

Heft heiliger Dienst

1/2008
62. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Dokumentation des Symposions
der Liturgischen Kommission für Österreich
am 8./9. Oktober 2007 im Bildungshaus St. Virgil Salzburg

Die Kunst, Gottesdienst zu feiern

Wort zu diesem Heft 1

Gunda Brüske
Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie 3

Stefan Rau
Ars celebrandi – ein Schlagwort macht Karriere 19

Bernward Konermann
Zwischen Urbild und Abbild
Form und Präsenz in der Liturgie 36

Gesprächskreise

Roland Bachleitner
Predigt die erste . . .
Gestalt und Gehalt der Eröffnung 42

Eduard Nagel
Reden mit Gott? – Beten im Gottesdienst 45

Sr. Marta Bayer OSB
Kleider machen Leute! – Liturgische Kleidung 46

Buchbesprechung

Robert Wentz
Welche Rolle spielt Religion in der modernen Gesellschaft?
Erste Ergebnisse des RELIGIONSMONITORS 2008 49

*TR 2007 extra
(long)*

27 4737

311

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Heft:

Pfarrer Mag. Roland BACHLEITNER, Brucknerplatz 4, A-4400 Steyr.

Sr. Mag. Marta BAYER OSB, Kirchenplatz 2, A-4652 Steinerkirchen an der Traun.

Dr. Gunda BRÜSKE, Liturgisches Institut der deutschsprachigen Schweiz, Postfach 165, CH-1707 Freiburg.

Dr. Bernward KONERMANN, Ecke 7, D-32469 Neuenknick.

Dr. Eduard NAGEL, Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier.

Pfarrer Dr. Stefan RAU, St. Josefs-Kirchplatz 11, D-48153 Münster.

Dr. Dr. Robert WENTZ, Österr. Liturgisches Institut, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Heiliger DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 6,-; sfr 11,-; Jahresabonnement: € 22,-; sfr 38,-; Abo für Studierende: € 15,-; sfr 26,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

Zahlungen erbeten:

Österreich: Postsparkassenkonto Wien 7.158.890

Deutschland: Postscheckkonto München 1/20046-803

Schweiz: Postscheckkonto Zürich 80-47.078-1

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

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

Redaktionsteam: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Mag. Dr. Andreas Redtenbacher, Wien – Trier; P. Rupert Schindlauer OSB, Grödig; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg; Dr. Dr. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit Dr. Dr. Robert Wentz, Salzburg, Postfach 113, A-5010 Salzburg, Telefon: (06 62) 84 45 76-84, Telefax: (06 62) 84 45 76-85, 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.

217 4737

Heiliger Dienst

62. Jahrgang – 2008

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

Inhaltsverzeichnis des 62. Jahrganges 2008

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Gunda Brüske</i> Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie	1	3
<i>Stefan Rau</i> Ars celebrandi – ein Schlagwort macht Karriere.....	1	19
<i>Bernward Konermann</i> Zwischen Urbild und Abbild Form und Präsenz in der Liturgie	1	36
<i>Martin Klöckener</i> Feier des Glaubens – Feier der Kirche Die Neuausgabe der „Feier der Kindertaufe“	2-3	59
<i>Winfried Haunerland</i> Innovationen in der „Feier der Kindertaufe“ Beobachtungen und Hinweise zur zweiten authentischen Ausgabe	2-3	66
<i>Ralph Olbrich</i> „Ad fontes“ oder eine neue Tradition? Überlegungen zur sinnvollen Gestaltung moderner Tauforte	2-3	77
<i>Klaus Peter Dannecker</i> Die mystagogische Feier der Liturgie am Beispiel der Kindertaufe Überlegungen zu ihrem sachgerechten und ansprechenden Vollzug.....	2-3	91
<i>Juan Javier Flores Arcas OSB</i> Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser im Ritus der Kindertaufe	2-3	106
<i>Franz-Peter Tebartz-van Elst</i> Initiationskatechese mit ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen	2-3	115
<i>Andreas Redtenbacher</i> 60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift HEILIGER DIENST Teil II: Vom Zweiten Vaticanum bis zur Gegenwart (1962–2006)	2-3	125
<i>Georg Braulik OSB</i> Die Feier des Paschamysteriums im Wochenpsalter des „Benediktinischen Antiphonale“ Am Beispiel der Vesperpsalmodie vom Donnerstag bis zum Sonntag	4	183
<i>Michaela Puzicha OSB</i> „Wir aber rühmen uns . . .“ Die Einheit des Pascha-Mysteriums am Beispiel des Introitus von Gründonnerstag	4	202
<i>Teresa Berger</i> Liturgiegeschichte und Gender-Forschung Herausforderungen für die liturgische Tradition	4	209
<i>Stefan Böntert</i> Heilssorge in Krankheit als Paradigma liturgischen Handelns Überlegungen zur Gottesdienstkultur im Schnittfeld von Theologie, Medizin und Ritual	4	224

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Roland Bachleitner</i> Predigt die erste . . . Gestalt und Gehalt der Eröffnung.....	1	42
<i>Eduard Nagel</i> Reden mit Gott? – Beten im Gottesdienst	1	45

<i>Sr. Marta Bayer OSB</i> Kleider machen Leute! – Liturgische Kleidung	1	46
<i>Robert Wentz</i> Welche Rolle spielt Religion in der modernen Gesellschaft? Erste Ergebnisse des Religionsmonitors 2008.....	1	49
<i>Rudolf Pacik</i> In memoriam Joseph Gelineau SJ	4	175
<i>Józef Niewiadomski</i> Vielen ist er zum Segen geworden – In memoriam Univ.-Prof. Dr. P. Lothar Lies SJ	4	181
<i>Franz-Rudolf Weinert</i> „Weihnachten im Aufgrünen der Erde“. Adventliche Hoffnungssymbole.....	4	245
<i>Bettina Kaul</i> Die Liturgie der Kindertaufe. Getauft auf den Glauben der Kirche? Trierer Sommerakademie vom 4.–8. August 2008.....	4	250

BUCHBESPRECHUNGEN

Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), Religionsmonitor 2008 (Robert Wentz).....	1	49
Christian Lange [u. a.] (Hrsg.), Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis (Andreas Redtenbacher).....	2-3	168
Winfried Haunerland / Eduard Nagel (Hrsg.), Den Glauben weitergeben (Michael Max).....	2-3	169
Albrecht Greule (Hrsg.), Studien zu Sprache und Religion (Josef Schermann).....	2-3	169
Heribert Feifel (Hrsg.), Komm, du Heiland aller Welt (P. Franz Lauterbacher OSB).....	4	254
Susanne Ruschmann (Hrsg.), In den helleren Morgen: Advent und Weihnachtszeit (P. Franz Lauterbacher OSB).....	4	254

AUTORINNEN und AUTOREN

<i>Bachleitner</i> , Pfarrer Mag. Roland, Steyr Predigt die erste . . . Gestalt und Gehalt der Eröffnung.....	1	42
<i>Bayer OSB</i> , Sr. Mag. Marta, Steinerkirchen an der Traun Kleider machen Leute! – Liturgische Kleidung	1	46
<i>Berger</i> , Prof. Dr. Teresa, New Haven/CT, USA Liturgiegeschichte und Gender-Forschung Herausforderungen für die liturgische Tradition	4	209
<i>Böntert</i> , Dr. Stefan, Erfurt Heilssorge in Krankheit als Paradigma liturgischen Handelns Überlegungen zur Gottesdienstkultur im Schnittfeld von Theologie, Medizin und Ritual	4	224
<i>Braulik OSB</i> , P. Univ.-Prof. DDr. Georg, Wien Die Feier des Paschamysteriums im Wochensalter des „Benediktinischen Antiphonale“ Am Beispiel der Vesperpsalmodie vom Donnerstag bis zum Sonntag	4	183
<i>Brüske</i> , Dr. Gunda, Freiburg/Schweiz Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie	1	3

Dannecker, Prof. Dr. Klaus Peter, Trier Die mystagogische Feier der Liturgie am Beispiel der Kindertaufe Überlegungen zu ihrem sachgerechten und ansprechenden Vollzug	2-3	91
Flores Arcas OSB, P. Juan Javier, Rom Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser im Ritus der Kindertaufe	2-3	106
Haunerland, Prof. Dr. Winfried, München Innovationen in der „Feier der Kindertaufe“ Beobachtungen und Hinweise zur zweiten authentischen Ausgabe	2-3	66
Kaul, Dipl.-theol. Bettina, Eichstätt Die Liturgie der Kindertaufe. Getauft auf den Glauben der Kirche? Trierer Sommerakademie vom 4.–8. August 2008	4	250
Klöckener, Prof. Dr. Martin, Freiburg/Schweiz Feier des Glaubens – Feier der Kirche Die Neuausgabe der „Feier der Kindertaufe“	2-3	59
Konermann, Dr. Bernward, Neuenknick Zwischen Urbild und Abbild Form und Präsenz in der Liturgie	1	36
Lauterbacher OSB, Pfr. P. Franz, Salzburg Buchbesprechung: Feifel (Hrsg.), Komm, du Heiland aller Welt	4	254
Buchbesprechung: Ruschmann (Hrsg.), In den helleren Morgen	4	254
Max, Pfarrer Dr. Michael, Neumarkt am Wallersee Buchbesprechung: Haunerland / Nagel (Hrsg.), Den Glauben weitergeben	2-3	169
Nagel, Dr. Eduard, Trier Reden mit Gott? – Beten im Gottesdienst	1	45
Niewiadomski, Univ.-Prof. Dr. Józef, Innsbruck Vielen ist er zum Segen geworden – In memoriam Univ.-Prof. Dr. P. Lothar Lies SJ	4	181
Olbrich, Dipl.-theol. Ralph, Bamberg „Ad fontes“ oder eine neue Tradition? Überlegungen zur sinnvollen Gestaltung moderner Tauforte	2-3	77
Pacik, Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Salzburg In memoriam Joseph Gelineau SJ	4	175
Puzicha OSB, Dr. Michaela, Salzburg „Wir aber rühmen uns ...“ Die Einheit des Pascha-Mysteriums am Beispiel des Introitus von Gründonnerstag	4	202
Rau, Pfarrer Dr. Stefan, Münster Ars celebrandi – ein Schlagwort macht Karriere	1	19
Redtenbacher, Mag. Dr. Andreas, Klosterneuburg – Trier 60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift HEILIGER DIENST Teil II: Vom Zweiten Vatikanum bis zur Gegenwart (1962–2006)	2-3	125
Buchbesprechung: Christian Lange [u. a.] (Hrsg.), Die Taufe	2-3	168
Schermann, Prof. Dr. Josef, Pfaffenhofen Buchbesprechung: Albrecht Greule (Hrsg.), Studien zu Sprache und Religion	2-3	169
Tebartz-van Elst, Diözesanbischof Prof. Dr. Franz-Peter, Limburg Initiationskatechese mit ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen	2-3	115
Weinert, Dompräbendat Dr. Franz-Rudolf, Mainz „Weihachten im Aufgrünen der Erde“. Adventliche Hoffnungssymbole	4	245
Wentz, DDr. Robert, Salzburg Welche Rolle spielt Religion in der modernen Gesellschaft? Erste Ergebnisse des Religionsmonitors 2008	1	49

Wort zu diesem Heft

So paradox es vielleicht klingen mag: religiöse Erfahrung im Gottesdienst ist nicht selbstverständlich. In der Liturgie wird zwar die Begegnung Gottes mit den Menschen gefeiert, die Intensität dieser Begegnung hängt aber letztlich – neben der gnadenhaften Zuwendung Gottes, die nicht erzwungen werden kann – davon ab, in welchem Maß das Interaktionsgeschehen gelingt. Man könnte dieses Gelingen einer geistlich fruchtbaren Feier Gott allein anheimstellen, oder es dem Zufall überlassen, oder auch auf eine als ehrwürdig und immer schon „funktionierende“ liturgische Gestalt vertrauen. Im Bemühen um eine genuine „ars celebrandi“ wird ein anderer Weg beschritten: Es geht dabei um die Kunst, das liturgische Handeln so zu gestalten, dass die gottesdienstliche Feier tatsächlich als authentischer Ausdruck eigenen gläubigen Antwortens erlebt werden kann.

Mit den damit verbundenen vielfältigen Facetten einer „ars celebrandi“ befasste sich das vergangene Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ) am 8. und 9. Oktober 2007 im Bildungshaus St. Virgil, Salzburg.

Nach Begrüßung und Eröffnung durch den Vorsitzenden der LKÖ, Erzbischof Alois Kothgasser SDB, Salzburg, sorgte die Theatergruppe „42a“ aus der Pfarre St. Elisabeth, Salzburg, mit erheiternd gespielten und nachdenklich machenden Sketches für einen gelungenen Einstieg in das Thema. Darin veranschaulichten sie – wohl weit verbreitete – Erfahrungen, die ein gelingendes Feiern konterkarieren: Es beginnt schon bei der hektischen Vorbereitung auf dem Weg zur Kirche, setzt sich fort in zerstreuter Betriebsamkeit in der Sakristei, mündet ein in gedankenloses Ablesen von Gebetsformularen und endet nach der Feier mit dem fluchtartigen Verlassen der Gemeinde durch den gestressten Pfarrer, auf den bereits weitere Verpflichtungen warten . . .

Im ersten Hauptreferat geht Gunda Brüske, Mitarbeiterin am Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz, auf liturgietheologische Aspekte einer recht verstandenen „ars celebrandi“ ein. „Kunstgerechtes“ liturgisches Handeln liege dann vor, wenn es der Gegenwart Gottes entspricht, wie Brüske am Beispiel des Mose am brennenden Dornbusch ausführt. Der gläubigen Antwort auf Gottes Angerufensein geht der Akt des Anwesendseins voraus: Dieses sich hineinstellen in die Gegenwart Gottes erfordert allerdings eine gesammelte Haltung, um wirklich da sein zu können. Weiters setzt sich Brüske mit der Frage der Gegenwart Gottes in liturgischer Überlieferung auseinander und zieht daraus Folgerungen für die ars celebrandi. Diese kann zur ausgefeilten Technik degenerieren, wenn die Gegenwart Gottes außer Blick gerät.

Von der spannungsreichen Balance zwischen rubrizistischem Gehorsam und verantwortungsvoller Feierkultur berichtet Stefan Rau, Pfarrer in Münster, in seinem Referat zur „ars celebrandi“. Ausgehend von z. T. persönlich geprägten, liturgischen Erfahrungen aus der Vorkonzilszeit analysiert Rau den liturgietheologischen Paradigmenwechsel, den das II. Vatikanische Konzil gebracht hat: die Wiederentdeckung der Liturgie als kommunikatives Zeichengeschehen, das die tätig Mitfeiernden wirklich ernst nimmt. Dadurch wurde aber die unerlässliche Aufgabe einer liturgie- und menschengerechten Feier erst gestellt! Das Paradigma einer geistlich fruchtbaren Feier ist fortan Maßstab einer adäquaten ars celebrandi.

Anhand praktischer Übungen mit den Symposiumsteilnehmerinnen und -teilnehmern vertiefte Bernward Konermann, Autor, Schauspieler und Regisseur in Berlin, die szenischen Grundlagen von Form und Präsenz in der Liturgie. Das im Gottesdienst zum Ausdruck gebrachte Geschehen sollte so dargestellt bzw. „in Szene gesetzt“ werden, dass Gott erscheint – darin besteht die szenische Kunst. Weder im Theater noch in der Liturgie geht es deshalb darum, etwas Falsches vorzuspielen, das wäre schlechtes Theater und nicht au-

thentisch vollzogene Liturgie. Das Bewusstsein, in der Gegenwart Gottes zu stehen, kann davor bewahren, in der Feier des Gottesdienstes nur ein „Theater“ zu sehen oder darin selbst „Theater zu spielen“.

Bei den am Abend angebotenen Kamingesprächen konnten einzelne Aspekte der ars celebrandi in kleineren Gesprächsgruppen vertieft werden:

Roland Bachleitner, Pfarrer in Steyr, befasste sich in seiner Gesprächsgruppe mit der Eröffnung der Messfeier, die – nicht zuletzt durch predigtähnliche Ausführungen schon bei der Begrüßung – als oft langatmig und überladen wirkt. In seinem Impulsreferat gibt er einige praktische Anregungen und Beispiele, wie der Eröffnungsteil sinnvoll gestrafft werden kann.

Eduard Nagel, Deutsches Liturgisches Institut in Trier, leitete den Gesprächskreis zum Thema „Reden mit Gott? – Beten im Gottesdienst“. Neben Inhalt, Form und Struktur liturgischer Gebete wurde auch versucht, für eine Messfeier mit Kindern ein Tagesgebet entsprechend umzuformulieren.

Dass Kleider Leute machen, trifft auch für die liturgische Kleidung zu. Sr. Marta Bayer OSB, Steinerkirchen, behandelte in ihrer Arbeitsgruppe Fragen nach personalen, funktionalen und sakralen Dimensionen liturgischer Kleidung. Neben grundsätzlichen liturgie-theologischen und liturgiepastoralen Überlegungen berichtet sie auch über einige kritische Erfahrungen aus der Praxis.

Abschließend sei noch auf die Besprechung einer aktuellen, international angelegten Studie der Bertelsmann Stiftung hingewiesen, in der die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft untersucht wird. Zur Durchführung der Umfrage diente ein für den interreligiösen Vergleich eigens entwickelter RELIGIONSMONITOR. Robert Wentz, Mitarbeiter am Österreichischen Liturgischen Institut, Salzburg, stellt wichtige Ergebnisse der Studie vor.

Die Schriftleitung

Gunda Brüske, Fribourg

Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie*

Gottesoffenbarung am Horeb, Epiphanie Gottes im brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusch: Als Mose sich dem Strauch nähert, macht ihn die Stimme Gottes gleich einmal auf ein Fehlverhalten aufmerksam: „Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden“ (Ex 3,5). Heilig ist dieser Boden nicht aus sich heraus, heilig ist er, weil Gott sich hier dem Mose offenbart. Das religiöse Verhalten des Menschen soll der Erscheinung Gottes entsprechen. „Die Kunst, Gottesdienst zu feiern, muss das Gespür für das Heilige fördern und sich äußerer Formen bedienen, die zu diesem Gespür erziehen [. . .]“.¹ Mose löst seine Schuhe. Zur Epiphanie Gottes passen – auch im Gottesdienst – keine Gummistiefel. Ein Fauxpas – aber kein Kunstfehler, denn Mose konnte ja nicht wissen, dass er im Augenblick der Annäherung an den Dornbusch in die Gegenwart Gottes tritt. Danach beherrschte er offenbar die Kunst, vor den gegenwärtigen Gott zu treten, denn er wird noch mehrere Male seiner Gegenwart gewürdigt. Diese Theophanien sind nichts, was für Mose als Privatmann, für seine Gotteserkenntnis oder sein religiöses Gemüt bestimmt wären. Vielmehr bringen sie eine Handlung in Gang: den Exodus als fundamentales Datum der alttestamentlichen Befreiungsgeschichte und die Gabe der Tora als Lebensordnung für das Gottesvolk. Wer die Kunst beherrscht, vor den lebendigen Gott zu treten, der muss (oder darf) damit rechnen, durch diese Begegnung verändert zu werden. Er muss damit rechnen, dass nichts so bleibt, wie es war, denn nun geht man gemeinsam einem verheißenen Land entgegen.

Mit diesem biblischen Beispiel ist die Grundtatsache angedeutet, die die folgenden Ausführungen liturgietheologisch explizieren wollen.² Auf die Liturgie übertragen und als These formuliert, heißt das: *Kunstgerecht ist liturgisches Verhalten, das der Gegenwart Gottes entspricht und so der geistgewirkten Verwandlung der liturgischen Versammlung in ein neues Dasein dient.*³ Ich werde deshalb zunächst das Thema der Gegenwart Gottes

* Der Vortragscharakter wurde im Haupttext weitgehend beibehalten. Außer den üblichen Nachweisen finden sich in den Fußnoten noch weitere Ergänzungen, nämlich (1) Antworten auf Fragen während des Salzburger Symposions 2007, außerdem (2) einige Hinweise, wo sich über die begrenzte Vortragszeit hinaus weitere Überlegungen anschließen müssten, sowie (3) längere Zitate, die zeigen, wie sich das in Salzburg Vorgetragene zur sog. Liturgical Theology verhält. – Mehr noch als aus der angegebenen Literatur schöpfen die hier vorgetragenen Überlegungen aus vielen Gesprächen mit meinem Mann, Martin Brüske, über die aktuelle Situation der Liturgie, die Wurzeln von Krisenerscheinungen und Optionen für die Zukunft auf der Basis der grundlegenden Erkenntnisse der Liturgischen Bewegung.

¹ PAPST BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*. 22. Februar 2007 (VApS 177) Nr. 40.

² Es geht also im folgenden nicht um den Begriff *ars celebrandi*, der als bekannt vorausgesetzt wird, sondern um eine theologische Grundlegung der *ars celebrandi*. Vgl. zum Thema *ars celebrandi*: W. HAHNE, *De arte celebrandi* oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg Br. [u. a.] 1990 [21991]; ‚Ars celebrandi‘. The Art to celebrate the Liturgy. L’art de célébrer la liturgie. Hg. J. Lamberts. Leuven 2002 (Textes et études liturgiques. Studies in Liturgy XVII).

³ Der Ausgangspunkt bei der Gegenwart Gottes findet sich immer wieder in der sog. Liturgical Theology, die im englischen Sprachbereich seit gut dreißig Jahren von Autoren verschiedener christlicher Kirchen betrieben wird. Vgl. dazu exemplarisch die Darlegung des katholischen Theo-

aufnehmen und biblisch sowie liturgietheologisch entfalten, um dann auf dieser Basis einen weit verbreiteten Kunst-Fehler vor Augen zu stellen (1.). Da die Gegenwart Gottes in der Liturgie nicht in der gleichen Weise offenbar wird und werden kann wie am Berg Horeb, ist im nächsten Schritt die traditionale Vermittlung der Gegenwart Gottes in der Liturgie zu bedenken (2.). Wird diese liturgische Überlieferungsgestalt als kalte, fremde, starre Tradition erlebt oder ist sie etwas, das durchs Herz geht? Hier erfolgt eine Weichenstellung für die *ars celebrandi* und damit auch für die Frage, wie das gemeinsame Hineintreten in die Gegenwart Gottes in der Feier erfahren werden kann. Schließlich bleibt eine Frage, die sich vom Titel des Vortrags her fast zwangsläufig stellt: Sind Fehler in der liturgischen Kunst zu feiern auch Kunstfehler in dem Sinn, dass sie für den Patienten unangenehme oder sogar schmerzhaft Folgen haben? Diese Frage wird in einem kurzen Ausblick aufgegriffen, ist damit aber sicher noch nicht erschöpfend beantwortet (3.).

1. In die Gegenwart Gottes treten

„Die Liturgie“, so stellte Romano Guardini bereits 1939 fest, „ruht auf der Tatsache, daß Gott ‚hier‘ ist, und beginnt mit der Antwort des Menschen auf jene Tatsache. [. . .] Liturgie bedeutet zunächst und entscheidenderweise den Dienst an der Heiligen Stätte. Großes Geheimnis, daß Gott ‚hier‘ ist! Es fordert eine Antwort: daß der Mensch vor ihn trete. Im Italienischen gibt es dafür einen schönen Ausdruck: *fare atto di presenza*, den Akt des Anwesend-seins vollziehen. Damit fängt alles an. Dazu muß man aber auch wirklich da sein; mit Gedanken und Interessen, mit Aufmerksamkeit, Ehrfurcht und Liebe. Ebendas heißt Sammlung. Nur der gesammelte Mensch kann die Anwesenheit Gottes in Geist und Herz haben, vor ihn hintreten und auf die Herwendung seiner Huld mit Anbetung und Liebe antworten.“⁴

Die Liturgie ruht auf der Tatsache des Hier-seins Gottes, also auf der Tatsache seiner Gegenwart. Der Satz klingt einfach, ist aber keineswegs einfach zu verstehen. Was bedeutet Gottes Hier-sein? Guardini spricht in diesem Zusammenhang von der heiligen Stätte und so legt sich nahe, gleich noch einmal an den Horeb zurückzukehren.

Biblische Vergewisserung

Nach der Aufforderung, die Schuhe abzulegen, fährt Gott fort zu sprechen: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.“ Er nennt seinen Namen. Auf die Frage des Mose, was er den Israeliten sagen soll, wenn diese fragen, wie denn der Gott der Väter heiße, antwortet Gott dem Mose: „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘. Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der ‚Ich-bin-da‘ hat mich zu euch

logen Aidan Kavanagh: „It was a Presence, not faith, which drew Moses to the burning bush, and what happened there was a revelation, not a seminar. It was a Presence, not faith, which drew the disciples to Jesus, and what happened then was not an educational program but his revelation to them of himself as the long-promised Anointed One, the redeeming because reconciling Messiah-Christos. Their lives, like that of Moses, were changed radically by that encounter with a Presence which upended all their ordinary expectations. Their descendants in faith have been adjusting to that change ever since, drawn into assembly by that same Presence, finding there always the troublesome upset of change in their lives of faith to which they must adjust still. Here is where their lives are regularly being constituted and reconstituted under grace. Which is why *lex supplicandi legem statuat credendi*“ (A. KAVANAGH, *On Liturgical Theology. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary* 1981. New York 1984, 92).

⁴ R. GUARDINI, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe. 1. Teil: Die Haltung*. Mainz 1939, 45f.

gesandt. Weiter sprach Gott zu Mose: So sag zu den Israeliten: Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name für immer und so wird man mich nennen in allen Generationen“ (Ex 3,14f).

Der geheimnisvolle Name „Ich bin da“ und die diversen Übersetzungsversuche müssen uns hier nicht beschäftigen. Wichtiger ist mir im Hinblick auf die Frage nach der Gegenwart, nach dem Hier-sein, die Tatsache des Namens und der Namensanrufung: Diese Gegenwart ist keine numinose Mächtigkeit, sondern die Gegenwart einer Person. Mit diesem Namen macht Gott sich anrufbar für Mose und für sein Volk. Die Theophanie auf dem Sinai bei der Erneuerung des Bundes in Ex 34 knüpft daran an: Mose steigt mit den zwei Tafeln aus Stein auf den Sinai hinauf, der Herr aber steigt in einer Wolke herab und stellt sich neben Mose. Darauf ruft Mose den Namen Gottes aus und der Herr geht an ihm vorüber, wobei er wieder seinen Namen nennt (vgl. Ex 34,4–8). Das Ausrufen des Namens und die Gegenwart Gottes gehören zusammen. Wie entspricht Mose dieser Gegenwart? Er verneigt sich bis zur Erde und wirft sich zu Boden (V. 9). Die Antwort, die Gottes Hier-sein Guardini zufolge verlangt, den Akt des Anwesend-seins übt Mose durch die Namensanrufung und die Proskynese.

Als nach dem Exil die Tora, das Gesetz der Tafeln vom Sinai, den Israeliten erneut zu Gehör gebracht wird, ereignet sich etwas ganz Ähnliches: „Esra öffnete das Buch vor aller Augen [. . .] Als er das Buch aufschlug, erhoben sich alle. Dann pries Esra den Herrn, den großen Gott; darauf antworteten alle mit erhobenen Händen: Amen, amen! Sie verneigten sich, warfen sich vor dem Herrn nieder, mit dem Gesicht zur Erde“ (Neh 8,5f). Esra spricht einen Lobpreis und redet Gott mit seinem Namen an wie Mose am Sinai. Und die Israeliten tun dasselbe wie Mose nach dem Vorübergehen Gottes: sie werfen sich auf die Erde. *Fare atto di presenza*. Von einer Theophanie wird hier allerdings nichts berichtet. Was vorausgeht ist das Öffnen eines Buches. Repräsentiert dieses Buch den gegenwärtigen Gott? Es sieht so aus. Von einem heiligen Ort ist hier nicht die Rede, dafür aber von heiliger Zeit, denn Nehemia, Esra und die Leviten verkünden dem versammelten Volk: „Heute ist ein heiliger Tag zu Ehren des Herrn, eures Gottes“ (V. 9). Es handelt sich um eine ‚ideale Szene‘⁵, die in der Proklamation der Tora auf das Ideal des Synagogengottesdienstes hinweist und in der Ausrufung des Festtages auf das jüdische Neujahrsfest. Ist Gott hier gegenwärtig? Lobpreis und Proskynese als Akte einer Antwort auf etwas Vorausgehendes legen das nahe. Aber er ist anders „hier“ als in den beiden Theophanien. Gottes Hier-sein hat die Gestalt der Tora. Später wird es in der jüdischen Tradition heißen: „Wenn zwei zusammensitzen und sich mit Toraworten beschäftigen, so ist Gott unter ihnen.“⁶ Sie repräsentiert ihn in einer Weise, die dasselbe religiöse Verhalten evoziert wie die Gotteserscheinung bei der Übergabe der Tora an Mose. Das Buch bzw. die Rolle der Tora wird zum Symbol des gegenwärtigen Gottes, wenn die Lebensordnung vom Sinai vor dem Volk proklamiert wird. Man kann das als „epiphane“ Symbolik bezeichnen.⁷

⁵ Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon. Hg. E. Zenger. Stuttgart 2004, 805 (Kommentar zum Buch Nehemia von Th. Hieke – T. Nicklas).

⁶ Zit. als Kommentar zu Mt 18,20 in: Stuttgarter Neues Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Erklärungen. Stuttgart 2000, 48.

⁷ Vgl. zur Bezeichnung epiphane Symbolik Anm. 11.

Epiphane und illustrative Symbolik

Epiphane Symbolik lässt die Gegenwart dessen aufscheinen, den sie repräsentiert. Wahrscheinlich geht epiphane Symbolik mit der Anrufung oder Ausrufung des Namens Gottes in liturgischen Sprachformen wie Lobpreis oder Bekenntnis einher. Schon das Beispiel aus dem Buch Nehemia legt dies nahe. Nehmen wir ein Beispiel aus der christlichen Liturgie hinzu. Ich wähle nicht zufällig eines, das auch mit Feuer und Licht zu tun hat, die Osterkerze.⁸ Die Osterkerze ist ein Symbol für den Auferstandenen, für Christus, der Ostern erneut in unsere Gegenwart tritt. Das dreifache *lumen Christi* beim Hineintragen der brennenden Osterkerze ist auch ein Bekenntnis zu Christus. Vor dem Konzil folgte auf das *lumen Christi* dreimal eine Kniebeugung, also ein der Proskynese vergleichbarer Akt. Die Antwort *Deo gratias* entspricht dem *Amen, amen* in der untergründig liturgischen Szene im Buch Nehemia. Das In-Szene-setzen der Osterkerze ist also ein Beispiel für epiphane Symbolik. In der Osternacht kann Gottes Hier-sein als Anwesenheit des Auferstandenen im Zeichen des Lichtes aufscheinen. Sie *kann* aufscheinen, aber das *muss nicht* passieren.⁹ Ob überhaupt, und wenn ja: wo, wie oder wem Gott sich offenbaren und seine Gegenwart erfahrbar machen will, das ist vom Menschen her nicht festzulegen oder zu machen – aller Sehnsucht nach religiöser Erfahrung zum Trotz. Der im unzugänglichen Lichte wohnt, bleibt unsichtbar, auch wenn die Osterkerze leuchtet. Zur epiphanen Symbolik gehört, dass etwas aufleuchten kann vom an sich Unzugänglichen – wenn Gott will –, und das wird eher den Charakter des Aufblitzens, also einer rasch vorübergehenden Erfahrung haben.¹⁰

Wenn jenes liturgische Verhalten kunstgerecht ist, das der Gegenwart Gottes im Handeln entspricht, dann gehört zu ihrer Kunst die Pflege epiphaner Symbolik. Weil Gottes Hier-sein daran erkannt werden kann – wenn er selbst das will –, ist die Symbolgestalt treu zu wahren oder auch wiederherzustellen, so wie es durch die Karwochenreform mit der Licht-Symbolik der Osternacht geschehen ist. Epiphane Symbolik ist jedoch gefährdete Symbo-

⁸ Und gleichfalls nicht zufällig wählte bereits Romano Guardini dieses Beispiel in seinem Beitrag: Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie. In: DERS., Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung. Würzburg 1950, 39–74, hier: 58–60.

⁹ Guardini betont die Unverfügbarkeit recht stark und weist auch auf den Unterschied zwischen den Sakramenten und den Zeichen der Liturgie hin. In diesem Zusammenhang geht er auch kurz auf die Rolle des Liturgen ein: „Der Liturge soll nichts anderes tun, als glauben und fromm sein – aber auch verstehen, worum es sich handelt; in die Intention des liturgischen Geschehens eingehen; es wirklich von innen her vollziehen. Er soll sich dem Vorgang zur Verfügung stellen, damit Christus, der Herr der Liturgie, freien Raum bekomme, sich dem Gläubigen [. . .] zu bezeugen – wenn Er will, und in der Weise, wie Er es will“ (GUARDINI, ebd. 59). Ergänzt man diese Äußerung um das leibhafte Ausdrucksverhalten des Liturgen, so ist man nahe an dem, was heute „liturgische Präsenz“ genannt wird (s. u. Anm. 309).

¹⁰ In der Diskussion beim Symposium kam die Frage auf, ob es angesichts der Epiphanie Gottes an einem heiligen Ort nicht eine Spannung zwischen „kennen“ und „nicht kennen“ gäbe bzw. zwischen „offenbar werden“ und „verborgen bleiben“. Diese Spannung findet sich ja in der Tat schon in den atl. Theophanien. Die Heiligkeit eines Ortes ist von daher nichts, das dem Ort aus sich selbst heraus zukommen würde, sondern das mit dem Handeln Gottes unmittelbar in Verbindung steht. In diesem Sinn hat auch Thomas Sternberg die Heiligkeit eines Kirchenraums aus dem hier Ereignis werdenden Handeln Gottes in liturgischen Feiern verstanden (vgl. DERS., Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung. In: Das Münster 49 [1996] 142–148). Ich würde dem zustimmen. Die Qualität des Heiligen wäre von daher stärker in dynamischen als in statischen Kategorien auszusagen und zu denken. Das ntl. Paradigma des Aufblitzens einer Gegenwart findet sich in der Emmaus-Geschichte: In dem Augenblick, in dem die Jünger Jesus erkennen, entzieht er sich ihrem Sehen (vgl. Lk 24,31).

lik. Nicht jeder die Liturgie feiernde Mensch hat einen Sensus dafür. Man kann das Kerzenlicht der Osternacht auch einfach warm und schön finden und die besondere Atmosphäre genießen. Das ist insofern unproblematisch, als es tieferes Verstehen der epiphanen Symbolik nicht ausschließt, sondern dafür offen bleibt.

Verbreitet ist jedoch ein Symbolgebrauch, den man als illustrative Symbolik bezeichnen kann und der dazu neigt, die epiphanen Symbolik zu ersetzen.¹¹

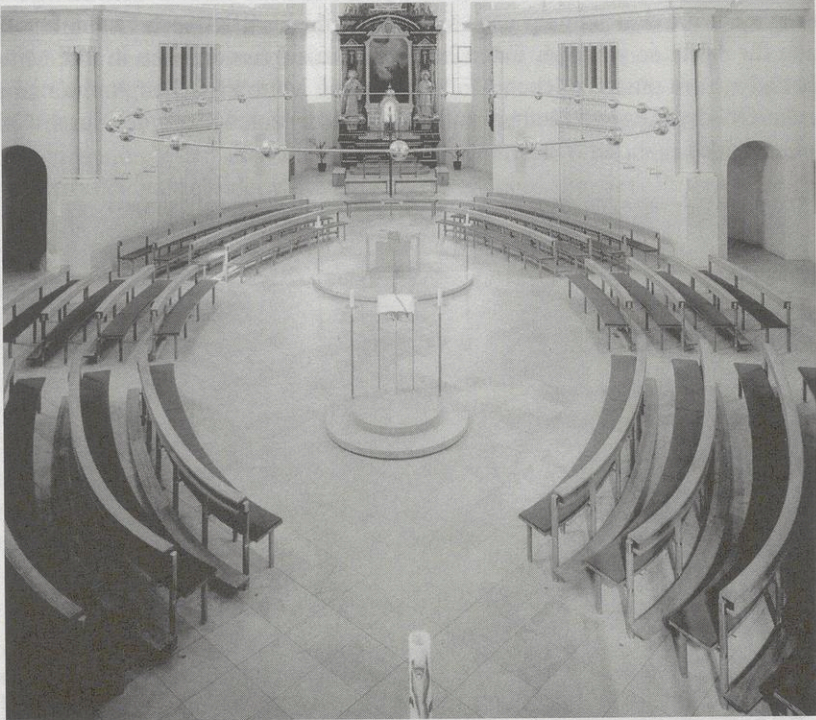


Abb. 1: Pfarrkirche St. Anton, Passau

¹¹ Das Begriffspaar epiphanen/illustrative Symbolik geht auf den russ.-orthodoxen Exiltheologen Alexander Schmemmann (1921–1983), den Begründer der Liturgical Theology, zurück. Schmemmann gebraucht die Begriffe, um Veränderungen in der nachpatristischen Zeit der orthodoxen liturgischen Tradition zu beschreiben. Für die patristische Zeit spricht er dagegen von eschatologischer oder epiphaner Symbolik. Die Begriffe Schmemmanns erweisen sich meines Erachtens auch für den gegenwärtigen katholischen Symbolgebrauch als hilfreich. Vgl. A. SCHMEMMANN, *Symbols and Symbolism in the Byzantine Liturgy: Liturgical Symbols and their Theological Interpretation*. In: *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Hg. Th. Fisch. Crestwood/N.Y. 1990, 115–128 [Erstveröffentlichung 1981]; A. SCHMEMMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*. Freiburg 2005, 53f. 64f. 70f u. ö.

