstes im Pfarrheim zu tun, bei dem für die Kinder der eucharistische Bezug und die Gefahr einer Verwechslung der Zeichen überhaupt nicht aufkommt. Dass das Segenswort schlicht und ohne Anklänge an das eucharistische Hochgebet gesprochen wird, darf dabei als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Überzogen erscheint mir in diesem Fall die Kritik Eduard Nagels, der den Vorschlag eines Werkbuches, mit der Hand ein Kreuzzeichen über Brot und Traubensaft zu machen und damit eine kurze Segensformel zu verbinden, als „Quasi-Konsekration“ bezeichnet.¹² Würde das nicht auch bedeuten, dass jede Mutter und Hausfrau, die den Brotlaib vor dem Anschneiden mit dem Kreuzzeichen segnet, sich eine quasi-priesterliche Funktion anmaßt?

Nun gäbe es ja durchaus die Möglichkeit, erst nach Beendigung des Gottesdienstes zum gemeinsamen Frühstück und zum Beisammensein einzuladen, wie es z. B. das so genannte „Wendlinger Modell“ vorschlägt.¹³ Wenngleich auch dies ein schönes Zeichen menschlicher Gemeinschaft ist, kann ich doch das Anliegen unseres Vorbereitungsteams verstehen und teilen, das Element des Brotes in den Gottesdienst selbst zu integrieren. Es wird auf diese Weise deutlicher, dass es Jesus selbst ist, der uns einlädt und uns mit dem beschenkt, was wir zum Leben brauchen. Eine in verantwortlicher Weise gestaltete Brotgape kann durchaus zur Eucharistie hinführen. Eine Mutter aus dem Kleinkindergottesdienstteams verdeutlichte mir dies am Beispiel von zwei ihrer eigenen Kinder. Diese hätten durch die von klein auf erlebte Brotgape einen besseren Zugang zum Zeichen des Brotes in der Erstkommunion gefunden, als einige ihrer älteren Kinder, denen dieses Erleben fehlte. Den Kindern wird auf diese Weise das Brot als gemeinschaftsstiftendes Zeichen vertraut, das dann später in der Eucharistiefeier durch die Deuteworte Jesu „Das ist mein Leib“ in einen ganz neuen Kontext gestellt wird.

3. Fazit

Zusammenfassend kann man feststellen, dass der Kleinkindergottesdienst eine Bereicherung für die Pfarrgemeinde darstellt. Er ist ein attraktives Angebot für Familien mit kleinen

¹¹ Vgl. hier z. B. E. NAGEL, „Kinderbrot“ statt Kommunion. In: Gd 37 (2003) 52; H. MERKELBACH, Bitte um Verständnis. Ein Pfarrer schreibt in Sachen „Kinderbrot“ an die Gemeinde. In: Gd 37 (2003) 109.

¹² E. NAGEL, Notwendig aber . . . (s. Anm. 2) hier 59.

¹³ Vgl. hierzu: U. BANGER – S. HEPP-KOTTMANN, Du bist willkommen! Gottesdienste für Kleinkinder. Ostfildern 2002.

Kindern, das zum einen den Bedürfnissen der Kinder entgegenkommt und zum anderen viele Eltern bei der Weitergabe des Glaubens unterstützt und sie wieder in stärkeren Kontakt zum Glauben und zur Kirche bringt. Der Kleinkindergottesdienst ist auch am Sonntag keine Konkurrenz für den Gemeindegottesdienst. Nur wenige seiner Besucher sind regelmäßige Kirchgänger. Zum weit größeren Teil gelingt es hier, eine neue Zielgruppe zu erschließen, bzw. an einen schon früher bestehenden Kontakt neu anzuknüpfen. Bei entsprechender Gestaltung (auch der Erwachsenengottesdienste) ist der Kleinkindergottesdienst durchaus in der Lage, wenigstens einen Teil seiner Besucher zum Gottesdienst der Gemeinde hinzuführen. Hier sollte man seine Erwartungen jedoch auf ein realistisches Maß begrenzen und in dieser Hinführung nicht das einzige Erfolgskriterium sehen. Auch für diejenigen, die den Weg nicht oder nur zu bestimmten Anlässen in den Gemeindegottesdienst finden, ist der Kleinkindergottesdienst eine wichtige und grundlegende Erfahrung. Er trägt dazu bei, dass ihr Leben gelingt und öffnet die Tür für weitere religiöse Entwicklungen zur gegebenen Zeit.

Eine wichtige Erfahrung ist der Kleinkindergottesdienst auch für diejenigen, die mit seiner Vorbereitung und Durchführung befasst sind. Dies gilt für die hauptamtlichen Seelsorger, die sich von der Offenheit und dem Vertrauen der Kinder beschenken lassen können und denen es auch selbst gut tut, sich immer wieder auf das Elementare des Glaubens und eine auch für Kinder verständliche Darstellung zu besinnen. Dies gilt aber auch für die ehrenamtlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen eines Vorbereitungsteams. So haben mir die Mütter unseres Teams bestätigt, wie wertvoll die Vorbereitung auch für sie selbst ist. Es ist dies eine Zeit, in der sie ihren eigenen Glauben reflektieren und vieles davon neu erfahren.

Ihnen und den hauptamtlichen Leiterinnen, Ruth Schaefer und Irmgard Eder, danke ich ganz herzlich für viele wichtige Anregungen. Sie alle haben bereitwillig ihre Erfahrungen mit mir geteilt und damit zu diesem Artikel beigetragen.

Ewald Volgger OT, Linz

Jugend im Gottesdienst + Leitlinien zur Gestaltung jugendgerechter und lebendiger Gottesdienste

Während Kinder in der Regel in den Pfarrgemeinden und im liturgischen Gestalten viel Aufmerksamkeit erfahren, werden die Anliegen der Jugendlichen nicht mehr so deutlich wahrgenommen bzw. diese bereits an die Jugendlichen selbst delegiert. Im Jahr 1998 hat der Bischof von Bozen-Brixen, Dr. Wilhelm Egger, eine Arbeitshilfe vorgelegt, die von der Katholischen Jugend Südtirols unter Mitarbeit der Kommission für Liturgie der Diözese erarbeitet und vom Seelsorgeamt herausgegeben wurde. Die Arbeitshilfe nennt sich „Jugend im Gottesdienst. Leitlinien zur Gestaltung jugendgerechter und lebendiger Gottesdienste“. Der Bischof hält in seinem Grußwort fest, dass diese Leitlinien „Möglichkeiten aufzeigen, wie die ganze Pfarrgemeinde die Vielfalt liturgischen Gestaltens nützen und fruchtbar machen kann“. Im erwähnten Grußwort berichtet der Bischof von einem Jugendlichen, der ihn gefragt hat, ob „die Liturgie Gott gefallen müsse oder den Menschen“? Darin erkennt der Bischof ein zentrales Anliegen für die Gestaltung von Gottesdiensten. Er meint, die rechte Form der Liturgie werde dann gefunden, wenn bewusst ist, dass Liturgie eine Begegnung mit Gott ist, wenn eine persönliche Vorbereitung dazu stattfindet und wenn Gott dabei große Aufmerksamkeit geschenkt wird. Des Weiteren weist der Bischof darauf hin, dass die Nähe Gottes in der Liturgie durch Wort, Zeichen und Symbolen erfahren wird; aus dieser Erfahrung erwachsen einerseits Freundschaft mit Christus und andererseits die Bereitschaft, mit Gott das Leben gestalten zu lernen. Daher wünscht sich der Bischof, dass „allen in der Liturgie eine tiefe Erfahrung der Nähe Gottes, eine lebendige Begegnung mit Jesus Christus und Verwandlung durch die Kraft des Geistes geschenkt werde“¹.

Was der Bischof hier als Anliegen und Ziel beschreibt, wird in den vorliegenden Leitlinien entfaltet. Dabei enthalten diese Leitlinien keine Vorschläge im Sinne von Gottesdienstvorlagen. Sie wollen vielmehr den verschiedenen Arbeitsgruppen, Teams und Liturgiekreisen bis hin auch zu den Pfarrgemeinderäten helfen, sich mit dem Wesen der Liturgie auseinander zu setzen und zu einer gelingenden Gestaltung zu finden, damit vor allem Jugendliche – aber auch die ganze Pfarrgemeinde – zu einer möglichst intensiven Erfahrung liturgischen Feierns finden. Daher wird als Zielgruppe der Leitlinien genannt: Priester, Pfarrgemeinderäte, Liturgieausschüsse, Jugendgruppen, Verantwortliche in der Jugendarbeit und Interessierte, die sich mit der Gestaltung von Jugendgottesdiensten auseinandersetzen und sich darum bemühen.

Jugend und Liturgie – Das Anliegen

Die Diözesansynode Bozen-Brixen hat im Jahr 1973 auch das Anliegen der Jugendgottesdienste angesprochen und festgehalten, dass „die christlichen Gemeinden sich bemühen sollen, die Formen von Liturgie und Verkündigung so zu gestalten, dass durch diese auch

¹ Vgl. Jugend im Gottesdienst. Leitlinien zur Gestaltung jugendgerechter und lebendiger Gottesdienste. Hg. Seelsorgeamt der Diözese Bozen-Brixen (Domplatz 2, 39100 Bozen). Bozen 1998, 1.

für junge Menschen die Botschaft Jesu deutlicher erkennbar und annehmbar wird. Bei den Gottesdiensten muss auch die Jugend berücksichtigt werden. Die Jugend soll zur Planung und, ihren Möglichkeiten entsprechend, zur aktiven Beteiligung herangezogen werden.“ Der Text der Diözesansynode geht auch auf die besondere Situation ein, wenn Liturgie ausschließlich für und mit Jugendlichen gefeiert wird und fordert dabei, dass in den Riten, in der Auswahl der Lieder, Gebete und Lesungen auf das Empfinden der Jugendlichen Rücksicht genommen werden soll; ähnliches gilt auch für den Gebrauch moderner Musikinstrumente. Abschließend wünscht der Text, dass im religiösen Leben der Jugendlichen neben der Eucharistiefeier auch andere Formen Raum finden mögen.² Diese Forderungen der Diözesansynode sind Auftrag für die Ortskirche geblieben und wurden daher bewusst an den Beginn der Leitlinien gestellt.

Es braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden auf die besondere entwicklungspsychologische und soziale Situation der Jugendlichen und ihre Rolle in Familie, Gesellschaft und Kirche. Es reicht daran zu erinnern, dass die Spannungen, die sich daraus ergeben, auch für die Liturgie der Kirche eine Herausforderung darstellen. Dies betrifft vor allem, wenn auch nicht immer, die Ausdrucksweisen des Gottesdienstes, vor allem in ihrer rituell erstarrten Gestalt. Die Umbruchssituation jugendlicher Menschen drängt nach Wahrhaftigkeit, stellt ethische Fragen in den Fordergrund, fordert Selbstständigkeit in der Lebensgestaltung und ist misstrauisch allem fest Vorgegebenem gegenüber. Jugendliche möchten aber, dass sie selbst vorkommen, mit dem, was sie bewegt und begeistert, aber auch, was Angst macht und unsicher. Dies findet Niederschlag auch im Gestaltungsinteresse der Liturgie, wobei von besonderer Bedeutung ist, dass viele Umfragen bestätigen, dass das Primärinteresse jugendlicher Menschen am Gottesdienst die Gemeinschaft ist, die sie suchen. Theologisch ist zu unterstreichen, dass damit das Wesen der Kirche angesprochen ist, denn Kirche ist als Gemeinschaft Sakrament für die Welt. Alles, was die Gemeinschaftsfähigkeit und den Gemeinschaftsausdruck fördert, stärkt damit die Kirche als *sacramentum mundi*.

Nun hat sich die Situation in den Pfarrgemeinden des deutschsprachigen Raumes die Jugend betreffend sehr geändert, weil sich Kirche und Gesellschaft, Jugendkultur und Selbstverständnis der Jugendlichen verändert haben. Dies alles schlägt sich auch auf die Liturgie und das Interesse für die Gestaltung der Liturgie von Seiten Jugendlicher nieder. Nicht nur, dass es schwer geworden ist, für alle Großinstitutionen Jugend überhaupt zu halten, es ist auch eine Gegenbewegung spürbar, in der – vorwiegend ältere – Jugendliche vermehrt feste Formen und rituelle Vorgaben suchen und pflegen.

Die Leitlinien – ein Leitfaden zum Arbeiten

Der 65 Seiten umfassende Behelf beinhaltet 11 Leitlinien, die jeweils einen Schwerpunkt benennen. Die Leitlinien sollten in den jeweiligen Arbeitsgruppen aufgegriffen, besprochen und diskutiert werden sowie schließlich zu Konsequenzen führen. Dazu können auch Klausurtagungen hilfreich sein. Methodisch ist die Arbeitshilfe so aufgebaut, dass zunächst die Leitlinien genannt werden, dann Erläuterungen und Konkretisierungen folgen und schließlich Impulsfragen helfen, das Vorüberlegte zu strukturieren. Ausgangspunkt für die Erstellung und die Formulierung dieser Leitlinien waren einerseits die offiziellen liturgischen Vorgaben, wie Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Messbuch und Messlektonar, aber auch das Dokument zu den Messfeiern im kleinen Kreis und zu den

² Vgl. Ortskirche als Ereignis der Weltkirche. Diözesansynode Bozen-Brixen 1970–1973. Hg. Bischöfliches Ordinariat Bozen-Brixen. Bozen 1974, Nr. 400.

Kindermessen; andererseits konnten die an der Erstellung beteiligten Priester sowie Vertreterinnen und Vertreter von kirchlichen Jugendorganisationen ihre Erfahrungen und Überlegungen einbringen.

Leitlinie 1: Die Eucharistiefeier am Sonntag und der Jugendgottesdienst

Bereits die diözesanen Leitlinien der Pastoral³ wünschen, dass die Eucharistiefeier am Sonntag Mitte der christlichen Gemeinde und erlebnismäßig ein Höhepunkt des Gemeindelebens sein soll, wobei möglichst alle Teilnehmenden (Kinder, Jugend, Familien, alte Menschen, verschiedene Berufsgruppen und Gäste) einbezogen werden sollen. Dabei sollen die Gläubigen durch die aktive Teilnahme und nach ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten auch an der Vorbereitung und Gestaltung des Gottesdienstes mitwirken. Daraus ergibt sich eine erste Leitlinie, die wünscht, dass alle ein bis zwei Monate auch ein Gottesdienst von und für Jugendliche gefeiert werden soll, der aber auch auf die Teilnahme der ganzen Gemeinde abgestimmt sein soll. Dabei wird darauf hingewiesen, dass die verschiedenen Gruppen Verständnis füreinander aufbringen müssen, dass aber andererseits die Art des Mitfeierns und die Elemente, die für die Gestaltung eingebracht werden, dem Wesen und der Würde der Feier selbst entsprechen.

Leitlinie 2: Das Recht und der Auftrag der Mitwirkung

Bereits die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Über die heilige Liturgie* hat hervorgehoben, dass die vollwertige Beheimatung Jugendlicher seinen Ausdruck in der angemessenen Gestaltung und Mitwirkung sowie in der Einbringung ihrer Situation und ihrer spezifischen Kultur in den Gottesdienst findet. So wird deutlich, dass auch Jugendliche kraft der Taufe das Recht und die Pflicht zur vollen und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern haben (vgl. SC 14). Ermutigend wird darauf hingewiesen, dass das Konzil die Verantwortlichen für die liturgischen Feiern mahnt, nicht nur die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs im Auge zu haben, sondern dass die Mitfeiernden bewusst, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen (vgl. SC 11).

Leitlinie 3: Elemente der Jugendkultur im Gottesdienst

In diesem Impuls wird zunächst festgestellt, dass Jugendliche sich vielfach eine eigene Kultur schaffen und altersrelevante Themen im Blick haben. Daher ist von Verantwortlichen für die Liturgie zu achten, dass Elemente der Jugendkultur und entsprechende Themen im Gottesdienst ihren Platz finden. Als Kriterium wird formuliert, dass die Darstellung ihres Lebens, ihres Glaubens und ihrer Anliegen aber in der den Jugendlichen eigenen Form und durch sie selber geschehen kann und soll. Wenn das konkrete Leben, das betrifft und betroffen macht, in den gottesdienstlichen Feiern ihren Niederschlag findet, dann werden diese von sich aus lebensnah und bedeutsam.

Leitlinie 4: Feier und Fest

In diesem Impuls wird die Spannung zwischen notwendiger Ordnung und möglicher Freiheit angesprochen. Lebendige Liturgie lebt von der Freiheit zur spontanen Gestaltung und Äußerungsmöglichkeiten. Dass dies gerade den Jugendlichen entspricht, liegt auf der Hand.

³ Leitlinien der Pastoral vom 1. September 1989. In: Leitlinien, Perspektiven, Überlegungen zur Seelsorge in der Diözese Bozen-Brixen. Sonderdruck aus dem Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixinense (25/1989, 365–378; 30/1994, 1–10.94–114), S. 2–20.

Zu den ersten vier Leitlinien erfolgen nun *Erläuterungen und Konkretisierungen*, die der Arbeitsgruppe dienen, um die Anliegen im Gespräch zu vertiefen und diese zu konkretisieren. Hierin wird die Wechselwirkung angesprochen zwischen dem konkreten Leben und der überlieferten und erfahrenen Gottesbeziehung, zwischen dem Gottesdienst von und für Jugendliche und der gesamten Gemeinde, in der Jugendliche einige Elemente gestalten oder besonders angesprochen werden sollen, dem Leben der Pfarrgemeinde und dem Leben der Jugend. Schließlich wird ein Ziel formuliert, das festhält, dass die Art der Gestaltung deutlich machen soll, dass der Gottesdienst aus dem Alltag herausragt und zum Fest im Alltag werden kann.

Impulsfragen schließen den ersten Block der Leitlinien ab, die der Arbeitsgruppe helfen, die Überlegungen zu strukturieren und den Fragestellungen systematisch nachzugehen. Als Beispiele seien genannt: „Wie sieht die Beteiligung und Einbeziehung von Jugendlichen beim sonntäglichen Gottesdienst aus? Wer konnte auf welche Weise aktiv eingeladen werden?“ oder „Haben in der Sprache, in der Musik und in den Formen unserer Gottesdienste Elemente der Jugendkultur Platz?“

Leitlinie 5: Vor- und Nachbereitung der Gottesdienste

Mit dieser Leitlinie wird die Bedeutung der Vor- und der Nachbereitung von Gottesdiensten angesprochen. Aspekte wie die rechtzeitige Absprache aller Beteiligten werden angesprochen oder die Anregung, in der Feier die Elemente so zu gestalten, „dass darin deutlich wird, dass Gott auf uns zukommt“. Dazu wird die Allgemeine Einführung in das Messbuch Nr. 313 zitiert, um das geistliche Wohl der ganzen Pfarrgemeinde zu reflektieren oder auch zu bedenken, dass „die Gläubigen [hier besonders auch die Jugendlichen gemeint] in Fragen, die sie unmittelbar betreffen, nicht übergangen werden sollen“. In den folgenden Erläuterungen wird festgehalten, dass für eine jugendgerechte Liturgie in der Pfarrgemeinde nicht nur die Jugend verantwortlich ist. Es folgen konkrete Hinweise auf die Vorbereitung und die Nachbereitung liturgischer Feiern. Die sich anschließenden neun *Impulsfragen* helfen den vorbereitenden Gruppen die Fragehorizonte im Auge zu behalten und die Diskussion zielorientiert zu führen.

Leitlinie 6: Lebensnahe Verkündigung

Ausgangspunkt dieser Leitlinie ist einerseits ein Hirtenbrief des Bischofs⁴ und zum anderen das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Laienapostolat. In diesen Dokumenten wird unterstrichen, dass die Gottesdienste von einer Sprache und von Ausdrucksformen geprägt sein müssen, die junge Menschen verstehen und dass die jungen Menschen selbst die ersten und unmittelbaren Apostel der Jugend seien. Daher sollte ergänzend zur Predigt die ganze Vielfalt der Verkündigungsformen unter Beteiligung der Jugendlichen genützt werden. In fünf Schritten werden Erläuterungen und Konkretisierungen entfaltet. Im ersten Schritt wird die Frage der Auswahl von Lesungen und des Evangeliums angesprochen, im zweiten werden Möglichkeiten und Vorschläge für die Hinführung zum Wort Gottes geboten, im dritten wird der Charakter der Antwortgesänge reflektiert sowie andere Elemente zur Gestaltung und Vertiefung des Wortes Gottes; der vierte Schritt wird mit einem kritischen Wort aus einem Brief eines Jugendlichen⁵ eingeleitet, der feststellt, dass

⁴ Hirtenbrief von Diözesanbischof Wilhelm Egger, „Denkt an die fünf Brote ...“ Unsere Sorge für Mensch und Schöpfung. Ein Hirtenbrief zum Weiterschreiben. Bozen 1992.

⁵ Jungsein in der Kirche – eine Dokumentation. Hg. Südtirols Katholische Jugend. Bozen 1990, Brief 17.

es ihn stört, dass Predigten oft dasselbe beinhalten und sich wünscht, dass öfters über aktuelle Dinge gesprochen und das Volk beteiligt werden sollte. In diesem Abschnitt wird eine angemessene Auslegung des Wortes Gottes bedacht. Der fünfte Schritt nimmt Glaubensbekenntnis und Fürbitten in den Blick. Die Impulsfragen helfen wiederum, die vorgelegten Überlegungen zu vertiefen, z. B. „Geht die Verkündigung in unseren Gottesdiensten ausreichend auf die Fragen und Erfahrungen, auf die Freuden und Hoffnungen, auf die Trauer und Angst der Menschen und Jugendliche ein?“ oder „Gelingt es, das Evangelium so auszulegen, dass seine Botschaft für das tägliche Leben wirksam werden kann?“

Leitlinie 7: Lebensnahe Sprache

Die Sprache des Gottesdienstes entscheidet sehr über die Hörbereitschaft der Mitfeiernden und über die Möglichkeit, das Gesagte zu verstehen. Die Allgemeine Einführung in das Messbuch Nr. 313, die den Reigen der Impulse aus den offiziellen Dokumenten in dieser Leitlinie eröffnet, hält fest, dass „die Messfeier pastoral wirksamer wird, wenn Lesungen, Orationen (Amtsgebete) und Gesänge so ausgewählt werden, dass sie nach Möglichkeit der jeweiligen Situation und der religiösen wie geistigen Fassungskraft der Teilnehmer entsprechen“. In den Erläuterungen und Konkretisierungen zur Leitlinie werden zunächst einige Leitsätze formuliert, um dann in einzelnen Schritten die einzelnen Elemente des Gottesdienstes wie Eröffnung, persönliche Einladung, Bußakt, Gebete, Glaubensbekenntnis, Fürbitten, Hochgebet usw. anzusprechen, deren sprachliche Gestaltung zu reflektieren und Gestaltungsimpulse zu geben. Auch hier helfen die *Impulsfragen* die Überlegungen zu vertiefen und die bestehende Praxis zu hinterfragen.