Ein typischer Kunst-Fehler auf der Ebene symbolischen Handelns

Zur Verdeutlichung sei ein Beispiel aus dem Kirchenbau angeführt (vgl. Abb. 1): Bei den sogenannten Communion-Räumen, d. h. Räume mit elliptischer Anordnung der Bestuhlung und mit Ambo und Altar (vorzugsweise) in den Brennpunkten einer dem Raum eingeschriebenen Ellipse, stellt sich die Frage, wie raum-symbolisch die Offenheit und Ausgerichtetheit der Feiernden auf Gott zum Ausdruck kommt. Es ist in diesem Kirchenraummodell ja nicht mehr die Ausrichtung nach vorne oder im Idealfall nach Osten. Die Feiernden öffnen sich für das, was von über ihnen her, was sozusagen von oben in ihre Mitte hineinbricht. Deshalb ist in einem solchen Modell die freie Mitte zwischen Ambo und Altar der symbolische Ort der Ausgerichtetheit auf den transzendenten Gott, der durch Christus im Heiligen Geist auch in dieser Versammlung zugegen sein will.¹²

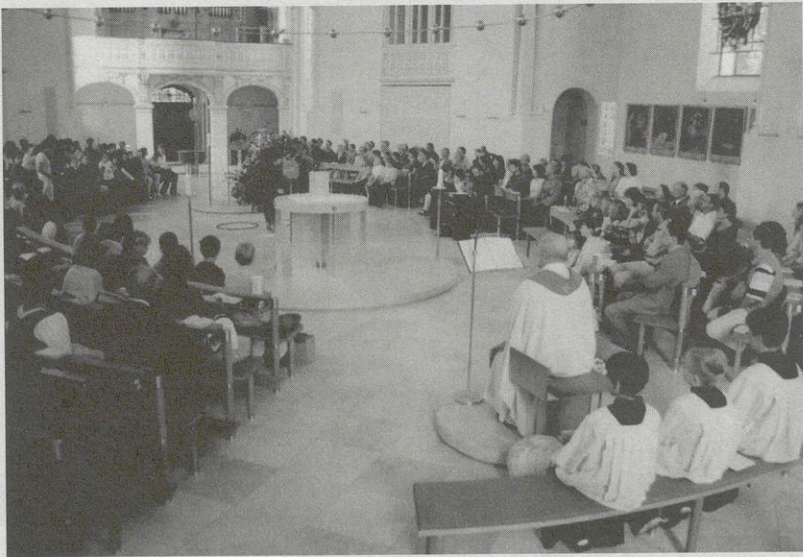


Abb. 2: Familiengottesdienst am Sonntag, 7. Juli 2002

Die freie und ungestaltete Mitte ist in einem solchen Communion-Raum also ein neu gefundenes Element epiphaner Symbolik. Eine solche leere Mitte weckt bei manchen allerdings einen Horror vacui. Was ist leichter, als eine Vase mit schönen grünen Zweigen in diese Mitte zu stellen? Man könnte sogar gelbe und orange Flammenzungen von den Kindern ausschneiden lassen, an den Strauch hängen und hätte einen wunderbaren Dornbusch in der Mitte der Versammlung. Wenn man dazu noch die Perikope vom Dornbusch liest, illustriert doch diese bunte Mitte sehr schön, worum es der Bibel geht, oder nicht? Eben dies ist das Problem: Diese Art von Symbolik *illustriert*, aber sie lässt womöglich nichts und niemanden mehr *erscheinen*. Sie setzt ein Bild oder gerne auch eine kleine Installation mit Tüchern an die Stelle der ungleich schwierigeren epiphanen Symbolik der katholischen Liturgie. In der Passauer Antonius-Kirche ist das eine Symbol – der leere Raum – buchstäblich durch ein anderes „verstellt“ worden (vgl. Abb. 2). Dabei wurde nebenbei auch

¹² Vgl. dazu exemplarisch die Arbeitshilfe: In der Mitte der Versammlung. Liturgische Feierräume. Hg. A. Gerhards. Trier 1999, 25–27.

gleich noch die symbolische Entsprechung von Ambo als Tisch des Wortes und Altar als Tisch des Brotes gestört, denn nun steht ja etwas zwischen den beiden. Dahinter wird sicher die gute Intention gewesen sein, die Kinder und Familien stärker einzubeziehen und illustrative Symbolik zu nutzen, um sie und natürlich auch ihre Eltern leichter zum Glauben zu führen. Darin liegt m. E. die unbestreitbare Berechtigung illustrativer Symbolik.

Es hat im katholischen Kirchenraum schon lange illustrative Symbolik gegeben und zwar durchaus legitim. Ihre Grenze besteht darin, dass der Glaube sich am Dornbusch, nämlich am gegenwärtigen Gott entzündet und nicht an menschlicher Symbolik. Solange die Symbole nicht bis vor den Dornbusch selber führen, also vor den gegenwärtigen Gott, sondern den Dornbusch lediglich farbkraftig darstellen, bleiben sie defizitär. Der übermäßige Gebrauch illustrativer Symbole kann sich auf die Dauer als ein Kunst-Fehler erweisen, wenn den Feiernden dadurch der Sensus für den gegenwärtigen Gott abhanden kommt, bzw. wenn er nie wirklich ausgebildet wird. Illustrative Symbole bleiben einfach weit hinter den eigentlichen liturgischen Symbolen wie der Osterkerze, der Asche, dem Taufwasser und vielen anderen zurück.¹³

Dabei geht es hier nicht um Fragen des Geschmacks. Auch eine furchtbar kitschig gestaltete Osterkerze würde ihren epiphanen Charakter nicht dadurch verlieren. Gibt es also ein Kriterium, um das eine vom anderen zu unterscheiden? Als der Herr in der Wolke herabgestiegen war und sich neben Mose gestellt hatte, da rief Mose den Namen des Herrn aus. Esra spricht einen Lobpreis Gottes. Zur Osterkerze gehört der feierliche Liedruf *lumen Christi*. Den Namen Gottes anzurufen und sich so in seine Gegenwart hineinzustellen, ist konstitutiv für die Feier der Liturgie.¹⁴ Wenn die Anrufung des göttlichen Namens zu einem Symbol nicht passen will, wenn das einfach nicht über die Lippen kommt oder schlicht vergessen wird, dann – so scheint mir – fehlt diesem Symbol etwas für den Gottesdienst Entscheidendes. Zur liturgischen Kunst gehört also ein der Gegenwart Gottes entsprechen-

¹³ Die beiden Abbildungen sind entnommen aus: Passau St. Anton: Kirchen und Kapellen. Hg. Pfarramt St. Anton. Text und Redaktion von R. G. Gaisbauer [u. a.]. Passau 2002, 14 bzw. 26. In der Pfarre St. Anton ist man sich dieser Problematik zwar bewusst, aber man will auch einen anderen Zugang zu diesem epiphanen Symbol aufzeigen, vgl. ebd. 27f: „Daß die gläubige Gemeinde bereit ist, sich auf den in Freiheit sich offenbarenden Gott, auf das je Neue und Andere Gottes einzulassen, daß sie bewußt darauf verzichtet, ihn auf etwas Dingliches festzulegen, kommt zeichenhaft in der leer bleibenden Mitte zwischen Altar und Ambo zum Ausdruck. [. . .] Natürlich halten wir diese Mitte nicht zwanghaft frei; gelegentlich ist sie ausgefüllt durch Schmuckelemente, durch liturgische Symbole und Zeichen (z. B. Osterleuchter, Adventkranz, ‚Antonius-Brotkorb‘ etc.) und auch durch liturgische Handlungen (z. B. Spielelemente in Familiengottesdiensten und Trauungsritus usw.). Doch gerade das sich wandelnde Erscheinungsbild dieser Mitte steigert den Verweis auf die Nichtfestlegbarkeit des sich schenkenden ganz Anderen.“ [Anm. d. Red.]

¹⁴ Vgl. Don E. Saliers, einem protestantischen Vertreter der Liturgical Theology: „Yet every liturgical assembly, as every prayer in the name of Jesus, is radically dependent upon the gift of God’s presence. Therefore all true worship begins and ends with a calling upon the name of the triune God, whose Holy Spirit gives life to our worship. This praying to God gives evidence to both absence and presence, and no human act in and of itself can overcome the gap between the experienced absence or distance from God and the divine presence“ (E. SALIERS, *Worship as Theology*. Foretaste of Glory divine. Nashville 1994, 118). Unter anderem von Saliers wird die Spannung von Gegenwart Gottes und Erfahrung seiner Abwesenheit thematisiert. Für Saliers besteht das Pathos der menschlichen Existenz in der Frage nach der Abwesenheit oder Gegenwart Gottes. Es würde lohnen, dem weiter nachzugehen, denn es kann keineswegs darum gehen, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes liturgisch-spiritualistisch zu überspringen. Die Antwort würde mich jenseits der Alternative von „presence“ und „absence“ im Moment des Aufblitzens liegen (s. Anm. 10).

der Gebrauch von Symbolen, der in vielen Fällen von einer Anrufung des göttlichen Namens begleitet wird.¹⁵

2. Gegenwart Gottes in liturgischer Überlieferung

Dass die göttliche Gegenwart eine traditionale Vermittlungsgestalt annehmen kann, zeigt bereits die Verlesung der Tora durch Esra und das entsprechende Verhalten des Volkes. Im nächsten Gedankenschritt geht es also darum, wie die nachgeborenen Generationen, wie wir vor den gegenwärtigen Gott gelangen, und darum, welche Konsequenzen das für die ars celebrandi hat.¹⁶

Göttliche Gegenwart und Namensanrufung im Neuen Testament

Gegenwart Gottes begegnet uns im NT vor allem als Epiphanie des Logos, als Erscheinen Gottes im Menschen Jesus von Nazareth: „Denn das Leben wurde offenbart [griech. *ephanerote*]; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde [griech. *ephanerote*]. Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.“ (1 Joh 1,2–3) Sofort kommt hier im 1. Johannesbrief die Vermittlungsgestalt in den Blick und zwar als Verkündigung an jene, die nicht selber Zeugen dieser Epiphanie des Vaters in Christus waren. Durch die Vermittlung entsteht Gemeinschaft zwischen den Verkündigenden und den Hörenden. Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus gibt es nur in der Gemeinschaft mit den ersten Zeugen des Evangeliums.¹⁷ Die Epiphanie Gottes im Menschen Jesus konstituiert also Gemeinschaft zwischen den Erstzeugen, den Verkündenden und allen späteren Hörern und Hörerinnen dieser Botschaft.

Den Kontakt zum *deus praesens* finden die Späteren in der Gemeinschaft der Kirche. Mit anderen Worten: die Verkündigung des Wortes Gottes, von der gilt, dass Christus gegenwärtig ist (SC Nr. 7; jetzt wieder in GMR Nr. 55), begründet Kirche und regeneriert sie durch das wiederholte Hören der biblischen Ursprungsbotschaft. Wie Esra an die Stelle der

¹⁵ In der Diskussion während der Tagung wurden im Hinblick auf epiphanie und illustrative Symbolik zwei Fragen gestellt: 1. wie der Gebrauch von Palmbüschen am Palmsonntag zu beurteilen sei, 2. ob sich beim Kreuz nicht um illustrative Symbolik handeln würde, während der Altar zum Bereich der epiphanen Symbolik gehöre. Zur 1. Frage: Wenn die Namensanrufung tatsächlich ein Kriterium bildet (dieser Gedanke findet sich bei Schmemann nicht, dem ich die beiden Begriffe verdanke, s. Anm. 11), dann sollten die Palmbüschen offenbar werden lassen, wen wir am Palmsonntag begleiten und wem wir folgen, wenn wir mit den Palmbüschen in der Hand in die Kirche einziehen. Tatsächlich können die Palmbüschen zur Folklore verkommen, oder liebevoller gesagt: Sie bilden dann den Schmuck, der dem Palmsonntag Festlichkeit verleiht. Zur 2. Frage: Beide Zeichen, Kreuz wie Altar, haben eine lange Geschichte mit entsprechend vielfältigen Ausdrucksformen. Dazu gehört auch die Frage nach dem jeweiligen Ort im Raum und vieles andere. Auch wenn der epiphanie Charakter bei der überwiegenden Anzahl der Altäre gegeben sein dürfte (ob aber auch bei jeder „Konzilskommode“?), scheint es mir problematisch, dem Kreuz diesen Charakter abzusprechen.

¹⁶ Im Vortrag konnte die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Hinzukommen von Neuem nicht behandelt werden. Kurz und knapp formuliert dazu GMR Nr. 15: „So bleibt die Kirche ihrem Auftrag als Lehrerin der Wahrheit treu, sie bewahrt das ‚Alte‘, das heißt, das anvertraute Gut der Tradition, und erfüllt zugleich die Pflicht, ‚Neues‘ zu erwägen und klug anzuwenden (vgl. Mt 13,52).“

¹⁷ Vgl. z. B. den Kommentar zur Stelle in: Stuttgarter Neues Testament (wie Anm. 6) 461.

Tora nicht irgendeine andere weise Lebensordnung hätte stellen können, um das Volk in der Vermittlungsgestalt der Verkündigung wieder vor den gegenwärtigen Gott treten zu lassen, so können an die Stelle der alt- und neutestamentlichen Lesungen unmöglich bibelfremde Texte treten – auch wenn der kleine Prinz noch so weise handelt bei der Zähmung des Fuchses. Das Wort des Lebens in Gestalt der Tora oder des Evangeliums bzw. der Epistel-lesung durch nichtbiblische Texte zu ersetzen, ist ein Kunst-Fehler, weil sie den im Gedächtnishandeln der Kirche traditional bewahrten vergegenwärtigenden Charakter nicht haben können.¹⁸

Auch im Neuen Testament zieht das Erscheinen Gottes eine Namensoffenbarung nach sich: Nachdem der Logos als Mensch erschienen ist, sich erniedrigt hat und gehorsam wurde bis zum Tod am Kreuz, „hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr‘ – zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2,9–11). Wieder folgte auf das Erscheinen Gottes das rettende Handeln, jenes Handeln, das im Sterben Jesu und seiner Erhöhung beim Vater gipfelte, und im Philipperhymnus proklamiert wird. Deshalb verbinden Paulus und die Apostelgeschichte mit der Anrufung dieses Namens Rettung: „Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden“ (Röm 10,13). – „Und in keinem anderen [als in Jesus] ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4,12). Die Namensanrufung als Akt der Entsprechung zu Gottes Erscheinen unter den Menschen bleibt also auch ntl. bestehen. Dieser rettende Name ist durch Verkündigung (vgl. Röm 10,5–15) oder auch in Gestalt eines Hymnus wie Phil 2,6–11 zu überliefern. Dieser rettende Name darf nicht verloren gehen, er ist traditional zu bewahren. Warum? Letztlich deshalb, weil er da, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, gegenwärtig sein will (Mt 18,20). Name und Gegenwart gehören zusammen!

Gegenwart des erhöhten Herrn und Anrufung des Kyrios in der Liturgie

Der Zusammenhang von Name und Gegenwart begegnet immer wieder in der Feier der Liturgie: Wir beginnen zahlreiche liturgische Handlungen „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ und antwortend entsprechen wir damit der Gegenwart des dreifaltigen Gottes.¹⁹ Wir nennen Gott beim Namen, wenn wir ein Gebet sprechen. Oder wir akklamieren Christus mit dem Kyrie. Spätestens hier aber fangen die Schwierigkeiten mit der Liturgie und ihrer Sprache für viele an: Kyrios wird ins Deutsche mit „Herr“ übersetzt. In der Schlussformel des Tagesgebets wird von diesem Herrn auch noch gesagt, dass er herrscht (lateinisch *regnare*): „der mit dir lebt und herrscht . . .“. Das stört und verstört Menschen, für die in „Herr“ und „herrschen“ deutlich einen maskulinen und gewalttätigen Ton hören. Wie leicht geht da ein „Du, unser Bruder“ über die Lippen. Das aber ist keine Namensanrede mehr. Dann vielleicht doch „Jesus, unser Bruder“? Darf unser Bruder

¹⁸ Oder als Norm formuliert: „Auch ist es nicht erlaubt, die Lesungen und den Antwortpsalm, die Gottes Wort enthalten, gegen andere, nichtbiblische Texte auszutauschen.“ (GMR Nr. 57)

¹⁹ Über den liturgischen Gruß am Beginn der Messe sagt dementsprechend GMR Nr. 50: „Dann zeigt er [der Priester] der versammelten Gemeinschaft durch den Gruß die Gegenwart des Herrn an.“ Vgl. auch die Deutung der Stille beim Tagesgebet: „Anschließend lädt der Priester das Volk zum Gebet ein; alle halten zusammen mit dem Priester eine kurze Stille, um sich darauf zu besinnen, dass sie vor dem Angesicht Gottes stehen und um ihre Bitten im Herzen aussprechen zu können“ (GMR Nr. 54).

herrschen? Wenn aber der Kyrios-Titel liturgisch zur Bezeichnung für Christus wird, zum Namen, mit dem er als der Gegenwärtige angerufen wird, gehört eine Klärung dieses Punktes zur liturgischen Grundlegung einer *ars celebrandi*.

Im biblischen Bekenntnis „Jesus ist der Herr“ (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Kol 2,6) steht für Herr das griechische Wort „Kyrios“. Kyrios ist der Titel, den die griechische Übersetzung des Alten Testaments für Gott gebraucht. Das Neue Testament überträgt diesen Titel auf Christus. Es geht hier also nicht um Männlichkeit, sondern um die Grundsatzfrage: Wer beherrscht unsere Wirklichkeit, wer herrscht im Letzten über uns? Sind es Mächte und Gewalten, wie sie heute z. B. unter dem Globalisierungsdruck erfahren werden oder herrscht gegenüber den diversen Mächten doch immer noch der eine Gott? Es geht also bei der biblischen und der liturgischen Redeweise um die Souveränität Gottes, die sich aufgrund der Auferweckung Jesu von den Toten auch als Souveränität Jesu Christi erwiesen hat.

Weil Jesus der Herr ist, beugen nicht nur Menschen vor ihm die Knie, sondern einfach alle und alles. Nach biblischem Verständnis ist er also Herr über Mächte und Gewalten und das bedeutet: Alles das, was gegen Gott ist, hat schon verloren. In Jesus Christus hat sich die Liebe Gottes letztendlich als stärker erwiesen als schlimme Mächte und übelste Gewalt. Deshalb verbindet Paulus mit der Anrufung dieses Namens Rettung (Röm 10,13). Das aber heißt, Jesus als Kyrios anzurufen und zu bekennen. Diese Namensanrufung ist im NT also die Antwort auf Gottes Erscheinen unter den Menschen: „Kyrie eleison“ ruft der Vater des mondsüchtigen Jungen Jesus zu, damit er ihn heile (Mt 17,15).

Für die Liturgie heißt das: Durch und in der Anrufung des rettenden Namens ist Christus selbst gegenwärtig. Dadurch geschieht das, was die liturgische Versammlung von jeder anderen Zusammenkunft und Gemeinschaft unterscheidet, nämlich ihre geistgewirkte Verwandlung in die neue Schöpfung, in der Gott allein herrscht – schon jetzt, aber doch nicht so alles erfüllend wie es am Ende der Zeiten sein wird.²⁰ Im Hinblick auf die *ars celebrandi* formuliert heißt das: Kunstgerecht ist liturgisches Verhalten, das der Gegenwart des Erhöhten entspricht und der geistgewirkten Verwandlung der liturgischen Versammlung durch die Anrufung des rettenden Namens dient.

Die biblischen Lesungen der Liturgie einerseits und ihre Gebetssprache andererseits, hier *pars pro toto* an der Kyrios-Anrede und dem Herrschen des Erhöhten festgemacht, verweisen deutlich auf den traditionellen Charakter liturgischer Feiern. Dieser Zusammenhang ist auch ökumenisch konsensfähig, wie ein Zitat des damals noch reformierten Theologen Max Thurian zu zeigen vermag: „Die Kirche versteht das Wort Gottes in ihrem liturgischen Beten, und sie gibt es in ihrer liturgischen Überlieferung weiter. Das ist die doxologische Form des Verständnisses und der Überlieferung des Wortes Gottes durch die Kirche. [. . .]

²⁰ Da Jesus in der Liturgie als der erhöhte Herr gegenwärtig wird – so und nicht anders existiert er eben nach Pfingsten – darf man fragen, ob es sich bei der Eliminierung des Herrn und seines Herrschens nicht doch um mehr als nur eine Unterlassungssünde handelt. Das Herrscherliche des Kyrios sprachlich zu glätten („der mit dir lebt und liebt“), bedeutet auch: das Herrschen als Sieg Jesu über die widergöttlichen Mächte, letztlich als Sieg über den Tod, zu unterlaufen. Allerdings muss immer deutlich werden, dass „Herr-sein“ und „herrschen“ in der Liturgie von der Bibel her gehört werden müssen und nicht vom Wortgebrauch der Medien her. Wer dennoch aufgrund der beinahe unvermeidlichen negativen Anklänge dieser Worte nicht sagen mag oder bekennen kann, dass Jesus der Herr ist und als zum Vater Erhöhter herrscht, und zwar über Mächte und Gewalten herrscht, die gegen Gott und gegen die Menschen stehen, der muss doch auch die Frage beantworten, wer dann herrscht. Denn wo ein Machtvakuum entsteht, besetzen andere die Machtpositionen.

Durch diese ausgiebige Verwendung der Schrift in der Liturgie macht die Kirche gewissermaßen die lebendige Erfahrung des Wortes Gottes, und diese Erfahrung ist die wesentliche Form ihrer Überlieferung.²¹

Was nun aber die Mitte und den Höhepunkt der Liturgie angeht, die Eucharistie, so benennt schon Paulus *expressis verbis* die traditionale Vermittlung: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe [lateinisch *tradidi vobis*]: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (1 Kor 11,23f). Das Gedächtnishandeln verdankt sich einer Überlieferung, die Paulus empfangen hat, wohl durch die Vermittlung anderer, und die er nun selber überliefert an die Gemeinde in Korinth. Die Gemeinde empfängt mit dem Brief des Paulus die Überlieferung und tradiert sie weiter, indem sie die Eucharistie als Gedächtnis feiert und im Essen des Brotes und Trinken des Kelches den Tod des Herrn verkündet (vgl. 1 Kor 11,26).²²

Die Eucharistie kann es außerhalb dieser traditionellen Vermittlung schlichtweg nicht geben: Sie bezieht sich in ihren grundlegenden Handlungselementen – nahm das Brot, sprach das Dankgebet, brach es und gibt es zu essen, respektive zu trinken – auf eine geschichtliche Ursprungssituation im Handeln Jesu. Weil der Ursprung geschichtliches Ereignis ist und nicht eine religiöse Idee oder ein Archetypus oder sonst etwas dieser Art, kann er nur durch Empfangen einer Überlieferung und das Weitergeben dieser Überlieferung durch die Feier selbst bewahrt werden.²³

Heiße und kalte Überlieferung oder: Religiöses Subjekt und liturgische Überlieferung

Der Gegenstand oder Inhalt dieser Überlieferung kann deshalb nicht im religiösen Inneren des Menschen aufgefunden werden, sondern kommt von außen auf ihn zu. In Gesellschaften, die unabhängig vom Religiösen traditional strukturiert sind, entsteht daraus nicht notwendig eine Anfrage an das religiöse Subjekt. Anders verhält es sich in Gesellschaften, die durch die Aufklärung hindurchgegangen sind: Wie verhält sich der traditional empfangene Überlieferungsgegenstand zum religiösen Subjekt? Bleibt er dem Subjekt äußerlich oder wird er gar als Überfremdung erlebt? Oder ist es möglich, den überlieferten Inhalt so in den religiösen Selbstausdruck hineinzunehmen, dass im Vollzug liturgischen Gedenkens der Einzelne und die ganze Versammlung wieder neu in der Gegenwart Gottes stehen? Man könnte das in Anlehnung an den Dornbusch als heiße Überlieferung bezeichnen und von kalter Überlieferung unterscheiden.²⁴ Heiße Überlieferung wäre jene, die zwar von außen an den Einzelnen herantritt, ihn jedoch zutiefst ergreift, so wie eben die Gegenwart Gottes den Mose berührt und ihn über sich hinausgeführt hat. Überlieferung und traditionale Vermittlung würden dann nicht als Entfremdung, sondern als Befreiung erlebt. Die Feiernden –

²¹ M. THURIAN, *Gemeinsam glauben – gemeinsam handeln*. Mainz und Gütersloh 1967, 28.

²² Vgl. dazu jüngst wieder: PAPST BENEDIKT XVI. (s. Anm. 1) Nr. 37.

²³ Vgl. dazu auch J. RATZINGER, *Tradition III: Systematisch*. In: LThK² 10 [1965] 293–299, hier 295: „Das liturg[ische] Leben der Kirche darf so als die wirksamste Form der Tatüberlieferung angesehen werden; im handelnden u[nd] betenden Umgang mit den Heilswirklichkeiten lernt die Kirche immer tiefer den Auftrag verstehen, mit dem sie betraut wurde [. . .].“

²⁴ Der Gebrauch von „heiß“ und „kalt“ erinnert natürlich an die heiße oder kalte Option gesellschaftlicher Erinnerung, die Jan Assmann in Anlehnung an Claude Lévi-Strauss eingeführt hat, ist damit aber nicht deckungsgleich; vgl. J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München² 1999, 68–70.

Vorsteher und Gemeinde – wären dann mündige Subjekte, und zwar Subjekte im Glauben.²⁵

Der Konjunktiv, der sich hier eingeschlichen hat, ist verdächtig. Tatsächlich bin ich mir nicht sicher, ob die Abendmahlsparadosis für moderne katholische Christen immer eine heiße Überlieferung darstellt. Wenn manchen die Messe verglichen mit freieren Gottesdienstformen als „langweilig“ erscheint, dann handelt es sich für die Betroffenen doch offensichtlich um kalte Überlieferung. Diese Menschen stehen – metaphorisch gesprochen – nicht vor dem Dornbusch, wenn sie des österlichen Hindurchschreitens Jesu durch den Tod ins Leben der Auferstehung feiernd gedenken. Vor der unverstandenen und kalten Tradition flüchten sie – menschlich verständlich – in Feierformen, die ihrem religiösen Empfinden besser entsprechen. Vor dem Konzil waren das die Andachten. Jetzt mögen das Frauenliturgien sein oder Agapefeiern oder andere emotional dichte Feiern. Diese Formen Liturgie zu feiern sind grundsätzlich legitim. Wir brauchen eine Pluralität von liturgischen Feierformen. Aber wir lösen das Problem der wirklich oder nur vermeintlich kalten Traditionalität der Liturgie damit nicht. Während die emotional wärmeren Andachten als Messandacht oder Rosenkranzgebet die Messe vor Konzil und Liturgischer Bewegung noch sozusagen religiös abgesichert haben und die unverstandene Überlieferung dabei – sozusagen auf kaltem Wege – erhalten blieb, steht das jetzt mitunter in Frage, wenn subjektive religiöse Ausdrucksformen die Eucharistiefeier dominieren. Dies geschieht zum Beispiel, wenn die unverstandenen und insofern als kalt erlebten römischen Orationen oder gleich das Hochgebet durch Gebete in sogenannter „unverbrauchter Sprache“ ersetzt werden. Das geschieht auch durch Einführung vieler kleiner und immer wieder neuer symbolischer Aktionen: Wir salben jetzt unserer Nachbarin die Hände. Davon allein wird aber die Überlieferung nicht heißer; im besten Fall wird ihre wirkliche oder vermeintliche Kälte erträglicher. Die Messe kommt damit aber auch nachkonziliar nicht wirklich über eine Messandacht hinaus. Umgekehrt macht auch die Einschärfung von Rubrikentreue aus einer als kalt empfundenen liturgischen Überlieferung keine heiße Quelle. *Ars celebrandi* ist daher weit mehr als Gehorsam gegenüber liturgischen Büchern. Und liturgische Tradition ist auch mehr als liturgische Bücher: es ist Treue zum biblisch bezeugten Ursprungsgeschehen (*traditio* im Singular) in geschichtlich wandelbaren Ausdrucksformen.²⁶ In liturgische Bücher können

²⁵ Dass Christen zu Subjekten im Glauben werden, ist in der Taufe begründet: Durch die Taufe gehören sie einer königlichen Priesterschaft an (vgl. 1 Petr 2,9), um die Großtaten Gottes zu verkünden (ebd.) und durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen (vgl. 1 Petr 2,5). Als Getaufte sind sie kult- bzw. liturgiefähig und nehmen aktiv an der Liturgie teil (vgl. SC Nr. 14). Subjekt im Glauben ist ein Christ immer in der Gemeinschaft der Kirche und nicht „privat“ für sich, was sich schon durch die Begründung dieses Subjektseins aus der Taufe notwendig ergibt. Der Sache nach, wenn auch mit anderen Worten, spricht bereits Pius Parsch die Notwendigkeit an, dass die Feiernden zu Subjekten im Glauben werden.

²⁶ Als hilfreich könnte sich in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von „traditional“ und „conventional“ erweisen, die Kevin W. Irwin gebraucht, um die Kontinuität und die immer wieder erfolgende Inkulturation zu beschreiben: „Any given act of liturgy is also provisional in the sense that many aspects of the elements that constitute the liturgy have evolved and changed over the centuries, so much so that what may have been understood to be ‘traditional’ at one time of the Church’s life may in fact have only been ‘conventional’ and have been changed either by evolving practice or by Church decree. The provisionality of liturgical forms enables our appreciation of them to be such that the present agenda of ongoing liturgical indigenization can only be welcomed as reflective of the Church’s traditional response to its awareness of the changing ecclesial and cultural contexts in which the liturgy takes place“ (K. W. IRWIN, *Context and Text. Method in Liturgical Theology*. Collegeville 1994, 277).

sich im Laufe einer langen Überlieferungsgeschichte Fehler oder Mängel einschleichen. Die Konzilsväter waren der Meinung, dies sei tatsächlich eingetreten und deshalb sei eine Reform nötig, die neu Maß nimmt an einer als sachgemäß und authentisch erkannten liturgischen Überlieferung (vgl. SC Nr. 11 und 21, jüngst auch GRM Nr. 6–10). Davon zu unterscheiden ist aber jenes ununterbrochene und keineswegs korrupte Tradierungsgeschehen, das durch die Feier selbst vollzogen wird, nämlich im Nehmen des Brotes, im Sprechen des Dankgebets, im Brechen und Essen des Brotes respektive im Trinken des Weins.

Das Pascha-Mysterium als Ursprung heißer Überlieferung

Es bleibt also die Grundfrage: Wie kann aus kalter Überlieferung (traditio hier im Singular) heiße werden? Wie kann das traditional vermittelte Gedächtnishandeln der Kirche in den subjektiven Selbstaussdruck hineingenommen werden, so dass die Feiernden als Einzelne in der Gemeinschaft der Kirche Subjekt werden im Glauben? Die Antwort kann im Letzten meines Erachtens nur vom Gegenstand des Überlieferungsgeschehens her erfolgen und zwar von seiner innersten Mitte her und die bezeichnet das Zweite Vatikanum als Pascha-Mysterium.²⁷ Das Pascha-Mysterium ist wie der Exodus ein Befreiungsereignis: Jener, der am Abend des später Gründonnerstag genannten Tages überliefert wird (*tradebatur*: 1 Kor 11,23) und den Tod am Kreuz für alle Menschen stirbt, vernichtet durch sein Sterben für alle Menschen den Tod und erstet zu neuem und ewigem Leben beim Vater. Der Tod ist zweifellos die stärkste Infragestellung der menschlichen Existenz. Wenn auch nur einer, wenn der Mensch Jesus nicht vom Tod festgehalten werden kann, weil ihn der Vater zu neuem Leben erweckt, dann ist das grundsätzlich, wenn auch noch nicht geschichtlich endgültig das Ende der Bedrohung menschlicher Existenz durch den Tod.

Der Katechismus der Katholischen Kirche beschreibt die Wirkung des Pascha-Mysteriums so: „Das Ereignis des Kreuzes und der Auferstehung ist etwas *Bleibendes* und zieht alles zum Leben hin“ (KKK Nr. 1085). Diese Formulierung scheint mir sehr glücklich gewählt zu sein: Das Ereignis von Kreuz und Auferstehung zieht alles zum Leben hin. Das ist heiße Überlieferung. Durch die Anteilhabe am österlichen Transitus zum Leben hingezogen zu sein, Altes, Tödliches hinter sich zu lassen, immer wieder und mehr in neue Schöpfung verwandelt zu werden und zwar nicht nur als Einzelne, sondern gemeinsam als Kirche, das müsste durch das Herz der Feiernden hindurchgehen. Dies ist der Kern des Gedächtnishandelns der Kirche, für das sie sich überlieferter Sprachformen bedient (Traditionen im Plural), die immer wieder auf diese heiße Überlieferung zurückbezogen werden müssen. Das könnte dann schließlich bedeuten: gemeinsam als feiernde Versammlung,

²⁷ Dies ist gewiss nicht die einzige Antwort, die auf die Frage zu geben ist, wie aus kalter Überlieferung heiße werden kann. Weil es im Vortrag um die theologische Dimension der *ars celebrandi* gehen sollte, schien es geboten, an dieser Stelle auch wirklich beim theologischen Kern anzusetzen, um im nächsten Gedankenschritt auf die *ars celebrandi* zu sprechen zu kommen. Für ebenso wichtig halte ich alle Bemühungen um liturgische Bildung (bei den Vorstehenden wie den Mitfeiernden), die für mich vom Wissen, wie man sich in der Liturgie verhält, über eine gewisse liturgische Allgemeinbildung und die schon spezifischere liturgische Sprachkompetenz bis in die geistliche Dimension hineinreicht. Jede neue Generation muss zur Liturgie hingeführt werden und alle Generationen brauchen immer neu auch altersspezifische Zugänge – nicht nur Erstkommunionkinder und Firmanden, sondern verstärkt Erwachsene und Menschen in fortgeschrittenem Alter. Liturgische Bildung ist aufgrund ihres letztlich geistlichen Charakters nichts, das eine einzelne Person oder eine Pfarrei ein für allemal erreicht hat. Der Zusammenhang von liturgischer Bildung und *ars celebrandi* wäre ein eigenes Thema, bei dem auch zu berücksichtigen wäre, wie Kunst-Fehler liturgische Bildungsprozesse durchkreuzen können.

gemeinsam als Kirche Subjekt werden im Glauben. Oder mit anderen Worten: Kunstgerecht ist jenes liturgische Verhalten, das der traditional vermittelten Gegenwart Gottes im Gedächtnis des Pascha-Mysteriums Christi entspricht und so der geistgewirkten Verwandlung der liturgischen Versammlung in die neue Schöpfung dient.

Die Relevanz der ars celebrandi bei Fehlhaltungen gegenüber der liturgischen Überlieferung

Von hier aus lassen sich zwei typische Fehlhaltungen unterscheiden, die beide ihre Ursache im Spannungsfeld von religiöser Subjekthaftigkeit und Überlieferung haben. Sie verhalten sich komplementär zueinander. Vorausgesetzt ist im Folgenden, dass sich die Überlieferung (*traditio* im Singular) in der Feier selbst immer in Gestalt liturgischer Überlieferungen (im Plural) darstellt.²⁸

Wer den Pol der liturgischen Überlieferungen (Plural) für allein entscheidend hält, droht einem rubrizistischen Kurzschluss zu verfallen. Kunstgerecht Liturgie zu feiern ist mehr als Rubrikentreue, denn es gilt der Gegenwart Gottes auch durch ein reiches menschliches Ausdrucksspektrum zu entsprechen – mit dem Ausziehen der Schuhe ist es ja nicht getan. Dieses Ausdrucksvermögen nährt sich aus der heißen Überlieferung, also aus dem, was ein Mensch im Glauben verstanden hat und in das eigene Empfinden und Handeln übernommen hat.²⁹ Ausdrucksmöglichkeiten wie Stimme, Bewegung, Haltung, Gestik dienen ihm dann dazu, die heiße Überlieferung (im Singular) auch liturgisch zu kommunizieren. Die Mitfeiernden werden diesen Menschen als authentisch empfinden und ihm abnehmen, was er verkörpert oder sagt. Dies ist eine Kernaufgabe der *ars celebrandi* wie sie in den letzten Jahren von Thomas Kabel³⁰ und Bernward Konermann (vgl. in diesem Heft S. 36–41) bei zahlreichen Veranstaltungen gelehrt und vor allem eingeübt wurde.

Das Gegenstück zum rubrizistischen Kurzschluss ist der subjektivistische Kurzschluss: Wer die kalte oder unverstandene liturgische Überlieferung (im Singular und im Plural) negiert oder lässig damit umgeht und statt dessen seine expressiven Ausdrucksmöglichkeiten als Person nutzt, um die liturgische Kommunikation zu gewährleisten, der stellt letztlich – und sicher eher unbewusst – seine eigene persönliche Präsenz gegen die ungleich subtilere, schwerer zu erkennende göttliche Präsenz. Der gesteigerte religiöse Selbstaussdruck wirkt wie eine Überkompensation der vermeintlichen oder wirklichen Kälte der traditional vorgegebenen liturgischen Sprach- und Handlungsformen. Auch dieses Verhalten ist nicht kunstgerecht, wenn der Inhalt liturgischer Feier und damit die uns mögliche, gemeinschaftliche Zugangsweise zur Gegenwart Gottes grundsätzlich traditional vermittelt ist. Auch hier hilft die *ars celebrandi*, denn es geht ihr ja nicht darum, Zelebranten zu noch besseren

²⁸ Vgl. R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001, 26–31.

²⁹ Vgl. PAPST BENEDIKT XVI. (s. Anm. 1) Nr. 64: „Die große liturgische Tradition der Kirche lehrt uns, dass es für eine fruchtbare Teilnahme nötig ist, persönlich dem gefeierten Mysterium zu entsprechen, indem man das eigene Leben in Einheit mit dem Opfer Christi hingibt für das Heil der ganzen Welt. Aus diesem Grund hat die Bischofssynode empfohlen, bei den Gläubigen für eine tiefe Übereinstimmung der inneren Verfassung mit den Gesten und Worten zu sorgen. Würde sie fehlen, liefen unsere Feiern, so lebendig sie auch sein mögen, Gefahr, in Ritualismus abzugleiten. Darum muss eine Erziehung zum eucharistischen Glauben gefördert werden, die die Gläubigen vorbereitet, persönlich zu erleben, was gefeiert wird.“

³⁰ Vgl. Th. KABEL, Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes. Bd. 1. Gütersloh ²2003 [2002]; DERS., Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung der Kasualien. Bd. 2. Gütersloh 2007.

Schauspielern zu machen, sondern darum, eine natürliche, aber dennoch ausdrucksstarke und klare leibhaftige Kommunikation einzuüben. Letztlich muss es aber darum gehen, die liturgische Überlieferung wieder neu von ihrem heißen Kern her ins eigene Denken und Fühlen zu bekommen, sich also einem geistlichen Prozess zu öffnen.

3. Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie

Worum ging es bisher und was heißt das im Hinblick auf die Folgen liturgischer Kunst-Fehler? Ich fasse zunächst einmal zusammen: Der Mensch entspricht der Anwesenheit Gottes in der Liturgie, indem er den Akt des Anwesend-seins vollzieht. Wer die Kunst beherrscht, in der Liturgie vor den lebendigen Gott zu treten, der muss (oder darf) damit rechnen, durch diese Begegnung verwandelt zu werden: Nicht nur, weil er aus Ägypten herausgeführt wird und in ein schönes Land kommt, sondern weil er in der Feier des Pascha-Mysteriums von der Macht des Todes befreit als neue Schöpfung leben darf und soll.

Diese Kunst, Liturgie zu feiern, ist mehr als Treue zu liturgischen Rubriken, aber auch mehr als eine überzeugende Performance. Sie gründet in dem, was wir feiern, wenn wir uns zu einem Gottesdienst – besonders zur Feier der Eucharistie, aber nicht nur – versammeln: Die Gegenwart Gottes als Gedächtnis des Pascha-Mysteriums. Die Kunst, Gottes Taten vor seinem Angesicht zu feiern, ist damit mehr als nur eine Technik. Ich darf an dieser Stelle an Guardinis Charakterisierung der Liturgie als Spiel erinnern: „Vor Gott ein Spiel zu treiben, ein Werk der Kunst – nicht zu schaffen, sondern zu sein, das ist das innerste Wesen der Liturgie.“³¹ Die Kunst, in der Liturgie vor den gegenwärtigen Gott zu treten, ist eine Seins-Kunst des Menschen und zwar des erlösten Menschen, also mehr als Technik oder Kunst-handwerk. Damit betrifft die Kunst, Liturgie zu feiern, sowie mögliche Kunst-Fehler auch nicht nur jene, die von Amts wegen einer Feier vorstehen, sondern das ganze Volk Gottes³², denn in der Liturgie tritt jede und jeder in der Gemeinschaft aller Mitfeiernden vor Gott, also in der Gemeinschaft als Kirche. Liturgie als heiliges Spiel bedeutet für Guardini, dass die Seele vor Gott sein und ihr wahres und eigentliches Leben mit spielerischem Ernst vollziehen darf. Liturgie spielt sich vor Gott ab, das heißt: ER ist da, wenn wir feiern, unser Feiern findet in seiner Gegenwart statt – auch ohne eine Theophanie wie die beim brennenden Dornbusch. Hier muss der Mensch nichts schaffen, herstellen oder leisten, hier darf und soll er sein, wie er von Gott gemeint ist und im Innersten sein soll – oder mit dem KKK gesprochen: Das Ereignis von Kreuz und Auferstehung, das Pascha-Mysterium, zieht alles zum Leben hin. In der Liturgie ereignet sich die Verwandlung des Menschen: Er schreitet wieder durchs Rote Meer, er lässt immer mehr hinter sich, was ihn von Gott trennt, er wendet sich aufs Neue der Freiheit zu. Das geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes und nicht allein oder in erster Linie aufgrund von Rubrikentreue oder expressiver Performance: „Tradition is the Holy Spirit living in the church, giving to each the faculty of hearing, receiving and knowing.“³³ Vom Geist gewirkt, wird das im Akt liturgischen Gedenkens real und zwar allen möglichen Kunst-Fehlern zum Trotz. Weil Christus selbst sich im Heiligen Geist in der Feier ins Spiel bringt, also: gegenwärtig ist, deshalb können menschliche Kunst-Fehler den letzten Kern der Liturgie – das sakramentale Geschehen – nicht gänzlich

³¹ R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg i. Br. 1983, 102.

³² So bereits A. HEINZ, *Ars celebrandi*. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern. In: *„Ars celebrandi“* (s. Anm. 2) 15–34 hier 15.

³³ D. W. FAGERBERG, *What is Liturgical Theology? A Study in Methodology*. Collegeville/Minnesota 1992, 295.

pervertieren. Dieser letzte Kern entzieht sich der religiösen Subjektivität. Um unter neuzeitlichen oder nachneuzeitlichen Bedingungen Christ sein zu können, ist es jedoch eminent wichtig, dass die liturgisch gefeierten Glaubensinhalte in der eigenen Existenzmitte ankommen, in das innere christliche Lebenswissen Eingang finden und so Menschen zu Subjekten im Glauben werden.

Wenn Kunst-Fehler dazu führen, dass die Feiernden sich nicht in der Gegenwart Gottes wissen, ist die Grundvoraussetzung dafür allerdings in Frage gestellt. Die Feiernden – Vorsteher wie Gemeinde – werden dann möglicherweise nicht darum ringen, dieser Gegenwart im liturgischen Handeln zu entsprechen. Wahrscheinlich werden sie die Botschaft der erlösenden, verwandelnden und Freiheit stiftenden Nähe Gottes zwar mit den Ohren hören, aber dieser Klang dringt möglicherweise nicht bis in die Personmitte vor. Vom Dornbusch ist nichts als kalte Asche geblieben. Dass Gläubige dann den Gottesdiensten der Kirche fernbleiben, ist letztlich nur die äußerlichste Folge. Dass sie die Tatsache der Erlösung nicht mehr als Einzelne in der Gemeinschaft der Kirche in ihren religiösen Selbstausdruck aufnehmen können und damit in ihrem Glaubensleben empfindlich gestört werden, ist weitaus bedenklicher und über die individuelle Existenz des Christen hinaus auch ekklesial folgeschwer. So jedenfalls verstehe ich manche Verwerfungen, die wir gegenwärtig erleben. *Ars celebrandi* und Theologie der Liturgie gehören deshalb für mich zusammen.

Stefan Rau, Münster

Ars celebrandi – ein Schlagwort macht Karriere

Der vorliegende Text ist das nur leicht überarbeitete Redemanuskript, er behält den erwünschten zur Diskussion anregenden Charakter ebenso bei wie die „Redesprache“. Auf nachträgliche Anmerkungen wurde verzichtet, wichtige benutzte Literatur ist am Ende zusammengestellt.

Die „ars celebrandi“ hat Karriere gemacht, sie ist heute in vieler Munde:

- Zahlreiche Diözesen haben für Priester und Laientheologen unter diesem Begriff neben der Predigtausbildung auch die nonverbalen Faktoren von Gottesdienstleitung in ihre Aus- und Fortbildungsprogramme aufgenommen.
- Intellektuelle plädieren damit gegen den angeblichen Normalfall heutiger kulturloser Gottesdienste für tridentinische „Gesamtkunstwerke“.
- Bischöfe mahnen damit das Einhalten der Rubriken durch den Vorsteher an.
- Charismatiker kämpfen damit für ihre manchmal sehr eigenen Gottesdienstformen.
- Sie ist als „Übungsprogramm liturgische Präsenz“ in evangelischen Landeskirchen verbreitet . . .

Das Thema der „ars celebrandi“ bewegt auch mich persönlich sehr: Einerseits berührt es meinen Alltag als Pfarrer fast täglich bei der Vorbereitung und Feier der verschiedenen Gottesdienste vom Kindergarten bis zur festlich entfalteten Sonntageucharistie, andererseits konnte man in der letzten Zeit den Eindruck haben, das Thema habe sich in unserer Kirche eigentlich erledigt: Es genüge ja nun wieder, das Missale an der richtigen Stelle aufzuschlagen und korrekt und damit gültig Messe zu lesen. Wie das geht, kann man dank der Bruderschaft Pius X. sogar mittels eines Videos allein trainieren. Ich sage schon hier: So habe ich Papst Benedikt XVI. in seinem Motu proprio vom 7. Juli 2007 nicht verstanden.

Ich meine im Gegenteil, dass wir uns auch im Sinne des Heiligen Vaters – vgl. seine Predigt in Heiligenkreuz während seiner Österreichreise – hier mit der verantwortlichen Gestaltung einer sinnvollen, schönen und fruchtbaren Liturgie beschäftigen, die sich laut einer Untersuchung von Prof. Zulehner ja die meisten Österreicher „gottvoll und erlebnisstark“ wünschen.

0. Aufgabe und Bedingungen einer „ars celebrandi“

Sie haben zu Ihrem Symposium einen Pfarrer und Liturgiewissenschaftler, Nordwestdeutschen und Katholiken des Jahrgangs 1957 eingeladen – und all das prägt meine Überlegungen unvermeidlich. Meine liturgischen Erfahrungen umfassen etwa 45 Jahre und sie sind – für meine Überlegungen zu unserem Thema nicht unwichtig – in der Rückschau in jeder Phase uneinheitlich: In meiner Kindheit war nicht alles besser, in den 68ern wurde nicht alles schlechter, und heute erfahre ich in meiner Pfarrei, dass 80- und 90-Jährige nicht grundsätzlich gläubiger sind als 20- oder 30-Jährige.

- Ich erinnere mich, wie ich als Ministrant noch das lateinische Stufengebet gelernt habe – und uns dann der Aushilfspater sagte: „Das Confiteor müsst ihr nicht wirklich

beten; sagt einfach Confiteor deo omnipotenti, dann murmelt ihr leise und zählt bis 10, dann sagt ihr wieder laut Mea culpa . . .“.

- Ich erinnere mich, wie nach 1965 einer der vier hölzernen Fronleichnamsaltäre vor den Hochaltar gestellt wurde – der Pfarrer aber an den Hochfesten die Messe weiter „richtig“ am Hochaltar zelebrierte.
- Ich erinnere mich, wie wir als Jugendliche in unserem kleinen Dorf liturgische Nächste und Jugendmessen vorbereitet und begeistert gefeiert haben – und wie dann der Umbau der Kirche diese zwar schöner machte, zugleich aber auch eine sehr lebendige Phase von Gemeindebildung abschloss und die Gottesdienste wieder in geordnete, aber auch langweiligere Bahnen lenkte.
- Ich erinnere mich an politisch ambitionierte Semestereröffnungsgottesdienste im Münsteraner Dom mit 3000 Teilnehmenden – und an die Zeit, als ich lieber wieder in einen ganz normalen Gemeindegottesdienst mit Kindern, Jugendlichen und alten Menschen ging.
- Ich erlebte als Kaplan die Wünsche nach einer möglichst stillen Sonntagsmesse um 7.15 Uhr – und nach möglichst bunten und lebendigen Gottesdiensten mit Familien und im Jugendlager.
- Und heute als Pfarrer in einer Großstadtgemeinde erlebe ich natürlich eine zahlenmäßig kleinere Gottesdienstgemeinde als vor 30 Jahren, zugleich aber junge und alte Menschen, die sehr bewusst zum Gottesdienst kommen, dabei nicht auf die Uhr schauen, die jedes Gestaltungselement sehr wahrnehmen, und von denen viele durch eine gut gefeierte Liturgie den Glauben als wichtig für ihr Leben neu oder wieder entdecken – und natürlich erlebe ich auch Gottesdienstbesucher (!), die eine fast tragische Situation unserer Liturgie kennzeichnen: Durch das II. Vatikanum sind alle Feiernden in ihre Würde als Subjekte der Feier eingesetzt, haben „kraft Taufe und Firmung Recht und Pflicht“ (SC 14) – und dann kommen Brautpaare und Beerdigungsgesellschaften, denen mit einer tridentinischen Liturgieaufführung wahrscheinlich bestens gedient wäre: Sie wollen großes Theater, gut funktionierende Akteure, sie selbst zahlen gern, wollen aber ansonsten bitte einfach in Ruhe zuschauen und zuhören.

Wahrscheinlich sind inzwischen in jedem von Ihnen eigene Liturgieerfahrungen und -erinnerungen wach geworden. So gehe ich noch einen Schritt weiter und bitte Sie, spontan Bilder in sich aufsteigen zu lassen, wenn ich frage:

- Welchen Gottesdienst fanden Sie in der letzten Zeit am schönsten, welchen am schlimmsten – und woran lag das wohl?
- Welche Gottesdienste gefielen Ihnen vor 10, vor 20, vor 40 Jahren am besten – und warum wohl?

Ich bin sicher, Sie hätten jetzt viel zu erzählen – und wir würden viel erfahren über Erfahrungen und Erwartungen an Gottesdienste, die so vielfältig sind wie wir, die sich im Laufe des Lebens ändern, die sich bei mir sogar von Tag zu Tag ändern: Mal „brauche“ ich einen ganz einfachen, ruhigen Gottesdienst und möchte hinten in der Kirche einfach zur Ruhe kommen vor Gott, mal wünsche ich mir ganz viel Lebendigkeit, Spontaneität und Gemeinschaft und lasse mich auch gern zu Aktion und Predigtgespräch einladen. Jede und jeder von uns hat seine „Liturgiebiographie“ – und wird entsprechend bewusst oder unbewusst Gottesdienste bewerten!

Ich glaube, das ist kein neues Phänomen. Auch früher haben Menschen Gottesdienste schön oder schrecklich gefunden, sind gerne hingegangen oder haben sich gelangweilt,

haben Zuspruch oder Angst erlebt. Neu ist aber wohl, dass wir solche Erfahrungen analysieren und als Anfrage an uns und den Gottesdienst ernst nehmen. Und dahinter tut sich eine wichtige theologische Frage auf: Darf man so überhaupt fragen: „Was war dein schönster, dein schlimmster Gottesdienst?“ Geht es beim Gottesdienst der Kirche nicht um anderes als um subjektives Empfinden, um persönlichen Geschmack und die eigene Situation, geht es nicht vielmehr um Objektives, um die Wahrheit, um Gott?

Ja, das ist so – aber es ist nicht nur so. Und damit sind wir an der entscheidenden Schnittstelle, die uns hier beschäftigen wird: der Frage nach dem theologischen Fundament einer „ars celebrandi“, wenn sie denn mehr sein soll als ein Plädoyer für Rollensicherheit oder ästhetische Kompetenz von Liturgieverantwortlichen. Wir haben seit dem II. Vatikanum bei aller dogmatischen Kontinuität in der erfahrbaren Liturgiegestalt einen wirklichen Paradigmenwechsel erlebt, und dieser ist kein Betriebsunfall, nicht das Werk eigenmächtiger Kurialen, kein antirömischer Affekt, sondern Folge wesentlicher theologischer Weichenstellungen der Konzilsväter in der Liturgiekonstitution. Diese „anthropologische Wende“ in Kirche und Liturgie ist so allgemein, dass Freunde *und* Gegner heutiger Liturgie gleichermaßen diese Kategorie nutzen und wie selbstverständlich fragen, ob die Gestalt/ung einer Feier Ihnen – subjektiv! – gefällt, Sie persönlich bereichert oder nicht.

In dieser Spur möchte ich drei Schritte gehen: Eine historische Skizze (1), eine Vergewisserung des theologischen Fundaments der „ars celebrandi“ (2) und einige beispielhafte praktische Anregungen (3).

1. Ein Blick zurück

Es ist hier nicht der Ort eines liturgiehistorischen Längsschnitts, die großen Linien sind gemeinhin bekannt. Uns reicht hier das Konstatieren des offensichtlichen, durchschlagenden Mentalitätswechsel im Übergang von der Alten Kirche zum Mittelalter, der sich in der liturgischen Ordnung des Trienter Konzils manifestierte, im CIC/1917 gipfelte und seine prägende – und verführerische – Kraft bis heute nicht verloren hat. Die entsprechenden Schlagwörter sind bekannt, ich brauche sie hier nur zu nennen: Verfeierlichung, Spezialisierung, Verrechtlichung, Klerikalisierung, Verobjektivierung, Versachlichung der Liturgie.

Mit dem Verfall der antiken Kultur verfällt offenbar in weiten Teilen der Kirche das Verständnis für eine Liturgie als kommunikatives Geschehen, deren wesentlicher Sinn sich im Feiervollzug erschließt. Statt die Eucharistie mitzufeiern kann man sie bei Priestern bestellen, statt vielleicht unwürdig die Kommunion zu empfangen beschränkt man sich auf die Augenkommunion bei der Elevation, um die Kommunion vor Missbrauch zu schützen entfallen Kelchkommunion und Handkommunion, statt selbst vielleicht nicht ganz so kunstvoll zu singen, lässt man viel besser durch Scholen und Chöre und später durch Orchester musizieren, um den unverletzlichen Ritus zu schützen werden menschliche Worte wie Predigt oder z.B. die zahlreichen Sequenzdichtungen möglichst ausgegliedert . . .

Ins Zentrum des Interesses rückt die sehr menschliche, alle Religionen bewegende Sorge, wie der Mensch sicher die Gnade Gottes erreichen kann. Zur Frage wirksamer Sakramente durch unwürdige Priester hatte die Kirche im „opus operatum“ eine Antwort gefunden, so waren die Gläubigen nicht vom Gnadenstand der Priester abhängig sondern durften darauf vertrauen: Wenn ein Priester alles rite et recte, sachlich korrekt, vollzieht, wird Gott uns seine Gnade nicht vorenthalten, auch wenn der Priester innerlich überhaupt nicht bei der Sache oder nicht im Stand der Gnade ist.

Aus dieser wichtigen und hilfreichen Klärung für Grenzfälle aber wurde ein Leitbild von Liturgie: Auf der einen Seite gab es die objektive Liturgie der Kirche, vom Priester rite et recte nach präzisen Regeln korrekt zu vollziehen, auf der anderen Seite gab es die Gläubigen, die die moralische Pflicht hatten zu andächtigem Verhalten und bestimmten frommen Übungen.

Die Frage nach der inneren, geistlichen Fruchtbarkeit einer Feier war auch damals natürlich nicht gleichgültig – es gibt ja bewegende Zeugnisse nicht nur der Mystik –, nur wurde sie vollständig vom Feiervollzug abgekoppelt und bei Spender und Empfänger im Bereich des Subjektiven, Moralischen angesiedelt. Objektiver Kult und inneres Erleben waren zwei Bereichen zugeordnet: Wer aus der Kirche innerlich nichts mitnahm, hatte in jedem Fall selbst etwas falsch gemacht, war offensichtlich unandächtig, es lag einzig an seinem Willen, nie am Tun oder Lassen des Priesters, nie an der Feier selbst – nie an einer „ars celebrandi“. So kann man in diesem Sinne zugespitzt sagen: Der tridentinische Ritus ist keine Kunst, braucht keine Kunst, will keine Kunst!

Der Ritus will nicht Kunst, sondern Gehorsam, möglichst buchstabengetreues Befolgen seiner Texte und Rubriken bis in die Fingerspitzen. Diesen Ritus muss jeder gültig geweihte Priester einmal im Leben richtig erlernen, und wenn er alle Vollzüge und Texte perfekt beherrscht, brauche er nur noch die richtige Intention und kann das Ritual immer und überall vollziehen, allein oder mit anderen, in Grönland oder am Äquator, der Ritus wird „funktionieren“ wie einmal erlerntes Autofahren oder Walzertanzen.

Natürlich konnten im Umfeld dieses Rituals große Kunstwerke entstehen: Musik, Architektur, Plastik, Buchmalerei, Predigt, Goldschmiedekunst, Paramentik . . . Aber so wie die Gläubigen ohne Zweifel sehr andächtig sein konnten, aber eben „unter der Messe“ beteten, umspielten diese Kunstwerke den Ritus, ohne ihn selbst zu tangieren: Es gab zwar mehrere Formen des Rituals, doch diese liefen immer und überall gleich ab, ob 5 oder 5000 Gläubige anwesend waren, ob ein Küster mehr schlecht als recht das lateinische Requiem sang oder eine große Komposition von Chor und Orchester aufgeführt wurde.

Die Rubrizistik suchte durch immer feinere Verästelungen und präzisere Vorschriften und durch immer striktere moralische Sanktionen das Ritual zu schützen, zumindest gegen äußerlich sichtbare subjektive Eingriffe. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel dafür ist immer noch die „Katholische Moraltheologie. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes kurz zusammengestellt von P. Dr. Heribert Jone O.M.Cap.“ (Paderborn 1935)

2. Kultkritik – Liturgische Bewegung – Liturgiereform

Ritualismus ist in der Religionsgeschichte weit verbreitet, Menschen wollen Sicherheit. Gottes Wirken sicher von objektivem, menschlichem Tun abhängig glauben zu können, war und ist einfach verführerisch: Wie schön wäre es, wenn das so funktionierte: Ich bestelle eine oder auch 50 Messen – es darf ruhig etwas kosten, soll ruhig weh tun –, aber dann darf ich sicher sein, dass mein Vater im Himmel ist. Ich befolge einige – vielleicht sehr schwierige – Gebote, habe dann aber den Himmel sicher. Millionen lassen sich auch heute von dieser Aussicht mancher Glaubensgemeinschaften faszinieren – es wäre ja auch zu schön!

Aber es ist nicht der Weg Jesu. Dieser steht in der großen Tradition der Kultkritik vieler Religionen und vor allem des ersten Testaments, die immer wieder sagt: „Nichts, was von

außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein“ (Mk 7,15).

Rituelles Handeln steht immer in zwei Gefahren: (1) der Magie: Wenn der Priester alles richtig macht, wird, ja muss Gott handeln – das korrekte Ritual verfügt über Gott. (2) der Skrupulosität: Wenn der Priester auch mit bestem Wissen und Gewissen etwas objektiv falsch macht, wird, ja kann Gott nicht handeln – das defizitäre Ritual schränkt Gottes Möglichkeiten ein. Die Gefahren des Ritualismus waren zu allen Zeiten manchen in der Kirche bewusst: Wir wissen heute um die vielfältigen liturgischen Bewegungen und Liturgiereformen, die in der Tradition der Kultkritik versuchten, äußere Vollzüge und inneres Leben zusammenzubringen. In Mystagogien, Katechesen, moralischen Paränesen und auch Eingriffe in das Ritual selbst findet sich bei Bischöfen, Theologen, Synoden und Orden ein Traditionsstrang, den unser heutiges Bemühen um die „ars celebrandi“ fortführen will:

Der korrekte Kult ist nicht das Ideal des Gottesdienstes, sondern nur eine seiner Bedingungen. Wenn ein Gottesdienst gültig und erlaubt ist, ist eben noch keineswegs garantiert, dass er die Herzen der Menschen öffnet zum eigentlichen Ziel der Liturgie, der liebenden Begegnung zwischen Gott und Mensch.

3. Liturgie als „Gesamtkunstwerk“?

Bevor wir das anhand der Liturgietheologie des II. Vatikanums weiter entfalten, sei hier kurz noch ein anderer Zugang zur „ars celebrandi“ versucht, ausgehend vom ersten Teil unseres Begriffs, der „ars“.

Gerne und oft eher sentimental wird heute im Rückblick auf die alte Liturgie vom Ideal der Liturgie als „Gesamtkunstwerk“ gesprochen, historisch wohl eher Programm als Erfahrung. Denn faktisch bedeutete Liturgie vor dem II. Vatikanum eben oft auch schlampige Zelebrationen in rasantem Tempo, Unvorstellbares hinter Hochaltären, Tabernakel mit biotopischem Innenleben, schrecklich verunstalteter lateinischer Gesang, Paramente jenseits der Ekelgrenze, Männer, die zwar jeden Sonntag zur Kirche kamen, aber dann auf der Orgelbühne die Schweinepreise diskutierten . . . – ältere Priester und Laien erzählen davon sehr realistisch. Und auch für unsere Liturgie scheint das Ideal des „Gesamtkunstwerks“ eine Nummer zu groß: Wir können und wollen nicht jeden Tag ein Kunstwerk gestalten.

Bedenkenswert scheint der Kunst-Begriff aber in zweifacher Hinsicht: (1) bzgl. der Einbeziehung aller Sinne in Gestaltung und Wahrnehmung liturgischer Feiern – vgl. dazu unten –, (2) durch das Ernstnehmen des Wesens eines Kunstwerkes auch für die Liturgie:

Jedes Kunstwerk, gleich ob Bild, Plastik, Oper, Bauwerk oder Roman, entfaltet seine Existenz in der Kommunikation von Künstler, Werk und Betrachter. Kunst entsteht anders als Kunsthandwerk eben nicht zwingend durch Können, sondern durch den Schaffungswillen des einen Menschen und den Wahrnehmungswillen eines anderen. Sie ist Kommunikation über einen Aspekt unseres Lebens und unserer Welt, den einer in Zeichen setzt und ein anderer wahrnimmt und deutet – nicht richtig oder falsch im Sinne des Künstlers, sondern fruchtbar oder unfruchtbar für seine eigene Welt- und Lebensdeutung. Dabei ist Kunst recht verstanden „künstlich“, d. h. in ihrer Zeichenhaftigkeit und Setzung Alltagserfahrung übersteigend. Das „richtige“ Wahrnehmen von Kunst aber braucht kein fachliches kunsthistorisches Wissen, wohl aber den Willen und die Schulung zum Hin- und Dahinterschauen, also eine Symbolkompetenz.

In diesem Sinne zielt „ars celebrandi“ kein noch so schönes statisches Kunst-Werk an, sondern will eine je einmalige „Kunstaktion“ – in der Tradition Romano Guardinis „heili-

ges Spiel“ oder mit Odo Casel „Mysterienhandlung“ –, die unter Einbeziehung aller Kunstfertigkeiten in dieser Stunde an diesem Ort die Begegnung zwischen Gott und Gemeinde erfahren lassen will. Liturgie braucht keine Konsumenten, sondern eine Gemeinde deutungswilliger und -fähiger „Rezipienten“, die ihre Berufung als „konzelebrierende“ Subjekte der Feier annehmen und sich entsprechend geistig und geistlich vorbereiten. In diesem Sinne ist „ars celebrandi“ viel umfassender als „ars praesidendi“, sie ist Auftrag an alle Liturgie Feienden.

Liturgische Bildung und Gestaltung in diesem Sinne war und ist das Ziel der großen Liturgischen Bewegung, die im 20. Jh. die Kirche erfasste und durch das Bischofskollegium in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums so kraftvoll bestätigt und verstärkt wurde.

4. Der liturgietheologische Paradigmenwechsel des II. Vatikanums

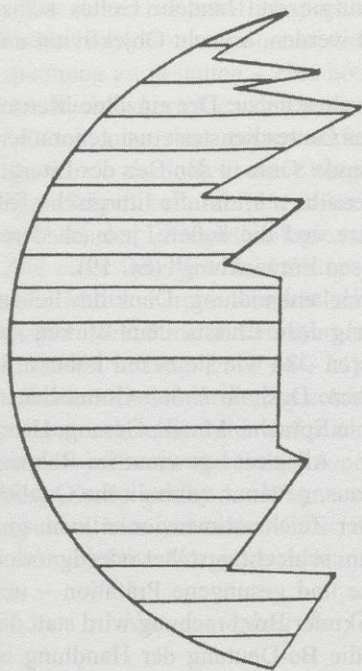
Diese liturgischen Bewegungen und Initiativen von Laien, Mönchen, Priestern und Päpsten im 20. Jh. stellen keinen Bruch in der Tradition dar, sondern eine Wiederentdeckung der ursprünglichen pastoralen und geistlichen Weite und Tiefe der Liturgie. So war das Ziel auch nie die Abschaffung mittelalterlicher oder die Rekonstruktion antiker Gottesdienstformen, sondern die Wiedergewinnung einer Liturgiegestalt und -theologie, wie sie z. B. in den Mystagogien der Kirchenväter aufscheint. So haben die Liturgische Bewegung und die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums zweifellos die dogmatische Kontinuität der Liturgie unserer Kirche bewahrt bzw. fortgeschrieben, zugleich aber wurde auf der Ebene der sichtbaren Zeichengestalt ein neues Paradigma eröffnet:

Die Liturgiekonstitution hat sich bei der Zielformulierung katholischer Liturgie nicht mehr mit dem Minimalkriterium von Gültigkeit und Erlaubtheit zufrieden gegeben, sondern weitere, größere Ziele liturgischer Feier definiert:

„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, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen“ (SC 11).

Das kam vor 40 Jahren einer Revolution gleich. Die Kirche will nicht nur, dass ihre Gottesdienste objektiv dogmatisch gültig und rechtlich erlaubt gefeiert werden, sondern dass sie „subjektiv“ fruchtbar sind, dass die feiernden Subjekte in der Feier erfahren können: Gott will in der Liturgie bei den je feiernden Menschen „ankommen“, sie in ihrem persönlichen Leben erreichen – wir können ihm unter heiligen Worten und Zeichen antworten und so den ihm gebührenden Kult vollziehen.

Die zentralen Stichworte des 1. Kapitels der Liturgiekonstitution seien dazu hier in einem Bild dargestellt, das in seinen beiden Seiten die Notwendigkeit verantwortungsvoller Liturgiegestaltung und Ausbildung einer „ars celebrandi“ illustriert:



Christliche Liturgie ist

vergegenwärtigende Feier
der Heilstaten Gottes (Anamnese)

Stiftungsmemoria des Paschamysteriums
(Leiden, Tod und Auferstehung des Herrn)

Handeln Jesu Christi selbst
in Beauftragten, Wort und Sakrament

Feier und Darstellung der Kirche
in der gegliederten Gemeindeversammlung

Ausdruck des christlichen Gottes-, Menschen- und
Kirchenbildes (lex orandi – lex credendi)

Eingebunden in das Gesamt christlichen Handelns
von Martyria, Diakonia und Koinonia

Verwurzelt in der Tradition jüdisch-christlichen
Gottesdienstes (Makro- und Mikrostrukturen)

*und braucht daher Ordnung – Tradition –
Objektivität – Gehorsam – Ritual – Amt.*

Christliche Liturgie ist

Dialog zwischen Gott und den Menschen,
primär Gnadengeschenk, sekundär Kult

Entfaltung der dynamischen und vielfältigen
liturgischen Gegenwartsweisen Jesu Christi

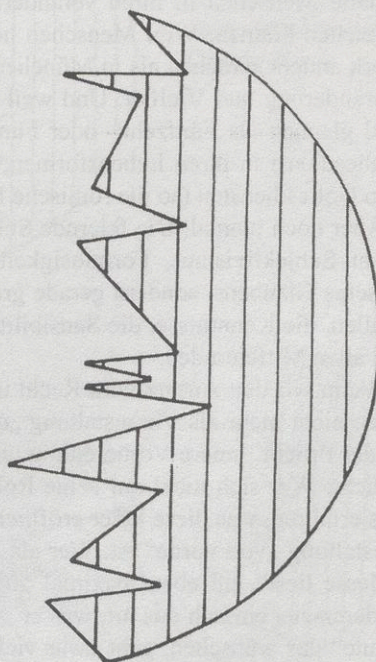
angelegt auf die volle, bewusste und tätige
Teilnahme der je versammelten Gemeinde

für die Menschen da,
also veränderbar, vielfältig und zu gestalten

als Ganze kommunikative Symbolhandlung
in verbalen und nonverbalen Zeichen

und braucht daher

*Freiheit – Kreativität – Subjektivität –
Authentizität – Festlichkeit – Charisma*



Hier wird der Paradigmenwechsel offensichtlich: Liturgie ist Handeln Gottes selbst, Selbstverwirklichung der Kirche, sie kann nicht gemacht werden, braucht Objektivität und Tradition.

Aber mit dem II. Vatikanum kommt nun wieder ein Zweites hinzu: Der einzelne Mensch und die Gottesdienstversammlung werden als Subjekte des Gottesdienstes ernst genommen, Subjektivität – nicht Subjektivismus! – wird als eine tragende Säule in den Bau der Liturgie eingestellt: „Die Seelsorger sollen eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung“ (SC 19).

Und Liturgie ist wieder entdeckt als kommunikative Zeichenhandlung: Dank des liebenden Schöpfungsaktes Gottes, der Inkarnation und Stiftung Jesu Christi, dem Wirken des Heiligen Geistes dürfen Menschen mit Gott kommunizieren – so wie sie es nur können, in menschlichen sprachlichen und nicht-sprachlichen Zeichen. Deshalb *haben* Gottesdienste keine Symbole, sondern *sind* Symbol, nehmen Gestalt an in Sprache, Musik, Gesang, Handlung, Raum, Zeit, Gegenständen, Gewändern, Geräten . . . All dieses gewinnt im Rahmen der Liturgie Bedeutung über den alltäglichen Nutzen hinaus, gewinnt symbolische Qualität – und bedarf der Kunst der Gestaltung. Denn jede dieser Zeichendimensionen kann gut, d. h. bewusst gestaltet zum Zentrum einer Feier hinführen, schlecht gestaltet oder ignoriert eine Feier (zer)stören: Denken wir an eine gut gewählte und gesungene Präfation – und plötzlich geht der Liedanzeiger an; oder beim zentralen Akt der Brotbrechung wird statt des deutenden „Lamm Gottes“ irgendein Lied gesungen – die Be-Deutung der Handlung ist zerstört.

Menschen und ihre Verständigungscodes aber ändern sich ständig, und deshalb fühlt sich die Kirche berechtigt und verpflichtet, ihre Liturgie zu ändern, sie „flüssig“ zu halten bis zur Wiederkunft des Herrn – nicht weil Inhalte plötzlich falsch wären, sondern weil diese Inhalte Menschen in ihren veränderten Lebens- und Kommunikationsformen nicht mehr erreichen können. Weil Menschen heute anders leben als vor 50 Jahren, weil sie in New York anders sprechen als in München oder Rom, deshalb braucht unsere Liturgie dauernde Veränderung und Vielfalt. Und weil auch innerhalb einer Pfarrei Fünfjährige anders leben und glauben als Fünfzehn- oder Fünfzigjährige, deshalb haben diese ein Recht auf einen Gottesdienst in ihren Lebensformen, deshalb gibt es eine wirkliche Pflicht zur Gestaltung von Gottesdiensten (so die römische Eucharistie-Instruktion vom 25.3.2004, Nr. 39).

Aber noch einmal: Die feiernde Subjekte der Liturgie ernst zu nehmen bedeutet natürlich nicht Subjektivismus, Formlosigkeit, Beliebigkeit bei der Feier der heiligen Mysterien unseres Glaubens, sondern gerade größere Verantwortung, und genau dafür braucht es den Willen, die Kenntnisse, die Sensibilität und Bereitschaft zur Bildung einer „ars celebrandi“ bei allen Mitfeiernden.

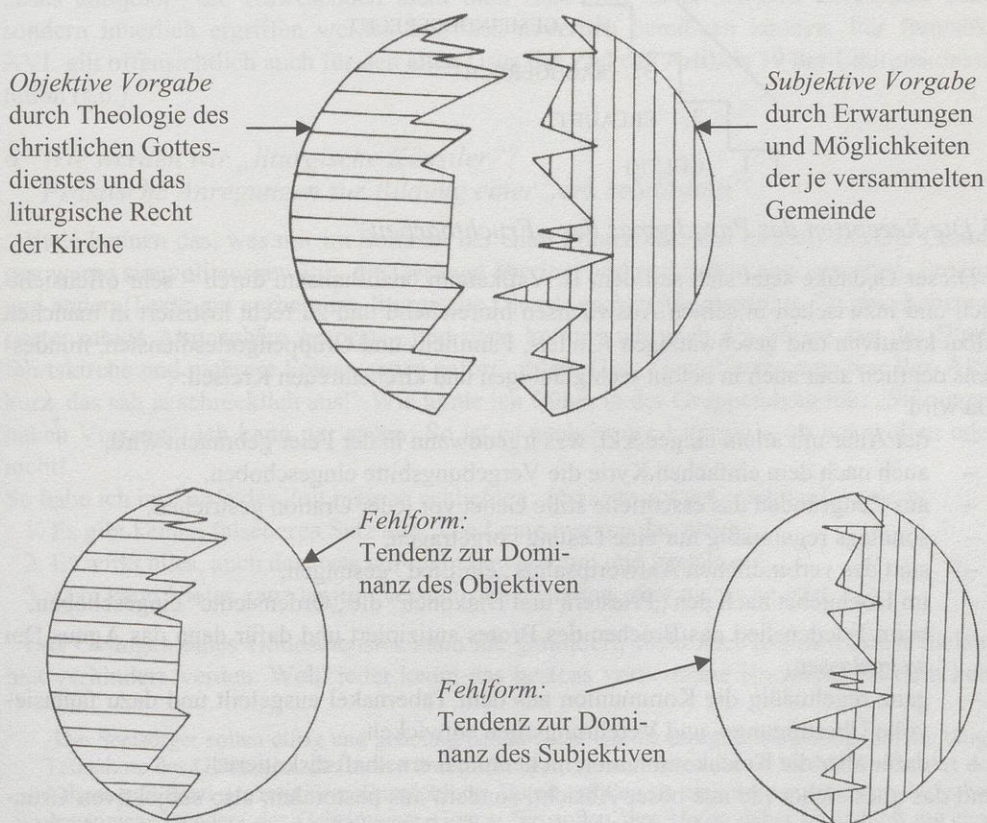
Wenn wir den Ansatz vom Recht und Pflicht jedes Getauften ernst nehmen und Liturgie eben nicht mehr als Veranstaltung „der da vorne“ begreifen, sind auch die Teilnehmenden in der Pflicht. Innere Vorbereitung und Präsenz sind nachweislich mehr als eine moralische Pflicht: Wer sich nicht auf seine Rolle als Subjekt der Feier einlässt, wird innerlich nicht das erfahren, was diese Feier eröffnen und schenken will, so gut auch die Vorbereitung und Gestaltung „von vorne“ ist. Wer als Priester einfach Messbuch oder Schott aufschlägt und „Messe liest“, tut eben maximal 50% dessen, was die Kirche in ihrer Liturgie will; wer andererseits einfach das tut, was er „aus dem Bauch heraus“ für richtig hält oder weil „die Leute“ das wünschen, geht zwar vielleicht einen sympathischen und emotional verständlichen Weg, dient aber auf Dauer wohl ebenso wenig der „salus animarum“.

Wir stehen bei jeder liturgischen Feier, gleich ob Kindergartengottesdienst, Pontifikalamt, Fröhschicht, Sonntagseucharistie oder Seniorenmesse, in der Pflicht, die skizzierte Grundspannung zu gestalten – eine höchst anspruchsvolle und komplexe Aufgabe gegenüber der nur objektiv korrekten Zelebration einer „tridentinischen“ Messe!

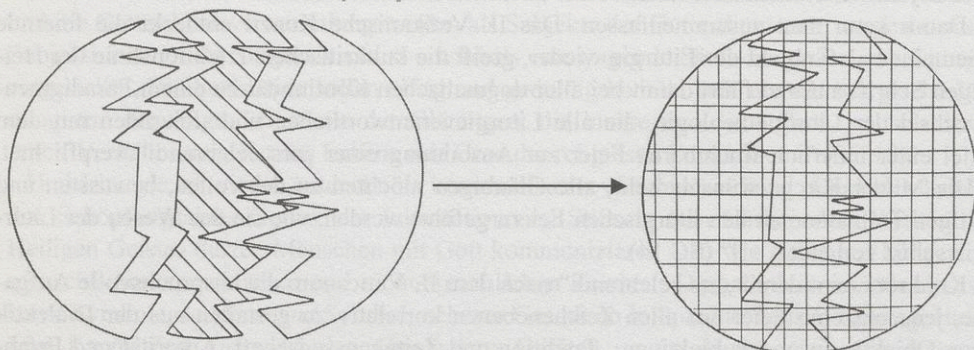
Damit kann man zusammenfassen: Das II. Vatikanische Konzil entdeckt die feiernde Gemeinde als Subjekt der Liturgie wieder, greift die kultkritischen Traditionslinie der Heiligen Schrift auf und führt damit bei aller dogmatischen Kontinuität zu einem Paradigmenwechsel der Liturgietheologie, die alle Liturgieverantwortlichen und -feiernden mit dem Ziel einer innerlich fruchtbaren Feier zur Ausbildung einer „ars celebrandi“ verpflichtet. „Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt [. . .]“ (SC 14).

Konkret meint damit „ars celebrandi“ nach dem II. Vaticanum die anspruchsvolle Aufgabe, jede einzelne Feier auf allen Zeichenebenen korrelativ zu gestalten aus der Dialektik von Objektivem und Subjektivem, Tradition und Zeitgenossenschaft, Autorität und Erfahrung. Zu ihr gehört das Wahr- und Ernstnehmen der beiden konstitutiven Seiten jeder liturgischen Feier und in der Kunst, durch Füllen der gestaltbaren Elemente und Teile objektive und subjektive Vorgaben zu einer Feier zu verbinden.