Leitlinie 8: Jugendgerechte Musik

Die *Instruktion über die Musik in der Liturgie* Nr. 9 beteuert, dass für die liturgischen Handlungen keine Art von Kirchenmusik ausgeschlossen werden braucht, sofern sie dem Geist der betreffenden liturgischen Handlung und dem Wesen der einzelnen Teile entspricht und auch die gebührende tätige Teilnahme des Volkes nicht behindert.⁶ Die musikalische Gestaltung braucht Offenheit für verschiedene Stilrichtungen, den Einsatz von vielfältigen Instrumenten sowie von neuen Formen und Techniken. Das Kriterium soll aber immer die Teilnahme der Gläubigen sein. Daher sollen auch Jugendliche ihre Vorstellungen von Musik im Gottesdienst verwirklichen können, wenn sie nicht dem allgemeinen Empfinden widersprechen. In den Erläuterungen und Konkretisierungen wird zunächst Grundsätzliches über liturgische Musik und musikalisches Gestalten gesagt, um dann die spezielle Aufgabe eines Jugendchores oder einer Jugendband anzusprechen. Hierfür werden einige Kriterien vorgelegt, damit sich nicht wiederholt, was Jugendliche selbst am traditionellen Gestalten der Pfarrgemeinde stört. Im dritten Abschnitt werden Anregungen für die Verlebendigung der Musik und der tätigeren Teilnahme am musikalischen Geschehen formuliert, um mit den abschließenden acht Impulsfragen das Anliegen weiter zu verfolgen.

Leitlinie 9: Symbole, Raum(Gestaltung) und Bewegung

In den liturgischen Feiern kommt den Symbol- und Zeichenvollzügen, der Bewegung und der bewussten Stille eine große Bedeutung zu. Zeichen und Symbole sollen in guter Ausgewogenheit zum Wort Gestaltung finden und von Lebensnähe geprägt sein. Entscheidend ist, dass die Symbole echt und ihre Botschaft sprechend ist. In sieben Abschnitten werden

⁶ RITENKONGREGATION, *Instruktion über die Musik in der heiligen Liturgie „Musicam Sacram“* (5.3.1967). In: *Dokumente zur Kirchenmusik. Unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*. Hg. H. B. Meyer SJ – R. Pacik. Regensburg 1981, 154–177.

die Erläuterungen und Konkretisierungen gegliedert und vorgestellt. Im ersten wird *Liturgie für alle Sinne* angesprochen, d. h. Liturgie soll alle Sinne des Menschen ansprechen. Dabei können auch Zeichen und Symbole der gegenwärtigen Zeit nach prüfender Unterscheidung in der Liturgie Eingang finden, weil die Wirklichkeit Gottes und deren Erfahrung in unterschiedlichsten Symbolerfahrungen verdeutlicht werden kann. Durch kreative Verwendung von Materialien wie z. B. Steine, Holz, Seil, Skulpturen usw. lassen sich Anliegen und Aussagen oft gut veranschaulichen. Im zweiten Abschnitt werden der Feierraum und dessen Gestaltung reflektiert, der im dritten eine weitere Entfaltung findet, weil dort über die Überbrückung der Distanz zwischen Altar und Volk nachgedacht wird. Schließlich wird im vierten Abschnitt die Bewegung im Raum in Blick genommen, wobei die Gabenprozession eine besondere Aufmerksamkeit erfährt. Ausführlich wird die Gestaltung der Gabenbereitung angeregt und mit den Hinweisen auf die Allgemeine Einführung in das Messbuch belegt. Auch das Brot und die Aussagekraft des Zeichens werden berücksichtigt, wozu im Anhang auch zwei Rezepte helfen, das Brot der Liturgie entsprechend zu backen. Auch Bewegung und körperlicher Ausdruck für das Vaterunser werden vorgeschlagen oder auf das Aufeinanderzugehen beim Friedensgruß hingewiesen. Schließlich kommt auch der liturgische Tanz zur Sprache, der in liturgisches Feiern eingebracht werden kann. Die Anregungen schließen mit dem Hinweis, dass „der Leib Ausdruck und Werkzeug der Seele ist“. Die Kommunion unter beiden Gestalten wird im fünften Abschnitt empfohlen, denn „die Kommunion wird zu einem deutlicheren Zeichen, wenn sie unter beiden Gestalten empfangen wird. Denn in dieser Form ist das Zeichen des eucharistischen Mahles leichter erkennbar“⁷. Im sechsten Abschnitt wird angeregt, die Stille als ein Element der Besinnung und des inneren Hörens vorzusehen. Schließlich wird im letzten Abschnitt ein lebendiger Vollzug der einzelnen Elemente angeregt, wie die Möglichkeit, dass Jugendliche am Beginn der Feier kurz einführen, dass sie am Schluss selber ihre Veranstaltungen und Termine bekannt geben oder aber, dass der Priester die Teilnehmenden persönlich (am Kirchenportal) begrüßt und verabschiedet. Fünf Impulsfragen greifen nochmals die wesentlichen Anliegen dieser Leitlinie auf.

Leitlinie 10: Vielfältige Jugendliturgie in der Pfarrgemeinde

Die Vielfalt der Liturgie legt sich gerade bei Jugendlichen nahe. Neben der Eucharistiefeier mit der ganzen Gemeinde, erscheint die Eucharistiefeier im kleinen Kreis als Gruppengottesdienst geeignet, um den Anliegen der Jugend Rechnung zu tragen; aber dieses Anliegen kann auch von verschiedenen anderen Gottesdienstformen getragen und bewerkstelligt werden, z. B. Vesper, Morgenlob, Wallfahrten, Gebetsnacht u. ä. Die Verantwortlichen der Pfarrgemeinde werden motiviert, dafür Räumlichkeiten zu schaffen bzw. vorzusehen sowie andere geeignete Hilfsmittel. Die sechs Impulsfragen helfen nachzudenken, welche Möglichkeiten sich anbieten und welche Voraussetzungen zu schaffen sind.

Leitlinie 11: Zeitlicher Ansatz

Das Zeitempfinden des Menschen heute und besonders das der jugendlichen Menschen hat sich verändert. Diesem Umstand muss Rechnung getragen werden, wenn überlegt wird, welche die sinnvollen Gottesdienstzeiten für Jugendliche sind. Jede Tageszeit hat auch ihre

⁷ RITENKONGREGATION, Instruktion über die Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie „Eucharisticum mysterium“ (25.5.1967). In: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Hg. H. Rennings unter Mitarbeit von M. Klöckner. Kevelaer 1983, 459–498, Nr. 32.

besondere Erfahrungsmöglichkeit, die auch gottesdienstlich zum Ausdruck kommen kann. Daher stellt diese Leitlinie abschließend fest: „Es ist nicht gleichgültig, zu welcher Zeit die gottesdienstlichen Feiern stattfinden. Die Pfarrgemeinde soll – im Rahmen des Möglichen – Rücksicht nehmen auf das Zeitempfinden der Jugendlichen.“ Das Gespräch über diese Feststellungen und Einforderungen fördern die Impulsfragen.

Die Arbeitshilfe wird abgeschlossen mit einer Sammlung von Büchern und Behelfen und den bereits angesprochenen Rezepten für eucharistisches Brot, wobei dort vor allem darauf geachtet wird, dass das Brot der Würde und Ästhetik der Feier entspricht.

Diese Impulse für eine jugendgerechte Liturgie gehen weit über das damit angesprochene Ziel hinaus; sie fördern auch eine lebendige Gemeindeliturgie und geben wertvolle Hilfestellungen für das Gespräch in Liturgiekreisen, vor allem die Praxis der Eucharistiefeier zu bedenken und je neu zu verbessern. Damit kann ein Beitrag geleistet werden, damit die Anliegen der XI. Weltbischofssynode zur Eucharistie erfüllt werden, wie Papst Benedikt XVI. unterstreicht, denn „die Eucharistie könnte auch als ‚Vergrößerungsglas‘ aufgefasst werden, durch die das Antlitz und der Weg der Kirche ständig überprüft werden sollen, denn Christus hat die Kirche gestiftet, damit jeder Mensch die Liebe Gottes erkennen und in ihr die Fülle des Lebens finden kann“⁸. Auch die Jugend verdient diese Aufmerksamkeit in der Kirche und ist zugleich gerufen, selbst schon an diesem Auftrag mitzuarbeiten.

⁸ Vgl. Ansprache von Papst Benedikt XVI. vor dem Angelusgebet am 2.10.2005. In: *L'Osservatore Romano* (Deutsche Ausgabe) vom 7. Oktober 2005, S. 1.

Gregor M. Jansen, Wien

Berühren, nicht belehren

(JUGENDKIRCHE WIEN: Start eines „heiligen Experiments“)

Am 9. Oktober war es so weit: Nach einer mehrjährigen Vorbereitungszeit eröffnete Kardinal Christoph Schönborn in der Pfarrkirche St. Florian in Wien-Margareten die erste Jugendkirche Österreichs. Den Eröffnungsgottesdienst, eine Jugendmesse aus der find-fight-follow-Reihe mit dem Titel „Gekommen, um zu bleiben“ feierten 2500 begeisterte Jugendliche mit. Wenige Tage später schreibt der Wiener Erzbischof in der diözesanen Mitarbeiterzeitschrift „thema_kirche“: „Die JUGENDKIRCHE WIEN in St. Florian ist etwas wie ein ‚heiliges Experiment‘, mit dem die Kirche in unserer Diözese zeigt, dass sie die Jugendlichen ernst nimmt, ihnen Raum gibt und ihnen Mut macht.“

Die Anfänge des Projektes reichen in das Jahr 2001 zurück. Im Rahmen der Vorbereitungen des Großstadtsymposiums nehmen Mitarbeiter der Katholischen Jugend der Erzdiözese Wien an einer Fachtagung „Jugendpastoral in der Großstadt“ teil. Hier lernen sie die im Jahr 2000 gegründete Jugendkirche „Tabgha“ (Oberhausen) der Diözese Essen kennen. Dort wird Jugendlichen ein Kirchen-Raum geöffnet, der sie einlädt, in neuer Weise Glaubens-, Kirchen- und letztlich Gotteserfahrungen zu machen. Wesentliches Merkmal der Oberhausener Jugendkirche ist der Grundsatz: „Alles findet in der Kirche statt“ – mit wenigen Ausnahmen wie Essen und Rauchen. Das heißt, dass neben den regelmäßigen Gottesdiensten auch Ausstellungen, Konzerte, Kinoabende, Diskussionsrunden, Theateraufführungen etc. im Kirchenraum stattfinden, die Kirche also als wirklicher „Lebens-Raum“ erfahren werden kann. Was konkret in das Programm der Jugendkirche aufgenommen wird, bestimmen Jugendliche, die neben einem Hauptamtlichen-Team für das Projekt verantwortlich sind. Als Haupt-Zielgruppe definiert „Tabgha“ kirchenferne Jugendliche, also junge Leute von 14 bis etwa 20, die aus verschiedensten Gründen keinen Zugang zu einer pfarrlichen oder anderen kirchlichen Jugendgruppe gefunden haben. Daneben versteht sich die Jugendkirche auch als Angebot für engagierte Jugendliche in der Pfarr- und Verbandsarbeit, indem sie eine Art „spirituelle Tank-Stelle“ ist.

Das Projekt Tabgha macht die Wiener KJ-Vertreter neugierig, so dass sie ein Jahr später nach Oberhausen fahren, um vor Ort die Jugendkirche und ihr Konzept näher kennen zu lernen. Bald wird klar: Ein ähnliches Projekt sollte es auch in Wien geben. Gemeinsam mit dem Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien wird in Expertengesprächen und in Diskussionen mit Jugendlichen ein Konzept für eine Jugendkirche in Wien entworfen. Ein Kirchenraum wird Jugendlichen – zunächst in einer mehrjährigen „Experiment-Phase“ – zur Verfügung gestellt. Sie entwickeln dort gemeinsam mit einem Seelsorgeteam ihren eigenen Zugang zum Glauben und zur Kirche. Der Anspruch und das Konzept der Jugendkirche Wien kann in wenigen Sätzen umschrieben werden:

Mit dem Projekt wollen wir Jugendlichen in der Kirche Raum geben, ihrem Lebensgefühl, ihrer Sprache, ihren Talenten, ihren vielfältigen Szenen und Gesichtern, ihrer Kraft und ihren Sehnsüchten, ihrer Kritik und ihrem Ärger, ihrer Neugier und ihren Fragen. Und sie damit neu an Christus heranzuführen, auch Jugendliche, die seit Ewigkeiten keine Kirche von innen mehr gesehen haben, die aus verschiedenen Gründen Abschied von der Kirche genommen haben. Begegnungsräume entwickeln und Formen zulassen, die Jugendliche

berühren, nicht belehren. Kirche soll als Lebens-Raum erfahrbar werden, an dem es zu entscheidenden Erfahrungen und Begegnungen kommen kann, mit anderen, mit sich selbst und letztlich mit Gott. Denn: „Jugend Raum zu geben in Kirche ist ohnehin notwendig. Jugend Kirchen-Raum zu geben lädt dazu ein, dass auch Jugend der Kirche mehr Raum gibt in ihrem Leben“, wie es der deutsche Jugend-Bischof Franz-Josef Bode zu deutschen Jugendkirchen-Projekten formuliert.

Brücke zwischen Jugendlichen und dem Evangelium

In einer Jugendkirche geht es darum, begehbare und tragfähige Brücken zu bauen zwischen den vielfältigen jugendkulturellen Ausdrucksformen und der Botschaft des Evangeliums. Schon Paul VI. hat in „*Evangelii nuntiandi*“ den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ als „das Drama unserer Zeitepoche“ bezeichnet. Umso mehr gibt es heute einen oft nicht überbrückten (aber deshalb nicht schon unüberbrückbaren!) Graben zwischen Jugendkultur(en) und kirchlicher Erwachsenenkultur. Die Ausdrucksformen der Kirche – nicht nur, aber besonders sichtbar in der Art des gottesdienstlichen Feierns – sind weitgehend „erwachsene“ und tradierte Formen, wenn man einmal von speziellen Kinderliturgien absieht. Aber auch diese sind von Erwachsenen gestaltet und vorbereitet und kommen daher in ihren Ausdrucksformen nicht nur den Kindern, sondern meist auch den Eltern entgegen. Jugendkulturelle Ausdrucksweisen definieren sich hingegen gerade dadurch, dass sie einen Kontrast zur erfahrenen und vorgefundenen Erwachsenenkultur darstellen. Zwar nicht immer (und in den letzten Jahren deutlich abnehmend) als Protest und Rebellion, aber jedenfalls in Abgrenzung zur „Erwachsenenwelt“. Im Konzept der Jugendkirche ist es entscheidend, dass Jugendkulturen nicht nur außerhalb („vor der Kirchentür“) stattfinden, sondern gerade im Kirchenraum ihren legitimen Platz haben. Und zwar nicht nur als geduldetes temporäres Phänomen, sondern ständig: Jugendkirche soll auch außerhalb der Veranstaltungen als Jugendkirche sichtbar sein, der Kirchenraum soll für junge Menschen eine Attraktivität entwickeln, weil er ihren eigenen spirituellen und ästhetischen Vorstellungen entspricht. Sie selbst können den Kirchen-Raum gestalten, für sich entdecken und neu deuten. Dabei zeigt die Erfahrung bereits bestehender Jugendkirchen-Projekte, dass der sakrale Charakter des Kirchenraumes von Jugendlichen nicht nur wahrgenommen, sondern auch respektiert und von ihnen bewusst kultiviert wird. Es ist auch kirchlich nicht beheimateten Jugendlichen verständlich, dass es im Kirchenraum verschiedene Stufen der möglichen Aneignung gibt und dass es dort „Tabuzonen“ gibt, die sich einer jugendkulturellen Umgestaltung oder Neu-Interpretation entziehen. „Heilige Zeiten und Räume“ (Kardinal Schönborn spricht in diesem Zusammenhang von einer „heiligen Höhle“, also einem Raum, der allein der Stille, dem Gebet und dem Allerheiligsten vorbehalten bleiben soll) gilt es auch in einer Jugendkirche zu wahren und sie auf eine authentische Art und Weise zu kultivieren. Darin lässt sich – gerade auch bei so genannten „fern stehenden“ Jugendlichen – eine wieder entdeckte Arkandisziplin (sicher zum Teil aus Respekt vor dem Unbekannten) erkennen. Bei der Aneignung des Kirchenraumes durch die Jugendlichen geht es daher gerade nicht um eine „Profanisierung“ sakraler Räume: „Kirche soll Kirche bleiben“ – also als Sakralraum erkennbar und erfahrbar – war eine oft gehörte Aussage Jugendlicher in den vorbereitenden Gesprächen des Wiener Projektes. Ziel ist es daher, Ausdrucksformen der Jugendkultur in den Sakralraum einzulassen, ohne diesem seine Sakralität zu nehmen. Die Begegnung von „Sakralem“ und „Profanem“ führt so nicht in eine Banalisierung der Kir-

che, sondern zu einer Heiligung der Lebenswelt Jugendlicher, deren Erfahrungen vor einem Sinn gebenden christlichen Hintergrund gedeutet werden.

Kirche als Lebens-Raum und Heimat-Ort

Durch die Nutzung des sakral geprägten Raums ergibt sich ein deutlicher Unterschied zu anderen Jugendräumen, wie sie etwa in städtischen, aber auch in kirchlichen Jugendzentren angeboten werden. Der Raum ist Teil der Botschaft, und es ist selbstverständlich, dass man sich diesem Raum anders nähert als anderen Angeboten. Laut Hans Hobelsberger, dem pastoraltheologischen Berater der Jugendkirchenprojekte „Tabgha“ (Oberhausen) und „ef-fata!“ (Münster) ist es gerade „der Dreh- und Angelpunkt“ der Jugendkirche, „dass Jugendlichen und für Jugendarbeit eine Kirche zur Verfügung gestellt wird, ein Raum im realen und übertragenen Sinn, der entgegen der Kirchenraumerfahrung Jugendlicher nicht vordefiniert und vorstrukturiert ist, sondern in dem ‚Offenheit, Vielfalt, Gestaltbarkeit, Flexibilität und Kreativität‘ Programm sind [. . .] Damit wird Jugendlichen signalisiert, wir meinen es ernst mit unserem Angebot an euch, denn wir stellen euch etwas zur Verfügung, das uns etwas wert ist, etwas, das uns heilig ist“¹. Das Angebot der Jugendkirche wird dadurch geprägt und bestimmt, „dass ihre Vollzüge den Anlass und das Ziel nicht aus sich selbst erhalten, sondern aus der Grundstruktur christlichen Glaubens, aus Heilszusage und Dank, aus göttlicher Anrufung und menschlicher Antwort. Die Symbole dieser Struktur göttlicher Präsenz im Kirchenraum (Kreuz, Altar, Tabernakel) sind, wenn Jugendliche mit ihren ästhetischen Formen den Kirchenraum ausfüllen, nicht beiseite zu rücken oder gar zu verstecken, sondern zu präsentieren“². Es muss deutlich bleiben, dass eine Jugendkirche keine weitere neutrale „Event-Halle“ ist, „sondern ein Ort und ein Raum, wo Jugendliche das, was sie sind, was sie können, was sie bewegt und was sie beschäftigt, in der Weise, wie sie sich darstellen und ausdrücken, unter die Augen Gottes stellen“³.

In diesem Sinn wird die Jugendkirche von Jugendlichen als möglicher Lebens-Raum und Heimat-Ort wahrgenommen. Kriterien, nach denen Jugendliche heute ihre Heimat-Orte aussuchen, können sein:

- Ich darf sein, wie ich bin.
- Ich werde in dem, was mein Leben ausmacht und bestimmt, wahr- und ernstgenommen.
- Ich bekomme Orientierungshilfen für mein Leben.
- Ich gehöre dazu.
- Ich darf mitgestalten.⁴

Die Jugendkirche Wien teilt sich den Raum mit der gastgebenden Pfarre St. Florian. Gemeinsam mit der Pfarre wird im ersten Projektjahr ein zukünftiges Raumkonzept entwickelt, das sowohl den Bedürfnissen der Pfarre, als auch den Aktivitäten der Jugendkirche gerecht wird. Wesentlich ist hierbei die flexible Gestaltungsmöglichkeit des Raumes. Daher sollen die fix installierten Kirchenbänke im Mittelschiff durch Sessel ersetzt werden, die unterschiedliche Aufstellungen, je nach dem Bedarf der gerade anstehenden Veranstaltung, ermöglichen. Außerdem soll in der Nähe des Eingangs eine Art „Foyer“ entstehen, ein

¹ H. HOBELSBERGER, Experiment Jugendkirche – pädagogische und jugendpastorale Ansätze. In: DERS. [u. a.], Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität. Kevelaer 2003, 17–49, hier 24.

² Ebd. 25.

³ Ebd.

⁴ Nach: A. WINTER, Alles andere ist egal. In: das baugerüst 3/05: Jugendkirchen, 65–69, hier 68.

gemütlicher Bereich mit Sofas und Couchtischen, wo sich junge Leute treffen können, miteinander plaudern, spielen, Zeitung lesen und ihre Zeit verbringen. Hier wird auch die Einrichtung eines Internet-Cafés erwogen. Im Kirchenraum selbst soll es verschiedene „Aktionsbereiche“ geben, die gestaltbar bleiben und für verschiedene Aktivitäten und Projekte nutzbar sind. Noch offen ist derzeit, ob der Altarbereich verändert wird oder nicht.

Beim Programm der Jugendkirche ist vieles möglich: Neben den regelmäßig (jeden zweiten Sonntag) gefeierten Gottesdiensten und der „ausZeit [mitten im Alltag]“, einer monatlichen spirituellen Tankstelle für engagierte Jugendliche, gibt es Kino-Abende, Ausstellungen, Orientierungs-Tage für SchülerInnen, Theater, Musical, Konzerte und längerfristige Projekte sowie Groß-Events wie die Teilnahme an der „Langen Nacht der Kirchen“ oder eine find-fight-follow-Messe im Jahr. Darüber hinaus versteht sich das Jugendkirchen-Team als Ansprechpartner und Ermöglicher für Initiativen der Jugendlichen. Das Projekt wird von vielen ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern getragen, die auch die inhaltliche Verantwortung für das Programm haben. Hierbei ist wesentlich, dass Jugendliche nicht nur die Zielgruppe der Angebote sind, sondern dass sie selbst kreativ und verantwortlich das Programm der Jugendkirche gestalten. Ihnen zur Seite stehen die vier angestellten MitarbeiterInnen: Eine Jugendleiterin, eine Sozialarbeiterin, ein Organisationsreferent mit dem Schwerpunkt Event-Management und der Seelsorger. Hier liegt auch die personelle Basis für das Angebot von Gesprächen und Einzelbegleitung bis hin zur kompetenten Sozialberatung. Es ist geplant, dass sich im Projektverlauf auch fixe Gruppen etablieren, die das räumliche und personelle Angebot der Jugendkirche nutzen.