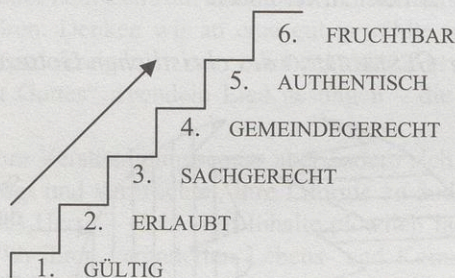
Notwendigkeit der GESTALTUNG des christlichen Gottesdienstes



Die GESTALTUNG des Gottesdienstes gemäß II. Vaticanum erfordert es, objektive und subjektive Vorgaben zu einer evangeliumsgemäßen *und* lebensnahen Gesamtfeier richtig zu verbinden:



Daraus ergibt sich für jede liturgische Feier das Ideal eines Stufengebäudes, das die verschiedenen theologischen Aspekte ernst nimmt:



5 Die Rezeption des Paradigmas der „Fruchtbarkeit“

Dieser Gedanke setzt sich seit dem II. Vatikanum unaufhaltsam durch – sehr offensichtlich und inzwischen in seinen Auswüchsen hinreichend und zu recht kritisiert in manchen allzu kreativen und geschwätzigen Kinder-, Familien- und Gruppengottesdiensten, mindestens deutlich aber auch in betont rechtgläubigen und kirchentreuen Kreisen:

Da wird

- der Altar mit allem eingedeckt, was irgendwann in der Feier gebraucht wird,
- auch nach dem einfachen Kyrie die Vergebungsbitte eingeschoben,
- aus Zeitgründen das essentielle stille Gebet vor jeder Oration gestrichen,
- sonntags regelmäßig nur eine Lesung vorgetragen,
- statt des verbindlichen Antwortpsalms „ein Lied“ gesungen,
- im Hochgebet nach den „Priestern und Diakonen“ die „Ordensleute“ eingeschoben,
- beim Friedenslied das Brechen des Brotes antizipiert und dafür dann das Agnus Dei weggelassen,
- ganz regelmäßig die Kommunion aus dem Tabernakel ausgeteilt und dazu fantasievolle Übertragungs- und Verehrungsriten entwickelt,
- dafür aber die Kelchkommunion nicht einmal ernsthaft diskutiert . . .

und das alles sicher nie aus böser Absicht, sondern aus pastoralen, also subjektiven Gründen! Sich so etwas gegen das geltende liturgische Recht herauszunehmen, hätten die glei-

chen Menschen vor 50 Jahren kaum gewagt. Hier wird freilich die neue Freiheit nicht verantwortlich zur Entwicklung einer anspruchsvollen „ars celebrandi“, sondern zum bequemen Fortfahren in tridentinischer Mentalität genutzt. Die Konsequenzen lassen freilich nicht auf sich warten: Das lassen Menschen heute nicht mehr mit sich machen, und diese schreiben nicht dem Bischof oder dem Papst, sie bleiben einfach zu Hause.

Wie sehr die Kategorie der inneren Teilnahme und der geistlichen Fruchtbarkeit die Kirche schon durchdrungen hat, zeigt sich auch im Begleitbrief Benedikt XVI. zum jüngsten Motuproprio: Er ist durchzogen von der pastoralen Sorge des Papstes um die Gläubigen, die – subjektiv! – mit dem vatikanischen Usus nicht zurechtkommen. Benedikt XVI. wünscht sich Gottesdienste im „usus antiquior“ mit äußerer und innerer Qualität und schätzt deshalb deren Verbreitung ganz realistisch ein:

„Der Gebrauch des alten Missale setzt ein gewisses Maß an liturgischer Bildung und auch einen Zugang zur lateinischen Sprache voraus; das eine wie das andere ist nicht gerade häufig anzutreffen. Schon von diesen konkreten Voraussetzungen ist es klar, dass das neue Messbuch nicht nur von der rechtlichen Normierung, sondern auch von der tatsächlichen Situation der gläubigen Gemeinden her ganz von selbst die *forma ordinaria* des Römischen Ritus bleibt“ (S. 4).

Der Papst nimmt die anthropologische Wende des II. Vatikanums ganz ernst: Es geht in Motuproprio und Begleitbrief stets um ein pastorales Entgegenkommen, um die subjektive Bedeutung für das geistliche Leben der Gläubigen. So sollen auch bei Gottesdiensten im „usus antiquior“ die Anwesenden nicht bloß Zuschauer einer schönen Zeremonie sein, sondern innerlich ergriffen werden und sich äußerlich beteiligen können. Für Benedikt XVI. gilt offensichtlich auch für den alten Usus das Ziel des Artikels 19 der Liturgiekonstitution (s.o.).¹

6. Wie werden wir „liturgische Künstler“?

Praktische Anregungen zur Bildung einer „ars celebrandi“

Viele kennen das, was mir im Sommer bei einer Frauenwallfahrt passiert ist: Die Lesungen waren sinnvoll ausgewählt, die Gesänge überlegt und rechtzeitig abgesprochen, Predigt und andere Texte gut vorbereitet, liturgische Dienste rechtzeitig instruiert, für eine konzentrierte, ruhige Atmosphäre gesorgt – und dann komme ich nach der Messe aus der Wallfahrtskirche und mehrere Frauen sagen sofort: „Mein Gott, Herr Pfarrer, was war Ihre Albe kurz, das sah ja schrecklich aus!“ Wie lernte ich früher in der Gruppendynamik: „Störungen haben Vorrang“, ich kann nur sagen: So ist es auch in der Liturgie – ob wir wollen oder nicht!

So habe ich im Laufe der Zeit meinen schlichten „Dreisatz zur ars celebrandi“ gelernt:

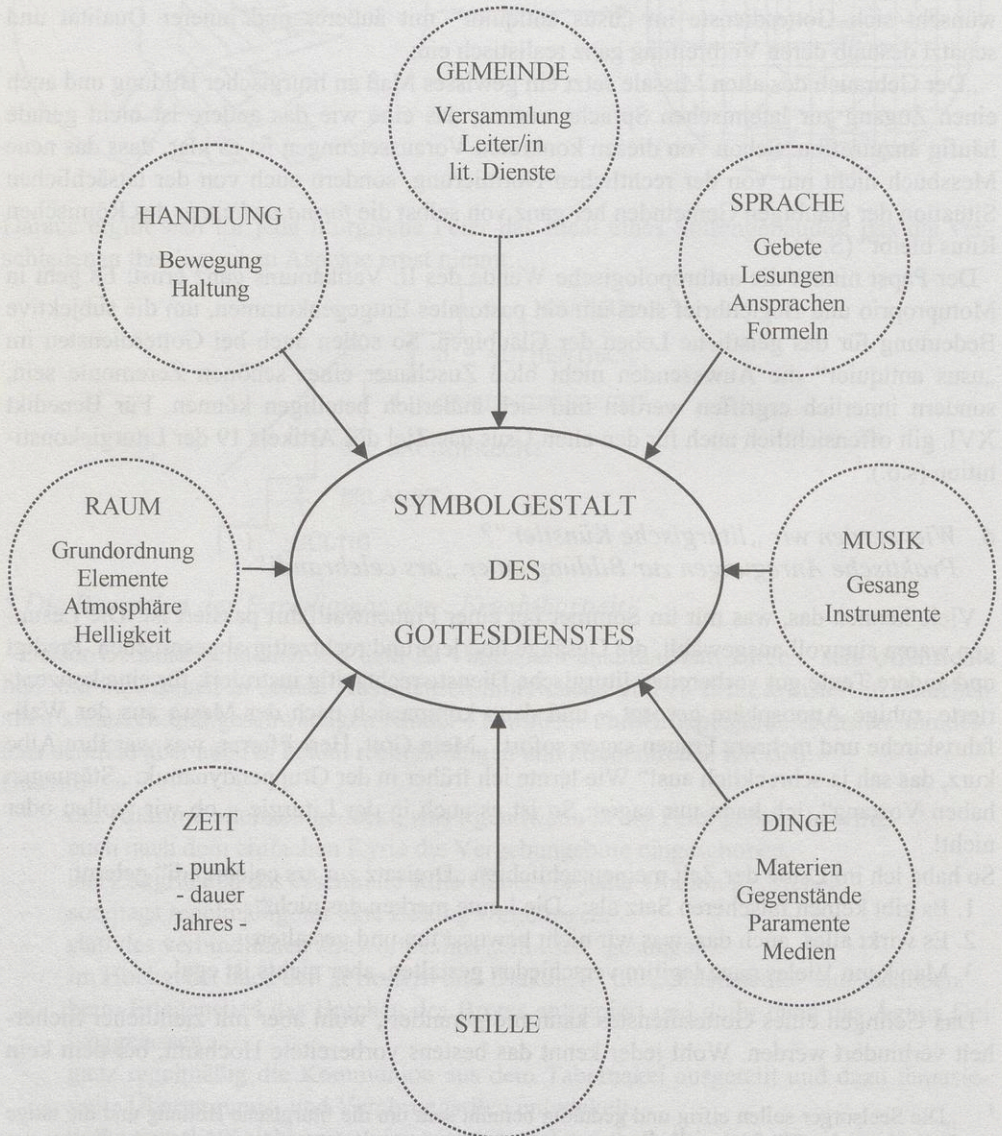
1. Es gibt keinen falscheren Satz als: „Die Leute merken das nicht“.
2. Es wirkt alles, auch das, was wir nicht bewusst tun und gestalten.
3. Man kann Vieles ganz legitim verschieden gestalten, aber nichts ist egal.

Das Gelingen eines Gottesdienstes kann nie garantiert, wohl aber mit ziemlicher Sicherheit verhindert werden. Wohl jeder kennt das bestens vorbereitete Hochamt, bei dem kein

¹ „Die Seelsorger sollen eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung. Damit erfüllen sie eine der vornehmsten Aufgaben des treuen Spenders der Geheimnisse Gottes. Sie sollen ihre Herde dabei nicht bloß mit dem Wort, sondern auch durch das Beispiel führen.“ (SC 19)

Funke überspringt, und den beängstigend kreativ-chaotischen Familiengottesdienst, bei dem man plötzlich das Wehen des Heiligen Geistes fast mit Händen greifen kann – wir können keine fruchtbaren Gottesdienste machen. Und trotzdem sind wir nicht machtlos, können Vieles ermöglichen und vor allem manchen Fehler vermeiden. Hier liegen Chancen und Gefahren im Detail, sind Vorbereitung und Feier von Gottesdiensten eine bleibende Aufgabe, mit der wir niemals fertig sind.

Um diese Aufgabe strukturiert bearbeiten zu können, sei im Folgenden die komplexe liturgische Zeichenhandlung in acht Beobachtungs- und Handlungsfeldern dargestellt:



Akzeptiert man eine solche Grundgestalt jeder liturgischen Feier, lassen sich zu den einzelnen Zeichendimensionen Fragen formulieren, die die Einzelheiten und das Ganze einer Feier erfassen helfen. Diese zielen auf die übergeordneten Fragen:

- Welche Signale senden unsere liturgischen Feiern ohne Worte?
- Ist uns bewusst, dass sie so wirken?
- Wollen wir, dass sie so wirken?
- Wollen und können wir daran etwas ändern, um ggf. die Inhalte des Glaubens besser erfahrbar zu machen?

Das Ziel ist keine verfeinerte Rubrizistik, sondern eine Arbeitshilfe zur verantwortlichen Gestaltung von Gottesdiensten zwischen kirchlichen Vorgaben und den Erfordernissen der konkreten FeiERGemeinde.

Entsprechend dem gestellten Thema sollen dabei hier nur beispielhaft einige Fragen zu den nonverbalen Zeichen formuliert werden, während die sprachlichen und musikalischen Felder hier unberücksichtigt bleiben.

Vorsteher der hl. Messe / Vorsteherin der Wort-Gottes-Feier

- Welchen Eindruck vermittelt der/die Vorsteher/in der Gemeinde: konzentriert, hilflos, aufgeregt, souverän, genervt, korrekt, störungsanfällig, kommunikativ, ängstlich, kreativ, improvisierend, chaotisch, vorbereitet, menschlich, moderierend, verbindlich, anbiedernd, gelassen, gelangweilt, distanziert . . . ?
- Betet er/sie wirklich? Spricht er/sie wirklich die Gemeinde an?
- Wie gelingt das Zusammenspiel mit den übrigen Diensten? Kann jeder gelassen das seine tun und anderen das ihre lassen?
- Wie äußert/versteckt sich die Leitungsfunktion?
- Welche Abweichungen von den liturgischen Büchern fallen auf?
- Gibt es sprachliche Lieblingswendungen, Floskeln, „Privatriten“ wie zusätzliche oder fehlende Kniebeugen, Kreuzzeichen, Verbeugungen . . . ?
- Passen Sprache, Bewegungen, Gestik, Mimik zur Person und zu den Inhalten – sind sie stimmig, eher minimalistisch, eher ausufernd?
- Gelingt es dem Vorsteher, „der Feier einen festlichen, brüderlichen und meditativen Charakter zu geben [. . .] durch seine persönliche Vorbereitung und durch die kommunikative Art und Weise seines Handelns und Sprechens“ (Direktorium für Kindermessen Nr. 23)?

Handlungen und Haltungen

- Werden die Differenzierungen der Feier nach Personen, Orten, Handlungen konsequent und damit „sprechend“ gestaltet?
- Wie drückt die Gemeinde ihre Einheit durch einheitliche Haltungen aus, wie zeigen die Einzelnen ihre Verschiedenheit?
- Stimmen Tempo und Größe der Bewegungen, Schritte, Gesten . . . ?
- Wirken die Handlungen als Teil eines vorgegeben Ritus *und* Tun eines konkreten Menschen, sind sie rituelles und persönliches Tun, stilisiert und natürlich?
- Wann sitzt/steht/geht wer – wie – wo – warum?
- Werden die zentralen Handlungen der Feiern „sprechend“, in sich stimmig und in der richtigen Synchronie vollzogen? Also das Halleluja zur Evangelienprozession, der Gabengang mit Brot, Wein und Kollekte nach dem Decken des Altares und vor dem Gabengebet, das Erheben von Kelch und Schale bei der ganzen Schlussdoxologie des

Hochgebetes inklusive des „Amen“ der Gemeinde, das Brechen des Brotes mit den Deuteworten des „Lamm Gottes“ . . . ?

Dinge

- Sind die verwendeten Gegenstände, Materien, Dinge „mehr auf edle Schönheit bedacht [. . .] als auf bloßen Aufwand“ (SC 124), sind sie echt in Material und gut in der Form oder Attrappen und Repliken?
- Stimmen Größe, Material und Schmuck aller benutzten Dinge (Bücher, Mappen, Gefäße, Leuchter, Materien, Mikrofon, Blumen . . .) unter der Perspektive primäre/sekundäre Zeichen? Ist also das Messbuch nicht wertvoller ausgestattet als das Evangeliar, das Tabernakelziborium nicht größer als Kelch und Schale auf dem Altar, die Ministranten nicht feierlicher gekleidet als die Lektorin . . . ?
- Wie zeigt sich der Feiercharakter im differenzierten Gebrauch von Glocken, Kerzen, Kreuz, Fahnen, Weihrauch, Paramenten, Blumen . . . ?
- Sind die verwendeten Gegenstände aussagekräftige Zeichen bezüglich Anlass, Raum, Rollen, Personen, Feierstufe oder einfach „nur schön“, also nach dem Geschmack dessen, der sie trägt oder verwendet?
- Ordnen sich alle technisch notwendigen Hilfsmittel unter, ohne sich zu verstecken – sind sie wirklich notwendig?

Stille

- Haben die Gläubigen an den vorgesehenen Stellen die stille Zeit zum privaten Gebet – für die Gewissenserforschung, nach dem „Lasset uns beten“, nach den Lesungen, nach den Intentionen der Fürbitten, für den Friedensgruß, nach der Kommunion . . . ?
- Herrscht dann wirklich Stille – nicht nur mit Worten, sondern auch bei den Handlungen, bei der Musik, im Liedanzeiger . . . ?
- Werden Zeiten des stillen Gebetes im Interesse der Gläubigen deutlich eingeleitet und beendet, z. B. durch einen entsprechenden Zuruf für die Antwort bei den Fürbitten?
- Wird Stille zur Unzeit eingebaut, etwa wenn der Priester eigentlich im Namen der Gemeinde und somit vernehmlich zu Gott beten soll?

Und zum Ganzen:

- Wie viel Zeit verwenden wir bei der Gottesdienst-Vorbereitung auf die Wortanteile, wie viel auf Überlegungen zu Handlungsvollzügen?
- Führen alle Überlegungen zur Gestalt/ung eines Gottesdienstes zu einer Feier, die die Gemeinde ins Mysterium hineinzieht und ihren Glauben nährt?

7. Schlussfolgerungen

Jeder Ritus, jeder Usus kann degenerieren zu geistlosem Ritualismus oder zu bloßem Aktionismus. Je größer die Freiheit, desto höher die Verantwortung, je heiliger die „Sache“, um so größer die Pflicht, sich selbst zurückzunehmen. Der tridentinische Usus ist gekennzeichnet durch strikte rubrizistische Regeln, die Gültigkeit und Erlaubtheit sichern wollen – der vatikanische Usus schenkt Priestern, liturgischen Diensten und Gemeinde eine größere Freiheit, ist darum aber auch äußerst anspruchsvoll und erfordert von allen Beteiligten höchste Verantwortung zur Ausbildung und Pflege einer liturgischen Spiritualität und persönlichen „ars celebrandi“ – damit Gott mit uns sein Fest feiern kann.

Die „Karriere“ von Begriff und Sache der „ars celebrandi“ ist zunächst einmal uneingeschränkt zu begrüßen: Gleich ob zur Liturgietheologie und -praxis des II. Vatikanum eher kritisch oder werbend – allein das Übernehmen des Begriffes oder seiner Synonyme zeigt, dass der Paradigmenwechsel des II. Vatikanums unumkehrbar ist, auf dessen Fundament nun einige Kennzeichen katholischer „ars celebrandi“ wie folgt skizziert seien:

1. „Ars celebrandi“ meint in der katholischen Kirche die anspruchsvolle Aufgabe aller Gottesdienstfeiernden, mit dem II. Vatikanum Liturgie als dynamisches Geschehen zwischen dem sich schenkenden Gott und den sich öffnenden Menschen zu verstehen, und daraus in jeder Feier die verschiedenen Zeichenelemente und das eigene Tun in der Spannung von Ordnung und Freiheit, Tradition und Kreativität, Dienst und Authentizität, Gnade und menschlichem Handeln verantwortlich zu gestalten.
2. Die Liturgiekonstitution formuliert in Fortschreibung der Tradition mit dem Eintrag der subjektiven geistlichen Fruchtbarkeit in die Liturgietheologie ein neues Leitbild katholischer Liturgiegestalt. Dem zu dienen, eröffnet die nachvaticanische liturgische Ordnung Freiräume für Teilkirchen, Ortskirchen und einzelne Feiern; diese Freiräume verantwortlich zu nutzen ist die oberste Aufgabe der „ars celebrandi“.
3. „Ars celebrandi“ betrifft nie die Ebene dogmatischer Gültigkeit, selten die Ebene rechtlicher Erlaubtheit, immer aber die Ebene geistlicher Erfahrung und persönlicher Fruchtbarkeit der Heilszuwendung Gottes.
4. „Ars celebrandi“ zielt kein noch so schönes statisches Kunst-Werk an, sondern ist je einmalige „Kunstaktion“, die unter Einbeziehung der Kunstfertigkeit aller Feiernden in dieser Stunde an diesem Ort die Begegnung zwischen Gott und Gemeinde fördern will. Dabei will „ars celebrandi“ nicht eine Gemeinde von 200 Künstlerinnen und Künstler zu autonomen Kunstwerken anregen, sondern im besten Sinne Kunsthandwerk, Gestaltung eines vom Schöpfer vorgegebenen Inhalts sein.
5. „Ars celebrandi“ will und kann die Liturgieverantwortlichen nicht durch Training zur fehlerfreien Produktion einer heiligen Sache führen, sondern durch geistige Bildung, leibliche Erfahrung und geistliche Übung zur Gestaltung einer je einmaligen, heiligen Begegnung zwischen Gott und Mensch befähigen.
6. „Ars celebrandi“ basiert auf den – lebenslang zu bearbeitenden – drei Säulen
 - Verstehen und Lieben der „Sache“ und ihres Schöpfers,
 - Üben und Reflektieren der eigenen Rolle innerhalb der komplexen liturgischen Zeichenhandlung,
 - Aus- und Weiterbilden der eigenen liturgischen Spiritualität.

Ich möchte so persönlich enden, wie ich begonnen habe: Ich bin sehr froh, als Christ und Priester in einer Kirche leben und arbeiten zu können, die der menschlichen Erfahrung im letzten Konzil wieder ihren theologischen Ort zurückgegeben hat. Unser Dienst ist damit nicht einfacher geworden, aber nur so können sich Glaube und Hoffnung heute im Menschen einwurzeln. Ich bin gerne Pfarrer in dieser Zeit, weil ich spüre, welch reiche Frucht die Initiativen des II. Vatikanums tragen können, wenn alle Beteiligten das ihre tun. Dabei ist unsere Liturgie natürlich keineswegs perfekt, und Vieles braucht einen ganz langen Atem – Mentalitäten, die 1000 Jahre geprägt wurden, sind äußerst langlebig. Aber wir versuchen in unserer Gottesdienstgemeinde „ars celebrandi“ als Prozess zu verstehen, der das Leben der Gemeinde und das Leben der Einzelnen Gemeindeglieder ein Leben lang begleitet – weil das Leben sich verändert und verändern muss bis zur Vollendung in der Ewigkeit.

Umso mehr bin ich persönlich getroffen, wenn Intellektuelle eine generelle „Häresie der Formlosigkeit“ unterstellen oder andere unser Allerheiligstes als „Stehimbiss-Liturgie“ beschimpfen.

Ich höre gottlob sehr oft ganz anderes von jungen und alten Menschen, wie beglückend sie die frohen, festlichen oder auch ganz stillen, kleinen Gottesdienste erleben, die aus dem Sorgen um eine umfassende „ars celebrandi“ erwachsen. Ich bin dankbar für das reichliche und angstfreie Aussäen des II. Vatikanums – und ich arbeite gerne daran, dass die jungen Pflanzen erneuerter Liturgie theologie weiter erstarken.

An den Schluss stelle ich mein „Kleines 2 x 12 zur ars celebrandi“, das mich selbst immer wieder warnt und ermutigt:

Kleines 2 x 12 zur ars celebrandi

„KUNSTFREUNDE UND -FÖRDERER“	„KUNSTBANAUSEN“
Wir feiern jetzt und hier, aber nicht uns	Ich will das aber so
Alles hat und braucht seine Zeit	Das geht doch auch schneller
Immer eines nach dem anderen	Ich mach' schon mal weiter
Jede/jeder/jedes ist wichtig und verdient Beachtung	Ist das denn so wichtig?
Funktion, Sinn und Schönheit bedingen sich	Ich finde das aber schön
Das wichtigste Symbol sind die Menschen	Die Leute wollen das nicht
Das Wichtigste geschieht ohne Worte	Das geht doch viel einfacher
Das Wichtigste geschieht vor Beginn	Irgendwie ergibt sich das dann schon
Das Wichtigste geschieht in uns	Das machen wir aber immer so
Liturgie ist anspruchsvoll, ihr Erschließen kostet mich	Finde ich schwierig, lassen wir weg
Gestufte Feierlichkeit in allem	Das können wir doch heute mal singen
Alles wirkt	Das ist doch egal

Benutzte und weiterführende Literatur:

K. P. DANNECKER, ars celebrandi. Hilfe zur (Weiter-)Entwicklung der eigenen liturgischen Kompetenz. In: Gd 41 (2007) 145ff.

L. DUPRÉ, Symbole des Heiligen. Die Botschaft der Transzendenz in Sprache, Bild, Ritus. Freiburg 2007.

B. FISCHER, Die Spiritualität des Vorstehers bei der Eucharistiefeier. In: DERS., Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien. Bonn 2000, 131–140.

A. GERHARDS – B. KRANEMANN, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Darmstadt 2006.

J. GOLDBRUNNER, Über die Kunst des Zelebrierens. In: Gd 10 (1976) 152.

W. HAUNERLAND, Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität. In: LJ 52 (2002) 135–157.

A. HEINZ, Der Liturgie ihre Gestalt geben. Hinweise zu einer ars celebrandi. In: Gd 40 (2006) 36f.

M. KLÖCKENER [u. a.] (Hg.), Gottes Volk feiert . . . Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie. Trier 2002.

F. KOHLSCHHEIN, Der Gemeinde vorstehen. Zum Stil liturgischer Leitung. In: Gd 21 (1987) 17ff.

DERS., „Lebendiger“ Gottesdienst? Auf der Suche nach einem kommunikativen Stil. In: Gd 26 (1992) 177ff.

M. KUNZLER, Dienst am Altar Christi. Eine Ministrantenschule für Erwachsene. Paderborn 2005.

M. MOSEBACH, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind. Wien – Leipzig 2002.

J. RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg 2000.

St. RAU, Was sagt unsere Liturgie durch das, was nicht gesagt wird? Von den liturgischen Zeichen. In: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie. Hg. K. Richter – Th. Sternberg. Münster 2004, 97–113.

A. SCHWARZ, Die Messe verstehen in 15 Schritten. Ein Durchblick-Buch für Neugierige. Freiburg 2007.

P. SPICHTIG, Gottvoll und erlebnisstark. Thesen zur „Qualitätssicherung“ der Gemeindevorlesung. In: Gd 40 (2006) 28f.

F. STEFFENSKY, Frömmigkeitsformen und die Sprache des Glaubens. In: Kunst und Kirche 3/99, 151ff.

M. STUFLESSER – St. WINTER, Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie? Regensburg 2004 (Grundkurs Liturgie 1).

P. M. ZULEHNER [u. a.], Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. Ostfildern 2004.

40 JAHRE LITURGIEKONSTITUTION. Relecture und Zukunft. In: HID 3-4 (2003).

Bernward Konermann,

Zwischen Urbild und Abbild

Form und Präsenz in der Liturgie

Hand aufs Herz! Würden Sie zu einem Busfahrer in den Bus steigen, der die Verkehrsregeln zwar alle kennt, aber noch niemals einen „Omnibus“ (!) gefahren ist? Oder würden Sie Ihr Auto, wenn es zum Beispiel um Bremsen oder Lenkung geht, einem Hobbybastler in die Hände geben? Und würden Sie schließlich sogar zu einem blinden Piloten in das Flugzeug steigen? Nein, das würden Sie nicht tun!

Beim Gottesdienst aber, wo es doch auch mindestens um Leben und Tod geht, vielleicht sogar um mehr, handeln wir so und verhalten uns folglich mehr als fahrlässig. Nehmen wir ihn etwa gar nicht ernst, den Gottesdienst? Glauben wir das gar nicht mehr, was wir tun? Es sieht so aus. Die Menschen jedenfalls reagieren und bleiben fort. Nicht, weil sie keine religiöse Sehnsucht mehr hätten, und nicht, weil das tiefste Bedürfnis ihres Lebens das Heil nicht mehr wäre, sondern weil sie uns das nicht glauben, was wir selbst nicht leben. Dabei hatten Liturgische Bewegung und Zweites Vatikanisches Konzil im 20. Jahrhundert längst angestoßen und erkannt, dass der Gottesdienst absolut im Zentrum kirchlichen Lebens steht, in der Innen- wie in der Außenwirkung, und dass der liturgischen Ausbildung darum eine lebenswichtige Bedeutung zukommt. Tatsache ist jedoch, dass es heute, 100 Jahre nach Beginn der Liturgischen Bewegung, und 40 Jahre nach dem II. Vatikanum in der Ausbildung zum Priester und Liturgen praktisch keinen szenischen und musikalischen Unterricht gibt. Beide – Musik und Szene – prägen jedoch wesentlich den Gottesdienst und sollten zum Grundhandwerkszeug der in ihm Handelnden gehören.

Im Gegenteil! Die Verantwortlichen sind heute mehr denn je von einer grundsätzlichen Fremdheit und einem grundsätzlichen Argwohn allem Körperlichen gegenüber geprägt, verbunden mit einer dadurch verstärkten Flucht in eine wissenschaftlich-abstrakte und rein intellektuelle Selbstreflexion. Die Folge ist ein wieder anwachsendes und um sich greifendes liturgisches Regelwerk – so wie es das vor dem Konzil schon gegeben hatte – gepaart mit einem Verlust an Praxis und Kompetenz im eigenen Bereich. „Qualitätsmanagement“ ist vielerorts ein Fremdwort, „Denuntiation“ leider nicht. Vereinzelte Rückfälle in magische und rubrizistische Vorstellungen zeigen, dass diese Spiritualität mitunter mehr von Angst und Sicherheitsbedürfnis geprägt ist, als vom Zuspruch der Freiheit.

95% des Kirchenkontaktes gehen über den Gottesdienst. Aber 95% der Gottesdienste sind, wie der Wiener Theologe Paul Zulehner es einmal spitz formulierte, in diesem Sinne kirchenfeindlich. Ja, sie sind kirchenfeindlich. Vielleicht übertreibe ich. Aber sind sie nicht schlampig oder verklemmt, zwanghaft oder flach, besserwisserisch oder eitel, und wir haben vergessen, was wir spielen? Und dabei geht es doch gar nicht um den Kontakt zur Kirche. Es geht um den Kontakt zu Gott. Und das ist Kirche, ist Ek-klesia.

„Nun machen Sie doch nicht so ein Theater!“ „Nun spielen Sie uns doch nicht so ein Theater vor!“ Tatsächlich, schlechtes Theater und schlechte Gottesdienste gibt es genug. Aber ein guter Schauspieler lügt nicht, und ein guter Schauspieler verstellt sich nicht – denn *Lüge* und *Verstellung* und *etwas Falsches vorspielen* ist bei dieser vordergründigen Bezeichnung von *Theater* wohl gemeint – genauso wie ein guter Liturge nicht lügt, und ein

guter Liturge sich nicht verstellt, und ein guter Liturge nichts Falsches vorspielt, sondern seine Inszenierung stellt sich unter den Schatten Gottes, und weil der Geist Gottes ihn überschattet, inszeniert er das göttliche Spiel. Szenische Kunst – Darstellung, Sprache und Spiel – wird aber dann zur göttlichen Kunst, wenn der Theos, der Gott, im Theater erscheint. Nicht umsonst haben beide Worte – *Theater*, *Theos* – ihren gleichen Ursprung: *theomai* = *schauen, im Geiste erkennen*. In substantia rerum.

Nach allen Regeln der Kunst. Denn Kunst hat Regeln. Ein Künstler lernt sie und probt sie und entwickelt sie. Er probiert und experimentiert, denn Kunst ist auch immer die Erforschung von Neuland und – bei vielen ertragenen Fehlversuchen – die Überraschung durch das Ganz Andere. Und in diesem freien Spiel von Kenntnis und Neugier schenkt sich manchmal dann der Aufbruch zu neuen Horizonten.

Also: Nach allen Regeln der Kunst. Und nur, wenn der Künstler diese Regeln gelernt hat und kennt – in all ihrer Konsequenz – dann darf er sie auch brechen. Aber nur dann.

Gott steht über den Regeln. Er macht sie. Und wir müssen uns darauf einlassen.

Beim LKÖ-Symposium in Salzburg am 8. Oktober 2007 haben wir in einem kurzen dramatischen Labor drei Grundregeln der liturgischen Kunst beispielhaft beleuchtet.

1. Ort, Zeit und Spielsituation des Gottesdienstes

Ein Kult ist nicht abstrakt, sondern ganz konkret. Er braucht Vorbereitung, Übung und körperliche Präsenz. Ein Sänger singt sich ein, bevor er seine Stimme erschallen lässt, ein Tänzer macht sein *warming-up*, ein Schauspieler bereitet sich auf seine Rolle vor, ein Priester spricht die Rüstgebete. Tut er das? Tut er das wirklich mit dem Herzen? Schneiden wir uns wirklich ab vom Alltag und stellen uns in Seine Präsenz?

Auch der Ort, an dem wir uns versammeln, ist zumeist herausgeschnitten aus der Alltagswelt. *Temno* heißt: *ich schneide*. Davon abgeleitet ist das Wort: *Tempel*. Der Tempel steht in einer anderen Welt, in einer Gegenwelt. Heiliger Hain, Höhle, umfriedeter Bezirk, Kloster, Kirche – die anthropologische Verabredung ist international: Das Heiligtum steht gegenüber dem Pro-fanum. Dabei meint das Heiligtum die Erde. Und auch der Altar meint die Erde. Wenn Tempel und Altar noch rechteckig sind und vier Seiten haben, ist es ganz sinnfällig: Norden, Süden, Westen, Osten.

Und der Himmel ist auch da. Aber anders. Der Himmel ist offen.

Tempel und Kirche sind also herausgehoben, stehen auf Bergen und Stufen – manchmal – sind umfriedete Bezirke und haben eine andere Energie und eine andere Kraft, als die Draußenwelt. Die Dämonen wissen das. Sie bleiben lieber draußen. Wenn sie aber hereinkommen, dann müssen sie den Geist des Ortes bekennen.

Ein Gleiches ist die Zeit. *Temno* heißt: *ich schneide*. Heiliger Boden. Zieh deine Schuhe aus und tritt hinzu! *Tempus* ist die Zeit; die vielen Zeitabschnitte, die wir ausschneiden und hintereinander legen. Und alle sieben Tage feiern wir Ewigkeit, feiern wir Schöpfung und die neue Schöpfung des ersten Tages. Genesis findet statt. Hier und Jetzt. „Du bist mein Sohn. Heute habe ich dich gezeugt.“ Gleichzeitigkeit. Ewigkeit. Gold als Symbol. Gott. Lichtausbruch Seiner Liebe. Gegenwart. Ein Spiel, das wir immer wieder vollziehen. Ein Rhythmus, der uns durch seine Wiederholung hineinholt in das, was über der Zeit steht.

Und die Bewegung, das Spiel in dem wir stehen an diesem Ort und in dieser Zeit hat seine eigene Würde, seine eigenen Rollen und sein eigenes *Tempo*. Auf der ganzen Welt. König und Königin, Fürstin und Fürst, Häuptling und Priester, egal welchen Geschlechtes

und Alters. Ein hehres, herausgehobenes, hohes Spiel, das die Ewigkeit meint. Also ein Fest. Wir schreiten, wir tanzen, wir bewegen uns voller Anmut und Form.

Ein höfisches, göttliches Spiel – *Hof* als Bezirk, der für etwas steht – ein Spiel eben, voller Anspielung, Ausdruck, Bedeutung und Wahrheit. Eine Darstellung dessen, was ist. Und wenn wir weinen, regnet es, wenn wir tanzen, erblühen die Blumen. Oder umgekehrt. Wohlgemerkt: ein Spiel, ein Märchen, ein Archetyp. Und wenn auch die abendländische Liturgie aus dem römischen Staatskult entstanden ist, so spiegeln wir doch in unseren Basiliken und Königshöfen etwa nicht ein unreflektiertes feudales Verhalten in Staat und Kirche wider? Oder doch? Ja, der Mensch neigt zur Degeneration des Göttlichen, und jede Rolle kann verfehlt und pervertiert werden. Zu allen Zeiten und in allen Kulturen kann der Feudalismus dieses Märchen der menschlichen Seele für seine Zwecke missbrauchen, vom nackten Machiavellismus bis hin zu jener peinlichen Blöße, die uns die Regenbogenpresse vorzeigt. Die Person und die Rolle zerbrechen. Beim Menschen wird der König schnell zum Tyrannen. Der *Theos* wird zum *Teufel*. Der lateinische *deus* und indische *deva* wird zum englischen *devil*, und der griechische *Logos* schließlich zur deutschen *Lüge*. Doch Missbrauch darf nicht zum Argument hergenommen werden gegen reifen, wissenden Gebrauch.

In der Liturgie nun gilt es also, das königliche Spiel und die Rolle zu bewahren und das *Tempo* des Hohen Königs anzuspielen. Der Hohe König aber selber schenkt die Form. Und das ist keine Tyrannei, sondern eine *forma semper reformanda* . . .

2. Die Dramaturgie der Eröffnung: Aufstieg zum Gebet

Der König erwartet uns. Aber noch schläft er. Das ist paradox. Oder schlafen wir?

Wir versammeln uns um seinen Berg. Kommen zusammen zur Kirche. Oder ist es ein Tempel? Eine indianische Pyramide als Zeichen des Aufstiegs zu Gott?

Wir ziehen ein, stellvertretend noch einmal für die Gemeinde, und grüßen ihn im Altar. Das sind wir doch: Stellvertreter. Stellvertreter für die Gemeinde, und manchmal sogar Stellvertreter für Ihn. Die Gemeinde will es so. Gott will es so. Da nutzt alles leugnen nichts. Gottesdienst ist Dienst der Gemeinde an Gott. Gottesdienst ist Dienst Gottes an der Gemeinde. Wir sind dazwischen. Wir, die kleinen Brückenbauer, Abschussrampen, Blitzableiter. Schrecklich. Pontifices.

Kreuzzeichen und Eröffnung

Und wir eröffnen schon in Seinem Namen. In Seinem Namen kommen wir zusammen. Gott im Himmel! Was rufen wir denn da herab? Wollen wir uns nicht doch lieber verstecken? Vom Banalen sprechen und nicht vom Heiligen? Es will uns zerspannen. Archetyp von Vermittler, von Medium und Medizin, von Mediziner und Medizinfrau. Können wir es denn überhaupt aussprechen? Begreifen wir überhaupt, was wir da tun?

Schuldbekennnis

Und da kommt es schon: das Schuldbekennnis. Hoffentlich. Nein, ich bin nicht würdig! Nein, ich kann es nicht! Nein, ich kann da nicht hoch! Meine Füße sind umgeknickt. Meine Hände sind schmutzig. Der Alltag klebt an mir fest.

Kyrie

– Na, nun komm. Ich weiß das doch alles. Komm trotzdem. Weil du es zugibst, ist es vergeben.

Aber Herr, es geht uns so schlecht. Du schläfst, und hier bricht alles zusammen.

Herr erbarme Dich, Christus erbarme Dich, Herr erbarme Dich.

Wach auf, lass uns herein, öffne die Tür.

– Na, dann fordere.

Ich fordere!

Gloria

Und weil du es ernst meinst, und weil ich es ernst meine, wacht Er auf und ich wache auf, und Er ist da!, und wir tanzen im Gloria, ein Gloria, in dem auch das Miserere Platz hat, Dreiviertel und Siebenachtel, Bolero und Sacre, Carmina und Passion. Und tanzend ziehen wir hoch – Halleluja – steil auf die Spitze der Pyramide. Fliege ich denn?
Jetzt bin ich da.

Tagesgebet

Kollektio. Tagesgebet.

Lasset uns beten.

Lasset uns alle in Stille Zwiesprache halten in seiner Präsenz.

Stille. Gebet.

Gott, alles das trage ich zu Dir, alles das bringe ich zu Dir hin.

Lass meinen Körper strahlen und meine Worte leuchten im Dienste der Menschen an Dir, in Deinem Dienst an den Menschen.

– Sprich nur wenig, damit ich besser hören kann.

3. Wortgottesdienst: „Wort des lebendigen Gottes“ – Auferstehung und Verkündigung

Wieder geht es um Gleichzeitigkeit. Die „phone“, die Stimme, das göttliche Wort wird gesprochen. Wir aber ritzen, kritzen und kratzen, fixieren das Wort und halten es fest, kreuzigen Gott im „gramma“, töten Ihn im Buchstaben. Der Geist macht lebendig, der Buchstabe tötet, sagt Paulus (vgl. 2 Kor 3,6).