Find-fight-follow: Event-Gottesdienste für Jugendliche

Die Überlegungen, die zum Konzept der Jugendkirche gehören, waren auch grundlegend bei der Entwicklung der Jugendgottesdienst-Reihe „find-fight-follow“, in deren Rahmen seit dem Frühjahr 2003 bereits 12 „Event-Gottesdienste“ (derzeitige Planungen reichen bis zum 20. fff-Gottesdienst im November 2006) stattgefunden haben. Immer ausgehend von der Überlegung, welche Fragen Jugendliche heute an Gott haben, wurden – in unterschiedlichen Formen, aber immer mit einem faszinierenden und erkennbaren Beitrag Jugendlicher in der Planung und Durchführung – in verschiedenen Pfarren der Erzdiözese Wien überzeugende und glaub-würdige Gottesdienste gefeiert.

Die Initiative zu find-fight-follow entstand in der Wiener Pfarre Maria Treu, wo sich das Vorbereitungsteam der monatlichen Pfarr-Jugendmessen gemeinsam mit P. Georg Sporschill SJ gefragt hat, wie Gottesdienste heute ablaufen sollten, um von Jugendlichen tatsächlich als Feier wahrgenommen zu werden. Denn wir sprechen zwar oft davon, Gottesdienst zu „feiern“, aber die tatsächliche Form hat mit dem Verständnis Jugendlicher von einer „Feier“ kaum etwas gemein. Ganz treffend äußerte sich eine kirchlich sehr sozialisierte Jugendliche (regelmäßige Kirchgeherin) anlässlich eines Schulbesuchs, bei dem ich die Gottesdienstreihe vorstellte: „Wenn ich feiern will, gehe ich doch nicht in die Kirche“. Eine Aussage, die Liturgen im Ohr klingen müsste: Die Art unserer regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienste, die ja immerhin Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens sein sollen und es auch sind, wird – zumindest von Jugendlichen – nicht als Feier verstanden. Gefeiert wird woanders, aber nicht in der Kirche.

Find-fight-follow will diese Wahrnehmung verändern und den Organisatoren der Gottesdienstreihe scheint dies zu gelingen. Mit zum Teil spektakulären Mitteln: Der Technik-Einsatz bei den großen Gottesdiensten ist durchaus mit einem mittleren Rock-Konzert ver-

gleichbar. Eine Bühne wird im Altarraum aufgebaut, Video-Projektionswände installiert, die professionelle Tonanlage sorgt dafür, dass die Band gut klingt (was in großen Kirchenräumen eine gar nicht geringe Herausforderung darstellt) und die Lichtinstallationen zaubern in der Kirche ein vollkommen ungewohntes, aber den Gottesdienst unterstützendes Ambiente. Faszinierend ist es immer wieder, zu sehen, dass Jugendliche und junge Erwachsene in ihrer Freizeit ganze Tage und Nächte durcharbeiten, um den Gottesdienst mit all seinen Facetten zu ermöglichen. So ist bereits die Vorbereitungszeit, die jeweils mehrere Monate umfasst, ein wichtiger kreativer und spiritueller Prozess aller Beteiligten. Bei den großen fff-Messen waren hier jeweils bis zu 200 Personen eingebunden.

Entscheidend ist Glaubwürdigkeit

Erklärtes Ziel der Vorbereitungsgruppe rund um Florian Unterberger war es, die Gottesdienste als „Event“ mit einer großen Zahl an Teilnehmern durchzuführen. Es müsse doch möglich sein, 1000 und mehr Jugendliche dazu zu motivieren, zu kommen und mitzufeiern. Eine Zahl, die vielen für einen Jugendgottesdienst utopisch hoch gegriffen schien. Was aber manche Skeptiker vor der ersten Staffel nicht für möglich gehalten haben, ist eingetreten: Mittlerweile kommen zu den großen Gottesdiensten im Schnitt etwa 2000 Jugendliche und es ist zur immer wieder bestätigten Erfahrung geworden: Sie sind eine Chance, die Liturgie der Kirche in einer Art zu feiern, dass Jugendliche sie auch tatsächlich als eine Feier erleben. Dabei erfahren sie Kirche ganz neu als Ort der religiösen Begegnung – sie selbst dürfen als Jugendliche auftreten und da sein. Und ihre Fragen, Wünsche und Sorgen werden in Beziehung gebracht zur Botschaft des Evangeliums. Wichtig ist hierbei die Authentizität der handelnden Personen. Denn junge Menschen merken rasch, wenn ihnen etwas vorge-macht wird oder sich Erwachsene bei ihnen anbieten wollen. Persönliche Glaubwürdigkeit, „durch die hindurch Gott zum Vorschein kommen kann“ ist somit entscheidendes Element der „ars celebrandi“, die vom Vorsteher, den in jedem Gottesdienst eingesetzten „Laien-Assistenten“, der Band und überhaupt allen Akteuren der Liturgie bis hin zu den Technikern, die für Licht, Ton und Video zuständig sind, gefordert ist.

Und das, was überzeugt, sind nicht von hierarchischen Autoritäten vorgetragene Wahrheiten oder Traditionen, die nur um ihrer selbst willen aufrecht erhalten werden: „Was junge Menschen heute überzeugt und für sie ‚wahr‘ ist, ist das, was sich in ihrem Leben als wahr erweist. Was erfahrbar ist. Was ihnen in ihrem Suchen und Orientieren hilft. Was alltags-tauglich ist. Was (Über-)Lebenshilfe ist. Menschen, die ihnen als Christen begegnen, werden auf ihre Echtheit und Authentizität geprüft. Darauf, ob das, was sie sagen, auch in ihrem Leben ‚geerdet‘ ist.“⁵

Die Themenpalette der bisherigen Gottesdienste reichte von der Gottsuche, dem Ringen mit Gott und den Möglichkeiten der Nachfolge (find, fight, follow) über die Arten, mit Gott in Verbindung zu bleiben, der Frage, ob es darauf ankommt, immer als Gewinner dazustehen und der Frage, wie ein entschiedenes Leben mit Gott aussehen kann (link, lose, live) über das Problem der Macht und ihres möglichen Missbrauchs (macht:liebe), das Wirken Gottes und dessen Folgen in meinem Leben (geist ist geil) bis zur Frage des Sinns und der Theodizee (sinnlos? sinn-lost!). „Gekommen, um zu bleiben“ behandelte drei Aspekte: Jesus Christus ist in die Welt gekommen, um sie zu erlösen und in ihr zu bleiben („Ich bin bei euch alle Tage“), die Jugendlichen sind eingeladen, zu schauen und wiederzukommen

⁵ WINTER (s. Anm. 4) 67.

und schließlich die Jugendkirche, die eröffnet wurde, um als bleibendes Element der Jugendseelsorge neue Akzente zu setzen. Weitere geplante Themen sind unter anderem: „no risk, no fun“ (Talente), „Jein – make your decision“ (Entscheidungen – am Hochfest Mariäe Erhöhung), „Iss was Gscheit's“ (zum Thema Eucharistie), „frei!machen“ (in der Fastenzeit) oder „God is life/live“ (zu Ostern).

Schon die Suche nach einem Titel für einen Gottesdienst ist ein kreativer Prozess, da bereits zu diesem Zeitpunkt das Thema (also die für Jugendliche relevante Frage, die behandelt werden soll) feststehen muss. Zudem soll ein Titel als „Teaser“ neugierig machen auf das, was dann im Gottesdienst geschehen soll, ohne aber zu viel zu verraten. Hier gibt es gewisse Anleihen bei Werbe-Slogans, es werden Wortspiele eingesetzt, Liedtexte zitiert oder stehende Redewendungen bearbeitet. Dabei hat es sich gezeigt, dass – zumindest bei kirchennahen Jugendlichen – die Bezeichnung find-fight-follow bereits zu einer Trade-Mark geworden ist. Und damit steigt auch die Anspruchshaltung der Jugendlichen: Man verlässt sich darauf, dass ein Gottesdienst, der zur fff-Reihe gehört, gewisse Qualitätsstandards erfüllt. Dieser Anspruch gilt auch gegenüber den in der Liturgie tätigen Handlungsträgern. Von ihnen wird erwartet, dass sie offen für die Lebenswelt Jugendlicher und in ihrer Verkündigung verständlich sind. Vorsteher waren bisher unter anderem die Bischöfe Krätzl, Iby, Lackner, Kardinal Schönborn, außerdem Helmut Schüller, Georg Sporschill sowie die Wiener Jugendseelsorger. Den Priestern wird immer auch ein/e LaienassistentIn zur Seite gestellt, die/der als Moderator, Mystagoge, Beter Teile der Liturgievorstellung übernimmt.

„Bunt, laut und fromm“

Ein wesentliches Gestaltungselement der fff-Gottesdienste ist die Musik. Eine Live-Band spielt und singt Lieder mit Rock- oder Pop-Charakter, die auch im Radio auf FM4 oder Ö3 gespielt werden könnten. Zumeist sind dies Stücke der Stilrichtung der „CCM“ (christian contemporary music = moderne Musik mit christlichen Inhalten) aus dem anglo-amerikanischen Raum, wobei es aber auch immer mehr gute deutschsprachige Stücke dieses Genres gibt. Zudem gibt es auch manches „neue geistliche Lied“ aus den 70ern, das in einem neuen Arrangement eine regelrechte „fff-Renaissance“ erlebt hat. Daneben werden vereinzelt aktuelle Musiktitel verwendet (zum Teil mit umgedichteten Texten, wie bei „Gekommen, um zu bleiben“), wenn diese zum Thema des Gottesdienstes passen. Kardinal Schönborn sprach in diesem Zusammenhang davon, der Eröffnungsgottesdienst der Jugendkirche sei „bunt, laut und fromm“ gewesen.

Wichtig ist auch der Einsatz von Bildern und Symbolen, mit denen die Aussagen des Gottesdienstes ausgedrückt werden können. Wenn diese gefunden sind, gilt es, sie in einer passenden Weise zu inszenieren und in den Gesamttablauf einzuordnen, sie also wirklich erfahrbar zu machen. Hierbei kann auf Ursymbole zurückgegriffen werden. Ein sehr beeindruckender Moment war beispielsweise, als beim Gottesdienst „geist ist geil“ alle Mitfeiernden eine Kerze entzündeten. Oder der Beginn des Eröffnungsgottesdienstes der Jugendkirche: Der Bischof schlug drei Mal mit seinem Hirtenstab kräftig von außen gegen die verschlossene Kirchentür, bevor ihm diese von Jugendlichen geöffnet wurde. Und er betrat – als Vertreter der Diözese, also der Kirche – das mit Jugendlichen randvoll gefüllte Gotteshaus: ein Bild dafür, dass Jugendliche die Kirche bei sich einlassen, sie in ihrer Mitte willkommen heißen. Diese Symbolik wurde ohne erklärende Worte sofort von den Mitfeiernden verstanden und löste minutenlangen Jubel und Beifall aus. Oder die Situation, in der

alle Anwesenden aufgefordert wurden, via SMS Wünsche und Hoffnungen auszudrücken. Das Bild des Kardinals, der – wie alle anderen – sein Handy herauskramte und dann ein SMS schrieb, bleibt in den Köpfen (und wurde prompt zum „Foto der Woche“ der Wiener Kirchenzeitung „Der Sonntag“). Ein entscheidender Aspekt in der Planung der fff-Gottesdienste ist es also, Bilder zu entwickeln und entstehen zu lassen, die überraschen und beeindrucken, an die man sich später erinnern kann. Dabei aber auch im Auge zu behalten, dass die Menge der eingesetzten Symbole überschaubar bleibt und dass die Liturgie an sich schon eine Vielzahl von Symbolen enthält. Diese können und sollen in mystagogischer Weise aufgegriffen und kultiviert werden.

Sicher muss diskutiert werden, ob alle Formen der Jugendkultur zur Feier der Eucharistie angemessen sind – es gibt Grenzfälle, und es gibt Unvereinbares (so haben wir etwa nie Techno-Musik eingesetzt). Daher wird bei der Vorbereitung immer kritisch nachgefragt, ob die verschiedenen Elemente zum Gesamtaufbau des Gottesdienstes passen oder nicht. Entscheidend ist letztlich der Inhalt, nicht die Form (ein Lied kann noch so beliebt sein, wenn es nicht zur „Message“ des Gottesdienstes passt, fliegt es raus).

Bisher haben wir uns jedes Mal für die Hochform des kirchlichen Gottesdienstes, die Eucharistie, entschieden (im April 2006 ist erstmals ein ökumenischer Stations-Gottesdienst geplant). Für mich ist es dabei höchst faszinierend, dass gerade die Eucharistie Jugendlichen viel zu sagen hat. Der Gottesdienst „macht:liebe“ wurde etwa mit der Frage eröffnet, wo Jugendliche Macht ausgesetzt sind und wo sie selbst Macht über andere haben. Ganz klar war daher, dass die Botschaft vom Kreuz der Ausgangspunkt der Verkündigung sein musste. Und dass die Antwort Jesu auf die Ansprüche der Mächtigen in seiner Selbsthingabe bestand – eine herausfordernde und keineswegs leichte Message (nicht nur) für heutige Menschen. Somit waren wir thematisch unmittelbar im Zentrum der Eucharistiefeier: „I believe in Jesus, I believe he is the Son of God, I believe he died and rose again, I believe he paid for us all – and I believe he is here now ...“ – dieses gesungene Bekenntnis nach der Wandlung füllte stimmungsgewaltig und glaubwürdig die Kirche. Dies war einer von vielen gelungenen Momenten in den bisherigen Gottesdiensten. Andere erwähnen die „Qualität der Stille“ – neben mitreißender lauter Musik gehören ruhige Phasen nämlich genau so zu den Feiern: Zum persönlichen und Fürbitt-Gebet, zu Besinnungsfragen, beim Hochgebet.

Die Idee von find-fight-follow strahlt mittlerweile aus und setzt neue Maßstäbe: In einigen Wiener Pfarren werden die Jugendmessen bereits in einer Form gefeiert, die sich an den großen Vorbildern orientiert. Auch die derzeit laufende vierte fff-Staffel geht diesen Weg: Von den Groß-Events, die aufgrund des organisatorischen Aufwandes nicht öfter als drei bis vier Mal im Jahr stattfinden können, hin zu etwas kleiner dimensionierten, aber dafür monatlich stattfindenden Gottesdiensten, die von Teams in den Dekanaten vorbereitet werden. „Große“ fff-Gottesdienste gibt es im derzeitigen Konzept 2 mal im Jahr.

Damit verfolgen die Organisatoren auch das Ziel, die Erfahrungen und das inzwischen erworbene Know-How weiterzugeben. Denn das Gottesdienst-Projekt erregt durchaus Aufsehen – nicht nur bei den jugendlichen Teilnehmern, sondern auch bei allen, die in der einen oder anderen Form für Liturgie zuständig sind. So bekommen die Organisatoren regelmäßig Anfragen, bei den verschiedensten Anlässen über find-fight-follow zu referieren. Egal, ob es sich um Jugendmessteams in einer Wiener Pfarre oder um eine österreichweite Pastoraltagung handelt. Dies geschah auch anlässlich der Event-Gottesdienstreihe „wundern | warten | werden | wirken“ der Katholischen Jugend der Diözese Innsbruck, die vom Erfolg der fff-Reihe inspiriert wurde und bei der fff-Mitarbeiter als Berater fungierten. Inzwischen gibt es ausgearbeitete Workshops zu den Bereichen „Inhalt“, „Technik“ und

„PR“, die Interessierten angeboten werden können, außerdem stehen auf der fff-Homepage viele Unterlagen der Gottesdienste zur Verfügung.

Find-fight-follow und die JUGENDKIRCHE WIEN – zwei Projekte, die Jugendlichen signalisieren, dass Kirche für sie offen steht, dass sich die Kirche für sie als Personen interessiert (und nicht in erster Linie als künftige Kirchenbeitragszahler). Denn der Glaube an Gott hat ihnen etwas zu bieten und Christus ist für ihr Leben und ihre Sehnsüchte wichtig. Wir sind überzeugt davon, dass Kirche diese Erfahrung viel mehr jungen Menschen vermitteln könnte, als es derzeit der Fall ist. Beide Projekte ergänzen das Leben und die Jugendpastoral der Pfarrgemeinden, werden aber nie die Arbeit einer Gemeinde ersetzen können oder wollen. Vielmehr verstehen sie sich als subsidiäres Angebot der Katholischen Jugend, das Impulse setzen kann und Erfahrungen anbietet, die im pfarrlichen Rahmen schwer realisierbar wären. Über den Spielraum der Pfarren und Verbände hinaus werden sie jedoch viele Jugendliche neu ansprechen und ihnen Kirchenerfahrungen ermöglichen, die ihnen bisher nicht zugänglich waren. So wirken beide Projekte im besten Sinn missionarisch und bieten sich Jugendlichen als Begleiter in einer nicht einfachen Lebensphase an. Denn Jugendliche sind nicht nur die Zukunft der Kirche, sondern sie sind bereits ihre Gegenwart. Dies kann nur dann erfahren werden, wenn die Lebenswelt Jugendlicher ihren gleichberechtigten Platz in der Kirche findet.

Informationen zu beiden Projekten gibt es im Internet:

www.jugendkirche.at

www.findfightfollow.at

Literaturhinweise:

Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität. Hg. H. Hobelsberger [u. a.]. Kevelaer 2003.

One of us. Praxisbuch Jugendgottesdienst und Jugendkirche. Hg. R. Ulmer. Stuttgart 2004.

das baugerüst – Zeitschrift für Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der evangelischen Jugendarbeit und außerschulischen Bildung, Ausgabe 3/05: Jugendkirchen.

Peter Caban, Badín/Slowakei

Pastoralliturgische Überlegungen zur Teilnahme Jugendlicher an der Liturgie

In der Slowakei scheint die heutige Zeit keine günstigen Voraussetzungen für Glaube und Liturgie zu bieten. Im Alltag begegnen wir einer unübersehbaren Wirklichkeit: Es scheint zwar, als ob die Gesellschaft ihre christlichen Wurzeln anerkenne und der Religion gegenüber tolerant sei; in der Praxis treffen wir aber im großen Maße auf „heidnisches“ Verhalten. Viele Menschen leben ihr Christsein in mehr oder weniger traditionellen Formen, und die offizielle Liturgie mit ihren Symbolen bleibt für sie weitgehend unbekannt. Zwar werden die Sakramente empfangen und die Mehrheit der gläubigen Menschen nimmt an der Liturgie teil, aber sehr oft wird der Gottesdienst zu einem sakramentalen Service minimalisiert. Wenn wir das liturgische Engagements der Jugendlichen in der Slowakei, aber auch in der Tschechei, beobachten und auch Publikationen vorsichtig lesen, die diese Wirklichkeit dokumentieren, stellen wir oft fest, dass Jugendliche eher freiere liturgische Formen der Religiosität¹ bevorzugen. Dabei wird leicht übersehen, dass die Kirche nicht individualistisch existiert, sondern das Zusammensein der Christen zum Ausdruck bringt. Dieses Zeichen der kirchlichen *Communio* wird z. B. in allen Eucharistiegebeten zum Ausdruck gebracht.

Gottesdienste sind keine private Tätigkeit, sondern Feiern der Kirche, die das Sakrament der Einheit ist.² „Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“³ Es gibt auch junge Menschen, die sich im liturgischen Bereich engagieren und die vor allem die Eucharistie als Gipfel gottesdienstlichen Feierns erleben, sei es an Sonn- oder an Feiertagen; viele Jugendliche sind auch in liturgischen Diensten tätig (z. B. Ministrant, Sänger, Lektor⁴, Chor, Instrumentalgruppe usw.). Diese Jugendlichen feiern die Messe hauptsächlich im Kreis ihrer Gleichaltrigen, besonders bei Jugendtreffen, in offenen Gebetsgemeinschaften oder als Schüler und Studenten der kirchlichen Schulen.

Es ist deshalb wichtig, über die Einstellung Jugendlicher zur Liturgie nachzudenken. Der junge Mensch will *eine freie Beziehung zur Liturgie*⁵ haben. An der Versammlung der Gläubigen wollen die Jugendlichen nicht nur mit Schweigen teilnehmen, sondern auch mit eigenem *Gesang* und *liturgischen Gesten*. Die Sehnsucht, im Kreis von gleich denkenden

¹ Vgl. M. KLÖCKENER, Auch morgen mit Jugendlichen Liturgie feiern. Orientierungspunkte für Gottesdienste mit jungen Menschen. In: ThZ 99 (1990) 296–313; J. KNUPP, Jugend und Gottesdienst. In: Gottes Volk 4 (1991) 103–116.

² Vgl. II. VATICANUM, SC 26.

³ Ebd. 7.

⁴ Vgl. die Ergebnisse der neuesten Forschung in der Diözese Banská Bystrica in der Slowakei in Bezug auf Lektoren und Psalmsänger. Hier kann man die Eingliederung der jungen Generation in die liturgischen Dienste vergleichen: Kinder: 9 = 6%; Jugend: 68 = 44%; Mittlere Generation: 48 = 32%; Ältere Generation: 17 = 11%; Andere: 11 = 7% (Grantbeitrag der Comenius Universität in Bratislava. Der wissenschaftliche Blick auf die Ausbildung von Lektoren, Akolyten und Psalmsängern, Nr. UK/5/2004).

⁵ Vgl. J. ALDAZÁBAL, Die Liturgie muss von den Jugendlichen lernen. In: Conc 19 (1983) 159–165; E. FEIFEL, Kirche der Jugend entfremdet? In: KatBl 110 (1985) 832–843.

Jugendlichen angenommen zu sein, und die Sehnsucht, in der Liturgie die Atmosphäre zu finden, wo alle mittun und Gott verherrlichen können, bestimmt das Lebensgefühl gegenwärtiger Jugend.

Die Einstellung und Beziehung Jugendlicher zum Eucharistiegebet⁶ wird nicht selten auch vom Zelebranten⁷ beeinflusst. Die jungen Christen suchen – mehr als Erwachsene – nach der persönlichen geistlichen Gemeinschaft mit den Priestern, die sie treffen können; dieser Umstand ist vor allem durch die Phase der Identitätssuche bedingt. Der akute Priester-mangel beschleunigt allerdings die Probleme – *wachsende Überforderung* verschlechtert oder verunmöglicht die Kommunikation und vergrößert den bereits *herrschenden Abstand vom Leben und Denken* der Jugendlichen. Solche Störfaktoren haben einen nicht zu vernachlässigenden Einfluss in der Beziehung zwischen Jugendlichen und Priestern, auch was die Liturgiefeyer betrifft. Wo in der gegenseitigen Begegnung Offenheit und Bereitwilligkeit zum Dialog fehlt, dort kann die liturgische Feier kaum von christlichem Leben in rechter Weise getragen werden.

Das Bild, das sich Menschen gegenwärtig von Gott machen, wird von unterschiedlichen Einflüssen geprägt. Die christlichen und pseudochristlichen Vorstellungen werden mit verschiedensten Gottesbildern aus anderen Religionen, Philosophien und auch aus der Erziehung in der Familie und Schule vermischt, und so entsteht oft ein verzerrtes Gottesbild im Denken junger Menschen. Es gibt zwar eine anhaltende *Sehnsucht nach Transzendenz*⁸; diese lässt sich aber nicht immer mit dem katholischen Glauben in Einklang bringen. Die Beobachtungen in der Entwicklungspsychologie, die sich mit der Religionspädagogik beschäftigt, machen auf ein unter der gegenwärtigen Jugend oft verbreitetes Bild Gottes aufmerksam, das als *deistisch* bezeichnet werden kann, d. h. man muss sich in erster Linie auf sich selbst verlassen, weil Gott sich aus der Welt zurückgezogen hat. Diese falsche Vorstellung wirkt auch auf die dialogisch strukturierte Liturgie kontraproduktiv.

Viele biblische Motive sind für Jugendliche unverständlich, weil sie nicht in ihre Kultur übersetzt werden und daher fremd bleiben. Die oft minimalen biblischen Kenntnisse beschränken sich auf einige wenige Perikopen aus der Genesis und aus dem Neuen Testament. Die Anforderung an die Katechese wäre es, den Jugendlichen jene Zugänge zur Bibel zu schaffen, die für ihr persönliches Leben relevant sind.⁹ Dort, wo der Glaube nur „erzählt wurde“ und nicht mehr aktuell lebendig ist, wird auch die Liturgie von Jugendlichen als fragwürdig empfunden. Die Jugendlichen wollen umfassend angesprochen werden und ihre Gefühle auch mit nonverbalen Gesten und Bewegungen ausdrücken. So könnten etwa Gebete formuliert werden, die den Erfahrungen und der Alltagssprache Jugendlicher näher stehen als die offiziellen Texte der Liturgie.

Der hohe Stellenwert, den die Musik bei Jugendlichen einnimmt, hat auch in der liturgischen Gestaltung eine wichtige Bedeutung.¹⁰ Die Liturgie sollte mehr Raum für die Bezie-

⁶ Nach den Äußerungen und Vorstellungen gegenwärtiger jungen Menschen ist das Eucharistiegebet ein ernsthafter, wortreicher Monolog des Priesters.

⁷ Vgl. KLÖCKENER (s. Anm. 1) 243f; J. FEE, *Young catholics in the United States and Canada. A report to the Knights of Columbus*. Los Angeles 1981, 25–30.230.

⁸ Vgl. KLÖCKENER, ebd. 233f; K. E. NIPKOW, *Die Gottesfrage bei Jugendlichen. Auswertung einer empirischen Umfrage von Jugend und Religion in Europa*. Frankfurt a. M. 1987 (FPT 2); U. HE-MEL, *Beobachtungen zum Gottesbild von Berufsschuljugendlichen*. München 1990 (rabs 22) 43f.

⁹ Vgl. KLÖCKENER (s. Anm. 1) 234–250.

¹⁰ Vgl. W. WEISS, *Jugend und Musikkultur*. In: *Gegenwartskunde* 29 (1980) Sonderheft 2, 107–123; V. HERRMANN, *Jugend, Jugendprobleme, Jugendprotest*. Stuttgart 1982, 84–100; I. KÖGLER, Ju-

hung zwischen dem Leben und Glauben der Jugendlichen und dem aktuell gefeierten Ostergeheimnis anbieten. Die Sehnsucht der Jugendlichen nach stärkerem Hineingekommenwerden in den Gottesdienst verwirklicht jenes liturgische Axiom, indem die bewusste und tätige Teilnahme an den liturgischen Feiern auf fruchtbaren Boden fällt. Jugendliturgie würde damit ihre innovative Kraft bezeugen, die in den Gottesdienst der ganzen Kirche übergehen könnte.

Pastoralliturgische Konsequenzen

Aus den bisherigen Überlegungen können wir folgende Konsequenzen und Empfehlungen ableiten:

- Die gottesdienstliche Feier ist ein Brennpunkt christlicher Zusammengehörigkeit. Das Verständnis, dass wir *gemeinsam Kirche sind*, ist immer ein aktuelles Thema der christlichen Katechese.
- Kirchliche Veranstaltungen von Jugendlichen sollen auf Pfarr-, Dekanats- und Diözesanebene unterstützt werden.
- Jugendliche sollen durch Musik angesprochen werden.
- Es soll ein Raum für Jugundmessen angeboten werden.
- Jugendliche sollen aktiv in die liturgischen Dienste eingebunden werden.
- Jugendliche sollen gezielt auf Pfarr- und Diözesanebene ausgebildet werden.¹¹
- Die Kooperation der Jugendpriester soll ständig verbessert werden.

Wo gute zwischenmenschliche Beziehungen zu spüren sind, nehmen die Jugendlichen an der Liturgie eher teil und die gottesdienstlichen Ausdrucksformen werden von ihnen leichter angenommen. Das hilft auch der Liturgie und bringt geistliche Frucht für das Leben. Die Kirche sollte für fernstehende Menschen neue präkatechumenale Formen suchen, die ihrem Verständnis angemessen sind und sich bemühen, ihnen christliche Werte anzubieten.

Liturgie ist in erster Linie nicht auf Mission ausgerichtet, aber sie kann auch missionarischen Charakter besitzen. Deshalb sollen die Gläubigen bei der liturgischen Feier angesprochen werden, denn sie sind es, die gekommen sind, die – theologisch ausgedrückt – der Herr „zusammengerufen“ hat. Deshalb gehört der Missionsaspekt untrennbar zum Leben aktiven Christseins.

gend und Rockmusik – Momente einer Musikkultur. In KatBl 112 (1987) 260–264; R. SAUER, Mystik der Alltags. Jugendliche Lebenswelt und Glaube. Eine Spurensuche. Freiburg 1990, 73–84.

¹¹ Vgl. Forschungsergebnisse aus der Diözese Banská Bystrica aus dem Jahr 2004: Spezielle Ausbildungen: biblisch 43,07 %, liturgisch 50,76 %, dogmatisch 10,76 %, rhetorisch 47,69 %; Ausbildungstreffen von Lektoren auf Pfarrebene finden statt: Monatlich: 8 = 12,3%; pro Jahr: 25 = 38,5%; kein Treffen: 27 = 42%; andere Antwort: 5 = 7,2%; Lektoren absolvierten die Schulungen auf der Ebene: der Pfarrei: 40 = 61,6%; der Diözese: 5 = 7,7%; nicht absolviert: 17 = 25%; andere Antwort: 6 = 5,7%.

Sr. M. Ruth Aumayer SSND, Kritzensdorf

Die Vielfalt der Liturgie und die vielfältige Arbeit des pfarrlichen Liturgieausschusses

| *Ein Praxisbericht*

1. Vorbemerkung

Im Folgenden gebe ich die Erfahrungen meiner ehrenamtlichen Tätigkeit als Leiterin des pfarrlichen Liturgieausschusses über 12 Jahre (1990–2002)¹ wieder. Es handelt sich dabei explizit um einen Praxisbericht, weshalb ich im vorliegenden Beitrag auch auf sonst übliche Literaturverweise und Zitate verzichten kann. Als Ordensfrau und Direktorin einer Volksschule lebe ich mit meiner kleinen Gemeinschaft im Pfarrgebiet. Ich füge hier an, dass unsere Konstitutionen das Mitleben mit der jeweiligen Ortskirche (im Sinne von Gemeinde) ausdrücklich vorsehen. Mir ist es ein Anliegen, dass die Menschen an uns erfahren können, dass Christentum mit ihrem ganz konkreten Leben zu tun hat und die Kirche auch heute die gute Botschaft von Jesus Christus anzubieten hat, sowie unsere ganze Kultur geprägt hat und noch heute mitprägen kann.

2. Liturgie als Mitte eines lebendigen Pfarrlebens

Mit einem neuen Pfarrer kam es 1990 in der Pfarrgemeinde zu einem umfassenden Neuaufbruch der gesamten Pastoral mit einem deutlichen liturgischen Schwerpunkt. Der PGR wurde erweitert, Fachausschüsse gegründet und jeweils Verantwortliche gesucht und zu meist auch gefunden, darunter der Liturgieausschuss. Zahlreiche Gruppen und Runden bildeten sich – manche auch von selbst. Die Kirchenrenovierung im Inneren und Äußeren sowie die Renovierung des Pfarrhauses wurden bald in Angriff genommen, Räume umgestaltet und oft mit bescheidenen Mitteln so eingerichtet, dass Pfarrleben möglich wurde und die Gruppen Bedingungen vorfinden, um sich hier versammeln und wohlfühlen zu können.

Anlässlich des Dachbodenausbaus errichteten Gemeindemitglieder ehrenamtlich ein eigenes Depot für die Gegenstände der Liturgie und des Brauchtums im Kirchenjahr – das war bald sehr dringend notwendig geworden. Viele engagierte Frauen und Männer halfen mit und legten Hand an, um Adventmärkte, Ostermärkte, Flohmärkte zu organisieren, damit auch ein Teil des Geldes für die diversen Finanzierungen aufgebracht werden konnte.

Das Bemühen der Verantwortlichen bei all diesen Aktivitäten war es damals, möglichst alle Gruppen und die vielen Menschen des Ortes am lebendigen Pfarrleben zu beteiligen. Dies gelang manchmal besser und manchmal war es mühsamer, aber die viele „Kleinarbeit“ lohnte sich immer und zeigte langfristig ihre Früchte.

Mit der Zeit wuchs der Pfarrgemeinde insgesamt ein Mitarbeiterstab von etwa 150 Gemeindemitgliedern heran, die in irgendeiner Form aktive Verantwortung oder zumindest eine Mitgestaltung übernommen hatten.

Die Einführung des Pfarrkaffees nach der Liturgie an allen Sonn- und Feiertagen (auch während der Ferienzeiten) war von großem Segen und wurde ein wichtiger Kommunikati-

¹ Pfarre St. Vitus in A-3420 Kritzensdorf.

onspunkt für die Gemeinde. Oft waren dann im Anschluss an das Pfarrkaffee sogar kurze Liturgiebesprechungen oder Terminvereinbarungen möglich.

3. Der Liturgieausschuss der Pfarrgemeinde

a) Zusammensetzung

Der Fachausschuss Liturgie des PGR war damals in all diesen Jahren wirklich verantwortlich für das gesamte gottesdienstliche Leben und das Feiern der Gemeinde. Bei den monatlichen Sitzungen waren zumeist 8 bis 12 Personen anwesend, darunter: Pfarrer, Diakon, Mesnerin, Organistin, Rollenträger und an der Liturgie interessierte Personen der Gemeinde. Wenn es große Feste und Feiern vorzubereiten gab, wurden verschiedentlich auch Leiter von anderen Ausschüssen oder Gruppen eingeladen, um möglichst viele anzusprechen und deren Beiträge einzuplanen.

b) Arbeitsweise

Zur Arbeitsweise gehörten regelmäßig eine kurze *Besinnung* oder ein Gebet zu Beginn, die Durchsicht des letzten *Protokolls* sowie ein *evaluierender Rückblick* auf die letzten Gottesdienste waren ebenfalls ständige Fixpunkte. Daneben dominierte ein *Schwerpunktthema* jede Sitzung. So drehte sich z. B. während der lebendigen aber sehr anspruchsvollen Zeit der Innenrenovierung der Kirche vieles natürlich um die Ausgestaltung unseres spätgotischen Gotteshauses als Liturgieraum, der dem Stand des heutigen Gottesdienstverständnisses der Kirche entsprechen sollte; im Jahr 2000 war das große Thema „Osternacht als Ganznachtfeier“, um nur einige herausragende Schwerpunkte zu benennen.

c) Liturgische Bildung

Die Ausbildung und ständige *Begleitung der Rollenträger* (Lektoren, Kantoren, Ministranten, Organisten, Kindergottesdienstgruppe und die Arbeitsgruppe für den Familiengottesdienst, . . .) war ebenfalls eine Herausforderung von Dauer – auch für die ständige Kleinarbeit einer funktionierenden Koordination. Regelmäßig wurde darüber nachgedacht, wer an einer Ausbildung als Rollenträger oder einem Kurs im Vikariat Wien-Stadt teilnehmen sollte. Zahlreiche Mitarbeiter nahmen diese Angebote dankbar an. Diese Kurse waren immer auch eine Bereicherung für die einzelne Person und für die ganze Gemeinde. Auch auf Weiterbildung wurde großer Wert gelegt durch Weitergabe von Literatur und Behelfen und durch Teilnahme an Angeboten und Liturgiefachtagen des Vikariates der Diözese. Dies wurde damals stets gut angenommen. Auch in der eigenen Pfarre wurde (dekanatsweit) jeweils einmal ein Kurs für Kantoren und für Lektoren angeboten.

d) Festgestaltung

Selbstverständlich wurden alle größeren Feste und die Gestaltung der geprägten Kirchenjahreszeiten mit ihren Akzenten im Ausschuss besprochen und die Aufgaben sowie einzelne Detailvorbereitungsschritte hier verteilt oder aber überlegt, wem etwas auch außerhalb der engeren liturgischen Mitarbeiterschaft anvertraut werden sollte.

4. Aufgaben des Liturgieausschusses bei der Innenrenovierung der Kirche

a) Liturgische Bildungsfragen

Hier war der Fachausschuss Liturgie besonders gefordert. Er organisierte nicht nur für die Gemeinde Vorträge zur *liturgischen Bildung über den Liturgieraum*, sondern veranstaltete auch eine Busfahrt als *Exkursion* zu anderen gelungenen Altarraumgestaltungen und Kir-

chenrenovierungen in Wien und Umgebung. Die besichtigten Modelle und Details wurden dann bei den Sitzungen diskutiert. Ein schlagkräftiges *Renovierungskuratorium* unter besonderer Beteiligung des Liturgieausschusses, aber auch des Altbürgermeisters und Ortsvorstehers, wurde ins Leben gerufen. Es suchte und fand in Dipl. Arch. Horst Poremba einen geeigneten und in die Liturgie sehr einfühlsamen Architekten und brachte zahlreiche Ideen ein. Begleitend informierte der monatlich erscheinende Pfarrbrief die Ortsbevölkerung über den Sinn und die liturgische Gestaltung der jeweiligen Etappe der Renovierung.

b) Der erneuerte Liturgieraum

Aus einem wuchtigen Altar aus Marmor wurden der neue *Altar* und der *Ambo* gehauen. Altar und Ambo platzierten wir nun auf gleicher Höhe. Entlang der Apsiswand entstand eine Steinbank mit einer Sitzfläche aus Massivholz für die Ministranten und Rollenträger der Liturgie. Hier ist auch die *Sessio* gut integriert. Eine Versammlung um den Altar – um Christus – ist nun gut erlebbar: besonders bei Kindermessen, Erstkommunionfeiern, bei Eucharistiefeiern im kleinen Kreis, z. B. beim „Treffpunkt Gottesdienst“ am ersten Freitag jedes Monats, usw.; oder bei Gemeindegottesdiensten, wenn der Priester die Kinder aus der versammelten Gemeinde um den Altar schart. „In dieser Kirche kann man gut feiern“, wurde zur Aussage, die man nun immer öfter hören konnte. In der Wand konnte aus 7(!) historischen Sakramentsnischen eine gut erhaltene als neuer *Tabernakel* freigelegt und einfach, aber schön ausgestaltet werden. Er sieht schlicht, aber sehr edel aus.

Der allzu modern anmutende vorhandene *Kreuzweg*, der in den beiden Längswänden der Kirche wie ein „Rammbock“ eingelegt ist und den gotischen Raum zerstörte (man muss das gesehen haben!), wurde nach eingehender Befragung der Bevölkerung abgedeckt und nach Beratungen mit dem Bundesdenkmalamt konserviert und unter Putz gelegt. Neugotische Kreuzwegbilder aus der berühmten Führich-Schule, die am Dachboden lagerten, konnten nun sorgfältig restauriert und neu gruppiert mit modernen Rahmen in der Kirche aufgehängt werden – ein Identifikationsprozess der Gemeinde mit durchwegs gutem Erfolg, der in der Abstimmung von 70 % der Bevölkerung gutgeheißen worden war!

Ein *historisches Grab* der Kirchenstifterin Anna Proem († 1620) wurde bei der Sanierung des Bodens wieder entdeckt. Dies gab für den Liturgieausschuss die Möglichkeit und Aufgabe einer feierlichen Wiederbestattung inmitten der Pfarrkirche an Allerseelen mit dem damaligen Bischofsvikar Anton Berger; sein Predigtthema: „Die Frau in der Kirche“. Aus Platzgründen und technischen Gründen anlässlich der Begräbnisse wurde im Eingangsbereich der Kirche nach frühchristlichem Vorbild ein neues *Taufbecken* als Taufpiscine errichtet. In der schlichten Ausgestaltung eines Achteckes befinden sich die Mosaiknachbildungen der 4 Evangelisten aus Ravenna. Getauft wird seither entweder durch Untertauchen (mit Christus sterben und mit ihm auferstehen) oder durch Übergießen des Wassers.² In der Karwoche wird das Taufbecken zum Ort des zum Heiligen Grabes.

c. Liturgische Feste anlässlich der Erneuerung der Kirche

Der Liturgieausschuss hatte natürlich auch die großen Feste anlässlich der Innenrenovierung zu gestalten, als erstes die *Altarweihe* mit Weihbischof DDr. Helmut Krätzl an Allerheiligen 1992. Der Liturgieausschuss hatte übrigens auch über die Reliquienbeisetzung beraten: der Altar erhielt Reliquien der folgenden 7 Heiligen, die allesamt in enger Beziehung zu Ort und Pfarre stehen: Vitus (Ortspatron), Leopold (Stift Klosterneuburg), Augus-

² Vgl. Näheres dazu in: A. REDTENBACHER, Zur Quelle des Lebens finden. Taufe durch Untertauchen. In: HfD 52 (1998) 227–234.

tinus (die drei Orden am Ort haben seine Regel: Chorherren, Barmherzige Brüder und Schulschwestern), Johannes Nepomuk (Brückenheiliger/Donau), Florian (Feuerwehr), Georg (Pfadfinder) und Elisabeth (Caritas). Sowohl die Altarweihe als auch der Abschluss der Kirchenrenovierung wurden liturgisch mit großer Beteiligung der Bevölkerung gefeiert und mit aller zu Gebote stehenden Vielfalt gestaltet. Die *Glockenweihe* und der festliche Abschluss der Kirchenrenovierung wurden im Rahmen des Erntedankfestes 1999 gefeiert: Nuntius Erzbischof DDr. Donato Squicciarini weihte die 5. Glocke als „Christusglocke 2000“ anlässlich des neuen Milleniums. Eine intensive Zeit der Vorbereitung wurde für das Jahr 2000 zugleich mit diesem Fest eröffnet. Der Ausschuss organisierte auch eine Reise mit zwei großen Bussen nach Passau zum *Glockenguss*. Interessierte Personen aus der Bevölkerung und auch Schulkinder fuhren angeführt vom Pfarrer und vom Ortsvorsteher dorthin und waren beeindruckt von der feierlichen Stille, die sich breitmachte, als vor dem Guss die Arbeiter ihre Kappen vom Kopf nahmen und beteten. Ich meine, auch das ist eine Chance der liturgischen Erziehung und Bildung. Das Fest der Glockenweihe wurde reichhaltig und sorgfältig von den Mitgliedern des Ausschusses gestaltet, der ganze Ort wurde möglichst einbezogen. In großer Prozession fuhr der große Wagen mit der mit grünen Girlanden und bunten Bändern geschmückten Glocke und die Erntewägen vom Amtshaus zur Kirche. Es war beeindruckend, wie sich auch alle Vereine und Verbände und die Vertreter des öffentlichen Lebens an diesem Fest der Pfarrgemeinde beteiligten und sich in der festlich geschmückten Kirche zur Eucharistie versammelten. Nach dem Ritus der Glockenweihe wartete die Feuerwehr mit dem großen Kran, um die Glocke in den Turm zu hieven, Blasmusik spielte auf und lud zum anschließenden Fest, das bis zum Abend dauerte und weit über 1000 Menschen auf dem Vitusplatz zusammenführte.

5. Kirchenraum und offene Kirche als Verkündigung

Immer, aber auch während der schwierigen Zeit der Kirchenrenovierung, wurde großer Wert auf Sauberkeit im Kirchenraum gelegt. Das war Sorge des Liturgieausschusses, genauso wie der Kirchenschmuck: er musste stets schön sein – viele Personen waren immer wieder bereit, Blumen aus dem eigenen Garten zu bringen. Aufgabe des Liturgieausschusses war hier besonders die Koordination. Ein wachsames Auge der Mesnerin/später auch der ehrenamtlichen Mesner war hier gefordert: „Schlicht, aber schön“ wurde zum Ziel erklärt, denn der Liturgieraum ist die wichtige und erste Verkündigung durch die Gemeinde! Die Pfarrkirche war damals täglich von 7.00 bis 19.00 Uhr geöffnet und hat zum stillen Verweilen, zum Gebet und zur Betrachtung eingeladen. Immer mehr Menschen machten davon Gebrauch: Sie lesen in der Bibel, die tagsüber auf dem Ambo einladend und offen liegt; sie zünden ein Licht in den persönlichen Anliegen an, . . .

6. Texthefte für die gottesdienstlichen Feiern

Für die Sonntage, für Feste und Feiertage, für Wortgottesfeiern, für Stundengebet, für Andachten wurden eigene Texthefte erstellt. Das blätternde „Suchen“ im Gotteslob fiel damit weg, aber die Texthefte erhalten vorwiegend (nicht nur) Liedgut aus dem Gotteslob.