Die Schrift: angeblich Zauberrunen, doch in Wirklichkeit nur tote Knochen. Es muss ausgesprochen werden! Und es muss gehört werden! Lässt Gott sich etwa einfangen in einen heiligen Text, den er wohlmöglich sogar selber verfasst hat? Ein Buch – in Wirklichkeit ein Beinhaus – als Präsenz des Göttlichen? Ja, das Buch präsentiert den Logos, aber es muss gelesen und muss vorgelesen werden. Solange dieses nicht geschieht, ist auch eine ganze Bibliothek nichts anderes als eine Stadt voller Totenhäuser. Und das Gleiche ist das Messlektionar, die Regel und die Bibel in unserer Hand. Tote Materie und toter Geist, solange wir es nicht wieder zum Leben erwecken. Wie aber geht das? Wie kann der Logos wieder auferstehen?

Im Hin- und Herbewegen des Wortes im Geist, würde der Philosoph Manfred Riedel sagen, im Sprechen und Hören, und so im Durchdenken, im Dialog und „Hören auf die Sprache“.

„Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander“, sagt Hölderlin.

„Bald aber werden wir Lied sein.“

...

„Davon merke ich aber gar nichts, wenn unsere Lektorinnen und Lektoren das Wort des lebendigen Gottes verkünden!!! Davon höre ich nichts, wenn der Priester das Evangelium vorliest!!! Lauter tote Texte!!! Ein Telefonbuch könnte interessanter sein!!!“

„Was also braucht es?“

„Glauben.“
 „Wie bitte?“
 „Keuschheit und Potenz.“
 „Entschuldigung?“
 „Hat ja keiner mehr in der Kirche.“
 „Das ist ja eine Unverschämtheit!“
 „Stimmt.“
 „Wie bitte?“
 „Nur keine falsche Scham.“
 „Und was ist dann die Keuschheit?“
 „Secretum meum mihi.“
 „Was heißt das?“
 „Mein Geheimnis gehört mir – hat Edith Stein gesagt.“
 „Ja und dann?“

„Das Hin- und Herbewegen weckt Bilder. Konkrete sinnliche Bilder. Keine abstrakten Gedanken. Sondern Emotionen, Erfahrungen und Erlebnisse. Das aber muss trainiert werden. Bis ins feinste Detail. Wie ein Film muss das innere Leben die Lücken zwischen den Buchstaben wieder erfüllen. Bis ins kleinste Detail. Wer, wann, was, wo. Wie sieht er aus? Wie riecht er? Wer spricht? Was ist gemeint? Was für ein Tag? Ist es am Abend oder am Morgen? Ist er müde? Regnet es? Ist es heiß? Hat er geschwitzt? Es ist ein Irrtum, dass Keuschheit ohne Potenz ist, und Potenz ohne Keuschheit, bloß weil wir den Zusammenhang vergessen haben.“

„Bitte?“
 „virgo <latein> – virga – vir – vis – virtus – viruere – viriditas – urj <sanskrit> – orge <griechisch> – organon – orgel – orgasmus . . .“
 „Ganz sinnlich sein – und es doch nicht verraten?“
 „Kennen Sie die Vision des Ezechiel? Bein ordnet sich an Bein, Knochen an Knochen. Es bilden sich wieder Sehnen, Muskeln und Fleisch. Haut überzieht die Körper. Gesichter entstehen, und die vielen Toten stehen auf.“
 „Und das sehen Sie als Technik für den Gottesdienst?“
 „Halt mich nicht fest!“
 „Ja – Johannes . . .“
 „Fasst mich richtig an!“
 „Lukas . . .“
 „Musste Jesus, der Auferstandene, den fassungslosen Jüngern nicht auch beweisen, dass er kein abstraktes Gespenst ist, sondern aus Fleisch und Blut besteht?“
 „Also wie geht das?“

„Gottesdienst ereignet sich im Miteinander. Wir stehen im Abbild Gottes, von dem wir sagen, dass er *trinitarisch* ist. Selbst immer im Gespräch, im Bezug und im Austausch der Liebe. Es nutzt also gar nichts, wenn ich eine Sprechmaschine an den Text anschließe, einen CD-Player oder – anstatt eines Muezzin – ein Megaphon mit Direktsound vom Bischofsstuhl oder aus Kairo. Die *phone* stirbt im *gramma*. Und sie widersetzt sich auch ihrer rein technischen Reproduzierbarkeit und jeder Usurpation.

Halt mich nicht fest! Auferstehung aber geschieht im Hier und Jetzt, in der Gleichzeitigkeit, wenn das göttliche Wort durch uns hindurch spricht, weil wir auf es hören. Wir geben uns hin, und wir stellen dar, *personal* (per-sonare = hindurchtönen), ganz konkret und füreinander, und geben unser Fleisch, unsere Emotion, unsere Bilder, unsere Erfahrung, unse-

ren Zweifel und unsere Freude, unser Leben und unseren Glauben hinzu. Das ist Verkündigung. Zeugnis.

Auf die Person, und *nur* auf die Person, folgt Resonanz. Gott ist da. Und wir stehen im Abbild des Herrn. Mein Geheimnis gehört mir. Aber ich halte die Bilder meiner Seele hoch und stelle sie Ihm zu Verfügung, damit Er durch mich hindurch Sein Wort verkünden kann. Und darum muss ich Bilder machen, als hätte ich es gerade selber erlebt. Und wenn mein Jesus blond ist, dann ist dein Jesus vielleicht schwarzhaarig oder brunett, aber du siehst Jesus, und er hat geschwitzt oder er lacht, und er hat Knoblauch gegessen oder ist wütend, er ist vornehm gekleidet oder gerade zerrissen, aber er ist da, konkret, und sein Wort – sein Wort bekommt Farbe.

Wenn du sendest, und *nur* wenn du sendest, dann kann ich empfangen. Die Imagination ist also wichtig, das Tasten, Fühlen, Schmecken und Riechen; und dann – nur dann – die Idee, der Sinn, das innere Bild. Das aber kommt dann meistens *von selbst*. Das ist Verkündigung. Kein toter Text. Und keine bloße Matrize. Sondern Reproduktion in höherem, wahreren Sinne. Re-pro-ducere. Gott ist nicht abstrakt. Gott ist da. Hier und Jetzt. In der Gleichzeitigkeit. Sein Geist tönt hindurch. Weil du deine Seele, dein innerstes und geheimstes Leben für Ihn hingegeben hast.“

„Nun . . .“

„Lass es uns tun.“

„Lesung aus dem 1. Brief des Apostel Johannes.“

„Gleichzeitigkeit.“

„ . . . Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir betrachtet haben und unsere Hände betastet haben, vom Wort des Lebens – und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das Leben, das ewig ist, das beim Vater war und uns erschienen ist –, was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Und das schreiben wir, damit unsere Freude vollkommen sei . . . “

„Zurück in die Zeit.“

„Wort des lebendigen Gottes.“

Gesprächskreise

Außer den unten angeführten Berichten fanden noch Gesprächskreise zu folgenden Themen statt: Lektorendienst als Verkündigung; Zeichen und Gesten; Liturgische Haltungen; Singen im Gottesdienst.

Roland Bachleitner, Steyr

Predigt, die erste . . .

Gestalt und Gehalt der Eröffnung

Wir erleben es immer wieder: Zu Beginn der Messfeier, gleich nach der Begrüßung, kommt ein persönliches Wort des Priesters. Ja wenn es dabei bliebe! Nicht selten entsteht durch den Wortschwall, der sich über uns ergießt, der Eindruck: Das ist die Predigt Nr. 1. Und wie viele solche werden uns dann möglicherweise noch geboten?

„Der erste Eindruck ist der beste“ heißt es, wenn man Menschen das erste Mal begegnet oder wenn man ein Haus betritt oder eine Veranstaltung besucht. Dazu kommt auch die Erwartung, die man dem Neuen entgegenbringt. Das gilt auch für kirchliche Feiern und Gottesdienste. Die Eröffnung schafft den ersten Eindruck, und der soll gut sein.

Nicht selten hört man von Kritikern der Gottesdienstreform nach dem 2. Vatikanischen Konzil, die erneuerte Liturgie sei „kopflastig“ und im Blick auf die ganze Feier „wortlastig“. Dadurch gehen dem Gottesdienst Feierlichkeit und Innigkeit verloren. Das kann sicher nicht daran liegen, dass eine Lesung hinzugekommen ist. Denn auch dort, wo man eine Lesung weglässt, bleibt die Kritik bestehen. Die Kritik betrifft besonders jene Gelegenheiten, wo frei gesprochene Hinweise gegeben werden. Bei der Eröffnung wird daraus leicht eine Art „Predigt Nr. 1“.

In der Allgemeinen Einführung zum Messbuch gibt es folgende Hinweise, wo ein freies Wort möglich ist:

- Nach dem Eröffnungsgruß des Priesters¹
- Kurze Mitteilungen vor dem Segen und der Entlassung, „falls sie notwendig sind“.

Zu den frei formulierten Texten zählen auch „Bußakt“ und „Fürbitten“; sie lassen häufig knappe und objektive Formulierungen vermissen.

Unser Arbeitskreis hatte die Eröffnung eines Gottesdienstes im Blickfeld. Die Eröffnung hat die Aufgabe, in den Gottesdienst einzuführen. Die Thematik dessen, was gefeiert wird, soll in ihr anklingen. Das muss aber nicht in einem eigenen Eröffnungswort geschehen. Dies ist in besonderer Weise Aufgabe des passend gewählten Eröffnungsgesanges (Introitus), und nur gelegentlich ein kurzer Satz in einem Wort zur Eröffnung. Letzteres ist bei großen Festen unnötig, da ohnedies alle wissen, was gefeiert wird. Die Eröffnung soll die gläubige Gemeinde um ihren Herrn versammeln, denn der Herr ist in unserer Mitte. Dies wird sichtbar durch den Einzug, durch den Gesang zur Eröffnung und durch das Eröffnungsgebet (Tagesgebet).

¹ Beispiel: Papstgottesdienste in Mariazell und im Wiener Stephansdom: Nach dem Gruß des Papstes folgte jeweils ein kurzes Wort des zuständigen Diözesanbischofs.

Einige Fragen zur Eröffnung:

- Wie wird der Einzug gestaltet? Nehmen die Mitwirkenden daran teil? Wie ist die Kleidung der Teilnehmer? Wie führt der Prozessionsweg zum Altar? Was wird mitgetragen (Kreuz, Leuchter, Evangelium)? Findet der Einzug am Priestersitz (Vorsitz) seinen Abschluss? Welche Haltung nimmt die Gemeinde bei der gesamten Eröffnung ein?
- Wie wird die Thematik der Feier aufgegriffen (im Eröffnungsgesang, im Grußwort, in den Gesten und im Gebet)?
- Kommt im Auftreten und durch den Gruß des Priesters zum Ausdruck, dass der Herr die Mitte dieser Versammlung ist?
- Wird ein persönliches Wort zur Eröffnung gesprochen? Ist ein solches angebracht? Wer spricht es? Was ist sein Inhalt? Wie kurz ist es?
- Ist der Bußritus, wenn vorgesehen, sachlich und kurz?²
- Kommt zum Ausdruck, dass das Kyrie der Gruß der Gemeinde an den gegenwärtigen, auferstandenen Herrn ist? Wird es unter Umständen mit dem Bußakt verbunden und bleibt dabei der preisende Charakter des Kyrie erhalten? Wird eine Kyrielitanei mit Tropen (Erweiterungstexte) gesungen, gegebenenfalls schon als Eröffnungsgesang?
- Werden die Möglichkeiten der Auswahl einzelner Elemente der Eröffnung verwendet und sinnvoll aufeinander abgestimmt (z. B. Kyrielitanei, Bußgedanke schon im Eröffnungsgesang, Entfall des Bußaktes in Festmessen)?
- Kommt beim Tagesgebet deutlich zum Ausdruck, dass es das erste Amtsgebet des Priesters ist, mit dem die Eröffnung abgeschlossen wird?

Es mag gut sein, hier auf einige verbreitete Fehler hinzuweisen:

- Die ganze Eröffnung findet am Altar und nicht am Priestersitz statt.
- Eröffnungsgesang, Bußakt und Kyrie werden zu wenig aufeinander abgestimmt.
- Der liturgische Gruß, der die Gemeinde im Namen des Herrn versammelt, wird durch „Guten Morgen“ o. ä. vorbereitet oder ergänzt. Ein solcher Gruß ist unnötig und lenkt nur ab.

Problem Eröffnungswort:

- Zusätzlich eine Einladung zur Feier (wozu, wenn die Gemeinde schon versammelt ist)
- Hinweise auf die Lesungen und Einführung zu den Texten anstatt Kurzhinweise vor der jeweiligen Lesung oder noch besser einer passenden Kurzhomilie nach dem Evangelium
- ausgedehnte Heiligenviten statt kurzem Hinweis auf den Tagesheiligen (mehr kann nach dem Evangelium gesagt werden) – umfangreiche Bußriten (meist mit Kyrie)

Es liegt nicht allein an einem Eröffnungswort, um eine Eröffnung gut zu gestalten. Doch ist es hilfreich, Kenntnisse über den Ursprung der einzelnen Elemente der Eröffnung bzw. der ganzen Feier zu besitzen. Anthropologische, psychologische und dramaturgische Grundsätze sind für die Feiergestalt entsprechend einzubeziehen. Das gleiche gilt für alle anderen Teile der Messfeier.

² Der Bußakt geht zurück auf die persönliche Vorbereitung des Priesters und seiner Assistenz im Stufengebet, wie es vor der Liturgiereform Anwendung fand.

Beiträge aus dem Gespräch im Arbeitskreis:

- Die Gemeinde soll sich bei der Eröffnung in die Feier einstimmen können.
- Die Verbindung des Bußaktes mit dem Kyrie ist problematisch, weil es nur selten gelingt, wirklich Bußgedanken mit dem Lobpreis des Herrn zu verbinden.
- Ein überlegter Wechsel in den Grußworten des Priesters ist gut. Es soll aber nicht alles Mögliche darin „verpackt“ werden, damit der Gruß seinen meist biblischen Charakter nicht verliert.
- Die Angabe von Intentionen steht manchmal am Anfang in einem Eröffnungswort. Wäre der geeignete Ort nicht das Allgemeine Gebet mit den Fürbitten?

Beispiele für die Eröffnung

4. ADVENTSONNTAG

Eröffnungsgesang

- Lesejahr A: Verbunden mit dem Kyrie: „Maria durch ein Dornwald ging“
- Lesejahr B: GL 105, O Heiland rei die Himmel auf

Gruß des Priesters:

Gnade und Friede von dem, der ist und der war und der kommen wird, sei mit euch.

Überleitendes Wort:

„Wie Maria erwarten wir voll Freude das Kommen des Herrn. So gewiss, wie er Mensch geworden ist, wird er einst wiederkommen. Für sein Kommen machen wir uns bereit.“

Bußakt: Erbarme dich, Herr, unser Gott

Kyrie:

- Lesejahr A: Kyrie entfällt (vgl. Eröffnungsgesang)
- Lesejahr B: GL 433, Herr, erbarme dich unser

Tagesgebet

WEIHNACHTSFEST: CHRISTMETTE

Eröffnungsgesang: Tochter Zion*Statio vor dem Altarraum*

- Festankündigung aus dem Martyrologium (Diakon, Kantor): *kein Eröffnungswort!*
- *Gruß des Priesters:* Der Herr sei mit euch. *Oder:* Die Gnade des Herrn Jesus, der für uns Mensch geworden ist, sei mit euch.

*Verehrung des Altares**Kyrie* (festlicher Gesang)*Gloria**Tagesgebet*

1. FASTENSONNTAG

Eröffnungsgesang mit Kyrie:

GL 762, 1.3.4.5 (Allerheiligenlitanei mit Einfügung örtlicher Heiliger)

Gruß des Priesters:

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch. – *Kein Eröffnungswort!*

Bußakt: Litanei GL 762,6 (Haltung: eventuell knien!)

Vergebungsbitte: Nachlass, Vergebung . . .

Tagesgebet

28. SONNTAG IM JAHRESKREIS (LESEJAHR C)

Eröffnungsgesang mit Kyrie:

GL 162, Aus der Tiefe (Kyrielitanei mit Bußelementen)

Gruß des Priesters: Der Herr sei mit euch.*Überleitendes Wort:*

„Gott ist gerecht. Darum schenkt er dem Sünder, der umkehrt, sein Erbarmen.“

Vergebensbitte: Der allmächtige Gott erbarme sich unser . . .*Gloria:* GL 430*Tagesgebet*

CHRISTKÖNIGSFEST (LESEJAHR C)

Eröffnungsgesang: GL 560,1-4, Gelobt seist du*Gruß des Priesters:*Die Gnade des Herrn Jesus, der für uns Mensch geworden ist, sei mit euch. *Oder:*

Der Herr der Herrlichkeit und Spender jeder Gnade sei mit euch.

Überleitendes Wort (zum Kyrie; Bußakt entfällt):

„Christus ist unser Herr. In seinem Tod hat er die Herrschaft von Sünde und Tod vernichtet. Ihn bitten wir: Denk an uns, wenn du in deiner Macht als König kommst.“

Kyrie: GL 475*Gloria:* GL 476*Tagesgebet*

Eduard Nagel, Trier

*Reden mit Gott? † Beten im Gottesdienst**Inhalte*

- Gottes Handeln in der Geschichte.
- Situation des Menschen (heute) – vor allem im Blick auf den Sinn des Lebens und auf die letzte Bestimmung des Menschen.
- Das Gebet muss für die Mitfeiernden „amenfähig“ sein.

Form

- Lobpreis und Dank.
- Vertrauen in Gottes Hilfe.

Struktur

- *Anrede und Lobpreis:* „Gepriesen bist du, Gott, . . .“, „Wir preisen dich, Gott, . . .“ und Begründung: „Schöpfer der Welt“, „denn du hast dein Volk aus seiner großen Not befreit“, „der du . . .“
Im Messbuch steht oft nur ein Adjektiv (Grundlage für das Folgende): „Allmächtiger“, „Barmherziger“, „Ewiger“, oft auch erweitert: „in deiner heiligen Familie hast du uns ein leuchtendes Vorbild geschenkt“ oder Aussage über die Betenden selbst: „im Vertrauen auf deine Güte kommen wir zu dir“, „wir sind schuldig geworden vor dir“.
- *Bitte:* Ergibt sich aus dem Vorangegangenen: „Heiliger Gott, wir sind vor dir schuldig geworden – Schenke uns die Freude wieder“. Oder: „... dein ewiges Wort ist

Fleisch geworden – Dein Sohn, der unsere menschliche Natur angenommen hat, schenke uns Anteil an seinem göttlichen Leben“.

- *Schlussformel:* Christliches Beten „funktioniert“ immer „durch Christus, unseren Herrn“ und „im Heiligen Geist“.

Sprache

- Im Hören unmittelbar verständlich.
- Gedanken schrittweise entfalten.
- Kein Satz mit mehr als 20 Wörtern.
- Wortschatz: gehobener Stil.
- Zentrale christliche Grundbegriffe sind zu verwenden.

Wenn – etwa für eine Messfeier mit Kindern – ein Gebet aus dem Messbuch dem Verständnis der Kinder angepasst werden soll, helfen drei einfache Regeln:

- Aus einem langen Satz mehrere kurze Sätze machen.
- Jeden Gedankenschritt in einem eigenen Hauptsatz mit maximal einem Nebensatz aussagen.
- Statt vieler Hauptwörter verbale Ausdrucksweise verwenden.

Beispiel: Messbuch, Tagesgebet vom 1. Adventssonntag

Herr, unser Gott, alles steht in deiner Macht,
du schenkst das Wollen und das Vollbringen.

Hilf uns, dass wir auf dem Weg der Gerechtigkeit Christus entgegengehen
und uns durch Taten der Liebe auf seine Ankunft vorbereiten,
damit wir den Platz zu seiner Rechten erhalten,
wenn er wiederkommt in Herrlichkeit.

Er, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt
und herrscht in alle Ewigkeit.

Umformuliert:

Großer Gott, du kannst alles machen, was du willst.

Wenn du uns hilfst, finden wir den Weg zu Jesus.

Wir bitten dich:

Mach uns stark, dass wir viel Gutes tun können.

Dann wird Jesus sich freuen, wenn er an Weihnachten kommt.

Am Ende unseres Lebens wird er uns aufnehmen in den Himmel.

Dort lebt und herrscht er mit dir und dem Heiligen Geist in alle Ewigkeit.

Sr. Marta Bayer OSB, Steinerkirchen an der Traun

Kleider machen Leute! † Liturgische Kleidung

Anmerkungen zur Bedeutung der liturgischen Kleidung in ihren grundlegenden Dimensionen (personal – funktional – sakral)

- Eine theologische Vorbemerkung: Seit dem II. Vaticanum ist Liturgie nicht (mehr) nur hierarchische, sondern gemeinschaftliche Handlung. Die Befähigung zur tätigen Teilnahme, die sich in verschiedene Ämter und Dienste ausdifferenzieren kann, ist in der

Taufe grundgelegt. Von daher sind liturgische Gewänder auch für Laien, die im Gottesdienst eine Aufgabe erfüllen, sinnvoll und werden – zumindest in manchen Diözesen – immer selbstverständlicher.

- Die Frage der liturgischen Kleidung bleibt in einem theologischen Spannungsfeld: zum einen wird das schlichte Gewand für liturgische Dienste als Aktualisierung des Taufkleides gedeutet (und damit als grundsätzlich für alle offen), zum anderen wird es gerade auch als Ausdruck einer besonderen Vollmacht wahrgenommen (die aber nicht sakramental besiegelt ist!). Das betrifft vor allem die Kleidung von/für hauptamtlich in der Seelsorge tätige Laien (Pfarrassistenten und Pastoralassistentinnen). Die Frage des Verhältnisses von gemeinsamem und besonderem Priestertum ist zuerst eine theologische und kann nicht über die Frage des Gewandes gelöst werden. Sonst bleibt so manche Debatte um die liturgische Kleidung von Laien eine Manifestation des „Konkurrenzkampfes“ zwischen Geweihten und Nichtgeweihten.
- Die Feier des Gottesdienstes ist an die Leiblichkeit des Menschen gebunden. Die Person in ihrer Ganzheit von Leib und Seele handelt in der Liturgie (personale Dimension).
- So wirkt auch das Gewand nicht für sich allein, sondern in Zusammenhang mit der Person, die es trägt, und ist eingebunden in die nonverbale Kommunikation (Haltungen, Bewegungen, Tonus . . . einfach in den Gestus).
- Funktionalität und Ästhetik sollen zusammengehen. Die Ausführung des Gewandes soll die liturgischen Handlungen und die Kommunikation mit der Gottesdienstgemeinde nicht behindern. Dazu gehört auch eine gute Passform der Kleidung und die sorgfältige Verarbeitung des Materials.
- Die liturgische Kleidung hilft dazu, dass der einzelne Mensch hinter den Dienst zurücktritt. Die Rolle in der Liturgie erschöpft sich nicht in der eigenen Person, sondern überschreitet diese (etwa im stellvertretenden Handeln, im „Herausgehobensein“, im besonderen Hingeordnetsein auf Gott und auf die versammelte Gemeinde . . .). Gerade in seinem liturgischen Handeln kann der Mensch für andere zum „Katalysator“ einer Erfahrung göttlicher Nähe werden (sakrale Dimension).
- Die liturgische Kleidung „sondert“ in einer gewissen Hinsicht von den anderen Versammelten ab, schafft Distanz – dies eröffnet aber auch einen geschützten Raum: der/die im Gottesdienst Handelnde wird nicht nur als „der Mensch von nebenan“ wahrgenommen. Das liturgische Gewand entzieht auch von kritischen Blicken (gerade, was die Garderobe von Frauen betrifft!).
- Die liturgische Kleidung soll eine Verdeutlichung des Dienstes sein (funktionale Dimension). Eigenkreationen im Hinblick auf Gewänder bzw. Accessoires müssen darauf bedacht sein, nicht durch den Schnitt oder die Gestaltung Verwirrung zu stiften oder zu sehr „aufzuputzen“. Freilich sind Kriterien im Bezug auf Schnitt und Material oft nicht „streng“ festzulegen bzw. auszumachen. Es besteht vereinzelt der Eindruck, dass manche Formen liturgischer Kleidung von vornherein stark in die Nähe der den Amtsträgern vorbehaltenen Gewänder „hininterpretiert“ werden (z. B. ein auf einer Seite verlaufender schmaler färbiger Streifen als einer Stola ähnlich). Genauso überzogen ist es, in einem umgehängten Kreuz, das über einer Albe getragen wird, ein Pectorale zu sehen . . . Wer legt hier formale Kriterien fest bzw. sind diese notwendig, z. B. was die Zulassung von Accessoires in den liturgischen Farben betrifft?
- Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Sprachgebrauch und die richtige Benennung der einzelnen Gewänder bzw. Accessoires (Negativbeispiel „Stolastreifen“, unpassende Bezeichnung „Laienhelfergewand“).

- Das liturgische Gewand unterstreicht die Festlichkeit des Gottesdienstes. Ein Gewand, das als schön und kostbar empfunden wird, kann zum Symbol werden für die Dimension der Fülle, des Überfließenden und hat so auch eschatologischen Charakter (Verweis auf Joh 12, Salbung Jesu in Bethanien). Brisant ist dieser Aspekt in einer Gesellschaft, die das „Sonntagsgewand“ im familiären Bereich und damit auch das Gespür für Rituelles, für die Unterscheidung von Festtag und Alltag aufgibt bzw. verlagert in den Bereich profaner (Freizeit)Veranstaltungen und Events mit ihren Ansprüchen, gut gestylt zu sein. Andererseits scheint es lokal Trends zu geben, wo Festtagskleidung im traditionellen Sinn wieder eine Renaissance erlebt: Trachten sind wieder stärker gefragt.

Einige (kritische) Anmerkungen aus der Praxis:

- Die liturgische Bildung im Zusammenhang mit der Kleidung bleibt eine vorrangige Aufgabe – bei haupt- und ehrenamtlich tätigen Laien, bei der Gemeinde vor Ort, auch bei der Ausbildung von Ständigen Diakonen.
- Ausgediente Alben, die früher unter Messkleidern getragen wurden, sind keine Ersatzgewänder für Laien. Ebenso sind Rock, Kragen und Chorrock keine geeignete Kleidung, da sie eigentlich klerikalen Ursprungs sind – schon gar nicht für Frauen (bei Kommunionhelferinnen gesehen vor einigen Jahren bei einem Fernsehgottesdienst).
- Der Wunsch nach einem färbigen Gewand „für alle liturgischen Zeiten“ (auch Amtszeichen wie Stola mitgemeint) kann nur eine Ausnahme bilden. Sonst verliert die liturgische Farbe ihre Symbolkraft.
- Nicht oft genug kann betont werden, dass verschmutzte und abgenützte Gewänder der Feier der Liturgie unwürdig sind.
- Gewänder sind nicht für außergottesdienstliche Zwecke zu benutzen, wenn sie noch in liturgischem Gebrauch sind (z. B. rote Messkleider als Nikolauskostüme).
- Die finanziellen Möglichkeiten der Pfarren für die Anschaffung von Gewändern (v. a. für Priestergewänder!) werden kleiner. Das fördert u. a. auch den Kauf von Billigware vor allem aus dem mittel-osteuropäischen Raum oder von Paramenten, die industriell erzeugt werden (z. B. Stoffdruck auf Polyester).
- Neuerungen auf dem Markt stellen z. T. vor allem die Funktionalität in den Vordergrund. Bsp. „Thermo-Messgewand“ – wie wirkt ein Sympatex-Gewebe in Verbindung mit einer Seidenstola etwa? Eine Assoziation mit Kostbarkeit und edler Schlichtheit fällt schwer.
- Interessant wäre auch eine Diskussion darüber, inwieweit künstlerische Arbeiten und Wettbewerbsprojekte (LiturgieGewänder, 2003) Einfluss auf die Herstellung und den Gebrauch von liturgischer Kleidung haben oder singuläre Ereignisse bleiben.

Literaturhinweise:

K. ANTONS, Paramente – Dimensionen der Zeichengestalt. Regensburg 1999 (Bild – Raum – Feier 3).

M. STUFLESSER, LiturgieGewänder. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu gegenwärtigen Fragestellungen und Perspektiven der Kleidung im Gottesdienst. In: Liturgiegewänder für den Gottesdienst heute. Dokumentation eines Kolloquiums. Hg. A. Poschmann. Trier 2003, 39–73.

Liturgiereferat der Diözese Linz, Kleidung für Liturgische Dienste [1996]:
www.dioezese-linz.at/liturgie

Buchbesprechung

Robert Wentz, Salzburg

Welche Rolle spielt Religion in der modernen Gesellschaft?

*Erste Ergebnisse des Religionsmonitors 2008**

Gibt es in Europa tatsächlich Zeichen für ein Wiedererstarken der Religion, für einen neuen spirituellen Aufbruch? Oder ist der Trend zunehmender Säkularisierung unumkehrbar? Beschreitet das säkularisierte Europa in religiöser Hinsicht einen Sonderweg?

Zur Untersuchung dieser und weiterer Fragen wurde von der Bertelsmann Stiftung ein Projekt initiiert, das sich mit der Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft auseinandersetzt. Bei dem zu diesem Zweck entwickelten RELIGIONSMONITOR – einer Umfrage, die in regelmäßigen Zeitabständen wiederholt werden soll – handelt es sich um ein interdisziplinäres und interreligiöses Projekt. In einer repräsentativen Erhebung wurden im Jahr 2007 in 21 Ländern je 1000 Personen telefonisch oder durch persönliche Interviews (Face to face) befragt. Die Auswahl der Länder orientierte sich an dem interreligiösen Ansatz des Religionsmonitors, so dass alle Weltreligionen und Kontinente in die Studie einbezogen wurden. In Deutschland wurde die Erhebung durch 49 qualitative Leitfadeninterviews ergänzt.

In diesem Buch werden erste Ergebnisse der Studie präsentiert und kommentiert. Neben einem ausführlichen Deutschlandteil (33–132), wird im internationalen Teil (135–236) die religiöse Situation in Österreich, der Schweiz, in West- und Osteuropa, in den USA, in Lateinamerika sowie in Indien und Thailand behandelt. Weiters gibt es Beiträge zu muslimischen Aspekten der Erhebung und zur Pfingstbewegung.¹ Im Anhang sind der Fragebogen sowie zahlreiche Grafiken² abgedruckt, die einen raschen Überblick geben und den internationalen Vergleich erleichtern. Im ersten Halbjahr 2008 soll ein weiterer Band mit zusätzlichen Analysen folgen.

Wie lässt sich aber so etwas Persönliches und Individuelles wie Religiosität überhaupt messen, könnte man fragen. Damit hier eine gewisse Beliebigkeit und inhaltliche Entleerung in der Bestimmung des Religiösen vermieden wird (vgl. KAUFMANN 1989, 16), liegt der Befragung ein *substantieller* Religionsbegriff zugrunde, d. h. Religiosität wird durch bestimmte Merkmale oder Erfahrungsgehalte definiert. Als wesentliches Merkmal dient dabei der Bezug auf (theistische und pantheistische) Transzendenz Erfahrungen³ und damit

* Religionsmonitor 2008. Hg. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2007.

¹ Aufgrund der geringen Fallzahlen lassen sich für die untersuchten europäischen Länder keine zuverlässigen Aussagen über nicht christliche Religionen treffen.

² Im Beitrag von Heinrich SCHÄFER ist auf S. 215 offensichtlich eine falsche Grafik dargestellt. Es handelt sich um eine Verdoppelung der Grafik von 213. Die betreffende Grafik dürfte auf 216 abgedruckt sein, dort allerdings mit einer Beschriftung, die sich wiederum auf eine nicht abgebildete Grafik bezieht.

³ Die Unterscheidung zwischen theistischen und pantheistischen Grundmustern der Religiosität wird – zumindest für die deutsche Situation – von Wolfgang HUBER als wenig brauchbar einge-

verbundene Praxis- und Erfahrungsformen; so hofft man, Religiosität möglichst umfassend messen zu können.

In der Beschreibung des Aufbaus und der strukturierenden Prinzipien des Religionsmonitors (19–29) erläutert Stefan HUBER die Aufgabenstellung des zu entwickelnden Befragungsinstruments: Es soll „in der Lage sein, Strukturen und Dynamiken *verschiedener* Religionen und religiöser Kulturen in einer vergleichenden Perspektive abzubilden“ (19). Um dieses Ziel zu erreichen, führt Huber als strukturierendes Prinzip die analytische Unterscheidung zwischen *Zentralität* und *Inhalt* der Religiosität ein. Die Zentralität bzw. allgemeine Intensität bezieht sich dabei allein darauf, wie zentral Religiosität für einen Menschen ist bzw. wie stark sie das Erleben und Verhalten prägt, unabhängig davon, wie die inhaltliche Ausgestaltung der Religiosität aussieht.

Gemessen wird im Religionsmonitor diese Zentralität anhand von sechs religionssoziologisch definierten *Kerndimensionen* von Religiosität (vgl. Tabelle auf S. 21):

- (1) Intellekt (Interesse an religiösen Themen),
- (2) Glaube⁴ (an Gott oder etwas Göttliches),
- (3) öffentliche Praxis (Gottesdienst, Tempelbesuch u. ä.),
- (4) private Praxis (Gebet, Meditation),
- (5) Erfahrung (Du- bzw. Einheits-Erfahrung),
- (6) Konsequenzen (Alltagsrelevanz der Religion).

Aus den erhobenen allgemeinen Intensitäten bzw. Zentralitätswerten dieser Kerndimensionen wird dann ein allgemeines Maß für die Zentralität (= Summenindex) bestimmt.⁵ Nicht näher erläutert wird dabei allerdings die schwierige Frage nach der Gewichtung der einzelnen Kerndimensionen, denn gerade im interkulturellen Vergleich dürften in Bezug auf die Gewichtung einzelner Kerndimensionen bei der Bestimmung von Religiosität unterschiedliche Auffassungen vorhanden sein.

Neben den allgemeinen Intensitäten der Kerndimensionen wird weiters die Intensität zu *spezifischen* religiösen Themen abgefragt, um die konkrete inhaltliche Gestalt und Ausrichtung der Religiosität zu ermitteln.

So wird z. B. die allgemeine Intensität der *intellektuellen* Dimension mit zwei Fragen erhoben, die sich auf das Interesse an einer geistigen Auseinandersetzung mit religiösen Themen beziehen. Da die allgemeine Intensität des religiösen Interesses noch nichts darüber aussagt, wie dieses Interesse konkret ausgestaltet wird, schließen sich noch weitere Fragen zu den Intensitäten spezifischer religiöser Themen an.

Bei der Kerndimension der *öffentlichen Praxis* wird übrigens nur die allgemeine Intensität erhoben⁶, während man auf die Frage nach spezifischen Formen öffentlicher religiöser Praxis verzichtet hat.

Das aus den Kerndimensionen zusammengefasste, allgemeine Maß für die Zentralität, dient für die Bildung von drei Idealtypen in Bezug auf die Zentralität bzw. Relevanz per-

schätzt (73). – Für Karl GABRIEL gehört dagegen die Unterscheidung theistischer und pantheistischer Spiritualität und Semantik zu den innovativen Elementen des Religionsmonitors (81).

⁴ In der Studie wird diese Dimension auch „Ideologie“ genannt, eine m. E. wenig glückliche Bezeichnung.

⁵ Warum dafür nur die ersten fünf religiösen Kerndimensionen herangezogen werden (25), wird nicht weiter ausgeführt.

⁶ Die allgemeine Intensität der öffentlichen Praxis wird durch zwei Indikatoren erhoben, die sich auf die Teilnahme an gemeinschaftlichen Ritualen beziehen.

sönlicher religiöser Inhalte, Deutungsmuster und Praktiken: *Hochreligiöse*, *Religiöse* und *Nichtreligiöse* (25). Es sei hier ausdrücklich darauf hingewiesen, dass dieser Typologie die *Zentralität* der Religiosität zugrunde liegt und daher noch keine Aussagen über die *inhaltliche* Ausgestaltung dieser Religiosität getroffen werden.⁷ Dies zu betonen scheint angebracht, da in manchen Beiträgen des Buches der Eindruck erweckt wird, als zeige hohe Religiosität von sich aus bereits eine starke Kirchenbindung oder Kirchlichkeit an.⁸ Dies kann, muss aber nicht sein, weil die Zentralität die inhaltliche Ausgestaltung der Religiosität noch völlig offen lässt – sieht man einmal von der dritten Kerndimension (öffentliche Praxis) ab.

Im Folgenden beschränke ich mich auf einige mir wichtig erscheinende Ergebnisse, die in diesem Buch präsentiert werden.

Volkhard KRECH untersucht in seinem Beitrag die Frage, wie die Deutschen mit der religiösen Vielfalt umgehen (33–43). Zunächst weist er darauf hin, dass die Hochreligiösen eine vergleichsweise hohe Bereitschaft zeigen, die eigene religiöse Einstellung kritisch zu hinterfragen. Dieser Befund ist nicht wirklich überraschend, wenn man berücksichtigt, dass die allgemeine Intensität der intellektuellen Kerndimension mit der gesamten Zentralität der Religiosität positiv korreliert, d. h. je höher das Interesse an religiösen Themen ist, desto höher steigt der Zentralitätswert der Religiosität. Dahinter steht das Konzept des Religionsmonitors, dass nämlich jemand, der seine Religiosität reflektiert, als religiöser eingestuft wird, als jemand, der das nicht oder weniger stark tut.⁹ Es ist daher irreführend, wenn KRECH argumentiert, dass „den Befunden des RELIGIONSMONITORS zufolge sich Reflexion und Religiosität wechselseitig *fördern*“ (42, Hervorhebung von mir), denn die wechselseitig positive Korrelation wurde ja vorher per definitionem festgelegt.

Nachdenklich stimmt jedenfalls der Umstand, dass immerhin 60% derjenigen, für die Religion eine zentrale Bedeutung hat, dazu neigen, ihren Glauben als exklusiv zu verstehen, während dies von der überwiegenden Mehrheit der Nichtreligiösen und der Religiösen abgelehnt wird (37). Allerdings muss eine hohe Religiosität nicht zwangsläufig zu religiöser Intoleranz führen, wie Krech aufzeigt (39).¹⁰

Weiters zeigen die Ergebnisse, dass sich Hochreligiöse überdurchschnittlich stark ehrenamtlich engagieren (41f).¹¹ Damit wird ein Trend bestätigt, der auch in anderen Studien untersucht wurde (vgl. z. B. GENSICKE 2005).¹²

⁷ So spricht etwa Wolfgang HUBER in seinem Beitrag (70–75) viel von Glaube, wo eigentlich Religiosität gemessen wird; Glaube ist im Religionsmonitor jedoch nur *eine* Dimension von Religiosität. Hier wird scheinbar übersehen, worauf Karl GABRIEL hinweist (77), dass sich der Religionsmonitor explizit als religionssoziologisches und nicht als ein kirchensoziologisches Messinstrument versteht.