Behutsam ausgehend vom vorhandenen Liedgut der Gemeinde konnten immer wieder auch neue Lieder einstudiert werden – die Kantoren leisteten hier gute Arbeit. Das Liedgut der Gemeinde wuchs kontinuierlich, was sich in der Feierqualität spürbar bemerkbar machte. Die Texthefte boten eine Grundstruktur und einzelne „Bausteine“ – als Varianten gekennzeichnet – konnten jederzeit auch ausgetauscht werden. Innerhalb der 10 Jahre ent-

standen an die 50 Hefte. In der Sakristei und bei den Rollenträgern für den Gottesdienst war der so genannte Textheftplan für das jeweilige Jahr deponiert. Mesner, Organisten, Kantoren, Zelebranten konnten sich so auch damit sehr gut vorbereiten. Die Gottesdienstteilnehmer schätzten diese angenehme und dem Feinern sehr entgegenkommende Einführung sehr.

7. Regelmäßige Gottesdienste unter Verantwortung des Liturgieausschusses

Das Ziel war, dass möglichst täglich Menschen sich zum Gebet in unserer Kirche versammeln, dafür gab es folgende Fixpunkte.

Sonn- und Feiertage:

- 18.00 Vorabendmesse
- 8.00 Eucharistiefeier
- 9.30 Eucharistiefeier, anschließend Pfarrcafé

Besondere Gestaltungen:

- 1. Sonntag / Monat : es predigt der Diakon (bei allen Messen)
- 2. Sonntag / Monat 9.30: Rhythmische Jugendmesse
- 3. Sonntag / Monat 9.30: Kindermesse
- 4. Samstag / Monat 18.00: Familienmesse

Wochentage:

- Dienstag: 8.00 Eucharistiefeier und Frühstück
- Freitag: 17.30 während des Jahres: Rosenkranz
 - im Advent: Luzernar und Vesper
 - in der Fastenzeit: Kreuzweg
 - im Mai: Maiandacht
 - im Oktober: Rosenkranzmeditation
- 18.00 Eucharistiefeier

Besondere Gestaltungen an Wochentagen:

- 1. Dienstag / Monat 8.00: Laudes und Geburtstagsmesse
- 1. Freitag / Monat: 17.30: Eucharistische Anbetung
 - 18.00: Mitarbeitermesse („Treffpunkt Gottesdienst“)
- 4. Freitag / Monat: 18.00 Begräbnismesse, Totenmahl

Täglich: Montag bis Samstag 12.00:

- Mittagsgebet in der Kirche: Engel des Herrn und Sext.

8. Ostern als Ganznachtfeier im Jahr 2000

Die Vorbereitung begann schon ein Jahr zuvor. Der Fachausschuss lud Interessierte der Gemeinde und Verantwortliche aus einer Wiener Pfarre, die schon Erfahrung mit einer Osternachtsfeier als Ganznachtfeier hatte, zum Gedankenaustausch ein. Danach begann die konkrete Planung für die wichtigste Feier des Kirchenjahres 2000: Gruppen wurden nach ihrem Beitrag befragt, die Grundstruktur dieser Nacht wurde im Pfarrbrief abgedruckt. „Vorkommen“ sollten nach Möglichkeit alle: Kinder, Jugendliche, Familien, Senioren, auch Fernstehende sollten in der Feier der Auferstehung ihren Platz finden. Je näher das Osterfest rückte, umso aufgeregter gestaltete sich die Vorbereitung. Die Texthefte wurden erstellt, Liturgiepläne ausgearbeitet, nichts durfte dem Zufall überlassen sein. Nach einer sehr bewusst begangenen Fastenzeit, einer Palmprozession mit außerordentlich vielen Kindern und Familien, nach einer liturgisch tief empfundenen Karwoche waren wir an der Schwelle der Osternacht angelangt: Die Kirche wurde österlich geschmückt, in der Sakris-

tei alles Notwendige vorbereitet, Pfadfinder und Feuerwehr übernahmen die Feuerwache, die Gläubigen versammelten sich auf dem Vitusplatz, um dem vorbereiteten Beitrag der Kinder zu folgen. Diese stellten die Frage nach dem Besonderen dieser Nacht, suchten nach einer Antwort in der Hl. Schrift und legten Symbole der Hoffnung und des Lebens auf dem Boden aus. Dann begab sich eine riesige Kinder- und Elternmenschekette in den Pfarrgarten und sammelte Holz und Reisig für das Osterfeuer, das sodann am Platz entzündet wurde.

Nach dem Entzünden zogen Priester, Diakon und Ministranten mit der brennenden Osterkerze in die dunkle Kirche, die durch die vielen Kerzen der Gläubigen immer heller wurde. Dieses Jahr wurden alle Lesungen mit je einem Glaubenszeugnis einer Person aus der Gemeinde vorgetragen. Dann waren in dieser „Nachtwache für den Herrn“ die Gottesdienstbesucher eingeladen, auf dem Friedhof Lichter an jenen Gräbern zu entzünden, an denen noch keine brannten. In der Kirche war nun jede Stunde eine andere pfarrliche Gruppe zum Gebet eingeladen, auch die beiden Ordensgemeinschaften gestalteten eine Stunde. Wer müde war, konnte sich im Pfarrhaus zurückziehen, es bestand auch die Möglichkeit einer Stärkung.

Um 4.00 Uhr wurde das Taufbecken für die Taufe vorbereitet und geschmückt, denn ein Schulkind wurde in dieser besonderen Nacht getauft.

Im Morgengrauen versammelten sich wieder viele Menschen zur Taufe, zur Eucharistiefeier und zur anschließenden Agape auf dem Vitusplatz. So begann dieser Ostermorgen. Zu dieser Feier war es die große Aufgabe des Liturgieausschusses, praktisch die ganze Gemeinde zur Vorbereitung und zur Mitarbeit zu motivieren – eine große, im Detail sicher mühsame, aber vom gelungenen Ende her gesehen, eine sehr schöne Aufgabe.

9. Brauchtumpflege und Zugang zur Heiligenverehrung

Als eines von mehreren Beispielen in der Arbeit des Ausschusses für die vielfältigen Feieranlässe der Gemeinde während des Jahres erwähne ich hier nur noch das Fest des hl. Martin. Auch hier war lebendiges Brauchtum der Anknüpfungspunkt für die Verkündigung des Wortes Gottes und für eine einfache liturgische Feier. Jedes Kindergartenkind bastelte nach dem Fest Allerheiligen seine „Martinslaterne“ und die Schulkinder holen ihre alten Laternen auch gern hervor, um jedes Jahr – wie es Brauch ist – am 11. November beim Einbruch der Dunkelheit ihr Licht durch den Ort zu tragen.

Aber nicht nur die Kinder liebten dieses Fest, auch die Erwachsenen waren zahlreich anwesend (alle zusammen 300 bis 400 Personen!), wenn auf dem Platz vor dem Amtshaus das Pferd mit Reiter zum „Spiel vom Heiligen Martin“, das die Kinder sorgfältig einstudierten, ankam. Die Botschaft war jedes Jahr gleich, der Heilige Martin, der uns ein Vorbild beim Teilen mit anderen ist. Der Mantel wurde eindrucksvoll geteilt und dem Bettler mit begleitenden Worten übergeben. Das Pferd mit seinem Reiter zog nun auch vor den vielen Menschen her. Die Stadtmusik-Kapelle begleitete die Lieder der Kinder gern, die vom Schulchor verstärkt wurden. Ein langer Zug bewegte sich durch die Hauptstraße zur Vituskirche. Mit dabei waren der Wirt und seine Angestellten mit den weißen Kochhauben; Kinder, die schnatternde, lebendige Gänse in einem Wagen mitzogen. In der Kirche hieß der Pfarrer die Kinder und Eltern zu einer Wortgottesfeier willkommen. Nach der Verkündigung der Frohbotschaft erhielten die Kinder den Segen und ein Zucker-Brezel mit der Aufforderung: „Teile nun dein Brezel mit einem Freund, mit einem anderen Kind.“ Wer aus der Kirche kam, dem stieg der Duft der guten „Ganslsuppe“ in die Nase, die der Wirt

des Ortes mit seinen Angestellten ausschenken. Damit bot sich die Gelegenheit, miteinander zu plaudern und die „Schwelle“ zur Pfarre bzw. zur Kirche zu überschreiten, auch für alle, die sonst kaum Kontakt zur Gemeinde pflegen.

10. Schluss

Über vieles Weitere wäre noch zu berichten: die Gestaltung der Tauffeier an der neuen Piscine, die Begräbnisfeiern und die gesamte Trauerpastoral, der liturgische Austausch mit der Partnerpfarre unserer Gemeinde in St. Joseph-Lipke in Ghana, etc. Der Praxisbericht wollte einfach beispielhaft die Vielfalt der Möglichkeiten aufzeigen, die sich für den Liturgieausschuss einer Pfarrgemeinde ergeben können und möchte einladen, diese Vielfalt mutig aufzugreifen und das gottesdienstliche Leben in den Gemeinden auch mit Hilfe des Fachausschusses Liturgie zu verlebendigen. In allem aber ist es wesentlich, sich um den Gewinn von Mitarbeitern und dann auch um deren sorgfältige und wirksame Begleitung zu bemühen. Wo das geschieht, ist nach meiner Erfahrung sehr vieles möglich.

Gabriele Max, Gmunden – Michael Max, Neumarkt a. W.

Nobilis Pulchritudo † || *Der päpstliche Zeremoniär zieht Bilanz*

Erzbischof Piero Marini blickt zurück. Nach zwei Jahrzehnten an der Seite des Papstes, zuerst und vor allem an der Johannes Pauls II., und jetzt auch neben Benedikt XVI. legt er in seinem Buch mit dem italienischen Originaltitel „*Liturgia e bellezza. Nobilis Pulchritudo*“¹ die „Erinnerung an eine gelebte Erfahrung in den liturgischen Feiern des Heiligen Vaters“ vor, wie der Untertitel auf Deutsch lautet. Mit Piero Marini greift ein profunder Kenner der nachkonziliaren Liturgiereform, ihrer zentralen Anliegen und ihrer Auswirkungen zur Feder. Als junger Priester war er noch in den 70er Jahren Mitarbeiter von Annibale Bugnini in der Gottesdienstkongregation. Er studierte Liturgiewissenschaft am damals ebenfalls noch jungen Päpstlichen Liturgischen Institut in Sant' Anselmo und blieb diesem bis in das aktuell laufende Wintersemester als Professor verbunden. Von seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, vor allem auf dem Gebiet der Dokumentation der Liturgiereform zeugen zahlreiche Publikationen. So ist ihm etwa die chronologische und inhaltliche Aufstellung aller Schemata aus der Arbeit des *Consilium ad exequendam* zu verdanken.²

Den 40. Geburtstag von *Sacrosanctum Concilium* nützt Erzbischof Marini nun dazu, ein Buch vorzulegen, in dem er diese beiden zentralen Erfahrungshorizonte seines Schaffens miteinander verbindet: Die grundlegenden Gedanken der Konzilskonstitution und die konkrete Erfahrung damit in der Gestaltung päpstlicher Liturgie. Auf diese Weise ist ein durchaus lesenswertes Dokument der Verbindung von liturgischer Theologie und Praxis entstanden. Weil bis auf weiteres nur Übersetzungen des italienischen Originals in das Französische und Spanische geplant sind, möchte dieser Artikel die wichtigsten Inhalte und die zentralen gedanklichen Linien aus „*Liturgia e bellezza*“ auf deutsch präsentieren.

Erinnerung und Aktualität einer Erfahrung

In diesem ersten Teil seines Buches reflektiert der Autor also im Abstand von 40 Jahren die Grundaussagen der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgie. Von Beginn an wird deutlich, dass für Piero Marini die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* nicht einfach ein auf dem Weg vieler Vorschläge, Kompromisse, tiefer theologischer Reflexionen und Abstimmungen entstandener Text ist, sondern in erster Linie eine gelebte Erfahrung, die sich für ihn in der Arbeit mit den Mitarbeitern im Amt für die Papstliturgie, und in der Ausrichtung der päpstlichen Liturgie selber, konkretisiert: „Weder hinsichtlich der Verschiedenheit der Situationen noch der Lösungen dafür lässt sich eine liturgische Erfahrung unserer Zeit mit jener vergleichen, mit der der Heilige Vater und das Amt für die Papstliturgie während all der Jahre des Dienstes an der Kathedra Petri konfrontiert waren.“

Durch die Reflexion der Gelehrten und der liturgischen Praxis während des Pontifikates von Johannes Paul II. ist es dabei möglich geworden, drei „Grundwerte“ aus der Konzils-

¹ P. MARINI, *Liturgia e bellezza. Nobilis Pulchritudo. Memoria di una esperienza vissuta nelle celebrazioni liturgiche del Santo Padre*. Rom 2005.

² P. MARINI, *Elenco degli „Schemata“ del „Consilium“ e della Congregazione per il Culto Divino* (Marzo 1964 – Luglio 1975). In: *Not.* 18 (1982) 455–772.

konstitution evident zu machen: Der oberste Stellenwert des Wortes Gottes, die aktive Teilnahme der Gläubigen und ein lebendigeres Bewusstsein von Katholizität.

Die Übersetzungen der biblischen Texte in die unterschiedlichen Sprachen einerseits sowie ihre reiche Aufnahme in die Liturgie durch die Neugestaltung der Lektionare und des Stundengebetes andererseits hat das Volk Gottes gelehrt, die vielfältigen Arten, in denen Christus in der Liturgie seine Gegenwart zeigt, kennen zu lernen. „Das ganze Leben der Gläubigen kann, Dank der auf solche Art wieder gefundenen Einheit, eine einzige Feier des Evangeliums Christi werden.“

Die aktive Teilnahme ist „Frucht einer ehrlichen Zuwendung im Glauben an die Person und die Botschaft Jesu Christi“, sodass „*actuosa participatio* nie verwechselt werden darf mit einem lediglich auf Äußerlichkeiten beschränkten Aktivismus.“ Sie ist eine Teilnahme, die sich in einer Vielfalt der Formen ausdrückt: In der Haltung, im Wort, im Gestus, im Gesang, im Schweigen, in der Kontemplation.

Ein vertieftes Bewusstsein der Katholizität ist schließlich durch die liturgischen Feiern des Papstes auch in anderen Riten des Ostens und des Westens erreicht worden.

Nachdem Marini in diesen drei Grundwerten den großen Horizont seiner Erfahrung mit der Konzilskonstitution abgesteckt hat, widmet er sich der „bleibenden Gültigkeit der Prinzipien der konziliaren Erneuerung“.

An erster Stelle steht dabei die „Aktualisierung des Paschamysteriums“ oder die „Ausübung des Priestertums Christi“. Dies ist ein echter Angelpunkt der Liturgiekonstitution: In der Liturgie als Handeln Gottes an den Menschen und Handeln der Menschen in sinnenfälligen Zeichen auf Gott hin, findet das Heilshandeln Gottes seine Fortsetzung.

Daneben macht Piero Marini die Liturgie auch als Drehpunkt des spirituellen Lebens fest. Denn, „sie ist die erste Schule des Hörens auf das Wort Gottes und der Ort schlechthin, um den Parakleten anzurufen. In der Liturgie erinnert und aktualisiert der Heilige Geist das Mysterium Christi, macht die Gläubigen dem Wort Gottes fügsam, befähigt sie zur Verkündigung und zum Zeugnis für den Glauben, verwandelt sie in das Bild dessen, der sie gerufen hat, seinen Auftrag als Diener des Vaters und der Menschen fortzusetzen, indem sie jedem Geschöpf die Frohe Botschaft verkünden.“

Neben diesen zwei Säulen der Sichtweise von Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, nimmt der Zeremoniär des Papstes aber auch jene Bereiche der Liturgiereform in den Blick, die, wie er es formuliert, noch „mit Hoffnung“ angegangen werden müssen, denn „der Weg, der liturgischen Erneuerung im Lichte von *Sacrosanctum Concilium* ist irreversibel, doch hat schon Papst Johannes Paul II. in gewissen Dokumenten darauf hingewiesen, dass immer noch manche Anliegen darauf warten, vollständig umgesetzt zu werden“.

Zuallererst trifft das auf das Bewusstsein für die Wichtigkeit der Liturgie und die liturgische Ausbildung des Klerus zu. Die liturgische Pastoral müsse in den Projekten, die der Entwicklung von Pfarren und Diözesen dienen, eine vorrangige Stellung einnehmen. „Sei es durch eine unzureichende Ausbildung oder sei es durch die Vielfalt der Tätigkeiten, mit denen sie beschäftigt sind, und die andere in der Kirche vielleicht effektiver ausüben könnten, Tatsache bleibt doch, dass die Priester selbst oft nicht in der Lage sind, diese fundamentale Aufgabe ihres Dienstes auszuführen.“ Hilfreich wäre dabei sicher eine neues Bewusstsein für die Katechese im Stile der Mystagogie, die dazu beitragen könnte, die Verbindung zwischen dem spirituellen Leben, dem liturgischen Leben und der christlichen Existenz in der Welt wiederherzustellen. Gerade die am Ende des Pontifikates von Papst

Johannes Paul II. von zunehmenden physischen Schwierigkeiten geprägten Feiern, deren Vorsteher der Heilige Vater noch war, „sind für die Bischöfe und alle Seelsorger eine Einladung, mit Zuversicht und Verantwortungsbewusstsein in die Zukunft zu blicken, und eine Aufforderung, vierzig Jahre nach der Promulgation der *magna charta* der Liturgiereform angesichts einer Phase der Ermüdung nicht den Mut zu verlieren“.

Ein zweites Aufgabenfeld stellt das Bewusstsein für das Kirchenjahr dar. „Ich wünsche mir, es werde ein dringliches Sehnen, dass nichts die Struktur des Kirchenjahres stören oder seine Schönheit trüben möge. Nichts unterbreche seine Rhythmen oder ersetze ungehörlich seine Feiern.“

Aus diesem Anliegen folgt für Marini die verstärkte Aufmerksamkeit für die Wichtigkeit des Sonntags. Vor allem der Rückgang der Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier in den westlichen Ländern sei ein Besorgnis erregendes Zeichen, dem man nicht gleichgültig gegenüber stehen könne. „Eine Besserung in der Wahrnehmung des Wertes kirchlicher Gemeinschaften hängt zum großen Teil von einem deutlicheren Bewusstsein für die vorrangige Wichtigkeit des Tages des Herrn ab.“ Außerdem zerstört die falsche Meinung, dass für die Feier des wöchentlichen Pascha ein Tag so gut wie der andere sei, den kirchlichen Wert des Sonntags und seine außergewöhnliche symbolische Bedeutung.

Über den Sonntag kommt Piero Marini dann auf das österliche Triduum und vor allem auf die fünfzig Tage der österlichen Zeit zu sprechen. „In der Ausübung des liturgischen Dienstes in den Zelebrationen des Heiligen Vaters habe ich mit Bedauern festgestellt, dass in vielen kirchlichen Gemeinschaften das Wesen und die Bedeutung der österlichen fünfzig Tage nicht ausreichend verstanden wurden.“ Diese Wochen sind die Zeit, in der der Auferstandene die Apostel gelehrt habe, die neuen Formen seiner Gegenwart in der Welt zu verstehen. Schließlich gilt für alle Feiern von Sakramenten und Sakramentalien und auch für das Stundengebet, dass sie nichts anderes sind, als, in einer außergewöhnlichen Vielfalt ritueller Formen, die Fortsetzung des einen österlichen Geheimnisses vom Haupt Christus in den Gliedern seines mystischen Leibes.

Ein richtig verstandenes und gefeiertes Kirchenjahr würde darüber hinaus auch dazu beitragen, dass die Gläubigen wieder vermehrt den eschatologischen Charakter des christlichen Feierns entdecken könnten.

Es sei ein großes Anliegen Papst Johannes Pauls II. gewesen, so Marini in einem anderen Gedanken über die noch zu leistende Arbeit an der Liturgiereform, dass jene Elemente der Liturgie wieder entdeckt und geschätzt würden, die hilfreich sind, ein Bewusstsein für die Einheit mit allen christlichen Gemeinschaften des Ostens und des Westens zu stärken. Vor allem auf dem Gebiet einer Zusammenarbeit in der liturgischen Forschung gäbe es da Nachholbedarf, so der päpstliche Zeremoniär. Auch die Suche nach einer Lösung für ein gemeinsames Osterdatum aller christlichen Kirchen gehört für ihn dazu.

Ein weiteres Aufgabenfeld stellt der Bereich Liturgie und Kunst dar. Nie hatte die Kirche einen einzigen Stil als den ihr eigenen ausgeprägt, sondern entsprechend der Bedingungen in den verschiedenen Völkern und der Bedürfnisse für die unterschiedlichen Riten, hat sie stets die entsprechenden künstlerischen Formen einer jeden Epoche in sich aufgenommen, und so im Laufe der Jahrhunderte einen Schatz zusammengetragen, den es mit aller Sorgfalt zu erhalten gilt. Dies, so Marini, behalte auch für unsere moderne Zeit seine Gültigkeit. „Die Liturgie muss in ihrer noblen Schlichtheit schön sein, dem Gott der Herrlichkeit würdig, dem sie sich zuwendet, und würdig der heiligen Geheimnisse, die sie feiert. Von da her braucht die Liturgie die Kunst und die Künstler, braucht sie die Intuition und die Eingebung

dieser Handwerker der Schönheit und Interpreten kultureller Tendenzen und Bestrebungen der Welt und der Gesellschaft, in der sie leben.“

Schließlich stellt Erzbischof Marini fest, und das habe er in den vielen Jahren seines Dienstes im Besonderen von Johannes Paul II. gelernt, geht es bei all diesen noch offen da liegenden Arbeitsfeldern liturgischer Reform aber immer darum, mit allen Betroffenen einen gemeinsamen Weg in der Liebe zu gehen. Dies gilt sowohl für jene, die sich mit harten Ausdrücken und in Missachtung der geschichtlichen Tatsachen jeder liturgischen Reform verweigern, als auch für die, die sich mit Gleichgültigkeit gegenüber den sozio-anthropologischen Gesetzen, welche die Entwicklung religiöser Phänomene regeln, eine radikalere Liturgiereform gewünscht hatten. „Die Authentizität unserer Eucharistiefiern misst sich wahrlich nicht nur an der Präzision, mit der wir an den Vorschriften der Kirche kleben und die Riten feiern, sondern vor allem auch am Vermögen in unseren kirchlichen Gemeinschaften, Früchte des aufeinander Hörens und der gegenseitiger Achtung, der Gemeinschaft und der Eintracht, der Vergebung und der gemeinsamen Suche nach dem Willen Gottes hervorzubringen.“

Mit einem vertrauensvollen Geist nach vorne blicken!

Unter diesem Titel fasst Piero Marini den ersten Teil seines Buches zusammen:

Weil Gott andauernd in seiner Kirche am Werk ist, und weil die Liturgie zentral für das Weitergehen des Wortes und des Heilshandelns Christi ist und bleibt, deshalb ist es gerechtfertigt, so habe es auch Johannes Paul II. immer wieder unterstrichen, mit Zuversicht in die Zukunft zu blicken.

„Die Liturgie

- ist dankbare Erinnerung der mirabilia Dei, eifrige Einbettung im gegenwärtigen Moment, Projektion in die Zukunft und Erwartung des Herrn, der kommt.
- ist gleichzeitig Ausübung des Priestertums Christi, des geweihten Amtes der Bischöfe, Priester und Diakone und des universalen Priestertums des ganzen Volkes Gottes.
- ist festliche Gemeinschaft mit der Kirche, die schon hineingetaucht ist in die Herrlichkeit des Himmels und ein noch Unterwegssein mit ihr, die auf der Erde pilgert.
- ist rituelles Handeln, Wort, das schon enthält, was es ankündigt, Gestus, der schon enthüllt, was im Symbol verborgen ist.
- ist Dienst an Gott ‚in Geist und Wahrheit‘, Geheimnis und Offenbarung, Lied, Wort, Stille.
- ist die Fortsetzung des Feuers von Pfingsten, des Stromes lebendigen Wassers aus der geöffneten Seite des Erlösers, der weiterhin vom Thron Gottes und des Lammes hervorsprudelt.
- ist das strahlende Licht des auferstandenen Christus, das die bräutliche Stadt erleuchtet, das himmlische Jerusalem, in dem die Herrlichkeit Gottes sich widerspiegelt und die Lampe des Lammes leuchtet.

Das ist die Liturgie, wie die Konzilsväter sie wollten, das ist die Liturgie des Heiligen Vaters und die Liturgie, wie sie viele Bischöfe und Priester in Treue zur Kirche in der Tradition des Konzils feiern.“

Hören auf das, was der Heilige Geist der Kirche sagt

Auch im zweiten, relativ kurzen, Kapitel des ersten Teiles seines Buches geht es Erzbischof Marini darum, Wege zu einem vertieften Verständnis der theologischen Grundlinien

von *Sacrosanctum Concilium* und deren Auswirkungen für eine liturgische Pastoral aufzuzeigen.

Am Beginn steht ein Zitat aus *Spiritus et Sponsa*, dem Apostolischen Schreiben, das Johannes Paul II. anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Promulgation von *Sacrosanctum Concilium* verfasste. Darin wird das Zweite Vatikanische Konzil insgesamt als große Gnade für die Kirche im 20. Jahrhundert bezeichnet, die Liturgiekonstitution aber als dessen Erstlingsfrucht, durch die der Heilige Geist zur Kirche gesprochen hat.

Als Wirken des Heiligen Geistes ist daraus, so Marini, auch von allem Anfang an etwas Irreversibles entstanden. Dabei darf aber auch das Erbe aus der Vorgeschichte von *Sacrosanctum Concilium* heute nicht vergessen werden, „und vor allem nicht das Interesse, die Forschung und die Liebe für die Liturgie, die den Weg der Liturgischen Bewegung gekennzeichnet haben, und die schließlich die Entstehung eines Dokumentes ermöglichten, in dem sich sowohl das Interesse als auch die Zustimmung von fast allen Konzilsvätern trafen“.

Die großen Linien der Theologie und des Lebens in Sacrosanctum Concilium

Als Quellen der Liturgiekonstitution gelten für Piero Marini vor allem die Heilige Schrift und die Texte der Väter. Und weil so die erste liturgische Praxis der Kirche in den frühen Jahrhunderten zur Norm und zur inspirierenden Regel der Reform selbst wurde, gilt es zuallererst, die Liturgie wieder zu ihrer ursprünglichen Einfachheit zurückkehren zu lassen.

Diese Rückkehr zu den biblischen und patristischen Quellen führt darüber hinaus aber auch zum Verständnis der Natur der Liturgie selbst. „*Sacrosanctum Concilium* formuliert nicht in erster Linie ein Konzept von Liturgie, sondern weist auf das hin, was durch sie Wirklichkeit wird.“ Durch die Liturgie machen die Gläubigen die Erfahrung des Paschamysteriums Christi! Entscheidend für die Theologie der Liturgiekonstitution ist aber vor allem die unlösliche Einheit der absteigenden Bewegung der Heiligung mit jener aufsteigenden des Kultes, die zentrale Stellung des Paschamysteriums und die Bedeutung der Gegenwart Christi in der Kirche und vor allem in der Liturgie. So lässt sich auch der Satz von „Gipfel und Quelle“ deuten als Aussage über die wesentliche Aufgabe der Kirche, nämlich die Gläubigen Anteil nehmen zu lassen am Paschamysterium, „welches sich in vollem Sinn aktualisiert, wenn die Kirche sich zusammengerufen weiß als liturgische Versammlung, vor allem als eucharistische Gemeinschaft am Tag des Herrn“. Ist die Liturgie aber von solcher Wichtigkeit für das Leben der Kirche, dann erklärt sich von selbst, warum in der Konstitution mit Nachdruck auf die Bedeutung liturgischer Bildung hingewiesen wird. „Die Liturgie ist nicht in erster Linie eine Lehre, die es zu verstehen gilt, sondern eine unerschöpfliche Quelle von Licht und Leben für das Verstehen und die Erfahrung des christlichen Mysteriums.“ Deshalb ist die Kirche auch verpflichtet, einem jeden Gläubigen ein authentisches liturgisches Leben zu garantieren.

Der Christ nimmt am Paschamysterium durch die volle und tätige Eingebundenheit in die liturgischen Feiern teil. Dabei garantiert nur eine authentische Verinnerlichung dessen, was in der Liturgie vernommen und vollzogen wird, ein äußeres Tun, welches fähig ist, das auszudrücken, was in der Tiefe erfahren wird. Aus dem heraus aber ergab sich im Anschluss an das Konzil ganz automatisch das Bedürfnis nach einer Reform von Riten und Texten, sowie die Notwendigkeit einer liturgischen Pastoral als andauernde Aufgabe.

Weil die Liturgie der vollständigste Ausdruck des Geheimnisses der Kirche ist, deswegen muss sich eine solche liturgische Pastoral stets an ihren höchsten Zielen messen lassen: Der aktiven Teilnahme, der geistlichen Bildung, dem dienenden Einbezogensein. So entsteht

das Bild einer Kirche, „die manifest wird in der realen, alltäglichen Gemeinschaft, die den Sonntag feiert, die die Rhythmen des Kirchenjahres lebt, die belebt wird durch die Feier der ihr eigenen Feste und Traditionen, und die aufmerksam ist für die Armen, die in ihrer Mitte leben“.

In der ersten Phase der liturgischen Reform hatte die aktive Teilnahme notwendigerweise vor allem einen hauptsächlich auf das Äußere und Didaktische konzentrierten Charakter, der nicht selten zu einem Teilnehmen um jeden Preis und in allen Formen degenerierte. Dies war zweifelsohne auch eine Reaktion auf die zuvor gegebene Bedingung extremer Passivität in der „tridentinischen Messe“. Dem gegenüber ist es heute umso dringender notwendig, dass die liturgische Pastoral ihre Aufmerksamkeit anstelle des simplen „Machens“ auf das „Sein“ in der Liturgie konzentriert.

Vor allem der Aufmerksamkeit für die Qualität der Zeichen kommt dabei eine zentrale Rolle zu. Zunächst geht es um eine vermehrte Wertschätzung der liturgischen Orte wie Taufbecken, Ambo, Altar und Priestersitz. Diese Orte „bezeichnen den Schoß, in dem der Christ vom Heiligen Geist geboren wird, die Umgebung, in der der Christ lebt und reif wird, den Raum, in dem er die Gemeinschaft mit Christus und seinen Geschwistern lebt“. Dem diesbezüglichen Analphabetismus der Frauen und Männer unserer Tage kann eigentlich nur mit einer authentischen Mystagogie begegnet werden. „Die Schönheit des Zeichens ist wahrlich keine äußere Zugabe zur Qualität des Zeichens selbst, sondern sie ist ein integraler Bestandteil davon.“ Deshalb kommt gerade der Art und Weise, wie der Vorsteher der liturgischen Feier seinen Dienst ausübt, zentrale Bedeutung zu. „Bei der Schönheit von Feiern geht es nicht lediglich um einen ästhetischen Formalismus, sondern sie muss auf edle Einfachheit gegründet, und so fähig sein, die Beziehung zwischen Menschlichem und Göttlichem in der Liturgie deutlich zu machen. [. . .] Nicht nur der Ort, auch die Handlung und die Geste, die Haltung, die Bewegung, die Gewänder müssen Schönheit und Harmonie ausdrücken. Der liturgische Gestus ist berufen Schönheit auszudrücken, da er Gestus Christi selbst ist.“

Liturgie und Schönheit in der Reform der päpstlichen Feiern

Im zweiten Teil seines Buches, den Erzbischof Marini mit *Nobilis Pulchritudo* überschreibt, geht der Zeremoniär des Papstes vor allem auf die konkreten Auswirkungen und Anwendungen der im ersten Teil festgehaltenen theologischen und pastoralen Grundlinien aus *Sacrosanctum Concilium* auf die Feiern der Papstliturgie ein.

Dabei widmet er sich zunächst in einem kurzen historischen Rückblick den Änderungen, die diesbezüglich vom Konzil ausgelöst wurden.

„Aufgrund der nachkonziliaren Reform ging man zu einer Liturgie über, die dem Empfinden des modernen Menschen näher steht, die offen ist für Veränderungen und für die verschiedenen Kulturen, Ausdruck einer gemeinschaftlichen Kirche, die in der Verschiedenheit eine mögliche Bereicherung der Einheit sieht.“

1965 schaffte Papst Paul VI. den Hofstaat ab, der den Papst bei den liturgischen Feiern bis dahin umgab. Der Papst muss allen auf der Welt als Nachfolger des Petrus erscheinen, als Diener der Diener Gottes und nicht wie ein mittelalterlicher Fürst. Und vor allem die Fernsehübertragungen fordern ein beispielhaftes Verhalten aller, die an der Papstliturgie teilnehmen. Darüber hinaus war es notwendig, dass die Papstliturgie ein Beispiel für die Verwirklichung der Liturgiereform ist. Für Marini bleibt allerdings eine Frage: Was hat

sich in der Liturgie nach dem 2. Vaticanum geändert? Etwa nur der äußerliche Apparat, so wie sich der Geschmack der Schönheit ändert?

Es geht über die Geschmäcker und die Mode hinaus um die Frage nach den fundamentalen Kriterien der Schönheit in der Liturgie.

Die Liturgie als Handlung Christi und der Kirche

Um die Schönheit der Liturgie zu begreifen, ist es notwendig, vom grundsätzlichen Verständnis von Kirche auszugehen. Die Kirche ist ja „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).

„Das Sakrament als Handlung der Kirche ist auch Handlung Christi. [. . .] Unsere Gesten in der Liturgie sind bedeutsam, weil sie die Gesten Jesu sind. Die Gesten der Liturgie besitzen also eine ihnen eigene Schönheit insofern sie die Gesten Jesu sind, noch vor der sekundären Schönheit, die wir dazugeben können.“

Die edle Einfachheit der Liebe

Vor allem am Abend vor seinem Leiden hat uns Jesus jene Gesten gelehrt, die auch wir tun. Jesus ist der Meister unserer liturgischen Erziehung. Seine Kunst besteht darin, für das Wesentliche wenige Dinge zu benötigen. Die Bedeutung der Liturgie wird nur in der Einfachheit und Nüchternheit sichtbar. Was aber macht die Handlung des Herrn schön? Die Saaldekoration, die Art und Weise, wie der Tisch gedeckt wurde? Die wahre Schönheit ist der Gestus der Heil bringenden Liebe: „und er liebte sie bis zum Ende . . . , nahm das Brot . . .“ Deswegen ist der Gestus schön! „Der Sinn des Schönen in der Liturgie hängt nicht an erster Stelle von der Kunst ab, sondern von der Liebe, die sich im Paschamysterium ausdrückt. [. . .] Die christliche Schönheit ist nicht einfach eine Gegebenheit, sondern ein Ereignis. Ein Ereignis der Liebe, die auf kreative und poetische Art stets von neuem die Verücktheit und die tragische Schönheit der Liebe erzählt, mit der Gott uns geliebt hat, indem er uns seinen Sohn hinschenkte, Jesus den Christus.“

Gestus, Wort, Raum, Zeit und Ordnung

Wort und Gestus benötigen gemeinsam Zeit und Raum, so wie das fleischgewordene Wort Zeit und Raum benötigte für seine Zeichen des Heils. „Die Liturgie ist der Raum, den Christus braucht, um sich auszudrücken, und die Zeit, die er benötigt, um sich selbst zu erzählen.“ In der Liturgie sind Zeit und Raum den Gesetzen der Ordnung unterworfen. Die Schönheit der Liturgie ist auch das Ergebnis der Ordnung.

Gewichtige Fragen hängen für den päpstlichen Zeremoniär an diesen Feststellungen: „Sind die Riten und Gesten, die wir vollziehen, wirklich die Handlungen Christi? Ist die Liturgie, die wir feiern, Raum, den wir Christus geben, oder Raum, der für uns selber reserviert ist? Ist die der Liturgie gewidmete Zeit eine Zeit, in der sich Christus erzählt, oder Zeit, in der wir uns erzählen, oder einfach leere Zeit? Ist die Liturgie Quelle für die Ordnung in unseren Beziehungen mit den anderen und für die Ordnung in uns?“

Liturgische Feiern, denen der Heilige Vater vorsteht

Nach dieser allgemeinen und sehr tiefgründigen Analyse des Begriffes einer christlichen und liturgischen Schönheit, kommt Piero Marini auf die speziellen Bedingungen zu spre-

chen, denen die Papstliturgie unterworfen ist, um eine Manifestation „edler Schönheit“ sein zu können.

Marini hält fest, dass vor allem die Anzahl der Papstliturgien und auch die Anlässe im Laufe der Zeit immer größer wurden: Feiern für eine große Zahl von Gläubigen und für bestimmte Gruppen, Feiern in den großen römischen Basiliken und in den römischen Pfarren, in den verschiedenen Ländern der Erde. Dabei standen nach dem Konzil vor allem der pastorale Aspekt und die Vorbereitung der Feiern, Treffen mit Experten, die Vorbereitung der Texte usw. im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

Eigenriten der Papstliturgie

Im Geist des Konzils sind die Eigenriten der Papstliturgie „verheutigt“ worden wie etwa das Konsistorium für die Heiligen oder für die Kreierung der neuen Kardinäle. Dabei sind zwar immer noch einige Verbesserungen wünschenswert, aber grundsätzlich entsprechen diese Riten heute dem Prinzip der edlen Einfachheit.

Die Feiern im Kirchenjahr

In die Feier des Weihnachtsfestes sind zwei charakteristische Elemente eingefügt worden: Die Verkündigung der historischen Geburt des Erlösers, die *Kalenda* genannt wird. Und jener Ritus, bei dem ein Bild des Jesuskindes während des Gloria von einigen Kindern aus den verschiedenen Kontinenten mit Blumen geschmückt wird.

In der Chrisammesse werden die Öle jeweils von einigen Katechumenen, einigen Kranken und einigen Kandidaten für die Firmung und Diakonen, die sich auf die Priesterweihe vorbereiten, begleitet.

Am Ostersonntag ist der alte Ritus des *Resurrexit* wieder aufgenommen worden. Die Diakone öffnen die Türen der Ikone des Christus Erlöser, die auch *Acheropita* genannt wird, und der Diakon verkündet die Auferstehung des Herrn zuerst der versammelten Gemeinde und dann dem Heiligen Vater, gemäß dem altherwürdigen österlichen Ruf: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden und dem Simon erschienen!“

In der Pfingstvigil wurde nach der Homilie eine „Erinnerung an das Sakrament der Firmung“ eingefügt.

„In diesen Feiern wurde stets der Zusammenhang zwischen Gestus, Bild und Wort und dem jeweiligen gefeierten Mysterium unter Einbeziehung der aktiven Teilnahme der Gläubigen betont.“

Der Feierraum

Der Feierraum des Papstes ist durch die römischen Basiliken, allen voran St. Peter, vorgegeben. In den vergangenen Jahren fanden viele Feiern auch am Petersplatz statt. Bezüglich der festen Elemente, die in der Liturgie vorgesehen sind, stellen einen diese Orte vor große Schwierigkeiten. In Santa Maria Maggiore und in St. Peter fehlen neben dem Ambo auch die Kathedra. Auf dem Petersplatz war es einfacher, die drei Orte der Feier festzulegen: Die Kathedra steht (nun wieder) oben, in der Nähe des Einganges der Basilika, der Altar im Zentrum des Vorplatzes und der Ambo in der Nähe der versammelten Gemeinde. Auch im Petersdom selber gab es das Projekt einer Kathedra für den „Vorsitz in der Liebe“, die vor der Konfessio gegenüber der Petrusstatue gedacht war. Solche Überlegungen kamen allerdings über das Planungsstadium nicht hinaus.

Beachtung der Bedürfnisse der Gemeinde

In den Papstliturgien besteht die versammelte Gemeinde fast immer aus Personen unterschiedlicher Sprachen, Kulturen und Herkunft. Dem wird auch durch die Wahl der Sprachen und die Auswahl der Lieder Rechnung getragen.

Die Entwicklung der Papstliturgie war auch, ausgelöst durch neue Akzente im kirchlichen Leben, von einer gesunden Kreativität gekennzeichnet: Die großen Weltjugendtage, die großen ökumenischen Feiern mit den Vertretern der verschiedenen Kirchen, vor allem der orientalischen und orthodoxen Patriarchen, das Große Schuldbekenntnis im Jahr 2000, usw.

Andere Feiern waren durch Adaptierungen charakterisiert. Aus Anlass der Öffnung und der Schließung der Synoden Afrikas, Asiens und Ozeaniens wurden die Eucharistiefeiern mit Elementen bereichert, die diesen Kontinenten eigen sind.

Beim Ritus der Öffnung der Heiligen Pforte im Jahr 2000 war die Anwesenheit einiger Gläubigen aus verschiedenen Kontinenten Ausdruck der Universalität des Heils und der Sendung der Kirche, die in der Stadt Rom und auf dem ganzen Erdkreis das große Jubiläum feierte.

Bilder und dekorative Elemente

In einigen päpstlichen Feiern verwendet man Ikonen im eigentlichen Sinn: In der Weihnachtszeit z. B. werden an den beiden inneren Loggien der Petersbasilika Wandteppiche aufgehängt, die das jeweilige Feiergeheimnis darstellen: die Verkündigung, die Geburt usw.

In den Feiern mit ökumenischem Charakter werden an den beiden äußeren Säulen des Baldachins des Bernini die Ikonen des Erlösers und der Mutter Gottes angebracht.

Ein anderes wichtiges Element ist das Kruzifix, wie etwa jenes aus der Kirche S. Marcello al Corso, das der Papst beim Großen Schuldbekenntnis hielt.

Nicht vergessen werden darf der Blumenschmuck, der in der Petersbasilika eher unauffällig, aber umso reicher auf dem Petersplatz ausfällt. Vor allem am Ostersonntag, wenn sich die Umgebung des Altares wahrhaft in einen Garten der Auferstehung verwandelt.

Die Vorbereitung und das Feierheft

Für jede Feier wird ein so genanntes Dienstheft angelegt, in dem die vorzubereitenden Dinge aufgeschrieben werden. Um alles genau festzulegen und mögliche Probleme zu lösen dienen die Proben vor der Feier.

Ein Hilfsmittel von großem Wert ist das kleine Feierheft, das für jeden Gottesdienst einzeln vorbereitet wird. Es enthält die Lesungstexte, Gebete, Gesänge, verschiedene Informationen und eine Vielfalt an Bildern, die die Texte illustrieren.

Die Schönheit in den liturgischen Insignien des Bischofs von Rom

Gewöhnlicherweise handelt es sich bei den von den Päpsten in der Liturgie verwendeten Insignien um wertvolle Kunstwerke. Diese sind aber nicht nur schön anzuschauen, sie haben vor allem die Aufgabe, das Dienstamt des Nachfolgers des Hl. Petrus zu erläutern.

Einige dieser Kunstwerke machen auf die Orte aufmerksam, die mit der Anwesenheit der Bischöfe von Rom verbunden sind, wie die Petersbasilika und das Grab des Apostels Petrus. Andere erinnern an bedeutsame Momente aus dem Leben des Papstes, wie seine Wahl, das Konklave usw.

In ihrer doppelten Funktion als Ausdruck des Dienstamtes des Bischofs von Rom und als Zeichen in den liturgischen Feiern bringen sie die enge Verbindung zum Ausdruck, in der diese beiden Bereiche miteinander stehen. In der Ausübung seiner liturgischen Vorstehertätigkeit, im Feiern mit der Gemeinde drückt sich auf besondere Weise der spezifische Charakter aus, den der Petrusdienst für den Bischof von Rom hat: „Stärke deine Brüder!“ (Lk 22,31–32)

Beim Betrachten solcher Kunstwerke geht es also darum, nicht nur die unsichtbare Schönheit Gottes zu erahnen, sondern auch deren tiefe und authentische Bedeutung für den Glauben und für die liturgische Theologie zu entdecken.

Geschichte und Bedeutung einiger liturgischer Bekleidungsstücke und Insignien des römischen Bischofs

Mitra und Tiara

Der Gebrauch der Mitra ist natürlich älter als der der Tiara. Er geht auf das 11. Jh. zurück, auf die Zeit von Papst Leo IX. (1049–1054). Die Tiara fand erst zu Beginn des 17. Jh. mit Papst Urban VIII. (1623–1644) Eingang in die Liturgie. Sie wurde im feierlichen Ritus der Krönung des neuen Papstes verwendet. Papst Paul VI. (1963–1978) war der letzte Papst, der mit der Tiara gekrönt wurde. Der Papst verzichtete nun auf dieses Zeichen der Macht, um mit mehr Klarheit den Dienst des Nachfolgers des Apostels Petrus hervorzuheben. 1964 wurde die Tiara auf Wunsch des Papstes verkauft und der Erlös wurde den Armen gegeben.

Mit Papst Johannes Paul I. (1978) wurde auch der Ritus für die Krönung des Papstes geändert, der nun „Beginn des Dienstamtes des Obersten Hirten“ genannt wurde. Von diesem Zeitpunkt an verwendet der Bischof von Rom nur mehr die Mitra, um die Gemeinschaft und die Einheit zwischen Bischofskollegium und Nachfolger des hl. Petrus zu unterstreichen.