⁸ Besonders eklatant bei Paul M. ZULEHNER, der in seinem Beitrag die Hochreligiösen als „konsistente Christen“ bezeichnet (150). Dagegen weist Armin NASSEHI darauf hin, dass Hochreligiöse ihre Kirchenbindung oft relativieren (127). Dem widerspricht nicht, wenn Karl GABRIEL eine hohe Parallelität zwischen Kirchenmitgliedschaft und dem Grad der Zentralität der Religiosität konstatiert (79), da Kirchenmitgliedschaft und Kirchenbindung nicht einfach gleichzusetzen sind.

⁹ Wiederum hängt viel von der Gewichtung dieses Faktors für die Gesamtzentralität ab, um dem Vorwurf einer gewissen rationalistischen Engführung des Religiositätsbegriffs zu entgehen, zumal auch die aus theologischer Sicht wichtige Dimension der Alltagsrelevanz der Religion nicht in die Berechnung der Zentralität einfließt (vgl. oben, Anm. 5).

¹⁰ Die Beschriftung bei der Grafik 5 ist irreführend bzw. falsch und müsste statt „hoch exklusiv“ „sehr tolerant“ o. ä. lauten.

¹¹ Diese Frage wurde nur in Deutschland gestellt.

Hans-Georg ZIEBERTZ befasst sich mit der Frage, ob es in der Weitergabe religiöser Einstellungen und Lebensformen an die jüngere Generation in Deutschland einen Tradierungsbruch gibt (44–53). Abgesehen von den methodischen Schwierigkeiten in der Bestimmung dessen, was unter „Tradierungsbruch“ genauer verstanden werden soll (45f), ist es fraglich, ob die vorgenommene Einteilung der Altersgruppen in 18–29, 30–39, 40–49, 50–59-Jährige und 60+ aus (1) methodischen Gründen und (2) für die Fragestellung tatsächlich hilfreich ist.

- (1) Die Fallzahlen je Gruppe reduzieren sich nämlich auf ca. 200 – bei der Gruppe der 18–29-Jährigen sogar auf 171 Befragte –, was zur Folge hat, dass die Ergebnisse noch ungenauer werden (Schwankungsbreite: ca. 7%). Es ist daher müßig, dass ZIEBERTZ des Öfteren Unterschiede zwischen den einzelnen Altersgruppen herauslesen will, wenn sie sich nur um wenige Prozentpunkte unterscheiden.¹³ Analoges gilt für manch anderen Beitrag im Buch, wo scheinbar exakte Zahlen hohe Genauigkeit suggerieren (sollen?).¹⁴
- (2) Für die Fragestellung hilfreicher scheint eine *diachrone* Betrachtungsweise, in der sich der Generationenbegriff „auf Personen benachbarter Geburtskohorten [bezieht], die im Laufe ihres Lebens mit jeweils ähnlichen Umständen in bestimmten Lebensaltern konfrontiert wurden und denen deshalb unterstellt wird, daß sie auch durch ähnliche Erfahrungen geprägt wurden und durch ähnliche Einstellungen zu charakterisieren seien“ (KAUFMANN 2005, 203). Legt man diese Überlegungen für die Einteilung von Altersgruppen zugrunde, so erscheint folgende Anordnung von Geburtsjahrgängen plausibler: bis 1918; 1919–1932; 1933–1945; 1946–1964; ab 1965 (vgl. WOLF 2007). In Anlehnung an das in Anm. 13 gegebene Beispiel ergibt sich dann ein völlig konträres Bild: Der Anteil an Kernmitgliedern – das sind jene, die mindestens einmal im Monat am Gottesdienst teilnehmen – geht sukzessive zurück, sowohl in West- als auch in Ostdeutschland¹⁵: Geburtsjahrgänge bis 1918 (42; 12), 1919–1932 (35; 9), 1933–1945 (27; 6), 1946–1964 (19; 5), ab 1965 (16; 4) (WOLF 2007, 8).

ZIEBERTZ untersucht die Frage eines Tradierungsbruches anhand der im Religionsmonitor abgefragten Kerndimensionen von Religiosität: (1) Intellekt: Interesse an religiösen Fragen zeigen ca. 11% der 18–29-Jährigen, darin unterscheiden sie sich nur wenig von jenen Befragten, die jünger als 50 sind, aber deutlich von den älteren Gruppen, von denen sich über 20% hoch interessiert zeigen. (2) Glaube: Hier fördert der Religionsmonitor ein überraschendes Ergebnis zutage: Der Glaube an Gott und an ein Weiterleben nach dem Tod findet in keiner Altersgruppe mehr Zustimmung als in jener der 18–29-Jährigen, in der diese Aussagen zu 41% bejaht werden. (3) Öffentliche Praxis: Hier sieht die Situation ähnlich wie bei der ersten Kerndimension aus, d. h. es gibt nur geringe Unterschiede in der Teilnahme an

¹² Gensicke weist neben der Kirchenbindung auf weitere Faktoren hin, die sich positiv auf zivilgesellschaftliches Engagement auswirken, wie z. B. ein großer Freundes- und Bekanntenkreis sowie ein höherer Bildungsabschluss (12).

¹³ Ein Beispiel: „Eine hohe Teilnehmerzahl an Gottesdiensten und Ritualen [d. h. Teilnahme an mindestens einem Gottesdienst im Monat] geben 14% der 18–29-Jährigen an. Bei den 30–59-Jährigen liegt der Wert zwischen 11%–13% [. . .]. Gegenüber ihrer Elterngeneration pflegen die 18–29-Jährigen somit keine geringere rituelle Praxis, sondern sogar eine etwas höhere“ (47; Hervorhebung von mir).

¹⁴ Vgl. z. B. den Beitrag von Hans LANGENDÖRFER, der sogar mit Prozentangaben von 58–59% aufwarten kann (64).

¹⁵ Die Zahlen in Klammern sind Prozentangaben. Die erste Zahl bezieht sich auf West-, die zweite auf Ostdeutschland.

Gottesdiensten zwischen den 18–29-Jährigen und den nächstälteren Gruppen; erst die Generation 60+ nimmt ca. doppelt so häufig an Gottesdiensten teil. (4) Auf die Kerndimension der privaten Praxis geht ZIEBERTZ nicht ein. (5) Hinsichtlich der Erfahrungsdimension werden keine signifikanten Abweichungen in den Altersgruppen festgestellt. (6) Alltagsrelevanz der Religion: Hier gibt es einen deutlichen Trend – je älter man ist, umso eher haben religiöse Gebote Einfluss auf das Leben im Alltag (von 13% bei den 18–29-Jährigen bis 36% bei den über 60-Jährigen).

Abschließend mahnt ZIEBERTZ angesichts der geringen Fallzahlen selbst zur Vorsicht bei der Interpretation der Ergebnisse. Letztlich sei es auf dieser Datenbasis nicht möglich, die Ausgangsfrage nach einem Traditionsabbruch eindeutig zu beantworten (52).¹⁶

Michael N. EBERTZ stellt Befunde des Religionsmonitors zur Religiosität älterer Menschen in Deutschland vor. Auf den ersten Blick scheinen die erhobenen Ergebnisse der Kerndimensionen den allgemeinen Erwartungen zu entsprechen: Die intellektuelle Dimension, also das Interesse an religiösen Themen, ist bei den über 60-Jährigen stärker als bei allen anderen Altersgruppen. Ähnliches gilt für die öffentliche und private religiöse Praxis sowie für die Erfahrungsdimension und die Alltagsrelevanz von Religion: in all diesen Dimensionen ist die Ausprägung bei der Generation 60+ vergleichsweise am stärksten (55).

Allerdings ist die ältere Generation weniger homogen als man allgemein annimmt: Zwar gibt es in dieser Altersgruppe den größten Anteil an Hochreligiösen (28%), aber fast die Hälfte von ihnen (47%) ist „nur“ religiös und 21% sogar „nicht religiös“. Die Älteren sind zwar insgesamt gesehen „frömmere“ als die Jüngeren, aber für viele unter ihnen trifft der Satz „Je älter, desto frömmere“ nicht mehr zu, wie EBERTZ ausführt (57). So findet der Glaube auf ein Leben nach dem Tod unter den über 60-Jährigen auf weniger Zustimmung (32%) als bei den 18–29-Jährigen (41%). Auch bei anderen Aussagen, welche die Glaubensdimension in inhaltlicher Sicht betreffen, unterscheiden sich die Älteren signifikant von den übrigen Altersgruppen: So deuten sie das Leben überwiegend naturalistisch und stimmen mit ca. 70% der Aussage zu, dass „Gott oder das Göttliche die Natur [ist]“ (59).

EBERTZ fordert abschließend dazu auf, von der Vorstellung „Je älter, desto frömmere“ Abschied zu nehmen und plädiert für ein differenzierteres Verständnis für die heutigen Seniorinnen und Senioren.

Eine „erstaunliche religiöse Kompetenz“ stellt Armin NASSEHI für Deutschland fest (113–132), wenngleich die Ergebnisse der 49 qualitativen Leitfadeninterviews natürlich nicht repräsentativ sind, wie er selbst betont (115). Dabei war es nicht das Ziel der durchgeführten Interviews, religiöses Wissen gleichsam abzuprüfen, sondern „den Interviewten die Gelegenheit zu geben, religiöse Kommunikation selbst in einen eigenen Problemhorizont zu stellen“ (ebd.). Im Anschluss an das *substantielle* Religionsverständnis des Religionsmonitors wurde das wesentliche Merkmal von Religiosität im Bezug zur *Transzendenz* gesehen und nicht auf bestimmte funktionale Äquivalente oder kirchlich vorgegebene Konzepte verengt (116).

Ein erster Blick auf die Ergebnisse ist ernüchternd: Nur ganz selten entsprachen die erzählten und berichteten Formen von Religiosität jenem konsistenten und eindeutigen Bild einer kirchlich gebundenen Religiosität und zwar unabhängig davon, ob es sich um Hochreligiöse, Religiöse oder Nichtreligiöse handelte. Die Kirchenmitgliedschaft ist zwar ein

¹⁶ Ganz anders klingt dies bei LANGENDÖRFER, der durch die Ergebnisse die These eines Abbruchs der Religiosität bei Jüngeren „eindrucksvoll“ widerlegt sieht (65).

bedeutender Faktor für die Existenz von Religiosität¹⁷, sie bestimmt aber das individuelle religiöse Erleben nicht eindeutig (117).

Die vielfältigen Transzendenerfahrungen mögen aus Sicht einer bestimmten konfessionellen Systematik inkonsistent sein, in der die unmittelbare Übertragung von Lehrmeinungen in persönliche Glaubensformen erwartet wird. Dagegen orientieren sich die berichteten Transzendenerfahrungen überwiegend am eigenen Erleben und kaum an bloß kirchlich-religiöser Praxis. Im Unterschied zu tradierten Formen von Religiosität versuchen die Probanden ihre Religiosität an ihrer je eigenen gelebten Praxis auszurichten. Man kann dies als „*Individualisierung des religiösen Erlebens und der religiösen Praxis*“ verstehen. Für NASSEHI unterscheidet sich diese Individualisierung allerdings von der *bürgerlichen* Form der individuellen Aneignung einer stabilen religiösen Praxis: „Es geht nicht nur um das individuellere Erleben einer gewissermaßen feststehenden religiösen Praxisform, sondern es sind die Formen selbst, die individualisiert werden“ (118).

Religiöse Äußerungsformen ereignen sich im Medium des Glaubens, d. h. sie verdanken ihre Plausibilität einer authentischen Haltung. Das bedeutet zugleich, dass man zwar den religiösen Gehalt eines Satzes oder einer rituellen Handlung kritisieren kann, kaum aber den Akt des Glaubens selbst. Im Hinblick auf das Interviewmaterial bedeutet dies, dass „es zwar kaum jemandem gelingt, sich im Sinne einer religiös-konfessionellen oder kirchlichen Lehrmeinung konsistent darzustellen. Was aber durchweg als typische Form religiöser Kommunikation gelingt, ist die Form authentischer Selbstdarstellung, durch die religiöse Kommunikation wirkt. Man kann das auf die Formel bringen: *Wer religiös angesprochen wird, antwortet religiös*“ (121).

NASSEHI weist auf die Bedeutung der biographischen Konstruktion von *Ganzheit* angesichts der inkonsistenten modernen Welt hin. Gerade deshalb lasse sich den gesagten Sätzen nichts entgegenhalten, auch wenn sie theologisch gesehen abstrus sein sollten. Insofern bezeichnet er diese Form der Religiosität als *postbürgerlich*, da „es nicht mehr um die Versöhnung von allgemeinem Anspruch und individuellem Leben geht, sondern um die authentische Präsentierbarkeit individuellen Glaubenslebens, bisweilen unter Verzicht auf jede Orientierung an verallgemeinerbaren Erwartungen. Exakt dies ist der Hintergrund für die in den Interviews fast überall zu hörende Kirchenferne vor allem der Hochreligiösen. Ihre Kirchenferne ist keine Kirchenferne aus Desinteresse an der Religion, auch keine generelle Kritik an der Kirche. Vielmehr ist der Punkt der Auseinandersetzung das eigene Leben, die Plausibilisierung religiöser Sätze durch Darstellung von Authentizität“ (123).

Religiosität wird weniger auf intellektueller als auf kommunikativer Ebene stabilisiert; sie entsteht und gedeiht dort, wo religiöse Erfahrung kommunizierbar wird. Inhalte zählen letztlich nicht für sich, wie NASSEHI abschließend resümiert, sondern nur insofern, als sie für das eigene Leben authentisch eingesetzt werden können (132).

Paul M. ZULEHNER untersucht die religiöse Situation in Deutschland, Österreich und der Schweiz (143–157). Im Gegensatz zu den oben genannten Ausführungen von NASSEHI bezeichnet ZULEHNER Hochreligiöse umstandslos als „konsistente Christen“ (150) und qualifiziert die Gruppe der Nichtreligiösen als „Atheisierende“. Dieser Begriff ist jedoch denkbar ungeeignet: er ist nicht nur sachlich falsch, weil „Atheist-Sein“ eine bestimmte Überzeugung zum Ausdruck bringt, die bei den Nichtreligiösen nicht einfach vorausgesetzt bzw. ihnen unterschoben werden kann. Dafür ist das Messinstrument des Religionsmonitors

¹⁷ Empirische Untersuchungen lassen Zweifel darüber aufkommen, „ob Religiosität dauerhaft ohne soziale Einbindung überhaupt existiert“ (WOLF 2007, 11, Anm. 1).

auch nicht konzipiert: Mit ihm werden unterschiedliche Dimensionen substantieller Formen von Religiosität erhoben und keine Typologie von Nichtreligiösen entworfen. „Religionslosigkeit kommt dabei primär negativ – in Form geringer Intensität religiöser Überzeugungen – in den Blick“ wie Monika WOHLRAB-SAHR mit Recht aufzeigt (97). Aus den Ergebnissen des Religionsmonitors lässt sich deshalb nicht auf eine „weltanschauliche Polarisierung“ schließen wie ZULEHNER glaubt: „Konsequente hoch religiöse Christen hier, nicht religiöse Atheisierende dort“ (152).

Im Sprachduktus fällt ZULEHNERS kämpferisch-apologetischer Pathos auf, mit dem er alles Religiöse nicht nur christlich, sondern auch kirchlich zu vereinnahmen scheint.¹⁸

Einen geographisch weiteren Rahmen umspannt der Beitrag „Wie religiös ist Europa?“ von Olaf MÜLLER und Detlef POLLACK. Im Blickpunkt stehen dabei hauptsächlich westeuropäische Länder (Großbritannien, Frankreich, Italien, Schweiz, [West-]Deutschland, Österreich). Da im Religionsmonitor Osteuropa nur durch Ostdeutschland, Polen und Russland vertreten ist, sind über diese Region keine zuverlässigen Aussagen möglich (169, Anm. 2). MÜLLER und POLLACK vergleichen in ihrem Bericht v. a. jene zwei Bevölkerungsgruppen miteinander, die in verschiedenen Kerndimensionen hohe bzw. besonders niedrige Werte haben.

Als erste Kerndimension untersuchen sie die öffentliche religiöse Praxis anhand der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs (169f). Mit Ausnahme von Italien (55%) und Polen (71%) nimmt nur mehr eine Minderheit mindestens einmal im Monat am Gottesdienst teil. Die Anzahl derer, die regelmäßig in den Gottesdienst gehen, übersteigt nur mehr in Österreich die Zahl jener, die nie den Gottesdienst besuchen (vgl. Tabelle auf S. 170). Auch in der Dimension der privaten religiösen Praxis, für die die Häufigkeit des Gebets als Indikator dient, zeigt sich die Ausnahmestellung Polens und Italiens. In beiden Gesellschaften übertrifft der Anteil jener, die täglich beten (53% bzw. 47%) deutlich die Zahl jener, die dies nie tun. Dieses Bild wird auch durch die religiöse Selbsteinschätzung der Befragten bestätigt: Nur in Italien bezeichnet sich als einzigem Land Westeuropas eine Mehrheit der Bevölkerung als „ziemlich“ bzw. „sehr“ religiös (56%). Ansonsten kommt der Anteil dieser Gruppe in keinem anderen Land Westeuropas auf mehr als ein Viertel der Gesamtbevölkerung. Umgekehrt übersteigt der Anteil jener Personen, die sich selbst als wenig oder nicht religiös einschätzen, den Anteil derjenigen deutlich, die sich als ziemlich bzw. sehr religiös bezeichnen (vgl. Grafik auf S. 171).

Dieser Befund, dass für die Mehrheit der Europäer Kirche und Religion keine zentrale Rolle spielen, scheint durch den Umstand bestätigt zu werden, dass im Vergleich zu anderen Lebensbereichen – wie Familie, Partnerschaft, Arbeit und Beruf, Freizeit oder Bildung – Religiosität als deutlich weniger wichtig eingestuft wird (171f). Diese Art der Fragestellung setzt allerdings eine funktionale Differenzierung – wie sie sich für andere gesellschaftliche Teilbereiche vollzogen hat – auch hinsichtlich der Religiosität voraus, was für institutionalisierte Formen von Religiosität zwar zutreffen mag, dem Selbstverständnis christlicher Spiritualität aber widerspricht, die sich nicht auf einen ihr zugewiesenen bzw. eigens ausgesparten Lebensbereich eingrenzen lässt, ohne Gefahr zu laufen, zu einem abstrakten Glauben zu degenerieren, der jeglichen Bezug zum Leben verloren hat. Man kann weder gesund noch tatsächlich religiös sein (und bleiben), wenn das Verhalten in all den genannten Lebensbereichen ungesund bzw. areligiös gestaltet wird. Insofern ist gleich die erste

¹⁸ So z. B. wenn er Spiritualitätsformen jenseits der christlichen Kirchen als im „konfessionellen Niemandsland“ ansiedelt (153).

Frage des Fragebogens (240) irreführend, weil sie vor falsche Alternativen stellt: Sie unterstellt, dass Religiosität wie Partnerschaft, Familie oder Beruf ein *eigener* Lebensbereich sei; letztlich scheint sich hier ein religionswissenschaftlich geprägter Religionsbegriff zu rächen, der religiöse bzw. Gotteserfahrungen an bestimmte Orte, Zeiten und rituelle Handlungen bindet und somit gerade das genuin Christliche – wie etwa die Begegnung Christi *im Mitmenschen* – herausfiltert (vgl. KAUFMANN 1989).

Aufschlussreich ist die Tabelle auf S. 176, in der Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Variablen (Alter, Geschlecht, Bildung, Gemeindegröße, religiöse Erziehung) untersucht werden.¹⁹ So ist z. B. Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität bei Frauen häufiger anzutreffen. Ebenso wird der starke Zusammenhang von religiöser Erziehung und Religiosität im Erwachsenenalter deutlich.

MÜLLER und POLLACK diagnostizieren abschließend für die untersuchten Länder (mit den genannten Ausnahmen von Italien und Polen) deutliche Tendenzen der Entkirchlichung. Auch sind sie eher skeptisch in Bezug auf die These eines ungebrochenen Weiterwirkens des Religiösen im Privaten (177).

Die im Buch dargelegten und kommentierten Ergebnisse, die der Religionsmonitor liefert, sind vielfach nicht eindeutig genug, um weit reichende Schlüsse zu ziehen. Manche Autoren lassen allerdings die nötige Vorsicht bei der Interpretation der Daten vermissen; das hat mitunter auch zur Folge, dass aus denselben Daten ziemlich unterschiedliche Schlüsse gezogen werden. „Religiosität ist gewiss kein Feld menschlicher Existenz, das sich leicht quantitativ erschließt. Es kann auch ein unzulängliches Verständnis von Religiosität sein, das die Ergebnisse verzerrt“ (JOAS, 180). Man kann Hans JOAS jedenfalls nur zustimmen, wenn er dazu auffordert, die Ergebnisse des RELIGIONSMONITORS – der derzeit nur eine Momentaufnahme liefert (183) – in den größeren Kontext der bereits vorliegenden Studien einzubetten (181).

Wer an seinem ganz persönlichen Religiositätsprofil interessiert ist, kann auch im Internet an der Umfrage teilnehmen – mit allen bei der Selbstselektion mitzubedenkenden methodischen Problemen für die Repräsentativität – und das Ergebnis mit den Ergebnissen des eigenen Landes vergleichen. Die Adresse: www.religionsmonitor.com

Literatur

GENSICKE, Thomas (2005): Wachsende Gemeinschaftsaktivität und steigendes freiwilliges Engagement. In: Informationsdienst Soziale Indikatoren (ISI) 34 (Juli 2005) 11–15.

KAUFMANN, Franz-Xaver (1989): Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989.

KAUFMANN, Franz-Xaver (2005): Schrumpfende Gesellschaft. Vom Bevölkerungsrückgang und seinen Folgen. Frankfurt a. M. 2005.

WOLF, Christof (2007): Keine Anzeichen für ein Wiedererstarken der Religion. Analysen zum Wandel von Konfessionszugehörigkeit und Kirchenbindung. In: Informationsdienst Soziale Indikatoren (ISI) 37 (Januar 2007) 7–11.

¹⁹ Die Darstellung von Zusammenhängen – und nicht nur von Häufigkeitsverteilungen – wäre öfters wünschenswert gewesen.

Wort zu diesem Heft

von Andreas Redtenbacher und Klaus Peter Dannecker

Der Taufbefehl Jesu nach Mt 28,19 ist Fundament des sakramentalen Lebens und der Sendung der Kirche von Anfang an. Im Bewusstsein der Kirche ist seither die Taufe das urpersönliche und lebensprägende Hineingenommenwerden des Menschen in die Christus-existenz, die existenzielle Verwandlung durch die Übernahme von Tod und Auferstehung Jesu in das eigene Leben, der Anfang einer Beziehung mit Gott, die wir Gnade nennen. Leider wird allzuoft das, was das Sakrament feiernd vollziehen will, in die Nähe kulturbezogenen Brauchtums, eines familiären Namensgebungsfestes oder eines Kindersegens nach der Geburt gerückt. Dieses Defizit kann nicht einfach nur auf die gesellschaftliche Situation abgeschoben werden: nur zu oft wurden und werden in Verkündigung und Pastoral die Erschließung dieses Sakramentes und seine Mystagogie nicht nur vernachlässigt, sondern einfach ausgelassen und vergessen. Damit aber kann sich auch kein genuines Taufbewusstsein entwickeln, aus dem Christen – gerade in säkularisierter Gesellschaft – leben können und ihre urtümliche Quelle für eine authentisch christliche Spiritualität finden. Dass es spürbare Zeichen gibt, dies zum Besseren zu wenden und wie dies zu machen wäre, will das vorliegende Themenheft unserer Zeitschrift zeigen. Schon seit geraumer Zeit war seitens der Redaktion von „Heiliger Dienst“ dieses Thema geplant. Es fügte sich, dass zugleich die lange erwartete zweite Auflage der „Feier der Kindertaufe“ in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes erschien. Damit wird das Heft zugleich zum Kommentar und zur Hilfestellung für den Umgang mit diesem Liturgiebuch, aber auch zur Ermutigung, der gesamten Taufpastoral einen neuen Stellenwert zu geben.

Das „Wort zu diesem Heft“ will nicht nur seitens der Redaktion wie immer einen ersten Überblick über diese HfD-Nummer geben (die wieder einmal den Umfang eines Doppelheftes angenommen hat), sondern verweist zugleich auf die thematische Kooperation für dieses Heft mit Professor Dr. Klaus Peter Dannecker aus Trier.

Martin Klöckener, Professor für Liturgiewissenschaft in Freiburg/Schweiz, war einer der ersten, die zur Neuausgabe der „Feier der Kindertaufe“ Stellung bezogen. In seinem Beitrag „Feier des Glaubens – Feier der Kirche“ führt er aus vielfältigen Perspektiven in das 2007 erschienene und ab 1. Advent 2008 verpflichtende Buch ein.

Winfried Haunerland, Professor für Liturgiewissenschaft und Regens des Herzöglichen Georgianums in München, zeigt die „Innovationen in der ‚Feier der Kindertaufe‘“ und ihre unmittelbare Bedeutung auf. Mit gewohnt hoher liturgiewissenschaftlicher Präzision führt er zu einem vertieften Verstehen der Anliegen und Absichten des erneuerten Buches.

Ralph Olbrich, Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Bamberg, hatte schon seine Diplomarbeit über Taufstätten geschrieben. Im vorliegenden Beitrag „„Ad fontes“ oder eine neue Tradition?“ gibt er – ausgehend von liturgiegeschichtlichen Erkenntnissen – wertvolle Überlegungen zur liturgiegerechten Gestaltung moderner Tauforte mit beachtlichen Schlussfolgerungen und bietet hierfür auch konkrete Praxisbeispiele mit Bilddarstellungen. Dabei kommt die wachsende Bedeutung der Taufe durch Ein- oder Untertauchen als die eigentliche Taufform in den Blick.

Klaus Peter Dannecker, neu berufener Professor für Liturgiewissenschaft in Trier, weist im Sinne der so notwendigen „ars celebrandi“ auf die wichtige „Mystagogische Feier der Liturgie am Beispiel der Kindertaufe“ hin. Sein Zugang berührt wichtigste Gundsatzfragen

liturgischen Feierns überhaupt und zeigt, wie auch heute in säkularisierter Zeit die Taufe als Sakrament des Glaubens gefeiert, gelebt und erlebt werden kann.

Juan Javier Flores Arcas OSB ist Präses (Dekan) des Päpstlichen Liturgischen Instituts der Benediktinerhochschule San Anselmo in Rom, wo er sich als Fachmann für Tauffragen eines hohen Ansehens erfreut. Sein Beitrag handelt über Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser im Ritus der Kindertaufe. Mit der ihm eigenen liturgiewissenschaftlichen Kompetenz behandelt er dieses wichtige und oft unterbewertete Element der Tauffeier, das eigentlich eine hohe Aussage- und Symboldichte hätte. Ganz vom Text ausgehend, interpretiert er den Inhalt dieses anamnetisch-epikletischen („Hoch“-)Gebetes der Taufe.

Franz-Peter Tebartz-van Elst, einst Domvikar in Münster, Professor für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft in Passau, dann Weihbischof in Münster und schließlich neuer Bischof von Limburg, ist – nach dem Tod Balthasar Fischers – bekannt als bester Fachmann für Fragen des Katechumenats erwachsener und junger Menschen, der Tauf- und Initiationspastoral, außerdem der in dieser Richtung schon weit vorangeschrittenen Pastoral-situation der Kirche in den USA und in Frankreich. In seinem Beitrag „Initiationskatechese mit ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen“ gibt er wertvollste und zugleich sehr sensible Orientierungen für eine auch in unseren Breiten immer wichtiger werdende seelsorgliche Herausforderung. Er plädiert mit Umsicht, aber entschieden für eine grundlegende Neubelebung des Katechumenats im Sinne des Konzils.

Andreas Redtenbacher, Mitglied des Redaktionsteams unserer Zeitschrift, verlässt den thematischen Rahmen: Er bietet den II. Teil des weit ausholenden Beitrags „60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift ‚Heiliger Dienst‘“ (vom Zweiten Vaticanum bis zur Gegenwart 1962–2006). Es handelt sich dabei um den Abschluss einer Untersuchung, die aus Anlass des 60. Anniversariums unserer Zeitschrift begonnen wurde. Der erste Teil war bereits in: *HID* 60 (2006) 226–240 erschienen. Damit liegt neben den wertvollen Registerarbeiten von E. Renhart und R. Wentz jetzt auch eine vollständige inhaltliche Aufarbeitung und Dokumentation aller Jahrgänge als weiteres Instrument für das liturgiewissenschaftliche Arbeiten vor.

Dieses Heft wird wie immer mit der gewohnten Rubrik „Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft“ abgerundet und am Schluss findet der Leser u. a. Rezensionen über zwei überaus wertvolle Publikationen zum Generalthema „Taufe“ vor: das neue Werkbuch zur Kindertaufe, herausgegeben von W. Haunerland und E. Nagel, sowie die neueste wissenschaftliche Publikation zum Thema „Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis“ herausgegeben von Ch. Lange, C. Leonhard und R. Olbrich.

In ‚Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser‘ betet die Kirche jedesmal neu: „Wir bitten dich, allmächtiger, ewiger Gott, schau gnädig auf deine Kirche und öffne ihr den Brunnen der Taufe“. Dass dieser geöffnete Brunnen neu zur Quelle des Lebens und der Grundspiritualität von Christen und Gemeinden werde, darum geht es in diesem Heft.

Martin Klöckener, Freiburg/Schweiz

Feier des Glaubens – Feier der Kirche

*Die Neuausgabe der „Feier der Kindertaufe“**

Ein Buch, dessen symbolgeladene Gestaltung sofort den Blick auf sich zieht, bereichert seit Januar 2008 die Reihe der liturgischen Feierbücher: vorn auf dem dunkelblauen Einband senkrecht verlaufende goldene Wellenlinien, die auf der Rückseite horizontal ausgerichtet sind. Vergeblich sucht man zunächst nach einem Titel; trotzdem ahnt, wer sich im Gebrauch liturgischer Bücher auskennt, worum es geht: Die bewegten Wellenlinien auf blauem Grund symbolisieren das Wasser, das Zeichen der Taufe, und die Öffnung nach oben mag auf den dialogischen Charakter allen liturgischen Handelns hinweisen: Gott und Mensch in Beziehung zueinander, ein Austausch von gnadenhafter Zuwendung Gottes und dankend-lobpreisender Antwort der Menschen, wie er im Sakrament des Christwerdens für das ganze Leben grundgelegt wird. Erst bei genauerem Betrachten, vielleicht sogar erst wenn der Band seinen Platz im Bücherregal findet, entdeckt man auf dem Rücken die Zeile „Die Feier der Kindertaufe“.¹

Nach einem ungewöhnlich langen Prozess liegt die Neufassung der *Feier der Kindertaufe* vor. Der Band stellt ein wichtiges Element für das Bemühen dar, das Sakrament des Christwerdens in gewandelten kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen neu zu profilieren, und zwar als *Feier des Glaubens*, zu dem auch jenen Zugänge eröffnet werden sollen, die sich mit christlichen Glaubensüberzeugungen und mit der Kirche schwer tun, und als *Feier der Kirche* als der Gemeinschaft der auf Christus Getauften. Hinter diesem Bemühen um die Taufliturgie steht die Überzeugung, dass die Liturgie als Kern des kirchlichen Handelns insgesamt einer Neukonzentrierung bedarf und eine Pastoral zu entwickeln ist, die vom Gottesdienst der Kirche ausgeht und wieder zu ihm zurückführt. So kann die Neuausgabe des liturgischen Buches Anstoß zu einer Besinnung auf das eigene Tun im größeren kirchlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang sein und die Frage nach Orientierungen für die Zukunft wachrufen.

1. Zur Vorgeschichte der Neuausgabe

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte in der Liturgiekonstitution (Art. 67–69) eine gründliche Neubearbeitung des Kindertaufritus angeordnet. Dabei waren einerseits die allgemeinen liturgietheologischen Aussagen der Konstitution, andererseits spezielle Anforderungen an die Taufriten umzusetzen.

Der *Ordo baptismi parvulorum* (OBP) wurde als eines der ersten liturgischen Bücher der Reform im Mai 1969 publiziert; denn bei der Kindertaufe, wie sie bis dahin im universal-

* Der hier wiedergegebene Beitrag wurde zuerst in der „Schweizerischen Kirchenzeitung“ (SKZ) 176 (2008) Nr. 14–15, S. 221–224, veröffentlicht. Die Redaktion dankt der SKZ für die Abdruck-erlaubnis.

¹ Der vollständige Titel lautet: Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg/Br. [u. a.] 2007 [tatsächlich 2008] (Rituale Romanum auf Beschluss des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht).

kirchlich verbindlichen *Rituale Romanum* stand, hatte man besonders dringenden Erneuerungsbedarf gesehen. Im deutschen Sprachgebiet empfand man wohl nicht dieselbe Dringlichkeit, weil die *Collectio Rituum* von 1950, in der Schweiz außerdem Diözesanritualien (Basel, Chur, St. Gallen, Lugano, dazu eine gemeinsame französische Ausgabe für die Westschweiz)² einen Kindertaufritus in angepasster Form boten. Gleichwohl erhoffte man sich auch hier eine Fortschreibung der Taufliturgie im Sinne des Konzils.

Nach einer provisorischen Übersetzung der wichtigsten Kapitel des OBP in der „Studienausgabe“ (1970) erschien schon 1971 die Ausgabe *Die Feier der Kindertaufe*, erstmals ganz in der Muttersprache. Das Buch zeichnete sich durch freiere Übertragungen der lateinischen Vorlage sowie durch zusätzliche Anpassungen und Auswahlmöglichkeiten mit Rücksicht auf die Situation des deutschen Sprachgebietes und die vorausgehende *Collectio Rituum* aus. Auch boten die „Pastoralen Vorbemerkungen“ nicht eine einfache Übersetzung der lateinischen „Praenotanda“, sondern eine Einführung in Theologie, liturgischen Vollzug und pastorale Fragen, die gleichzeitig spezifische Gegebenheiten der deutschsprachigen Diözesen berücksichtigte.³

Eine Neuausgabe der *Feier der Kindertaufe* wurde 1993 im Zuge der umfassender geplanten abermaligen Revision der liturgischen Bücher beschlossen. Die leitende Idee war dabei, die Erfahrungen mit den liturgischen Büchern angesichts der kirchlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Umbrüche fruchtbar aufzugreifen, erkannte Defizite zu beheben und insgesamt die Inkulturation der römischen Liturgie in der eigenen Sprache und Kultur fortzuschreiben. Dass dabei die Anbindung an den universalkirchlichen OBP 1969/73 lockerer würde, erschien nicht als problematisch, sondern notwendig, um die muttersprachliche Liturgie selbstständiger weiterzuentwickeln.

Nach der üblichen Prüfung und Korrektur sowie der Approbation durch die Bischofskonferenzen (1997) ergaben sich im Zuge der Konfirmierung bzw. Rekognoszierung durch die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung zahlreiche Anfragen, die das Erscheinen verzögerten. Durch die Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam“ (28. März 2001) wurde die laufende Arbeit abermals mit teilweise gewandelten Anforderungen für die Herausgabe muttersprachlicher Liturgiebücher konfrontiert. Nach diversen strukturellen Änderungen konnte ab 2004 die Revision schließlich zu Ende geführt werden.

Was die Buchgestaltung betrifft, übernimmt dieser Band eine Pionierfunktion, da in den nächsten Jahren mit weiteren Neuausgaben der deutschsprachigen liturgischen Bücher zu rechnen ist. Im Format und Aussehen unterscheidet sich die Ausgabe sowohl von der ersten (meist aus den 70er Jahren) als auch von der zweiten Generation (90er Jahre) der Bücher für die sakramentlichen Feiern. Die Adamas-Antiqua-Schrift, bisher Markenzeichen aller liturgischen Ausgaben, wurde leicht revidiert; nur noch die gesprochenen oder gesungenen Texte sind in dieser Schrift gedruckt, während Titel, Rubriken und einige andere Passagen in einer moderner wirkenden Type gesetzt wurden. Unter Beibehaltung der bisherigen Umschlagfarbe hat man mit den anfangs beschriebenen aussagekräftigen Grafiken zudem ein ansprechenderes Layout gewagt.

² Vgl. M. KLÖCKENER, Die Reform der Schweizer katholischen diözesanen und interdiözesanen Ritualien im 20. Jahrhundert. In: *Liturgie in Bewegung – Liturgie en mouvement*. Hg. B. Bürki – M. Klöckener unter Mitarb. von A. Join-Lambert. Freiburg/CH – Genf 2000, 222–255.

³ Eine 2. Auflage des *Ordo baptismi parvulorum* erschien 1973 mit kleineren Änderungen. Weitere Modifikationen ergaben sich in der Folge durch den CIC 1983, die aber nicht mehr in die deutsche Ausgabe eingearbeitet wurden.

2. Inhalt der Neuausgabe der Feier der Kindertaufe

Beim Studium der Neuausgabe stößt man schnell darauf, dass sie, trotz der vom Apostolischen Stuhl geforderten Treue zur lateinischen Vorlage, beachtliche Fortschreibungen und Neuerungen sowohl im Ganzen als auch im Detail bietet.

Die „Praenotanda generalia“ und die „Praenotanda“ – so jetzt der wenig glückliche Titel dessen, was in den meisten liturgischen Büchern als „Pastorale Vorbemerkungen“ oder „Allgemeine/Pastorale Einführung“ bezeichnet wird – sind wegen der Vorschriften der genannten Instruktion „Liturgiam authenticam“ eine getreue Übersetzung des lateinischen Textes, nicht mehr eine adaptierte Fassung. Allerdings haben die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes gleichzeitig eine ausführliche, liturgietheologisch und pastoralliturgisch wertvolle „Pastorale Einführung“ in einem begleitenden Heft publiziert, deren Kenntnisnahme unabdingbar ist; sie nimmt die Situation wahr, thematisiert wichtige Aspekte von Tauf liturgie und -pastoral und orientiert für die Zukunft.⁴ Zwar hätte man sich diese Einführung im liturgischen Buch selbst gewünscht; doch nimmt die getrennte Publikation nichts von ihrer Bedeutung.

Für die Tauffeiern selbst bietet das Buch ein völlig neues, bemerkenswertes Konzept: Es enthält nicht mehr – wie die Vorgängerausgabe – verschiedene Taufordnungen, die sich in erster Linie an der Anzahl der Täuflinge orientieren (Taufe für mehrere Kinder/eines einzelnen Kindes); vielmehr ist das leitende Kriterium jetzt die Feier *außerhalb* oder *innerhalb der Messe*; damit verbindet sich ein gewandeltes liturgietheologisches Konzept, das in die Pastoral hineinwirken soll. Weiterhin gibt es Ordnungen für die Taufe eines Kindes in Lebensgefahr sowie die „Einführung in die Kirche für ein Kind, das die Nottaufe empfangen hat“.

Von den Kapiteln des lateinischen OBP wurde, wie schon in der Ausgabe von 1971, die Taufe durch Katechisten, die in den sogenannten Missionsländern bei Fehlen eines Priesters oder Diakons als Möglichkeit eingeräumt wird, nicht wiedergegeben. Forderungen, diesen Ritus mit in die Neuausgabe einzufügen, weil auch im deutschen Sprachgebiet mancherorts, vornehmlich in einigen schweizerischen Diözesen, Laien von ihrem Bischof mit der Taufe beauftragt werden, wurden von der Gottesdienstkongregation nicht akzeptiert.

Ein weiterer innovativer Abschnitt, für den die deutschsprachigen Bischöfe sich stark eingesetzt haben, findet sich im Anhang 1: „Die Feier der Kindertaufe in zwei Stufen: 1. Die Feier der Eröffnung des Weges zur Taufe / 2. Die Feier der Taufe außerhalb / [dann] innerhalb der heiligen Messe“. Diese Form der Taufe ist ohne Vorlage in der lateinischen Fassung. Dahinter verbergen sich die Erfahrungen in der Pastoral, die nach einer solchen Alternative verlangten.⁵

Der Anhang bietet außerdem wie zuvor verschiedene Texte zur Auswahl. Nicht mehr aufgenommen sind die bisher 42 Seiten Taufgesänge, da inzwischen sowohl das schweizerische *Katholische Gesangbuch* als auch das *Gotteslob* genügend Gesänge zur Taufe enthalten, was bei der Erstausgabe der *Feier der Kindertaufe* noch nicht gegeben war.

⁴ Vgl. Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung. [Für die beteiligten deutschsprachigen Länder] Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2008 (Arbeitshilfen 220).

⁵ Das schweizerische *Katholische Gesangbuch* (1998) enthält unter Nr. 15 bereits eine fast identische Feierordnung. Beim Redaktionsschluss des KG Ende 1996 ging man davon aus, dass die Neufassung der *Feier der Kindertaufe* bald erscheinen werde, und übernahm deshalb den damals geltenden Entwurf. Dass bis zur Veröffentlichung noch 10 Jahre vergehen würden, war nicht absehbar.

3. Grundsätze bei der Erneuerung

3.1 Der Zusammenhang von Taufe und Eucharistie

Vorrangiges Prinzip für den Aufbau des Bandes ist, dass die beiden Hauptkapitel die Feier der Kindertaufe außerhalb oder innerhalb der Messe bieten. Mit Rücksicht auf die bestehende Praxis und unter realistischer Einschätzung der pastoralen Möglichkeiten hat man die Feier außerhalb der Messe an die erste Stelle gesetzt, weil sie auch in Zukunft sicher häufiger vorkommen wird. Doch schon mit dem vorrangigen Bezug zur Eucharistie sowie mit der Ausarbeitung einer eigenen Taufordnung „innerhalb der Messe“ wird ein liturgie-theologisch und pastoral wichtiger Schritt getan.

Auch die Taufe von Kleinkindern ist Feier des Paschamysteriums Jesu Christi, in das die Neugetauften mit hineingenommen werden, um die paulinische Symbolik (vgl. besonders Röm 6) aufzugreifen. Auch die Taufe von Kleinkindern ist vollständige Eingliederung in die Kirche, selbst wenn im Westen die Initiationssakramente der Firmung und Eucharistie erst in späteren Jahren folgen. Dass aber die Taufe nun so markant zur Eucharistiefeier in Verbindung gesetzt wird, zeigt die Hinordnung des sakramentalen Lebens der Kirche wie auch ihres ganzen übrigen Wirkens auf die Eucharistie und ihre Existenz von der Eucharistie her. Selbstverständlich war auch bisher die Taufe innerhalb der Messe möglich und sogar empfohlen, doch wurde darauf nur in den Pastoralen Vorbemerkungen hingewiesen, ohne dass das liturgische Buch diese Praxis nachdrücklich förderte. Mit der Neuausgabe bekommt die Taufe in der Messe erheblich mehr Gewicht.

Bei der Taufe innerhalb der sonntäglichen Gemeindemesse – daran ist primär gedacht – wird für die Eltern, Paten und Angehörigen eines Kleinkindes der Kirchen- und Gemeindebezug der Taufe deutlicher, und zwar gegen die fragwürdige Tendenz zur Privatisierung von Sakramentenfeiern, wie sie im Einklang mit den gesellschaftlichen Trends von Individualisierung und Privatisierung seit längerem verstärkt begegnet. Des Weiteren ist die Kindertaufe innerhalb der Messe von Bedeutung für die Gemeinde selbst: Erleben die meisten Gemeindeglieder eine Taufe nur, wenn sie familiär oder durch Freundschaft und Bekanntschaft eingebunden sind, so lässt die Taufe innerhalb der Eucharistiefeier die getauften Christen miterleben, dass ihre Gemeinschaft wächst, dass die Kirche, zu deren Leib sie selbst gehören, neue, junge Glieder aufnimmt, dass neue Gemeinschaft im Glauben mit den Täuflingen und deren Familien eröffnet wird. Die Getauften werden an ihre eigene Taufe erinnert; ja, mehr als das: die Teilnahme an einer Taufe ist eine herausragende Form des eigenen Taufgedächtnisses und stärkt das Taufbewusstsein. Man darf hoffen, dass dieser Impuls den Gemeinden auch ihre Mitverantwortung für die Eingliederung neuer Mitglieder vor Augen führt und das Klima für eine neue Taufpastoral zu bereiten hilft.

3.2 Berücksichtigung der gewandelten pastoral(liturgisch)en Situation

Die Neuausgabe der *Feier der Kindertaufe* enthält in größerer Zahl neue originär deutschsprachige Texte, insbesondere bei den sogenannten Monitionen (Einführungen, Überleitungen), aber auch etwa bei der Oratio zum Abschluss der Eröffnung. Diese reflektieren teils das seit Anfang der 70er Jahre gewandelte Sprachgefühl; teils sind sie Ausdruck des Bemühens, auf die veränderte pastorale Situation einzugehen.

Wichtigstes Element dabei ist die genannte Tauffeier in zwei Stufen: mit einer „Feier der Eröffnung des Weges zur Taufe“ und – als dessen Ziel – der Taufe selbst. Die erste Feier umfasst im Wesentlichen die taufvorbereitenden Riten bis einschließlich des Wortgottes-

dienstes (mit geringfügigen Abweichungen von der normalen Tauffeier). Sodann folgen die Befragung der Eltern nach ihrer Bereitschaft zur Erziehung des Kindes im Glauben und der Paten nach ihrer Bereitschaft zur Übernahme des Patenamtes. Der Täufling wird mit dem Kreuz bezeichnet, was ausgeweitet werden kann, indem neben der Stirn auch die Augen, Ohren, Mund und Hände der Kinder mit dem Kreuz (jeweils mit Begleitwort) bezeichnet werden. An die Anrufung der Heiligen und die Fürbitten schließt sich das Gebet um Schutz vor dem Bösen (Exorzismus-Gebet) an, das zur Salbung mit Katechumenenöl hinführt. Ein Dankgesang und eine Segnung beschließen die Feier.

Nach einer längeren Vorbereitung der Eltern zur Klärung und Vertiefung des Glaubens findet die Taufe selbst (außerhalb oder innerhalb der Messe) statt. Eröffnung (am Eingang der Kirche), Begrüßung und Wortgottesdienst ähneln der Normalform der Kindertaufe. Nach Lesungen, Homilie und Fürbitten wird die Taufe in der gewohnten Form gehalten.

Diese Ordnung ist in erster Linie für Eltern gedacht, die sich anlässlich der Taufe eines Kindes vielleicht wieder oder neu mit dem christlichen Glauben und dem Leben in der Kirche auseinandersetzen; gerade in Zeiten, in denen die Volkskirchlichkeit an ihr Ende gekommen ist, ist es oftmals angeraten, eine solche Phase der Klärung und der Erschließung neuer Zugänge zum Christsein zu eröffnen, zweifellos ein richtiger und lohnenswerter Ansatz für die Pastoral.

3.3 Berücksichtigung neuer theologischer Positionen zum Wert des Alten Testaments

Erwähnung verdient eine Kleinigkeit in den Rubriken, die man leicht übersehen kann. Eine Eigenrubrik für das deutsche Sprachgebiet zur Auswahl der Schriftlesungen hieß bisher: „Eine Lesung aus dem Alten Testament soll nur in Verbindung mit einer neutestamentlichen Lesung ausgewählt werden.“⁶ Bei der Ausgabe von 1971 war man davon ausgegangen, dass die christliche Taufe mit neutestamentlichem Ursprung eine direkt auf das Christusereignis bezogene Verkündigung aus den Evangelien, Briefen oder der Offenbarung erfordert, der eine alttestamentliche Lesung zugeordnet werden kann. Die neuere theologische Diskussion um den Wert und die Stellung des Alten Testaments im Leben der Kirche und der Liturgie betont stärker die Einheit der Heiligen Schrift, die in ihrer Gesamtheit als Zeugnis der Offenbarung unter dem Anspruch Christi gelesen wird. Aus diesem Grunde hat man die Sonderrubrik aufgegeben.⁷

3.4 Engere Anlehnung an den *Ordo baptismi parvulorum* (1969/1973)

In Folge der veränderten Haltung des Apostolischen Stuhls zu den muttersprachlichen Ausgaben der römischen Liturgie ist es bei Texten und rituellen Abläufen verschiedentlich, aber längst nicht durchgängig (!) zu einer engeren Anlehnung an den OBP gekommen.⁸

⁶ Vgl. Die Feier der Kindertaufe (1971), S. 31, Nr. 12.

⁷ Man muss freilich hinzufügen, dass bei den zur Auswahl vorgeschlagenen Lesungen vier alttestamentlichen insgesamt 19 neutestamentliche Lesungen gegenüberstehen, so dass von daher die Präferenz ohnehin beim Neuen Testament liegen wird.

⁸ Auf die wegen exakter Übersetzung umständlicher gewordene Titelei wird hier nicht eingegangen. Sie hat keinen Einfluss auf die Inhalte.

„Übersetzung“ statt „Übertragung“

Von den eng am lateinischen Text sich orientierenden „Praenotanda“ und „Praenotanda generalia“ war schon die Rede. Hinzu kommt eine größere Wörtlichkeit bei *einigen* Übersetzungen liturgischer Gebete und Formeln. Das Prinzip einer möglichst wörtlichen „Übersetzung“ trat an die Stelle des früheren Prinzips der freieren „Übertragung“ der liturgischen Texte in die Muttersprache. Dabei sind aber insgesamt Übersetzungen gelungen, die nicht schulmeisterlich noch den lateinischen Urtext durchklingen lassen, sondern man hat alles in allem eine adäquate deutsche Sprachgestalt geschaffen. Über einzelne Formulierungen wird man immer streiten können, auch schon im bisherigen Buch. Verschiedentlich sind die neuen Formulierungen sogar ein Gewinn, weil auch liturgische Sprache nach bald 40 Jahren des Gebrauchs „altern“ kann. Eine genaue Durchsicht des Bandes zeigt überdies, dass man längst nicht bei allen Elementen wörtlich übersetzt, sondern reichlich Spielraum behalten und genutzt hat.

Umstellung der Bezeichnung mit dem Kreuz

Die engere Anlehnung an die lateinische Vorlage hat zu einer rituellen Umstellung geführt: War die Bezeichnung mit dem Kreuz durch Eltern, Paten und eventuell andere Mitfeiernde bisher im Anschluss an die Homilie vorgesehen, so ist sie nun wie im OBP Teil der Eröffnungsriten. Bei der früheren Struktur hatte man das Modell der Katechumenatsriten auf die Tauffeier übertragen und die Bezeichnung mit dem Kreuz nach einer ersten einführenden Katechese vorgesehen. Doch kann man den Wortgottesdienst der Tauffeier nicht parallel zum Katechumenat setzen, vielmehr ist er substantieller Bestandteil der Tauffeier selbst. Insofern ist die Umstellung der Bezeichnung mit dem Kreuz sachgerecht, obwohl damit eine Eigenheit des deutschen Sprachgebietes verlorengeht.

Geändert wurde in dem Kontext auch das Begleitwort: „Mit großer Freude nimmt dich/euch die christliche Gemeinde (oder: unsere Pfarrgemeinde) auf. In ihrem Namen bezeichne ich euch mit dem Zeichen des Kreuzes.“ Diese Wendung war häufiger kritisiert worden, weil sie den Eindruck erwecken konnte, als sei das Kreuzzeichen der Akt der Aufnahme in Kirche und Gemeinde, von der getrennt dann die Taufe stattfände. Tatsächlich meint dieser Ritus aber nur einen Akt der Annahme und der ersten Begrüßung des Täuflings im Kreis der Getauften unter dem Zeichen Christi. Die neue Formel heißt nun theologisch eindeutiger: „Mit großer Freude empfängt euch die Gemeinschaft der Glaubenden. Im Namen der Kirche bezeichne ich euch mit dem Zeichen des Kreuzes“.⁹

4. Perspektiven

- (a) Nach entsprechender Hinführung und Begründung (!) für die Gemeinden ist zu hoffen, dass die Taufe in der sonntäglichen Eucharistiefeier regelmäßiger Bestandteil des liturgischen Lebens wird. Außer der Osternacht, in der ebenfalls die Taufe von Kindern und/oder Erwachsenen ihren Platz hat¹⁰, scheint eine Häufigkeit von drei- bis viermal im Jahr angemessen. Doch kann man begründetermaßen auch zu einer anderen Häufigkeit kommen.

⁹ Vgl. auch W. HAUNERLAND, Den Glauben weitergeben. Zur Neuausgabe von „Die Feier der Kindertaufe“. In: Gd 42 (2008) Nr. 2, S. 9–12, hier 10.

¹⁰ Aus diesem Grund sollte in der Österlichen Bußzeit/Fastenzeit nur in gewichtigen Ausnahmefällen die Taufe stattfinden. Vgl. auch die bisher offensichtlich kaum wahrgenommene Weisung der Schweizer Bischöfe im KG, S. 36 oben: „In der Österlichen Bußzeit sollte möglichst nicht getauft werden.“

- (b) Die Feier der Kindertaufe in zwei Stufen mit einer Feier zur Eröffnung des Weges zur Taufe, einer Art mehrmonatigem „Elternkatechumenat“ und der späteren Taufe selbst schafft in der gegenwärtigen pastoralen Situation neue Möglichkeiten und setzt einen Akzent, der für die Zukunft wegweisend werden könnte. Der seelsorgliche Mehraufwand, den dieser Ansatz verlangt, kann durch die Einbindung von stabilen kleinen Gruppen von Gläubigen in die Taufpastoral aufgefangen werden. Die gute Erfahrung, die es mit solchen Konzepten mancherorts in Frankreich gibt, ermutigen zu solchen Schritten auch im hiesigen Umfeld. Hier kann die Berufung der Laien und ihre Mitverantwortung für das kirchliche Leben angemessen umgesetzt werden.
- (c) Dass die Taufe Feier der Kirche ist, schlägt sich in der Neuausgabe an vielen Stellen noch klarer nieder als im bisherigen liturgischen Buch. Dieser theologische Anspruch ist verstärkt in die Feiergestalt umzusetzen: Bei jeder Kindertaufe müsste deutlich werden, dass das Geschehen die Gemeinde angeht. Neben der Ankündigung in den Pfarrnachrichten, Glockengeläut vor der Feier und der Mitwirkung liturgischer Dienste (wenigstens Ministranten) braucht es dazu die Beteiligung wenigstens einiger Pfarreimitglieder. Die oft bei Eltern begegnenden Primärmotive, dass die Taufe eine Feier der Geburt ist, eine Feier, die die Familie aus einem freudigen Anlass zusammenführt, dass Gott im weitesten Sinn um Schutz für das Kind angerufen wird, sind sinnvoll und gerechtfertigt. Als Sakramentenfeier ist die Taufe aber ebenfalls – und dies gegen alle Bestrebungen zur Privatisierung – eindeutig im Raum der Kirche zu verorten.
- (d) Die Neuausgabe der *Feier der Kindertaufe* verlangt von den Verantwortlichen eine konzeptionelle Taufpastoral sowie eine gute Kenntnis der Liturgie, ihrer Strukturen, Worte und Zeichen. Nur wer sich sicher darin bewegt, vermag auch die zahlreichen Möglichkeiten der Anpassung, der Auswahl gleichartiger Texte und der teilnehmer- und situationsentsprechenden freien Formulierung von Monitionen, Einführungen und Überleitungen sachgerecht zu nutzen.
- (e) Wünschenswert wäre, dass die Mitverantwortung der gesamten Gemeinde für die Taufvorbereitung und die Begleitung von Eltern, deren Kind getauft *werden soll* und deren Kind getauft *worden ist*, ernst genommen wird und sich ein neues Klima in der Taufpastoral entwickelt, damit das Sakrament des Christwerdens als *Feier des Glaubens* und *Feier der Kirche* von neuem profiliert wird. Nur so kann es gelingen, die Pastoral stärker durch die Eingliederung in Kirche und Gemeinde zu prägen, statt permanent und oft gelähmt auf die vielfältigen Verlusterfahrungen heute zu starren.
- (f) So möchte man wünschen, dass die Neuausgabe für die Liturgie der Kindertaufe als Buch der Kirche in den Diözesen des deutschen Sprachgebietes bald auf breiter Ebene angenommen wird und ihre Akzente fruchtbringend und impulsgebend in das liturgische Leben und die Pastoral eingehen; auch wird sie hoffentlich das hier und da gebräuchliche Ringbuch mit „Privatagenden“ zu ersetzen vermögen.

Die neue Feier der Kindertaufe ist zweifellos eine Chance: für die Liturgie und Pastoral der Taufe selbst, darüber hinaus aber auch für das kirchliche Leben in seiner Gesamtheit.

Winfried Haunerland, München

Innovationen in der „Feier der Kindertaufe“

Beobachtungen und Hinweise zur zweiten authentischen Ausgabe

Im Januar 2008 wurde die zweite authentische Ausgabe des Rituale-Faszikels „Die Feier der Kindertaufe“ ausgeliefert.¹ Das Buch wurde bereits mehrfach vorgestellt² und ein Redaktionsbericht wird – wie es im deutschen Sprachgebiet gute Tradition ist – an anderer Stelle veröffentlicht.³ Zu Recht aber widmet der HEILIGE DIENST der Kindertaufe gerade jetzt ein Themenheft, weil ein neues liturgisches Buch selbst noch kein Fortschritt in der liturgischen Erneuerung ist. Eine erneuerte Ordnung kann allerdings Anstöße geben, die pastoralliturgischen Bemühungen in den einzelnen Pfarreien zu verstärken und die liturgische Praxis zu verbessern. Dem dient auch die Pastorale Einführung der Bischöfe, die ebenfalls im Januar 2008 – allerdings separat – veröffentlicht wurde und von der schon im April 2008 eine verbesserte zweite Auflage erschienen ist.⁴

Die eigentliche Innovation des erneuerten Buches befindet sich im Anhang und ist ein Eigenritus des deutschen Sprachgebietes: die Feier der Kindertaufe in zwei Stufen. Dieser Ritus soll deshalb vorgestellt und mit einigen weiterführenden Hinweisen kommentiert werden. Die Orientierung an diesem Modell der Kindertaufe könnte zu einer Erneuerung der Sakramentenkatechese beitragen, wenn es gelingt, den Weg in den Pfarreien werdend einzuführen und zu etablieren.

Insgesamt allerdings wird man sagen können: Anders als in den 1960er und 1970er Jahren geht es derzeit in der Regel nicht um Veränderungen, bei denen das ganz Neue und ganz Andere gesucht wird. Vielmehr geht es jetzt mehr um kleinere Korrekturen, durch die Spannungen und Unlogiken vermieden werden. Im Bild gesprochen: Wir müssen derzeit mehr an den vorhandenen Stellschrauben drehen und Feinjustierungen vornehmen. Deshalb fallen auch manche Innovationen im erneuerten Kindertaufritus weniger auf und können so leichter übersehen werden. Auf drei dieser kleineren Modifikationen wird in einem zweiten Teil aufmerksam gemacht.

Die zweite authentische Ausgabe von „Die Feier der Kindertaufe“ ist das erste deutschsprachige liturgische Buch, das nach Erscheinen der Instruktion „Liturgiam Authenticam“

¹ Vgl. Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg – Basel – Wien: Herder; Regensburg: Friedrich Pustet; Freiburg (Schweiz): Paulus; Salzburg: St. Peter; Linz: Veritas 2007.

² Vgl. W. HAUNERLAND, Den Glauben weitergeben. Zur Neuausgabe von „Die Feier der Kindertaufe“. In: Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe. Hg. W. Haunerland – E. Nagel. Trier 2008, 11–17; Vorabdruck in: Gd 42 (2008) 9–12; erweiterter Vorabdruck auch in: Diakon Anianus. Ständiger Diakon in der Erzdiözese München und Freising. Beiträge – Nachrichten – Meinungen. Nr. 44. 12/2007, 4–13; M. KLÖCKENER, Feier des Glaubens – Feier der Kirche. Die Neuausgabe der „Feier der Kindertaufe“. In: Schweizerische Kirchenzeitung 176 (2008) 221–224 (siehe oben in diesem Heft, S. 59–65).

³ Vgl. W. HAUNERLAND, Die Feier der Kindertaufe. Zur zweiten authentischen Ausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. In: LJ 58 (2008) 67–94.

⁴ Erstmals ist die Pastorale Einführung der Bischöfe nicht Bestandteil des liturgischen Buches. Vgl. Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung. Januar 2008. Bonn 2008 (Arbeitshilfen 220); ebenso 2., verb. Aufl. 2008.

erschienen ist und das deren Vorgaben zu beachten hatte.⁵ Dass damit besondere Herausforderungen für das deutsche Sprachgebiet verbunden waren und sind, soll abschließend exemplarisch illustriert werden.

1. Die Feier der Kindertaufe in zwei Stufen

Im Kontext intakter volkskirchlicher Strukturen war die Taufe der neugeborenen Kinder eine Selbstverständlichkeit. Weitgehend wurde davon ausgegangen, dass die mit der Taufe verbundenen Inhalte und Verpflichtungen bekannt waren. Je mehr allerdings deutlich wurde, dass diese Voraussetzungen nicht mehr überall gegeben sind, umso mehr wuchs das Gespür dafür, dass eine gewisse Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder notwendig ist. Schon in den Vorbemerkungen des liturgischen Buches aus dem Jahr 1971 wurde deshalb auf den Sinn eines Taufgespräches vor der Taufe hingewiesen und dieses nachdrücklich empfohlen.⁶

Die nachlassende Beheimatung vieler Getaufter in der Kirche, eine geringere religiöse Praxis und eine zunehmende Verdunstung des Glaubens haben aber spürbare Konsequenzen für die Sakramentenpastoral. Denn immer mehr wurde vielen Seelsorgern in den letzten Jahrzehnten bewusst, dass sich aus den veränderten Rahmenbedingungen Anfragen an die bisherige Praxis ergaben. So entstanden vielfache Überlegungen, wie die Vorbereitung auf die Sakramentenfeier zu einer Zeit der Glaubensvertiefung und Glaubenserneuerung werden könnte. Adressaten entsprechender sakramentenpastoraler und sakramentenkatechetischer Bemühungen konnten natürlich bei der Säuglingstaufe nicht die zu taufenden Kinder sein, sondern deren Eltern.⁷

Weil die Taufe wesentlich mit dem Glauben verbunden ist, erwächst aus der Bitte um die Taufe der eigenen Kinder die Verpflichtung der Eltern und Paten, die Neugetauften im Glauben zu erziehen, mit ihnen zu beten und sie in das Leben der Kirche einzuführen. Damit ist durch die Taufe der Kinder der Glaube der Eltern selbst angefragt. So kann die Taufe der Kinder für viele Eltern zum Anlass werden, sich wieder neu mit dem eigenen Glauben zu beschäftigen.

Für eine vertiefte Besinnung auf das Taufgeschehen, den Glauben und eine christliche Lebensführung kann eine einzelne Begegnung in der Regel nur ein Anstoß sein. So ist an vielen Orten der Wunsch gewachsen, analog zur Katechese für die Kinder vor der Erst-

⁵ Vgl. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – Deutsch. 28. März 2001 (VApS 154); zu dieser Instruktion und ihren Konsequenzen für die liturgischen Bücher vgl. u. a. W. HAUNERLAND, Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität. In: LJ 52 (2002) 135–157; DERS., Texttreu und verständlich. Die Leitlinien der Revision des Messbuchs. In: Gd 39 (2005) 153–156; J. MEISNER, Der Auftrag: Übersetzung und Revision. In: Gd 39 (2005) 89–92.

⁶ Vgl. Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln [u. a.] 1972 (benutzter Druck 1977), S. 17 (Vorbemerkungen Nr. 31 und 32).

⁷ Im Folgenden greife ich teilweise Formulierungen auf, die ich bereits an anderer Stelle veröffentlicht habe. Vgl. W. HAUNERLAND, Die Feier der Kindertaufe in zwei Stufen. Ein innovativer Anstoß zur Erneuerung der SakramentenKatechese. In: Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe (s. Anm. 2) 24–28.

kommunion und Firmung auch eine längere Katechese vor der Taufe zu entwickeln, die hier natürlich nicht den Kindern, sondern den Eltern gelten muss. Auch das kanonische Recht fordert eine entsprechende Vorbereitung der Eltern und empfiehlt dem Pfarrer, dazu mehrere Familien zu versammeln.⁸

Bei der Überarbeitung der Ordnung für die Feier der Kindertaufe in der Mitte der 1990er Jahre wurde deshalb eine liturgische Ordnung erarbeitet, die eng mit einer zeitgemäßen Sakramentenkatechese für die Eltern der Täuflinge verknüpft sein sollte. So entstand das Modell einer „Taufe mit Vorbereitungsweg“: In lockerem Anschluss an die Ordnung für „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ steht am Beginn einer längeren Elternkatechese eine „Feier zur Eröffnung des Weges“; in der Tauffeier kommt dieser Vorbereitungsweg dann zu seinem Abschluss.

Dieses Modell war Teil des Manuskriptes, das die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes im Jahr 1997 approbiert hatten, das allerdings insgesamt seinerzeit von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung nicht rekonosziert wurde. Bemerkenswert allerdings war damals: Obwohl das römische Liturgiebuch eine solche Ordnung nicht kennt, zeigte sich, dass die Kongregation einer „Feier zur Eröffnung des Weges“ und damit dem Modell einer liturgischen Gestaltung einer längeren Elternkatechese aufgeschlossen gegenüberstand und die Bischöfe ermutigte, dieses als deutschsprachigen Eigenritus in den Anhang des erneuerten Buches aufzunehmen. Unter der Überschrift „Die Feier der Kindertaufe in zwei Stufen“ ist die Feierordnung nun Teil des liturgischen Buches „Die Feier der Kindertaufe“ von 2007 und kann überall im deutschen Sprachgebiet verwendet werden. Lediglich der Erzbischof von Vaduz konnte sich nicht entschließen, auch diese Ordnung zu approbieren. So macht eine Anmerkung im liturgischen Buch – auch das eine Innovation – darauf aufmerksam, dass diese Ordnung im Erzbistum Vaduz nicht verwendet werden darf.⁹

Der Ritus „Die Feier der Kindertaufe in zwei Stufen“ kennt zwei gottesdienstliche Feiern: die einleitende „Feier zur Eröffnung des Weges zur Taufe“ und die abschließende „Feier der Taufe“ als Ziel des Vorbereitungsweges.

Die „Feier zur Eröffnung des Weges zur Taufe“ greift aus dem Katechumenat erwachsene Riten aus der Tauf- bzw. Initiationsliturgie auf, berücksichtigt aber zugleich auch die besondere Situation der Säuglingstaufe und die damit verbundenen Stimmungen der Eltern. Deshalb stehen am Anfang der Feier „Lobpreis Gottes und Dank für die Geburt“. Der erste Text für diesen Lobpreis geht von einer glücklichen Geburt aus. Ausdrücklich wird für die Freude gedankt, die Gott durch diese Kinder schenkt, und dafür, „dass diese Kinder gesund sind“¹⁰. Zwei Alternativtexte „sind vor allem für Situationen gedacht, in denen etwa die Sorgen, die mit der Geburt eines kranken Kindes verbunden sind, oder andere Umstände einzelne Eltern stark belasten und die Freude überdecken“¹¹.

Erst im Anschluss an die Homilie werden die bei der Feier der Kindertaufe üblichen Fragen nach der Bereitschaft zur religiösen Erziehung an die Eltern und Paten gerichtet. Es folgt die Bezeichnung mit dem Kreuz, die in der Alten Kirche ganz am Beginn des Katechumenats stand. Bei der „Feier der Eröffnung des Weges zur Taufe“ „kann der Zelebrant auch Augen, Ohren, Mund und Hände der Kinder mit dem Kreuz bezeichnen“¹² und mit

⁸ Vgl. CIC 1983 can. 851.

⁹ Vgl. Die Feier der Kindertaufe 2007, S. 140.

¹⁰ Die Feier der Kindertaufe 2007, S. 147 (Nr. 167).

¹¹ Die Feier der Kindertaufe 2007, S. 148 (Nr. 168).

¹² Die Feier der Kindertaufe 2007, S. 153 (Nr. 176).

wechselnden Begleitworten deutlich machen, dass Christus immer mehr das ganze Leben des Kindes bestimmen soll:

- „Ich bezeichne deine Augen mit dem Kreuz, damit du sehen lernst, was Jesus tut.“
- „Ich bezeichne deine Ohren mit dem Kreuz, damit du hörst, was Jesus sagt.“
- „Ich bezeichne deinen Mund mit dem Kreuz, damit du dem Ruf Jesu antwortest.“
- „Ich bezeichne deine Hände mit dem Kreuz, damit du tust, was Jesus lehrt.“¹³

Nach der Anrufung der Heiligen und den Fürbitten spricht der Zelebrant das Exorzismusgebet um Schutz vor dem Bösen und salbt das Kind mit dem Katechumenenöl. Mit einem Dankesang, dem Segen und der Entlassung endet diese Feier.

Während die „Feier der Eröffnung des Weges zur Taufe“ grundsätzlich nur mit einem Wortgottesdienst verbunden ist, kann die Taufe selbst sowohl außerhalb als auch innerhalb der Messe gefeiert werden. Der Mustertext für die Begrüßung bei der „Feier der Taufe“ knüpft ausdrücklich an die längere Vorbereitungszeit an und führt zur öffentlichen Erklärung der Eltern, was sie sich für ihre Kinder von der Taufe erhoffen. Weil die aus dem Katechumenat erwachsenen Riten, die bei der Grundform der Kindertaufe zum Wortgottesdienst gehören, schon in die „Feier der Eröffnung des Weges zur Taufe“ integriert waren, enthält der Wortgottesdienst bei der „Feier der Taufe“ keine besonderen Riten. Die Tauffeier selbst und die übrigen Teile folgen dann der Grundform der Kindertaufe.

Die Kindertaufe in zwei Stufen kann nur dann sinnvoll gefeiert werden, wenn auf die „Feier der Eröffnung des Weges zur Taufe“ ein längerer Weg der Glaubensvertiefung folgt. Weder das liturgische Buch noch die Pastorale Einführung machen genauere Angaben über die Länge dieses Weges. Lediglich in dem Modelltext für die Begrüßung bei dem zweiten Gottesdienst, der Feier der Taufe, wird davon gesprochen, dass die Eltern vor „mehreren Monaten“ um die Taufe gebeten haben.¹⁴ Doch wird man berücksichtigen müssen, dass nach dem kanonischen Recht die Taufe der Kinder in den ersten Wochen nach der Geburt stattfinden soll.¹⁵

Zu diesem Weg der intensiveren Glaubensvertiefung werden im Idealfall alle Eltern eingeladen, die in der letzten Zeit ihr Kind zur Taufe angemeldet haben. Die Elterngruppe, die sich damit bildet, wird dann Menschen mit unterschiedlichen religiösen Voraussetzungen versammeln. Es ist klar, dass mit jeder einzelnen Familie ein erstes Gespräch geführt werden muss. Aber die kommende Zeit dient der gemeinschaftlichen Vorbereitung, in der Eltern mit ihren unterschiedlichen Voraussetzungen und Glaubensgeschichten miteinander und voneinander lernen und gemeinsam im Glauben wachsen können.

Keinesfalls soll der Weg zur Taufe als Prüfungszeit erlebt werden, an deren Ende erst entschieden wird, ob das Kind getauft werden soll oder getauft werden kann. Vielmehr ist diese Feier der Beginn eines Weges, zu dem alle Eltern eingeladen sind, die ihr Kind für die Taufe angemeldet haben. Denn alle sollen die Zeit der Vorbereitung als eine Zeit verstehen, in der sie selbst bewusst durch die eigene Glaubensvertiefung der Taufe ihres Kindes entgegengehen. Pfarrgemeinden, die bereits ein ähnliches Modell der gemeinschaftlichen Elternkatechese in der Vergangenheit praktiziert haben, berichten, dass manche Elterngruppe über den Tag der Taufe hinaus Bestand hatte und so zu einem Familienkreis wurde, der

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Die Feier der Kindertaufe 2007, S. 163 (Nr. 185) und S. 173 (Nr. 194).

¹⁵ Vgl. CIC 1983 can. 867 § 1; dazu auch Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung, Nr. 47 (Arbeitshilfen 220, 24).

auch im Alltag Möglichkeiten des Austausches und der gemeinschaftlichen Glaubensstärkung eröffnete.

Das liturgische Buch selbst macht keine näheren Aussagen zu den Inhalten und Zielen der katechetischen Bemühungen in dieser Zeit. Mancher mag dies als einen Mangel empfinden. Doch eröffnet das Buch damit einen Raum, in dem Erfahrungen gesammelt werden sollen. Für die konkrete Pfarrei, den größeren Seelsorgebereich¹⁶, das Dekanat oder auch die einzelne Diözese könnte dies heißen, gemeinsam zu überlegen, welche Ziele und Inhalte mit dieser Zeit der Vorbereitung auf die Taufe verbunden sein sollen. Eine Vielzahl katechetischer Wege, die auf die unterschiedlichen Voraussetzungen bei den Eltern und den Begleitern Rücksicht nehmen, sind auch dann noch denkbar, wenn eine grundlegende Übereinkunft darüber erzielt wurde, welche Themen in dieser Zeit angesprochen werden sollen.

Es ist jedenfalls wünschenswert, dass dieses innovative Element des neuen Buches erprobt wird und dass die entsprechenden Erfahrungen nach einer überschaubaren Zeit auch innerhalb des deutschen Sprachgebietes ausgewertet werden.

Die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes gehen allerdings davon aus, dass dieses Modell auch dort, wo es dankbar angenommen wird, nicht einfach allen Eltern vorgeschrieben werden kann. Ausdrücklich weisen sie sogar darauf hin, dass „diese Ordnung und die mit ihr verbundene längere Elternkatechese nicht zur Vorbedingung für die Taufe der Kinder gemacht werden“¹⁷ dürfen. Sinnvoll kann ein solcher Weg ja nur sein, wenn er von den Betroffenen angenommen und freiwillig gegangen wird. Vermutlich wird die Pastoral der Zukunft bei der Vorbereitung auf die Taufe wie bei der Vorbereitung auf andere Sakramente auch in derselben Pfarrei gleichzeitig mehrere Wege gehen müssen, da die unterschiedlichen Situationen unterschiedliche pastorale Antworten verlangen. Dass hier nicht jeder Seelsorger alles leisten kann, muss natürlich im Blick bleiben. Aber vielleicht können die größeren Seelsorgeräume, die aus mehreren Pfarreien oder Gemeinden bestehen, auch die Möglichkeit eröffnen, an den verschiedenen Orten unterschiedliche pastorale Wege zu gehen, die nicht als Konkurrenz, sondern als sinnvolle Ergänzungen erlebt werden und grundsätzlich allen Katholiken im Seelsorgeraum offenstehen.

2. Korrekturen der ersten Ausgabe

Ohne Zweifel ist die beschriebene Ordnung „Die Feier der Kindertaufe in zwei Stufen“ die grundlegende Innovation des erneuerten liturgischen Buches. Neu ist auch, dass für die Feier der Kindertaufe innerhalb der Feier der heiligen Messe nicht nur rubrikale Hinweise gegeben werden, sondern dass diese Ordnung vollständig in einem eigenen Kapitel dokumentiert und ihre Feier insofern erleichtert wird. Allerdings sind auch im Grundritus der

¹⁶ Im Bereich der Bundesrepublik Deutschland stehen nahezu alle Diözesen derzeit vor Strukturveränderungen, zu denen eine engere Zusammenarbeit oder auch der Zusammenschluss mehrerer Pfarreien gehören und mit denen auf die geringere Zahl der Priester, der Rückgang der Gemeindemitglieder und die niedrigeren Finanzmittel reagiert wird. Vgl. dazu „Mehr als Strukturen . . . Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz. 12. April 2007. Bonn 2007 (Arbeitshilfen 213); „Mehr als Strukturen . . .“ Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick. 12. April 2007. Bonn 2007 (Arbeitshilfen 216).

¹⁷ Vgl. die in zahlreichen Amtsblättern erschienene Ankündigung des neuen Buches, hier zit. nach: Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe (s. Anm. 2) 176–180, hier 179; vgl. auch Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung, Nr. 16 (nur 2., verb. Aufl.; Arbeitshilfen 220, 13).

Kindertaufe einzelne Korrekturen vorgenommen worden, von denen im Folgenden drei wichtigere genannt und kommentiert werden sollen.

2.1 Kreuzzeichen

Die Bezeichnung des Säuglings mit dem Kreuz hatte in dem bisherigen deutschen Ordo ihren Platz im Anschluss an die Homilie. Zwar wurde die Bekreuzigung auch in der Alten Kirche erst nach einer einführenden Katechese vollzogen. Aber diese Katechese stand mit der Bekreuzigung am Beginn eines längeren Katechumenats. Der Wortgottesdienst der Feier der Kindertaufe ist aber kein eigenständiger katechetischer Gottesdienst, sondern er ist Teil der Tauffeier selbst und deshalb unmittelbar auf den sakramentalen Vollzug bezogen.

Der lateinische „Ordo Baptismi Parvulorum“ hatte der Bezeichnung mit dem Kreuz einen Platz am Beginn des Taufgottesdienstes unmittelbar nach der Befragung der Eltern und Paten zugewiesen. Damit wurde deutlich, dass das Zeichen des Kreuzes am Beginn des Glaubensweges der Kinder steht und so dem ganzen Weg der Initiation das entscheidende Vorzeichen gibt. Die Neuausgabe war nun eine gute Gelegenheit, einen deutschen Sonderritus zu korrigieren, dessen Plausibilität nicht mehr zu erkennen war und der offensichtlich auch in der Feierpraxis an manchen Stellen schon verändert worden war.