Das Pallium

Es ist die älteste und eigentümlichste Insignie des Bischofs von Rom. Der Gebrauch wird im Westen bis in die Zeit des heiligen Papstes Markus (336) bezeugt, und war ausschließlich dem Bischof von Rom vorbehalten, dem es zumindest ausgehend vom 6. Jh. bei der Bischofsweihe angelegt wurde. Über Jahrhunderte blieb es das Zeichen der Macht und des *munus* des römischen Bischofs, das ihn von anderen unterschied. Dieses *munus* wurde in Beziehung zum Apostel Petrus gesetzt. Nach und nach wurde das Pallium vom Papst auch anderen Bischöfen übergeben. In der Karolingischen Zeit (700–882) setzten einige Synoden die Pflicht aller Metropolen fest, das Pallium vom römischen Bischof zu erbitten. Aber es blieb immer deutlich, dass der römische Bischof das Erstrecht hatte, das Pallium zu tragen, während es den anderen Bischöfen als Privileg gewährt wurde.

Die unterschiedlichen Bedeutungen, die dem Pallium im Laufe der Kirchengeschichte zukamen, wurden von Änderungen seiner äußeren Form begleitet.

Ursprünglich hatte das Pallium eine ekklesiologische Bedeutung. Das Pallium bestand aus zwei Bändern aus Wolle, die um den Hals gegeben wurden und auf beiden Seiten der linken Schulter herabgefallen sind, um das Schaf zu symbolisieren, das vom Guten Hirten getragen wurde. Das Pallium war darüber hinaus mit einigen schwarzen Kreuzen geschmückt, um die Zugehörigkeit der Herde zum Guten Hirten anzuzeigen. (Auf den ältesten Mosaiken sind die Schafe, die Christus umgeben immer schwarz gestreift dargestellt, vgl. Gen 30,40.)

Ausgehend vom 11. Jh. bekam das Pallium eine christologische Bedeutung. Es nahm die Form des Tau-Buchstaben an, also eines Kreuzes, und die beiden Bänder fallen nun zentral hinten und vorne herab. Die Kreuze, vier an der Zahl, sind nun häufig rot und treten immer zusammen mit drei Nadeln auf. Die roten Kreuze erinnern an die Wundmale und die drei Nadeln stehen für die Nägel der Kreuzigung. Am Beginn des Pontifikats von Papst Benedikt XVI. wurde eine neue Form des Palliums realisiert, die näher am älteren Modell des Schafes, das auf der linken Schulter getragen wird, ist, und die gleichzeitig die roten Kreuze und Nadeln (der Hirte, der sein Leben für die Schafe gibt) beibehält. Es ist somit ein ausdrucksvolles Zeichen des *munus*, der dem römischen Bischof zu eigen ist.

Der Fischerring

Im Laufe der Jahrhunderte hatte der Fischerring verschiedene Formen bis er schließlich die Form eines Stempels annahm, auf dem der Name des Papstes eingeschrieben wurde und in dessen Mitte der Apostel Petrus abgebildet ist, der auf dem Schiff die Netze zum Fischfang auswirft. Ursprünglich diente der Fischerring als Siegel. Erst Mitte des 19. Jhd. verlor der Fischerring die Form eines Ringes um die des Stempels anzunehmen. Auch wenn der Fischerring nicht mehr gebräuchlich ist und die Form des Ringes verlor, ist er bis in unsere Tage ein Zeuge für die ursprüngliche Symbolik des Siegels.

Nach dem 2. Vaticanum wurde der Stein im Ring des römischen Bischofs aufgegeben und er hat eine einfachere Form angenommen, die sich nicht von dem anderer Bischöfe unterscheidet.

Benedikt XVI. wünschte sich unter Beibehaltung der Form und der Einfachheit eine Charakteristik, die auf den Träger als Nachfolger des Apostels Petrus hinweist. Der Fischerring bekam wieder die Form eines Ringes mit der Darstellung des Fischers von Galiläa und mit dem eingravierten Namen des Papstes. Der Fischerring wurde somit wieder zum ausdrucksstarken Zeichen des dem römischen Bischof eigenen *munus*. Wie das Pallium wurde auch der Fischerring feierlich bei der Feier der Amtsübernahme überreicht.

Der Hirtenstab

Der Hirtenstab ist eine Insignie aller Bischöfe. Aber die „Pastorale“ des Bischofs von Rom hat nicht die Form eines Hirtenstabes, sondern die Form eines Kreuzes.

Der Ursprung der Verwendung des Hirtenstabes im liturgischen Kontext liegt vermutlich im Osten. Der *baculus* wurde wahrscheinlich in Konstantinopel vom Kaiser eingeführt, der ihn den Patriarchen überreichte. Im Westen entstand der Gebrauch des *baculus* im monastischen Ambiente, er gehörte zur Ausrüstung des Mönches: als Reisebegleiter und Zeichen des Kreuzes Christi. Erste Zeugnisse für die Überreichung des *baculus* an den Bischof gehen auf das 7. Jh. zurück und kommen aus Spanien. Im Laufe der Jahrhunderte behielt er immer seine ursprüngliche Bedeutung: Zeichen der Autorität, des Regierens und der Führung.

Die Bischöfe von Rom übernahmen zwar den Gebrauch des Ringes aus der hispanischen Liturgie, aber nie die Insignie des Hirtenstabes. Sie hatten eine eigene, analoge Insignie: die *ferula*, an deren Ende ein Kreuz war, das als *Tau* bezeichnet wurde.

Außerdem war der Hirtenstab Zeichen für eine Autorität, die von anderen übergeben wurde und konnte deshalb nicht vom Papst akzeptiert werden. Was die Bedeutung betrifft, war die *ferula* wie der *baculus* Zeichen der Autorität, der Rechtssprechung und des Regierens. Aber die *ferula* wurde nie bei der Weihe oder Krönung des römischen Bischofs übergeben. Normalerweise wurde sie dem Papst bei der Inbesitznahme des Laterans überreicht und bis auf wenige Ausnahmen wurde sie außerhalb der Liturgie verwendet. Bei Papst Paul

VI. wurde die Tradition der *ferula* wieder aufgenommen und in die Liturgie eingefügt. Seitdem verwenden die Päpste in den liturgischen Feiern eine „Pastorale“ in Form eines Kreuzes, die in ihrer künstlerischen Gestaltung an die antike *ferula* erinnert. Die „Pastorale“, die von Papst Johannes Paul II. und jetzt von Benedikt XVI. verwendet wird, ist eine überarbeitete Nachbildung der „Pastorale“ von Papst Paul VI. Und sie wird in der ganzen Welt, auch aufgrund der Medien als eines der typischen Zeichen des Bischofs von Rom gesehen.

Hinausfahren ins Weite und sich dabei von der Schönheit leiten lassen

Die Reform einiger Insignien des römischen Bischofs hatte zwei Ziele. Die Aufmerksamkeit mittels der liturgischen Zeichen auf das dem römischen Bischof eigene *munus* zu richten. Es ist das *munus* des Nachfolgers des heiligen Petrus, das Zeichen der Einheit und der Leitung der Katholischen Kirche.

Das zweite Ziel, ebenfalls ein ekklesiologisches, möchte vor der Versuchung der Nostalgie für die Vergangenheit bewahren. Die Kirche des Gläubigen ist keine Kirche der Vergangenheit oder der Zukunft, sondern sie ist die Kirche des Heute. An diese Kirche hat Papst Johannes Paul II. die Einladung ausgesprochen, nicht zurückzuschauen, sondern sich zu erneuern auf der Linie, die das 2. Vatikanische Konzil vorgegeben hat.

Die Schönheit in der Liturgie ist vor allem die Schönheit der Einfachheit und Liebe der Handlung Christi, aber sie ist auch die Schönheit unserer Gesten und die Schönheit, die den Zeichen und Elementen der Schöpfung zu eigen sind. Die Schönheit der Liturgie verlangt immer auch Verzicht unsererseits. Es ist notwendig, Gott die Freiheit zu geben, damit er uns durch sein Wort erreichen kann.

Bischof Helmut Krätzl, Wien

*Festrede anlässlich der Buchpräsentation von: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption**

Klosterneuburg ist nicht nur durch sein geschichtsträchtiges Stift, seine Kunstschatze und archäologischen Funde, oder den sehr begehrten Wein weltweit bekannt, sondern durch Pius Parsch mit seinem volksliturgischen Apostolat. Gleichzeitig mit Odo Casel, Romano Guardini und Josef Andreas Jungmann wurde damals eine liturgische Bewegung ausgelöst, die vor allem die Jugend und Akademiker begeisterte, aber in Rom Widerstand fand. Dennoch sind die liturgische Erneuerung durch das Konzil und viele Grundsätze in der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* ohne vorangegangene liturgische Bewegung nicht erklärbar. Und wie auch auf anderen Gebieten wurde im Konzil nicht nur anerkannt, was vorher vielfach zensuriert war. Die Konzilsväter haben nicht vergessen, die Liturgische Bewegung zu loben und sie als „ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung über unserer Zeit“ zu bezeichnen.¹

1. Was das Konzil mit der Erneuerung der Liturgie wollte

Es klingt nahezu wie eine Interpretation dessen, was Pius Parsch leidenschaftlich anstrebte, wissenschaftlich und auch volksnah verkündete und selbst in St. Gertrud vorbildlich einübte.

Das Konzil hat endlich die Notwendigkeit liturgischer Erneuerung erkannt und die entsprechenden Aufträge dazu erteilt. Die erneuerte Liturgie sollte „das Heilige, dem sie als Zeichen dient, deutlicher zum Ausdruck bringen, so dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“². Ein immer wiederholter Leitsatz war der von einer „bewussten, tätigen, gemeinschaftlichen“ Teilnahme der Mitfeiernden³, wohl gerade ein Grundanliegen von Pius Parsch.

Die Liturgiereform war für viele eine der deutlichsten Früchte des Konzils. Von einer einseitigen Klerusliturgie kam es zu einer gemeinsamen Feier des Volkes. Die liturgischen „Rollen“ werden heute verteilt ausgeübt⁴, vom „Anhören“ der Messe ist man zum „Mitfeiern“ gekommen. Vom Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie hat das Konzil zunächst nur zögernd gesprochen⁵, heute ist sie sogar im Kanon der Messe möglich, was wohl sogar Pius Parsch überrascht hätte. Der „Tisch des Wortes“ wird jetzt reicher gedeckt.

Eine Vielzahl von Gottesdienstformen wurde wieder entdeckt. Das Stundengebet wird mit der Gemeinde gebetet. (Wie würde sich Pius Parsch darüber freuen!) Die Gottesdienste beziehen stärker als früher die ganze Wirklichkeit des Lebens ein. Es wird versucht, Schriftworte, Fürbitten, das sakramentale Geschehen zu „aktualisieren“. In der erneuerten

* Hg. W. Bachler – R. Pacik – A. Redtenbacher. Würzburg 2004 (PPSt 3). Die Buchpräsentation fand am 29. November 2005 im Stift Klosterneuburg statt.

¹ SC 43. Vgl. dazu J. A. JUNGMAN, Kommentar 47.

² SC 21.

³ Vgl. z. B. SC 11.21.48.50.

⁴ Vgl. SC 28.

⁵ Vgl. SC 36.

Liturgie gibt es auch nach den offiziellen Weisungen Platz für mehr Spontaneität, die oft noch viel zu wenig genutzt werden.

Vieles davon hatte Pius Parsch schon vorbereitet, die Erneuerung ging aber sogar über das hinaus, was er sich erträumte. Und dennoch zeigt ein Rückblick auf sein Werk, welche Impulse darin für die weitere Erneuerung noch zu finden sind.

2. Liturgieerneuerung braucht neue Impulse

Die Liturgieerneuerung scheint ins Stocken geraten zu sein. Auf der einen Seite zeigen das immer restriktivere Weisungen Roms an, wie 2001 die sog. *Instructio quinta* „Über die Verwendung der Volkssprache in den herauszugebenden Büchern der römischen Liturgie“ und 2004 die *Instructio Redemptionis Sacramentum* im Zusammenhang mit der Eucharistienzyklika des Papstes. Erzbischof Rembert Weakland hat in einem Artikel im Juli 2002 in „*Stimmen der Zeit*“ die letzten römischen Maßnahmen betreffend die Liturgie zusammengefasst und vermutet darin ein Symptom für eine allgemeine Tendenz zur Restauration in der Kirche, statt der geplanten Reform.⁶ Für den deutschen Sprachraum kam der Stopp des „*Messbuches 2000*“ und die Auflösung der IAG, der nun eine fast ausschließlich von Bischöfen besetzte Kommission folgte.

Auf der anderen Seite aber wird nicht zu Unrecht beklagt, dass die Erneuerung der Liturgie in der Basis oft in einen Aktionismus ausgeartet ist. Albert Gerhards bringt das in seinem Artikel in der HK-Spezial zum 40 jährigen Jubiläum des Konzils auf den Punkt.⁷ Er beklagt die „Veräußerlichung“ sowohl derer, die beliebig mit dem Ritual umgehen, als auch derer, die die Liturgie routinemäßig in eingefahrenen Geleisen persolvieren. Es geht darum, den viel beschworenen „*Geist des Konzils*“ neu oder auch erstmalig zu entdecken, der in der Sorge um die Bewahrung des liturgischen Erbes und der Einheit der Kirche in zahlreichen Normen interpretiert und fixiert worden ist.⁸ Für Gerhards ist das Potenzial der Liturgiekonstitution noch nicht ausgeschöpft, aber auch nicht der Liturgischen Bewegung, die „immer noch Inspirationen bereithält“.

3. Inspirationen aus der Liturgischen Bewegung

Pius Parsch, gestorben 1954, hat den großen Erneuerungsschub durch das Konzil nicht miterlebt. Es wäre interessant, 40 Jahre nach dem Konzil seine Meinung über die erneuerte Liturgie zu hören. Vermutlich würde er so manches kritisieren, anderes aber auch ganz neu einbringen. Stichwortartig möchte ich mich zum Interpreten machen.

3.1 Bibel und Liturgie

Pius Parsch hat lang vor dem Konzil um die enge Verbindung von Bibel und Liturgie gewusst. Er sagte: „Wir wissen, dass die Bibel zur Liturgie führt und umgekehrt. Mit Bibel und Liturgie treten die Menschen in den Bannkreis unserer großen Erneuerungsbewegung

⁶ R. WEAKLAND, Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration. In: StZ 127 (2002) 475–487; [der Beitrag wurde auch im „*Heiligen Dienst*“ abgedruckt, vgl. HlD 56 [2002] 83–93; Anm. d. Red.].

⁷ A. GERHARDS, Erneuerung von innen. In: HK-Spezial, Das unerledigte Konzil. Oktober 2005, 30–34.

⁸ Ebd. 33.

ein, die zurückfinden will zu jener Gemeinschaftshaltung der alten Kirche.“⁹ Genau das sagt SC: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift.“¹⁰

Das hat sehr konkrete Folgen für den Stellenwert der Bibel in der Liturgie. In der Messfeier sind Wortgottesdienst und Eucharistiefeier eng verbunden, „sie bilden eine einzige Kulthandlung“¹¹. Daher wollte das Konzil, dass der Tisch des Worts reicher bereitet wird.¹² Durch die neuen Leseordnungen wurde dies eingeleitet. Eine bessere Auswahl steht noch bevor, vor allem auch die Beachtung der Eigenständigkeit alttestamentlicher Lesungen. Die liturgische Perikopenordnung wird gleichsam zum Interpretament der Schrift.¹³

Aber der Weg von der Lektüre dieser Schriftstellen oder des Anhörens bis zur Inspiration des Lebens ist noch weit. Darum wäre heute die Schriftauslegung besonders wichtig, holt sie doch „aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft“. Das setzt wieder hohe Anforderungen an die Predigt, die sich auf die Lesungen beziehen muss, aber auch da nicht nur im exegetischen Sinn, sondern im mystagogischen¹⁴ wie es Pius Parsch richtig vorgab.

Und die Bibel ist nicht irgendein liturgisches Buch neben anderen, „sondern in gewisser Weise *das liturgische Buch*, das die höchste Würde hat und als einziges unersetzlich ist“¹⁵. Daher sollen aus dem „Anhauch“ (afflatu instinctuque) der Schrift liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen werden und empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn.¹⁶ Das sei allen gesagt, die eigenen Gebete fabrizieren, die weder sprachlich noch theologisch ergreifend sind.

Schließlich wird der *Wortgottesdienst* auch getrennt von der Eucharistiefeier künftig wieder mehr an Bedeutung gewinnen. Und wo aus Priestermangel an Sonntagen keine Eucharistie gefeiert werden kann, wird man einen Wortgottesdienst nicht als notdürftigen Ersatz bezeichnen dürfen, sondern als Versammlung um den „Herrenleib“, in der den Gläubigen eben auch das Brot des Lebens gereicht wird.

3.2 Kirchenjahr

Unter seinen vielen Publikationen war der Liturgiekalender „Jahr des Heiles“ weit verbreitet. Das Konzil hat dem liturgischen Jahr ein eigenes Kapitel gewidmet.¹⁷ „Im Kreislauf des Jahres entfaltet sie das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung und Geburt bis zur Himmelfahrt, zum Pfingsttag und zur Erwartung der seligen Hoffnung und der Ankunft des Herrn.“¹⁸ Die Herrenfeste sollten den Vorrang haben vor den Heiligenfesten. Die geprägten Zeiten sollen besonders gefeiert werden.

⁹ P. PARSCH, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*. Hg. A. Redtenbacher. Würzburg 2004 (Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung 1) 409.

¹⁰ SC 24.

¹¹ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, *Instruktion Redemptio-nis Sacramentum* (25. März 2004). Bonn 2004, Nr. 60 (VApS 164).

¹² SC 51.

¹³ W. HAUNERLAND, „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12). Die Liturgie als Sitz im Leben der Schrift. In: *ThPQ* 149,2 (2001) 114–124, hier 117.

¹⁴ M. WEKERLE, *Mystagogie bei Pius Parsch*. In: *HID* 58 (2004) 175, der dafür Lengeling zitiert.

¹⁵ HAUNERLAND (s. Anm. 13) 115.

¹⁶ SC 24.

¹⁷ SC Kap. 5, 102–111.

¹⁸ SC 102,2.

Gesamtkirchlich wird der Kalender von immer neuen Heiligenfesten und Heiligengedächtnissen überlagert, oder auch besonders verzweckt wie etwa der Weiße Sonntag, der nun als Sonntag der Barmherzigkeit zu feiern sei. Aber noch ärger ist, wenn die großen Feste „privaten“ Feiern weichen. Bedauerlich habe ich solches öfter erlebt. Eine Firmung am Christkönigssonntag ohne Erwähnung, ein Jugendfest (bei Jesuiten) am Herz-Jesu-Fest ohne Hinweis darauf, ein Jubiläum der Frauenbewegung (zufällig) am Fest der hl. Elisabeth, wo man aber nicht ihrer, sondern Mirjam, die auf die Pauke schlägt, gedenkt und als moderne Prophetin Dorothee Sölle in die Liturgie einbringt.

Die bessere Beachtung des Kirchenjahres macht seine schöne Komposition deutlich, baut aber auch eine Brücke sogar zu Fernstehenden, die gerade noch dieses oder jenes Fest mit Kirche verbinden.

3.3 *Volksliturgie*

Pius Parsch hat wohl darunter die Beteiligung des Volkes im Gegensatz zu einer reinen Klerusliturgie verstanden. Dem ist durch die *actuosa participatio* entsprochen worden. Wie würde er sich aber heute den Bedürfnissen der Volksfrömmigkeit stellen, die eine niedrigere Schwelle der Liturgie brauchen?

Die pastorale Frage wird sich immer mehr zuspitzen, wie und wann man künftig noch Sakramente für und mit Menschen feiern kann, die sonst dem Leben der Kirche entfremdet sind. Sie kommen gerade noch zu den großen Feiertagen, bringen ihre Kinder zur Taufe, auch wenn sie selbst aus der Kirche ausgetreten sind, machen Erstkommunion und Firmung zu einem „Familientreff“. Gerade Gemeinden, die besonderen Wert auf liturgische Gestaltung legen, geraten mit Rücksicht auf so genannte „Fernstehende“ in ein Dilemma. Rücksichtnahme auf jene, die nur fallweise kommen, ist eine Form behutsam differenzierter Pastoral. Andererseits darf die Erneuerung der Liturgie nicht aus Rücksicht auf „Fernstehende“ vernachlässigt werden. So sollte die jeweils feiernde Gemeinde dies als eine besondere Herausforderung aufgreifen und die „Distanzierten“ in einladender, entgegenkommender Weise für das Geheimnis zu öffnen suchen und sie bei der Feier „begleiten“.

Und was würde Pius Parsch sagen, wenn heute wegen des Priestermangels die Gläubigen aufgefordert werden, sonntags in eine nahe gelegene Großgemeinde gleichsam auszupilgern? Hat nicht das, was er in St. Gertrud zum geistlichen Gewinn vieler gefeiert hat, gezeigt, dass tätige Teilnahme eben ein Zusammengehörigkeitserlebnis voraussetzt? „Großfeiern“ dürfen nur Ausnahme sein, so eindrucksvoll sie dann auch sein mögen.

Erneuerung der Liturgie in diesem Zusammenhang gesehen, kann aber auch bedeuten, *neue liturgische Feiern* zu schaffen, um durch sie erst auf die „Vollform“ der Sakramentenfeier vorzubereiten. Etwa eine Form der Kindersegnung bald nach der Geburt, die ein erster Schritt einer „Taufkatechese“ für die Eltern und die ganze Familie sein könnte. Im Lauf des Kirchenjahres wäre zu überlegen, Gottesdienste mit einem neuen, heute verständlichen Brauchtum zu initiieren. Gerade Rituale, die den ganzen Menschen sinnhaft ansprechen, haben heute in der säkularen Gesellschaft eine erstaunliche Anziehungskraft. Darum schätzen so viele Menschen Riten wie den Blasiussegen, das Aschenkreuz, die Palmenweihe, Formen von Prozessionen und Wallfahrten, das Entzünden von Kerzen u. ä.

3.4 *Eine jugendgerechte Liturgie*

Die liturgische Bewegung eines Pius Parsch, aber auch der evangelischen Kirche ging von der Jugend aus: von Neuland, Quickborn, Kreuzfahrer. Heute steht gerade die Jugend

der traditionellen Liturgie fremd gegenüber, abgesehen von spirituellen Gruppen, die wiederum kaum nach viel Erneuerung ausschauen. Was würde Pius Parsch heute tun, um Jugend liturgisch zu begeistern? Im Sinne der Jugend wären die Texte neu zu überprüfen, sowie Symbole und Riten. Jugendliche zeigen in ihren „Szenen“, wie viel ihnen gemeinsame (Ab-)Zeichen, ja sogar Rituale bedeuten. Liturgie jugendgerecht erneuern kann man nur im aufmerksamen Hinhören auf die Jugend selbst und in gemeinsamer Suche mit ihr. Es ist erstaunlich, welch lebendige Gestaltungen etwa heute in sogenannten „Jugendvespern“ zu finden sind. Dennoch bleibt die Frage offen, wie weit man die Jugend gerade durch die bei ihnen so beliebten – übrigens auch sehr rasch wechselnden – Musikformen für die Eucharistiefeier selbst gewinnen kann. Versuche mit Rock-Musik, Techno, dazu noch in Discolokalen, scheinen die verantwortbare Grenze zu überschreiten. Zur Mitfeier der Messe kann nicht auf diese Weise geradezu „geködert“ werden.

3.5 Hinwendung zum Mysterium

Das ist das, was Gerhards unter „Erneuerung von innen“ versteht und was heute allenthalben die wichtigste Herausforderung künftiger Liturgieerneuerung ist. A. Schilson hat schon 1984 zu einer Wende zum Mysterium aufgerufen.¹⁹ Das war ein Grundanliegen von Pius Parsch, dem großen „Mystagogen“. Die Mystagogie ist die Hinführung zum tiefsten Geheimnis. Pius Parsch ging es um eine „liturgische Frömmigkeit“, eine „Gnadenfrömmigkeit“.²⁰ Liturgische Frömmigkeit bedeutet für ihn eine Spiritualität, die aus der Liturgie lebt, eine „liturgische Lebensgestaltung“.²¹ Liturgische Mystagogie ist nicht das Ziel, sondern Ausgang. Letztes Ziel ist die „Erneuerung des christlichen Lebens in der Gemeinschaft der Kirche“, ein im Sinne Pius X. „omnia instaurare in Christo“.²²

3.6 Erneuerung der Liturgie – gemeinsame Aufgabe der christlichen Ökumene²³

Das Stichwort „Mysterium“ drängt mich, eine Erwähnung hin zur Ökumene zu machen. Am vergangenen Sonntag war ein Gedächtnisgottesdienst für den früheren Superintendenten von Wien Erich Wilhelm. Prof. Niederwimmer war in der Nachkriegszeit sein Vikar. Er betonte in den Erinnerungen vor allem Wilhelms Bezug zum Gottesdienst, und wie es ihm immer um das Mysterium gegangen ist. Als Wilhelm mit 94 Jahren starb, habe er in den letzten Gesprächen das Wort vom Mysterium immer noch erwähnt, wohl auch in Sorge, dass im evangelischen Gottesdienst dieses zu kurz kommen könne. Ich nahm mir vor, künftig gerade in ökumenischen Gesprächen auf unsere gemeinsame Verantwortung für einen zeitgerechten, aber auch von innen her immer erneuerten Gottesdienst bewusst zu machen, damit wir uns, je aus der eigenen Erfahrungen heraus, spirituell ergänzen.

Ich freue mich über die Präsentation dieses Buches. Was Pius Parsch uns hinterlassen hat, darf und soll nicht nur in der Liturgiewissenschaft rezipiert werden, sondern uns im Sinne von Gerhards als reiches Potential dienen zu einer so notwendigen Weiterführung der Liturgiereform, aber einer von innen heraus.

¹⁹ A. SCHILSON, Neue Wende zum Mysterium? Unzeitgemäße Bemerkungen zu einem aktuellen Thema. In: Gd 18 (1984) 73ff., zit. bei WECKERLE (s. Anm. 14) 175, Anm. 40.

²⁰ WECKERLE, ebd. 173f.

²¹ Zit. ebd. 174, Anm. 30.

²² WECKERLE (s. Anm. 14) 174, der Herwegen in Anm. 32 zit.

²³ Vgl. dazu Ph. HARNONCOURT, Die Bedeutung der Liturgie für die Verständigung der Kirchen. In: HLD 56 (2002) 59–65.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Papst Benedikt XVI. über Kirchenmusik, Neokatechumenat und die Liturgie

Im Dezember 2005 hatte Papst Benedikt XVI. „mehr Sensibilität für die Kirchenmusik“ gefordert. In der Botschaft an einen Fachkongress der Gottesdienstkongregation unter Leitung des Kardinalpräfekten Francis Arinze unterstrich er die hohe Bedeutung der Kirchenmusik: die Beziehung zwischen Liturgie und Musik müsse ständig überdacht und abgestimmt werden. Notwendig sei auch eine ständige Abstimmung und Zusammenarbeit der Kirchenmusik mit den nationalen Bischofskonferenzen. Die internationale Tagung stand im Zeichen der Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium“, die am 3. Dezember 1963 promulgiert worden war.

Neben seinem Dank für das missionarische Wirken richtete Benedikt XVI. im Jänner 2006 an den vor 40 Jahren gegründeten „Neokatechumenalen Weg“ die Erinnerung, sich an die liturgischen Normen der Kirche zu halten. Er lobte vor 10.000 Mitgliedern der Bewegung die „apostolische Aktion im Herzen der Kirche“ und betonte zugleich die Notwendigkeit, „in völliger Übereinstimmung mit den kirchlichen Direktiven und in Gemeinschaft mit den Ortskirchen, in denen die Tätigkeit erfolgt“, zu stehen. Papst Benedikt XVI. unterstrich mit Nachdruck die zentrale und unverzichtbare Bedeutung der Liturgie für den Aufbau der christlichen Gemeinschaft. Die Feiern auch des Neokatechumenalen Weges müssten sich in das liturgische Leben der Pfarrgemeinden hinreichend einordnen, betonte Benedikt XVI.

Unierter Patriarch von Antiochien äußert sich zur römischen Liturgie

Der unierte, melkitisch-katholische Patriarch von Antiochien (westsyrische Liturgiefamilie) Gregorios III. Laham, hat zu einem intensiveren Gespräch zwischen den katholischen Ostkirchen und Rom aufgefordert. Aufgrund der „Sensibilität des Ostens“ äußerte sich der Patriarch u. a. kritisch zur Liturgie des lateinischen Ritus: „Die orientalisch Liturgie hat mehr Bewegung in sich. Die römisch-katholische Messe ist ein wenig zu statisch. Der Charakter des Dramas, des Heilsgeschehens, ist nicht so betont.“ Obwohl die lateinische Kirche jetzt die Messe „zum Volk“ (versus populum) feiert, sei sie zu wenig mit dem Volk verbunden. „Wir schauen nicht zum Volk, aber wir sind immer unter dem Volk. Wir wenden uns immer wieder zum Volk und zurück zum Altar. Diese Beweglichkeit ist in einer Welt, die immer in Bewegung und voll Jugend ist, viel wichtiger“.

Maria-Luise Thurmair in München verstorben

Die bekannte Kirchenlieddichterin Maria-Luise Thurmair ist am 24. Oktober 2005 im Alter von 93 Jahren in München verstorben. Bekannt wurde sie vor allem durch ihre zahlreichen Lied- und Strophentexte für das „Gotteslob“. Zugleich verfasste sie auch Werke für die Diözesananhänge und Gebete. Sie war die einzige Frau in der Kommission zur Vorbereitung des „Gotteslob“ gewesen. Am 27. September 1912 in Bozen, Südtirol, geboren,

übersiedelte sie mit ihrer Familie nach Innsbruck, wo sie in Philosophie mit einer Arbeit über Irene von Byzanz promovierte. Dort engagierte sie sich als Autorin von Krippen- und Passionsgeschichten und vor allem in der Liturgischen Bewegung, die damals deutschsprachiges Liedgut in die Liturgie einführte. Im Dezember 1941 heiratete sie den Dichter Georg Thurmair und übersiedelte 1949 nach München. Sie hinterlässt 6 Kinder, 9 Enkeln und 2 Urenkeln (lt. Kathpress Nr. 249/2005).

Der Münchener Kardinal Wetter bezeichnete sie als „bedeutende Erneuerin des deutschsprachigen Kirchenliedes“, der Bischofskonferenzvorsitzende Deutschlands und Mainzer Kardinal Lehmann bezeichnete sie als „Dienerin am liturgischen Gesang“, und gerade diese gläubige Demut sei es, die ihren geistlichen Dichtungen eine überzeitliche Größe verleihe. Das deutschsprachige Kirchenlied der nachkonziliaren liturgischen Erneuerung, so Lehmann, „hätte ohne die maßgeblichen Impulse Maria-Luise Thurmairs nicht jene identitätsstiftende Bedeutung erlangt, die sich in der Herausgabe des katholischen Gebet- und Gesangbuches ‚Gotteslob‘ nachhaltig kristallisiert hat.“

Kirche Deutschlands schließt weitere 700 Kirchen

Von den rund 24.500 Kirchengebäuden der katholischen Kirche in Deutschland werden derzeit etwa 1,3% nicht für die Feier von Gottesdiensten genutzt. In den kommenden 10 Jahren werden die Diözesen Deutschlands voraussichtlich 700 weitere Kirchen für den gottesdienstlichen Gebrauch schließen. Das ergab eine Rundfrage, die das Deutsche Liturgische Institut im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, durchführte und im Dezember 2005 bekannt gab. Schon bisher wurden insgesamt 329 Kirchen für die liturgische Nutzung in Deutschland geschlossen, davon befinden sich noch 278 im Besitz der Kirche: ein Drittel stehen leer und haben bislang kein Nutzungskonzept, ein weiteres Drittel wird von kirchlichen Einrichtungen genutzt, der Rest verkauft oder abgerissen.

Traditionalisten fordern „volle Kultfreiheit“

Im Sommer 2005 erbat der traditionalistische Verein „Pro Sancta Ecclesia – Initiative katholischer Laien und Priester“ Papst Benedikt XVI. um die Gewähr „voller Kultfreiheit“ anlässlich seiner Jahreswallfahrt nach Altötting mit mehr als 1000 Pilgern aus Deutschland und den benachbarten Ländern. Lateinische Gottesdienste nach der Ordnung von 1962 werden von den deutschen Bischöfen nur unter Auflagen und an wenigen Orten gestattet. Sie halten sich dabei an die Anweisungen von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1984. Für Altötting hatte der Passauer Bischof Wilhelm Schraml schon 2002 angeordnet, dass zwei Messen pro Jahr im „alten Ritus“ gefeiert werden dürfen, jedoch nicht an einem Sonntag. Der Vereinsvorsitzende Wolfgang Graf betonte erfreut, der Wallfahrtsgottesdienst in der übervollen Altöttinger Basilika sei gewesen „als hätte es die liturgischen Veränderungen nach dem II. Vatikanischen Konzil nie gegeben“. Es zelebrierte Erzbischof Wolfgang Haas aus Liechtenstein, auch der ehemalige Jesuit, Gründer und Generalobere des Pfadfinderordens „Servi Jesu et Mariae“ (SJM) P. Andreas Hönisch, der vor zehn Jahren im Streit die Diözese Augsburg verlassen musste und in etlichen kirchlichen Einrichtungen Bayerns Auftrittsverbot hat, wirkte mit. Der Ursprung des „Initiativkreises katholischer Laien und Priester“ lag 1989 in der Diözese Augsburg und strahlte von hier weiter aus. Der Initiativkreis spaltete sich dann in den Jahren 2000 und 2001, in der Folge ist nun auch das „Forum Deutscher Katholiken“ unter dem Marketingprofessor Hubert Gindert tätig.

Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft gegründet

Seit einem Jahr hat die „Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg – Verein zur Förderung der Liturgiewissenschaft“ ihre Tätigkeit aufgenommen. Die Vereinigung bezweckt die Förderung der Liturgiewissenschaft auf vielfältigen Ebenen: Austausch, Vertiefung und Studium fachspezifischer Fragen, Wissenschaftstransfer in kirchlich relevante Bereiche, „Brückenbau“ zwischen den für Liturgie und Liturgiewissenschaft relevanten Bereichen, Förderung der liturgischen Bildung, Aufbringung finanzieller Mittel für liturgiewissenschaftliche Projekte, Druckkostenbeiträge für Publikationen von Mitgliedern der Gesellschaft. Die Jahrestagungen im Nov. 2004 und Nov. 2005 befassten sich mit Fragen der pastoralen Relevanz der liturgiewissenschaftlichen Forschung sowie mit der Feier der Osternacht. Die inzwischen auf 50 angewachsene Mitgliederzahl setzt sich zusammen aus Wissenschaftlern, kirchlichen Verantwortlichen der mittleren und höheren Ebene, Fachleuten aus Wirtschaft, Finanzen und Öffentlichkeitsarbeit, höheren Ordensoberen sowie interessierten Seelsorgern und Laien. Präsident der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft ist der Klosterneuburger Propst Generalabt Bernhard Backovsky, das Österreichische Liturgische Institut wird vertreten durch seinen Leiter P. Mag. Winfried Bachler OSB, als Geschäftsführer fungiert der Liturgiewissenschaftler Dr. Andreas Redtenbacher.

Pius-Parsch-Symposium 2004: Dokumentationsband erschienen

Genau ein Jahr nach der liturgiewissenschaftlichen Veranstaltung vom November 2004 erschien im Echter-Verlag als Band 3 der Reihe „Pius-Parsch-Studien“ der Dokumentationsband „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004“. Das gemeinsam von W. Bachler, R. Pacik und A. Redtenbacher herausgegebene Buch enthält auf 330 Seiten alle Vorträge und Diskussionen des international ausgerichteten Symposions mit Beiträgen von: A. Ehrensperger, A. Heinz, A. Grillo, B. Krawczyk, R. Pacik, A. Redtenbacher, F. Röhrig, und M. Wekerle. Literaturverzeichnis und ausführliche Register runden den Band ab. Er wurde im Rahmen einer festlichen Buchpräsentation am 29. November 2005 im Kapitelsaal des Stiftes Klosterneuburg der Öffentlichkeit vorgestellt. Anlässlich dieser sehr gut besuchten Veranstaltung hielt der weit über den Wiener Raum bekannte und angesehene Weihbischof DDr. Helmut Krätzl eine Festrede über die aktuelle Relevanz von Pius Parsch. Sie ist in diesem Heft auf den Seiten 276–280 dokumentiert. Als Band 4 der Reihe „Pius-Parsch-Studien“ ist die Neuauflage von Parschs „Messerkklärung im Geist der liturgischen Erneuerung“ in Vorbereitung. Sie wird mit einer Einführung durch den Trierer Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Andreas Heinz ausgestattet und erscheint im Sommer 2006.

Linzer: Klarstellung des neuen Diözesanbischofs Ludwig Schwarz

Der neue Linzer Bischof Schwarz wies im Oktober erneut zurück, dass die Diözese gespalten sei, wohl aber gäbe es kleine Gruppen am konservativen und progressiven Randbereich. Er suche das Gespräch und die „Einheit in Vielfalt“ zu fördern: Einheit und Liebe dürften bei aller Vielfalt in der Kirche nie verletzt werden. Er habe daher bereits mit jenen Leuten „sehr klar“ geredet, die im Frühjahr in der Öffentlichkeit und im Vatikan den Eindruck erweckten, es gäbe in der Diözese Linz schwere liturgische Missstände: das sei „nicht akzeptabel“ und habe seinen Vorgänger Maximilian Aichern „sehr verletzt“. Im Gespräch hätten die dafür Verantwortlichen inzwischen Einsehen bekundet.

„Offener Himmel“ – eine Aktionswoche der katholischen Kirche in Salzburg

Die Aktionswoche „Offener Himmel“ (15.–23. Oktober 2005) wurde mit einer beeindruckenden ökumenischen Eröffnungsfeier eingeleitet, die unter dem Motto „SalzBurgLicht“ stand: freundlich, aber bestimmt – und nicht fanatisch sollen Christen im Sinn der Menschenfreundlichkeit Gottes besonders für jene eintreten, denen die Stimme genommen wurde, betonte der Erzbischof. „Gott gibt Sicherheit und Halt. Er ist unsere Burg.“ Gott als fester Halt sei es, der Christen eine Offenheit ermögliche, die keine Begegnung scheut. Das sei eine Sicherheit, die keine Stacheldrähte und Mauern aufrichten muss, sondern „Mauern überspringt“. Die Salzburger Altstadt verwandelte sich an diesem Abend in ein Lichtermeer mit über 5000 Teilnehmern. Mit großer Zustimmung wurde auch der „Segensgottesdienst“ im Salzburger Dom mit Erzbischof Alois Kothgasser quitiert, zu dem im Rahmen der Aktion „Offener Himmel“ eingeladen worden war. Dabei stand die „heilende und befreiende Kraft Gottes“ im Mittelpunkt. Nach dem Wortgottesdienst wurden während der eucharistischen Anbetung unzählige Menschen im Dom persönlich gesegnet. Zu diesem Dienst standen Priester, Diakone und Laien in den Seitenkapellen des Doms bereit. Dort fanden sich Familien, Gruppen und Einzelne ein, um den fürbittenden Segen zu empfangen. Insgesamt gab es in der Aktionswoche über 150 Veranstaltungen, die allein von Gruppen aus der Erzdiözese Salzburg getragen wurden.

Aufschwung der Ministrantenpastoral

Im deutschen Sprachgebiet hat mancherorts ein spürbarer Aufschwung der Ministrantenpastoral eingesetzt. So auch in der Erzdiözese Wien, in der dieses pastorale und liturgische Arbeitsfeld im September 2003 im Rahmen des Organisationsentwicklungsplanes „Kirche für Zukunft“ neu geordnet wurde. Die neu gegründete diözesane Arbeitsstelle „Ministrantenpastoral der Erzdiözese Wien“ wird seither von Pfarrer Mag. Philipp Seher gemeinsam mit der Pastoralassistentin Mag. Judith Werner verantwortet. In einem ersten Schritt wurden die Bedürfnisse der Pfarrgemeinden erhoben und ein „Grundlagentext zum Verständnis der Ministrantenseelsorge in der ED Wien“ erarbeitet. Die Erhebung ergab, dass im gesamten Bistum 11.826 Mädchen und Buben Altardienste leisten, davon sind 18 % älter als 14 Jahre; es gibt insgesamt 1861 Ministrantengruppen, von denen im Stadtvikariat 46 %, in den beiden Landvikariaten 34 % von ehrenamtlichen Mitarbeitern betreut werden. Da die Verantwortlichen in den Pfarrgemeinden sich vor allem Anregungen und Unterlagen für ihre Aufgabe erwarten, wurde einerseits die regelmäßig erscheinende Zeitschrift „Minifundus“ ins Leben gerufen, die sich inzwischen größter Beliebtheit erfreut und die brauchbare kind- und jugendgemäße liturgische Bildung vermittelt. Andererseits werden regelmäßige Weiterbildungs- und Ideentreffen für Ministrantenverantwortliche in den Vikariaten organisiert, die gleichfalls gut angenommen werden. Darüber hinaus werden Pfarren und Dekanate zu gemeinschaftsstärkenden Ministrantentreffen auf überpfarrlicher Ebene ermuntert. Zwei gesamt-diözesane Veranstaltungen entwickelten sich zu einem ausgesprochenen „Hit“: das jährliche Treffen mit dem Wiener Kardinal zur Lichterprozession am 8. Dezember in den Dom und die schon traditionelle Ministrantenwallfahrt der Erzdiözese Wien nach Klosterneuburg zum Grab des hl. Leopold mit der ungebrochenen Rekordteilnahme von jährlich 1000 bis 2000 Teilnehmern. Insgesamt überzeugt das neue Konzept vor allem deshalb, weil es ganz unmittelbar auf die Förderung der konkreten und lebendigen Basisarbeit bezogen ist und keine neue von oben aufgesetzte Organisationsmaßnahme darstellt: die gemeindliche Ministrantenarbeit hat dadurch an Profil und an Breitenwirkung gewonnen.

BUCHBESPRECHUNGEN

G. HOLZHERR, Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Freiburg 2005.

Georg Holzherr, emeritierter Abt von Einsiedeln, hat seine bekannte und bewährte Ausgabe der Benediktsregel weiter verbessert und neu herausgegeben. Die nun schon 6. Auflage bietet eine ausführliche Einführung, den lateinischen Regeltext mit Übersetzung und einen Kommentar, alles gründlich überarbeitet und neue Aspekte berücksichtigend, die sich durch die aktuelle Forschungsarbeit über das altchristliche Mönchtum bzw. die Regula Benedicti selber ergeben haben.

Die Einführung ist fast um das Doppelte angewachsen und geht stärker als frühere Ausgaben auf die Geschichte des alten Mönchtums und das kirchen-politische Kräftefeld des 6. Jahrhunderts ein. Dem lateinischen Text folgt eine eigenständige Übersetzung, die Schriftstellen sind deutlich hervorgehoben. Der anschließende Kommentarteil geht den biblischen Zitaten und Anspielungen nach, verweist auf wesentliche Parallelstellen in den Mönchsschriften von Ost und West und erhellt so anschaulich den Hintergrund. Zusätzliche Zeugnisse des monastischen Lebens, besonders des der Frauen, bereichern die neue Ausgabe. Mehr als um Historie geht es dem Autor aber um die Spiritualität der Regel, die er mit großer Kompetenz und Erfahrung zu formulieren weiß.

Die vorliegende Ausgabe ist ein kompaktes Werk, übersichtlich gegliedert und verständlich zu lesen, anregend für eine christliche Spiritualität weit über den klösterlichen Leserkreis hinaus. Im Gegensatz zu früheren Ausgaben liegt die aktuelle nun

gebunden vor, was sich für einen oftmaligen Gebrauch als besser geeignet darstellt, und den wünscht man diesem Buch allemal!

P. Johannes Perkmann OSB

Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie. Hg. K. Richter – Th. Sternberg. Münster 2004.

Im Jahr der Eucharistie (2004) und aus Anlass des 40. Jahrestages der Verabschiedung der Liturgiekonstitution (2003) gab es eine Fülle von Hirtenworten, Abhandlungen und Artikeln zur Feier der Liturgie. 7 Autoren behandeln in diesem Buch die spannende Aufgabe zwischen Bleibendem und dem geistlichen Auftrag einer immerwährenden liturgischen Erneuerung. Die liturgische Sprache, die rituellen Handlungen, die Zeichen, die Musik, die Feierkultur und der Ausdruck des Glaubens sollen so in unsere Zeit eingebettet sein, dass Menschen die Liturgie wirklich als Quelle für das Christsein entdecken und daraus leben können – sonst suchen sie anderswo Nahrung für die geistigen und geistlichen Sehnsüchte. Die Zukunft hat schon begonnen (Wolfgang Bretschneider), aber nur im Dialog zwischen Psychologen, Pädagogen, Religionswissenschaftlern, Liturgen und Theaterleuten kann eine mystagogische Hinführung der Menschen zur Liturgie gelingen. Schließlich sollen unsere Feiern nicht abgestandene Tümpel, sondern Biotope sein, wo Christen für ihr Leben schöpfen können.

Mag. theol. P. Franz Lauterbacher OSB