Beachtenswert ist nicht nur die strukturelle Verlegung des Ritus-Elementes. Auch das Begleitwort hat sich verändert. Im Ordo von 1971 lautete es:

„N.N., mit großer Freude nimmt euch die christliche Gemeinde (oder: unsere Pfarrgemeinde) auf. In ihrem Namen bezeichne ich euch mit dem Zeichen des Kreuzes.“¹⁸

Die Formulierung erweckte den Eindruck, dass an dieser Stelle bereits der Säugling in die Gemeinde und damit auch in die Kirche aufgenommen werde. Zwar gehörte der Katechumene auch in der Alten Kirche schon in einem gewissen Maß zur Kirche. Aber dennoch ist die Bezeichnung mit dem Kreuz eher ein Akt der Annahme und der Begrüßung: Die Gemeinschaft der Glaubenden wendet sich den Kindern zu und gibt mit dem Zeichen des Kreuzes allem Weiteren das entscheidende Vorzeichen. Der Begleittext lautet jetzt:

„N. und N., mit großer Freude empfängt euch die Gemeinschaft der Glaubenden. Im Namen der Kirche bezeichne ich euch mit dem Zeichen des Kreuzes.“¹⁹

Die lateinische Vorlage spricht von der „*communitas christiana*“²⁰, die die Kinder empfängt und in deren Namen sie bekreuzigt werden. Da der Begriff der „Gemeinde“ theologisch und soziologisch mehrdeutig ist, spricht das neue deutsche Begleitwort einerseits von der Gemeinschaft der Glaubenden, die die Täuflinge empfängt, fördert aber andererseits nicht die Vorstellung, die Bezeichnung mit dem Kreuz geschehe nur im Namen der anwesenden Gläubigen: Sie wird vielmehr im Namen der Kirche vollzogen.

„Ordo Baptismi Parvulorum“ und „Die Feier der Kindertaufe“ von 1971 hatten angeregt, die Eltern und – wenn es angebracht erschien – auch die Paten einzuladen, ebenfalls die

¹⁸ Die Feier der Kindertaufe 1971, S. 32 (Nr. 15). – Die Formel hat offensichtlich schon 1977 bei einem orthodoxen Metropoliten Irritationen ausgelöst. Darauf und auf die entsprechenden Überlegungen der Deutschen Bischofskonferenz, ihrer Liturgiekommission und der IAG macht aufmerksam E. SEILER, Internationale liturgische Zusammenarbeit im deutschen Sprachgebiet. In: LJ 40 (1990) 192–210, 208f.

¹⁹ Die Feier der Kindertaufe 2007, S. 36 (Nr. 39).

²⁰ Ordo Baptismi Parvulorum. Editio typica altera. Typis Polyglottis Vaticanis 1973, S. 24 (Nr. 41).

Stirn der Kinder mit dem Kreuz zu bezeichnen.²¹ In vielen Gemeinden hat sich der Brauch entwickelt, dass der Zelebrant auch weitere Mitfeiernde dazu einlädt. Tatsächlich will der kleine Ritus ja deutlich machen, dass die ganze Kirche das Kind empfängt. „Die Feier der Kindertaufe“ von 2007 greift diese Praxis behutsam auf, wenn neben den Eltern und Paten auch die Geschwister genannt werden, die eingeladen werden, das Kind mit dem Kreuz zu bezeichnen.²²

2.2 Eröffnungsgebet

Mit der Bezeichnung mit dem Kreuz endet im „Ordo Baptismi Parvulorum“ der „Ritus Recipiendi Parvulos“. Dieser Empfang der Kinder war zugleich auch der Eröffnungsteil des Taufgottesdienstes. Bekanntlich endet nun der Eröffnungsteil der Messfeier mit der „Collecta“, die im Deutschen „Tagesgebet“ genannt wird. Spätestens in diesem Tagesgebet wird deutlich, dass der Vorsteher nicht nur der Gemeinde gegenübersteht, sondern gemeinsam mit ihr vor Gott. So spricht er in diesem Gebet, das die Eröffnung abschließt, nicht im eigenen Namen, sondern im Namen der ganzen versammelten Gemeinde und im amtlichen Auftrag der Kirche. Helmut Büsse sagt sogar:

„Es ist ein zum Gesamtvorgang der Eröffnung unabdingbar gehörendes Element, das die Elemente des Auftakts auf das übergeordnete Ganze, die Gesamtfeier hin zusammenschließt; insofern kann man das Tagesgebet treffend als integrierendes Element der Eröffnung bezeichnen.“²³

Da ein solches Element im „Ordo Baptismi Parvulorum“ für die Kindertaufe außerhalb der Messfeier nicht vorgesehen war, schuf man im deutschen Sprachgebiet einen eigenen Text, den der Zelebrant zum Abschluss der Eröffnung vor dem Übergang zum Wortgottesdienst sprechen konnte:

„Allmächtiger, ewiger Gott, du schenkst den Glauben, ohne den es keine Taufe gibt. Laß uns jetzt auf dein Wort hören, damit dieser Glaube in uns wachse durch Christus, unsern Herrn.“²⁴

Mit dem Hinweis auf Glaube und Taufe wurden Motive aufgegriffen, die in dem Gespräch mit den Eltern und Paten angeklungen waren. Gleichzeitig leitete die Oration hinüber zum nun folgenden Wortgottesdienst.

Auch in dem approbierten Text von 1997 war am Ende des Eröffnungsteiles eine Oration vorgesehen. Sie lautete:

„Guter Gott und Vater, du hast uns Jesus Christus geschenkt und willst alle Menschen in seiner Kirche versammeln. Öffne N. und N. die Tür in die Gemeinschaft deines Sohnes. Stärke das Leben des Glaubens in deiner Gemeinde, damit diese Kinder in der Kirche den Weg zu dir finden. Durch Jesus Christus, unsern Herrn.“²⁵

Auch dieser Text knüpft an Motiven der Tauffeier an. Anders als die bisherige Oration geht es hier in der Bitte um die Kinder, die getauft werden. Die Bitte, dass den Täuflingen die Tür in die Gemeinschaft Christi geöffnet wird, leitet zu der nun folgenden Tauffeier

²¹ Vgl. Ordo Baptismi Parvulorum 1973, S. 24 (Nr. 41); Die Feier der Kindertaufe 1971, S. 32 (Nr. 15).

²² Vgl. Die Feier der Kindertaufe 2007, S. 36 (Nr. 39).

²³ H. BÜSSE, Das „Tagesgebet“ als integrierendes Element der Eröffnung. Überlegungen zur Realisierung der Wahlmöglichkeiten bei den Orationen der Meßfeier. In: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier [FS Emil Joseph Lengeling]. Hg. Th. Maas-Ewerd – K. Richter. 2., verb. Aufl. Einsiedeln [u. a.] 1976, 222–231, 226.

²⁴ Die Feier der Kindertaufe 1971, S. 31 (Nr. 9).

²⁵ Die Feier der Kindertaufe (Manuskript: Approbationsvorlage 1997).

über, in der ja den Kindern dieser Zugang sakramental eröffnet wird. Die zweite Bitte greift allerdings weit über die Feier hinaus und nimmt bereits das weitere christliche Leben der Getaufen in den Blick. Solche Bitten sind natürlich legitim, sie finden sich allerdings im Taufritus noch häufiger.

Nachdem das bereits approbierte Manuskript 1999 von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung nicht rekognosziert worden war, musste die gesamte Feierordnung noch einmal grundlegend redaktionell bearbeitet werden. Im Rahmen dieser Redaktionsarbeit zwischen 1999 und 2002 wurde auch das Gebet weiterentwickelt, mit dem der Eröffnungsteil abgeschlossen werden kann. Es lautet jetzt:

„Gott, unser Vater, du hast deinen Sohn Jesus Christus gesandt, um alle Menschen als dein Volk zu sammeln. Öffne N. (und N.) die Tür in die heilige Kirche, in die wir durch Glaube und Taufe eingetreten sind. Stärke uns mit deinem Wort, damit wir dank deiner Gnade den Weg zu dir finden durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.“²⁶

Der Text knüpft an den Formulierungen von 1997 an und bittet, dass den Täuflingen die Tür in die Kirche geöffnet wird. Der Hinweis, dass die Betenden durch Glaube und Taufe in die Kirche eingetreten sind, lässt erkennen, dass die jetzt gefeierte Taufe wesentlich das ist, was den Täuflingen den Zugang zur Kirche eröffnet. Mit diesem Hinweis ist allerdings die Oration nicht mehr nur auf die Kinder konzentriert, sondern nimmt auch die Betenden selbst in den Blick. Für sich selbst erbitten sie die Stärkung durch das Wort Gottes und leiten damit bereits über zu dem nun folgenden Wortgottesdienst.

So schließt nun diese Oration sachgemäß den Eröffnungsteil ab: Sie ist die erste direkte Anrede Gottes in dieser Feier und zeigt damit an, dass es in der liturgischen Feier nicht nur um die zwischenmenschliche Kommunikation geht. Sie greift Motive des Eröffnungsteiles auf und lässt den Horizont der folgenden Feier erkennen. Vor allem aber führt sie die feiernde Gemeinde an die Schwelle des Wortgottesdienstes und bittet, dass Gott selbst sich nun den Feiernden in seinem stärkenden Wort zuwendet. Auch wenn das liturgische Buch die Verwendung dieses Gebetes dem Zelebranten freistellt, so dürfte es doch höchst sinnvoll sein, sie regelmäßig bei der Feier der Kindertaufe außerhalb der Feier der heiligen Messe zu sprechen.

2.3 Schriftlesungen

Der „Ordo Baptismi Parvulorum“ gibt eine große Freiheit bei der Auswahl der Schriftlesungen. Eine oder auch eine zweite aus den Perikopen, die im Ritus selbst oder im Anhang angegeben sind, sollen ausgewählt werden. Ja, es können sogar noch ganz andere Schrifttexte verwendet werden, die dem Wunsch oder dem Nutzen der Eltern entsprechen.²⁷ Im deutschsprachigen Ordo von 1971 werden diese Bestimmungen weitgehend aufgegriffen, allerdings findet sich der traditionsgemäße Zusatz, dass nicht zwei Evangelientexte vorgelesen werden sollen. Zusätzlich gab es noch eine Sonderbestimmung:

„Eine Lesung aus dem Alten Testament soll nur in Verbindung mit einer neutestamentlichen Lesung ausgewählt werden.“²⁸

Nun kann es keine Frage sein, dass das Christusereignis für die christliche Taufe von grundlegender Bedeutung ist. Vermutlich hatten die Bearbeiter des deutschsprachigen Ordo

²⁶ Die Feier der Kindertaufe 2007, S. 37 (Nr. 40).

²⁷ Vgl. Ordo Baptismi Parvulorum 1973, S. 25 (Nr. 44).

²⁸ Die Feier der Kindertaufe 1971, S. 31 (Nr. 12).

von 1971 seinerzeit den naheliegenden Gedanken, dass die neutestamentlichen Texte dieses Christusereignis deutlicher bezeugen. Doch stellte sich bei der Revision die Frage, ob diese Einschränkung der Würde der ganzen Heiligen Schrift und der Bücher des Alten Testaments gerecht wird.

Es ist grundlegende Überzeugung der Kirche durch die Jahrhunderte, dass alle Bücher des Alten und des Neuen Testaments gemeinsam die Heilige Schrift der Christen bilden. Die gegenseitige Verwiesenheit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften hat das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“ deutlich herausgestellt:

„Gott, der die Bücher beider Bünde inspiriert hat und ihr Urheber ist, wollte in Weisheit, daß der Neue im Alten verborgen und der Alte im Neuen erschlossen sei. Denn wenn auch Christus in seinem Blut einen Neuen Bund gestiftet hat (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25), erhalten und offenbaren die Bücher des Alten Bundes, die als Ganzes in die Verkündigung des Evangeliums aufgenommen wurden, erst im Neuen Bund ihren vollen Sinn (vgl. Mt 5,17; Lk 24,27; Röm 16,25–26; 2 Kor 3,14–16), wie sie diesen wiederum beleuchten und deuten.“²⁹

Eine erste Konsequenz dieser Erkenntnis ist ohne Zweifel, dass das Alte Testament in den nachkonziliaren Leseordnungen einen großen Raum erhalten hat. Diskutiert wird in den letzten Jahrzehnten verstärkt, ob die konkreten Prinzipien der Auswahl alttestamentlicher Perikopen angemessen waren und ob insofern also der gestiegenen Quantität alttestamentlicher Lesungen noch eine qualitative Korrektur und Verbesserung folgen müsste.³⁰

Vor dem Hintergrund dieser Diskussion schien es nicht sachgerecht zu sein, bei der Feier der Taufe die Auflage zu machen, eine alttestamentliche Lesung dürfe nur in Verbindung mit einer neutestamentlichen Perikope ausgewählt werden. Im Blick auf die gegenseitige Verwiesenheit von Altem und Neuem Testament läge es nämlich dann auch nahe zu sagen, man dürfe einen neutestamentlichen Text nicht ohne einen alttestamentlichen Text vortragen. Denn „man kann das Neue Testament nicht ohne das Alte verstehen und auslegen“³¹.

Für das rechte christliche Verständnis jedes biblischen Textes bleibt es natürlich grundlegend, dass er Teil der Heiligen Schrift ist, die aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments besteht. In diesem Sinn muss die Auslegung jeden Text als Teil des Kanon interpretieren. Dies gilt immer und nicht erst dann, wenn auch Texte aus dem je anderen Teil der Bibel vorgetragen werden.

Innerhalb der christlichen Liturgie im Allgemeinen und innerhalb der Feier der Taufe im Besonderen erhält jeder Text noch einmal einen hermeneutischen Schlüssel. Die liturgische Feier selbst ist insofern ein Beitrag zum Verständnis auch der Schriftlesungen.³² Die nichtbiblischen Texte der Feier der Kindertaufe machen hinreichend deutlich, dass die Taufe in unlösbarem Zusammenhang mit dem Christus-Ereignis und seinem Pascha-Mysterium steht. Im gottesdienstlichen Vollzug interpretieren sich aber biblische und nichtbiblische

²⁹ II. VATIKANUM, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Nr. 16.

³⁰ Zur Diskussion vgl. Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. Hg. A. Franz. St. Ottilien 1997 (PiLi 8); zum AT in den Leseordnungen der Messfeier A. FRANZ, Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary: Positionen, Probleme, Perspektiven. Tübingen – Basel 2002 (PiLi.S 14).

³¹ K. LEHMANN, Das Alte Testament in seiner Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche heute. In: TThZ 98 (1989) 161–170, 162.

³² Vgl. W. HAUNERLAND, „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr 4,12). Die Liturgie als *Sitz im Leben* der Schrift. In: ThPQ 149 (2001) 114–124.

Texte gegenseitig. So wird hinreichend deutlich, dass die alttestamentlichen Lesungen als Teil der christlichen Bibel verkündet werden. Sie werden nicht erst durch eine zusätzliche neutestamentliche Perikope Evangeliumsverkündigung, Offenbarung des dreifaltigen Gottes und Zeugnis des Wortes Gottes, das in Jesus Christus Mensch geworden ist. Obwohl es natürlich auch eine damit nicht einfach identische jüdische Interpretation derselben (alttestamentlichen) Schriften gibt, bedürfen also die alttestamentlichen Perikopen innerhalb der christlichen Gemeinde nicht notwendigerweise der ständigen Ergänzung durch einen neutestamentlichen Text. Diese gerade in den letzten Jahrzehnten gewachsenen Erkenntnisse machten es selbstverständlich, dass die alte deutsche Eigenrubrik in das erneuerte Buch nicht übernommen wurde.

3. Liturgische Bücher für das deutsche Sprachgebiet

Durch die Instruktion „*Liturgiam Authenticam*“ wurden nicht nur die Prinzipien der Übersetzung, sondern auch die Zuständigkeiten bei der Erstellung der liturgischen Bücher in die verschiedenen Sprachen neu geordnet. Für die Übersetzungsarbeit werden von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung in Sprachgebieten, für die mehr als eine Bischofskonferenz zuständig ist, sogenannte „gemischte“ Kommissionen eingesetzt.³³ Im deutschen Sprachgebiet ist dies die Kommission „*Ecclesia Celebrans*“. Für die Erstellung der liturgischen Bücher mit allfälligen Anpassungen und Ergänzungen sowie für die Herausgabe der volkssprachigen Bücher bleiben die Bischofskonferenzen und die konferenzfreien Erzbischöfe zuständig. Für die Koordination dieser Arbeiten wurde das „Forum Liturgie im deutschen Sprachgebiet“ (FLD) gegründet. Da es im deutschen Sprachgebiet gewisse personelle Überschneidungen gibt, können viele Fragen relativ pragmatisch gelöst werden.

Problematisch erweist sich allerdings, dass für die Approbation der volkssprachigen liturgischen Bücher bei allen Bistümern, die einer Bischofskonferenz angehören, immer diese Bischofskonferenz zuständig ist. Für die Bistümer der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und für die konferenzfreien Erzbistümer Luxemburg und Vaduz ergeben sich kaum Veränderungen. Sie approbieren wie bisher die deutschsprachigen liturgischen Bücher. In einem erprobten Zusammenspiel zwischen der Ständigen Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet, der Verlegergemeinschaft und dem Deutschen Liturgischen Institut erfolgen dann Drucklegung und Herausgabe der erneuerten liturgischen Bücher.

Neu und nicht ohne Probleme ist allerdings, dass im liturgischen Buch nicht mehr deutlich wird, dass die gemeinsamen liturgischen Bücher auch in weiteren Diözesen verwendet werden, die zu nichtdeutschsprachigen Bischofskonferenzen gehören und in denen im Verhältnis zum jeweiligen Land deutschsprachige Minderheiten leben. Unter dieser Rücksicht hatten die zuletzt erschienenen deutschsprachigen liturgischen Bücher auch die Approbation des Bischofs von Bozen-Brixen, des Bischofs von Lüttich und des Erzbischofs von Straßburg erhalten.³⁴ Für diese Diözesen müssten nach den neuen Regelungen folgerichtig

³³ Vgl. *Liturgiam Authenticam*, Nr. 92–105 (VApS 154, S. 82–91).

³⁴ Vgl. Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite Auflage. Hg. i. Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Zürich [u. a.] 1992, S. 5; Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite Auflage. Hg. i.

die Bischofskonferenzen Italiens, Belgiens und Frankreichs die deutschsprachigen Bücher approbieren.

Natürlich erlaubt „*Liturgiam Authenticam*“ mit Zustimmung des Diözesanbischofs die Verwendung von approbierten und rekognoszierten liturgischen Büchern auch in „Feiern, die für fremdsprachige Personen gehalten werden, wie Zugezogene, Migranten, Pilger usw.“³⁵ Aber darf man sprachliche Minderheiten in deren Heimat wie Zugezogene, Migranten und Pilger behandeln und damit marginalisieren? So ist es wünschenswert, dass mittelfristig doch noch ein Weg gefunden wird, wie auch in den liturgischen Büchern deutlich werden kann, dass zum deutschen Sprachgebiet auch Südtirol und andere deutschsprachige Gebiete oder Gemeinden gehören und dass die deutschsprachigen Bücher auch dort Geltung haben.

Diese formalen Herausforderungen sollten allerdings für die gottesdienstliche Praxis keine Belastung sein. Denn natürlich sollen die deutschsprachigen Gottesdienste im gesamten Sprachgebiet nach den erneuerten liturgischen Büchern gefeiert werden. Rechtlich wird man davon ausgehen können, dass prinzipiell durch neue liturgische Bücher die alten ersetzt werden. Denn nach dem allgemeinen Recht ersetzt ein späteres Gesetz ein früheres nicht nur, wenn dies ausdrücklich gesagt wird, sondern auch wenn es „die ganze Materie des früheren Gesetzes umfassend ordnet“³⁶. Da die erneuerten Ausgaben der liturgischen Bücher die ganze Materie der früheren Ausgaben umfassend ordnen, ist wohl davon auszugehen, dass auch ohne förmliche Abrogation (Aufhebung) die früheren Ausgaben außer Kraft gesetzt sind.³⁷ Um dies noch einmal zu verdeutlichen, zugleich aber auch allen die Gelegenheit zu geben, sich mit den neuen Büchern vertraut zu machen, haben die Bischofskonferenzen eine Übergangszeit (*vacatio legis*) vorgesehen, deren Ende mit dem 1. Adventssonntag 2008 festgelegt wurde. Ab diesem Sonntag ist die zweite authentische Ausgabe des Buches „Die Feier der Kindertaufe“ ausnahmslos für die Liturgie der Kindertaufe in deutscher Sprache zu verwenden. Mit der amtlichen Festlegung eines Endes der *vacatio legis* wird insofern nicht erst die Geltung urgirt, sondern eine Übergangszeit ermöglicht.

Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Solothurn [u. a.] 1994, S. 5. – Das Erzbistum Vaduz existierte seinerzeit noch nicht und wurde erst im Dezember 1997 neu errichtet.

Liturgiam Authenticam, Nr. 18 (VApS 154, S. 25).

³⁵ *Liturgiam Authenticam*, Nr. 18 (VApS 154, S. 25).

³⁶ CIC 1983 can. 20.

³⁷ Unter diesem Gesichtspunkt ist davon auszugehen, dass die in Anm. 34 genannten Bücher unmittelbar mit ihrem Erscheinen die früheren Ausgaben der Feier der Trauung und der Feier der Krankensakramente ersetzen wollten und damit außer Kraft gesetzt haben.

Ralph Olbrich, Bamberg

„*Ad fontes*“ oder eine neue Tradition?

Überlegungen zur sinnvollen Gestaltung moderner Tauforte

Ein Komponist war es, der einen für nachkonziliaren Kirchenbau entscheidenden Satz geäußert hat: „Die Liturgie ist die Bauherrin der Kirche.“ Die Äußerung stammt von Cornelius Gurlitt¹ und ist mittlerweile längst zum Programm und zu einer viel zitierten, stehenden Wendung im Kontext von Kirchenbau im Sinne des II. Vaticanums geworden. Im Zusammenhang mit einem besonderen Blick auf Taufritus und Taufort bedeutet dies: Wo der Taufritus in einem klaren theologischen Konzept wurzelt, äußert sich seine Bedeutung auch gleichzeitig in der Gestaltung des Taufortes. Dies belegt ein Blick auf verschiedene Konzepte modernen Kirchenbaus in Wien. Die Konzepte, die im Folgenden vorgestellt werden, haben eines gemeinsam: Sie sind in Gemeinden entwickelt worden, die sich intensiv mit ihrem Kirchenraum, mit dem Taufsakrament und dem Taufort auseinandergesetzt haben. Der Vergleich zeigt auch: Um Perspektiven und Kriterien für die sinnvolle Gestaltung moderner Tauforte zu entwickeln ist eine zweifache Blickrichtung vonnöten. Ein sinnvoll gestalteter Taufort sollte gleichzeitig historischen als auch theologisch-liturgischen Ansprüchen gerecht werden. Bei der Antwort auf die Frage, warum eine besondere Gestaltung des Taufortes notwendig ist und zum besseren Verständnis moderner Konzepte, hilft ein Blick auf die wichtigsten (Fehl-)Entwicklungen in der Geschichte des Taufsakraments.

Der Taufort in der Antike

In neutestamentlicher Zeit spielte die Frage, wo getauft werden sollte, nur eine sekundäre Rolle. Wichtig war für die ersten Christen, dass getauft wurde.² Ähnliches gilt auch für die Christen des 2. Jahrhunderts. Die Didache empfiehlt fließendes Wasser, verlangt dieses aber nicht zwingend.³ Ebenso verhält es sich bei Tertullian in dessen Schrift „De baptismo“. Demnach sei es gleichgültig, ob man „im Meer oder stehendem Wasser, im Fluss oder in einer Quelle, im Teich oder in einem Becken“ taufe.⁴

Eigens der Taufe vorbehaltene Räume sind seit dem 3. Jahrhundert bezeugt. Das älteste Zeugnis einer Hauskirche und eines Baptisteriums ist die Ausgrabungsstätte Dura-Europos in Syrien.⁵ Der Taufraum in Dura-Europos präsentiert sich als langgestrecktes, rechteckiges Zimmer mit einer Taufwanne in einer Nische des Raumes. In Dura-Europos wurden, wie es in den antiken Hauskirchen üblich war, bereits bestehende Räume des profanen Hauses in sakrale Räume umgewandelt und deren Grundriss übernommen. Es liegt somit nahe zu

¹ Vgl. H. UMBACH, Heilige Räume – Pforten des Himmels. Münster 2005, 277.

² Dies belegt z. B. Apg 8,36–38. Der Kämmerer fragt: „Hier ist Wasser, was steht meiner Taufe noch im Weg?“ Philippus gibt dem Kämmerer nicht zu bedenken, dass man einen bestimmten Ort für die Taufe aufsuchen muss, entscheidend ist allein das Wasser. Auch in weiteren Taufperikopen erfährt man nichts Näheres über den Taufort. Vgl. Apg 9,18; 10,48; 16,33; 16,14.

³ Vgl. Did 7,1–3 (FC 1).

⁴ TERTULLIAN, De baptismo 4,3.

⁵ Die christliche Hauskirche wurde ungefähr in den Jahren 232/233 errichtet und vermutlich im Zuge des Perserfeldzuges des Kaisers Valerian (256) wieder aufgegeben.

vermuten, dass es sich beim Taufraum um das frühere Badezimmer handelt.⁶ Taufpiscinen sind in dieser Epoche im Durchschnitt bis zu einem Meter tief. Die Erhöhung des Beckenrandes lässt darauf schließen, dass die Taufe im 3. Jahrhundert sowohl durch Übergießen als auch durch Eintauchen praktiziert wurde. Vor allem die Didache gilt aber als Hinweis darauf, dass das Übergießen die Ausnahme und die Vollimmersion die Regel war, denn das Übergießen des Hauptes wird nur als Ausnahme zugelassen.⁷ Der Täufling stieg über mehrere Stufen in die Piscine hinein, die zumeist nur einem Bewerber, notfalls noch einem Helfer, Platz bot. Die Piscinen waren meistens in der Mitte des Taufraumes angeordnet. Viele Becken ermöglichten ein Durchschreiten, u. a. um den Durchzug durch das Rote Meer zu symbolisieren.⁸

Baptisterien

Im Jahr 313 veranlasste Kaiser Konstantin vermutlich selbst den Bau der Laterankirche. Zeitgleich wurde, wenige Meter von der Bischofskirche entfernt und auf den Grundmauern römischer Thermen, ein monumentales Baptisterium errichtet. Dieses gilt als die älteste Taufkirche, in der noch heute Taufen gespendet werden. Bis heute hat dieses Baptisterium in den Grundzügen seine ursprüngliche Gestalt bewahrt. Nach der Konstantinischen Wende wurde es bald üblich, dass an allen Bischofskirchen nach dem Vorbild der Lateranbasilika eigene Baptisterien errichtet wurden.⁹ Diese Taufhäuser waren keineswegs nur Zweckbauten, sondern sie dienten auch der Repräsentation der jeweiligen Kirche und waren Ausdruck der Hochschätzung der Taufe.¹⁰

Das durchschnittliche Maß für den Innenraum eines Baptisteriums betrug in etwa 4 x 5 Meter. Der Taufraum musste nur dem Taufspender und dem Täufling Platz bieten. Getaufte und Gesalbte konnten den Taufraum verlassen und in den Gemeinderaum gehen, die noch zu Taufenden konnten in einem Nebenraum warten. Die Piscine war meistens mit einem Ciborium überwölbt, das den Taufraum von den Nebenräumen abgrenzte. Viele Baptiste-

⁶ Die Formen der Piscinen haben mit Sicherheit ihre Vorbilder bereits in der römischen Architektur, da die ersten bekannten Piscinen an bereits vorhandene Formen und Räume angepasst wurden. Die ersten bekannten Piscinen hatten eine rechteckige Form, in späterer Zeit stößt man auf architektonische Varianten (mehreckige oder runde, teilweise auch kreuzförmige Piscinen). Die Frage, ob die Anordnung symbolischen oder theologischen Intentionen folgte, lässt sich nicht eindeutig klären. Außerdem wandelten die Christen vermehrt römische Thermen zu Baptisterien um, ohne außergewöhnliche Umbaumaßnahmen zu ergreifen. Ein sehr anschauliches Beispiel hierfür ist das Lateranbaptisterium in Rom. Vgl. S. RISTOW, *Frühchristliche Baptisterien*. Bonn 1998 (JAC.E 27) 20ff.

⁷ Vgl. C. LANGE, *Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in der Alten Kirche*. In: *Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis*. Hg. C. Lange – R. Olbrich – C. Leonhard. Darmstadt 2008, 1–29, hier: 6. Manche Autoren argumentieren gegen die Praxis der Vollimmersion mit der Ikonographie jener Epoche, die einen Täufling meist aufrecht im Wasser stehend zeigt, während er durch Übergießen getauft wird. Beide Varianten waren möglich und wurden praktiziert. Vgl. J. EMMINGHAUS, *Taufstätten*. In: A. GRÜN, *Taufstätten*. Würzburg 1988, 81f.

⁸ Diese konnte man von allen Seiten jeweils über drei Stufen betreten. Der Täufling stieg am westlichen Ende in die Piscine, zog zum Bischof, der im östlichen Teil stand. Dort wurden die Tauffragen gestellt und die Taufe gespendet. Daraufhin schritt der Taufkandidat zur nord- oder südöstlichen Seite, um dort die Piscine zu verlassen. Vgl. AMBROSIIUS, *De Sacramentis* (FC 3) 1,4: „Wer durch diesen Quell hindurchzieht, das heißt vom Irdischen zum Himmlischen [. . .] der stirbt nicht, sondern erstet zum Leben.“

⁹ Vgl. E. GATZ, *Roma Christiana*. Regensburg 1998, 198.

¹⁰ Vgl. B. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Regensburg 1989 (GDK 7,1) 59.

rien verfügten außerdem über verschiedene Annexräume, deren Bedeutung nie zweifelsfrei geklärt worden ist.¹¹ Über Ausstattung und Schmuck der Baptisterien sagen die vorhandenen Quellen wenig aus. Die Baptisterien waren wohl mit Wandmalereien und Mosaiken ausgeschmückt.¹²

Die Symbolik von Taufpiscinen und Baptisterien

Ein gängiger Irrtum der Kunstgeschichte ist die Behauptung, alle antiken Taufpiscinen seien achteckig konstruiert worden. Aus der Antike sind jedoch 50 verschiedene Grundriss-typen von Taufpiscinen bekannt.¹³ Die Forschung hat zwar belegt, dass sich die Architektur der Baptisterien an vorchristlichen Baustilen orientierte, dennoch besteht die Möglichkeit, die Architektur vor allem auf Grund der Zahlensymbolik hinsichtlich christlicher Symbolik zu interpretieren. Dies taten wohl auch die antiken Christen und deuteten die vorchristliche Architektur nachträglich im christlichen Sinne.¹⁴ Aus praktischen Überlegungen wurden die ersten christlichen Taufstätten wohl auch von geschulten römischen Bauleuten, die im Besitz des notwendigen technischen Wissens waren, konstruiert bzw. wurden häufig bereits vorhandene Thermen zu Tauforten umgewandelt.¹⁵

Auswirkungen der Kindertaufe auf den Taufort

Die wichtigsten Auswirkungen auf die weitere Entwicklung des Taufsakramentes waren ab dem Frühmittelalter die Übergabe des Taufrechtes von den Bischöfen an kleinere Gemeinden und die Form der Kindertaufe. Im Zuge dieser Entwicklung wich die in den Boden eingelassene Taufpiscine über den Weg einer aus dem Boden ragenden „Wanne“ zusehends dem Taufstein. Dies hatte vor allem praktische Gründe: Wollte der Taufspender beim Eintauchen bzw. beim Übergießen des Kindes eine würdige Haltung bewahren und aufrecht stehen bleiben, so musste das Taufbecken erhöht werden. In den Boden eingelassene Taufpiscinen waren folglich nicht mehr vonnöten.¹⁶ Seit der Gotik wurden Taufsteine mit Deckeln konstruiert, die das Wasser vor Verschmutzung schützen sollten. Die Taufsteine dienten ganzjährig der Aufbewahrung des in der Osternacht geweihten Taufwassers.¹⁷

Kleinere Gemeinden verzichteten aus finanziellen aber auch aus praktischen Gründen auf den Bau separater Taufkapellen. Kindertaufen waren keine Gemeindefeiern mehr, die Tau-

¹¹ Annexräume dienten evtl. als Consignatorium, für die präbaptismale bzw. die postbaptismale Salbung oder als Umkleideräume. Es sei auch hier wieder erwähnt, dass häufig römische Thermen zu Baptisterien umgewandelt wurden. Die Thermen waren meistens weitläufige Komplexanlagen mit unterschiedlichen Räumen, die z. B. zur Umkleide gedacht waren, ebenso kannte man Schwitzräume und Reinigungsräume. Vgl. EMMINGHAUS (s. Anm. 7) 78.83f sowie KLEINHEYER (s. Anm. 10) 61f.

¹² Archäologische Funde belegen die Darstellung der vier Paradiesströme (Gen 2,10–14) und des nach Wasser lechzenden Hirsches (Ps 42). Aus den Evangelien verwendete man die Motive des guten Hirten, die Samariterin am Jakobsbrunnen, die Frauen am Grab, die Heilung des Gelähmten und die Hochzeit zu Kana. Üblich waren, wie auch in verschiedenen Apsismosaiken und in Mosaiken der Katakomben zu sehen, natürlich das Christusmonogramm, der Fisch, α und ω , die Taube und das Lamm Gottes. Vgl. RISTOW (s. Anm. 6) 21.

¹³ Vgl. R. PILLINGER, Die Bedeutung frühchristlicher Denkmäler für die gegenwärtige Liturgie – veranschaulicht am Beispiel der Taufe. In: *HID* 48 (1994) 292–306, hier: 302.

¹⁴ Vgl. KLEINHEYER (s. Anm. 10) 61.

¹⁵ Vgl. RISTOW (s. Anm. 6) 21ff.

¹⁶ Vgl. KLEINHEYER (s. Anm. 10) 152.

¹⁷ Die Osternacht war der einzige Termin im Jahreskreis für die Taufwasserweihe, die Segnung des Wassers in jeder einzelnen Tauffeier wurde erst im Taufordo von 1969 formuliert.

fe fand wegen der hohen Sterblichkeitsrate bei Säuglingen möglichst bald nach der Geburt, oft sogar ohne die Mutter statt.¹⁸

Die im Hoch- und Spätmittelalter bis ins 16. Jahrhundert vor allem in Italien errichteten Baptisterien sind aber vor allem für die Kunstgeschichte, weniger für die Liturgiegeschichte von Bedeutung. Prunkvolle Baptisterien wurden vorwiegend in großen und reichen Städten vor allem zu repräsentativen Zwecken errichtet.¹⁹ Der Bau dieser Baptisterien wurde, im Gegensatz zu den Baptisterien der Antike, nicht von der Taufliturgie und ihren Bedürfnissen her bestimmt, da diese ab dem Hochmittelalter sehr verkürzt und verkümmert war.²⁰

Das Mailänder Provinzialkonzil

Für die weitere Entwicklung des Taufortes ist das 4. Mailänder Provinzialkonzil wegweisend, das 1576 auf Initiative des Kardinals Karl Borromäus stattfand. Eine auf diesem Provinzialkonzil verfasste Instruktion äußerte sich explizit zur Gestaltung des Taufsteins. Demnach war die Errichtung separater Taufgebäude nicht mehr notwendig. Nach den Bestimmungen der Instruktion genügte es, einen Taufstein in der Nähe des Eingangs aufzustellen, wenn die Ausgestaltung einer eigenen Kapelle nicht möglich war.²¹ De facto war hier aber das Ende der Taufkapellen und der Taufbrunnen auch durch einen kirchlichen Beschluss besiegelt.²² In der Folgezeit dienten die immer flacher werdenden Taufbecken schließlich nicht einmal mehr als Taufwasserbehälter zur Aufbewahrung des in der Osternacht gesegneten Wassers. Somit wurden Taufwasserbehälter konstruiert, die in der Osternacht mit Wasser gefüllt wurden.²³ Durch einen Zapfhahn konnte man das ganze Jahr hindurch soviel Wasser entnehmen, wie zur Taufe benötigt wurde. Sprich: aus dem Taufbrunnen, aus dem bewegten, fließenden Wasser, das Didache und Traditio Apostolica empfahlen, wurde im Lauf der Zeit ein Fass mit Deckel, aus dem man nach Belieben Wasser zapfen konnte. Schließlich wurde die Taufe zumeist sofort in den Krankenhäusern vollzogen, selten im Beisein einiger Angehöriger, die Mutter war zumeist nicht anwesend. Als Taufgeräte dienten zum Teil Schüsseln, Kannen, Krankenhausgefäße.²⁴ In dieser Situation setzt die Liturgische Bewegung am Vorabend des II. Vaticanums ein.

Der Taufort in der Liturgischen Bewegung

Theodor Klauser benennt den Missstand im Jahr 1949, indem er beklagt, dass die „grundlegende Bedeutung des Taufsakraments im heutigen Pfarrleben kaum zum Ausdruck

¹⁸ Vgl. KLEINHEYER (s. Anm. 10) 151.

¹⁹ Zu den prunkvollsten gehört das Baptisterium in Florenz aus dem 11. bis 13. Jahrhundert. Das Innere ist vollständig mit Carrara-Marmor verziert. Als kunsthistorisch besonders wertvoll gilt die zweiflügelige Bronzetür. Auf 28 Reliefplatten werden biblische Täufer- und Taufszenen dargestellt. Ähnliche für die Kunstgeschichte bedeutsame Baptisterien wurden außerdem in Pisa, Ravenna, Parma und Siena errichtet. Vgl. EMMINGHAUS (s. Anm. 7) 80.

²⁰ Vgl. ebd. 89.

²¹ Karl Borromäus konkretisierte ein Jahr später einzelne Bestimmungen. Er forderte u. a. eine funktionsgerechte Gestaltung des Taufortes, dessen Gestaltung die Tauftheologie v. a. unter dem Aspekt des Paschamysteriums zum Ausdruck bringt. Diese weit blickenden Denkansätze wurden aber erst später von der Liturgischen Bewegung aufgegriffen und umgesetzt. In der Rezeption des Karl Borromäus stützte man sich allein auf die Beschlüsse des Provinzialkonzils. Vgl. Th. MAAS-EWERD, Ort und Gestalt des Taufbrunnens. In: Zeichen des Glaubens. Hg. H. Auf der Maur [u. a.]. Freiburg 1972, 359–378, hier: 364f.

²² Vgl. KLEINHEYER (s. Anm. 10) 152.

²³ Taufwasser wurde nur einmal im Jahr, in der Osternacht, gesegnet.

²⁴ Vgl. EMMINGHAUS (s. Anm. 7) 94.

kommt und dass infolgedessen auch der ‚Taufstein‘ meist zu den vernachlässigten Einrichtungsgegenständen des Gotteshauses gehört“²⁵.

Klauser fordert eine Rückbesinnung auf einen Taufquell (er benutzt das Wort „fons“), der in einem eigenen, von der Kirche abgetrennten Raum in der Nähe des Eingangs errichtet werden sollte. Seine Auffassung wurzelt in einer Hochschätzung der Tradition der Alten Kirche und knüpft an deren Baustil an.²⁶ Damit ist er der Liturgischen Bewegung verpflichtet, die eine Rückbesinnung auf Wesen und Vollzug der Sakramente anstrebte. Dementsprechend sollte nun auch der Taufritus in seiner besonderen Bedeutung als Grundvoraussetzung für den Eintritt des Christen in die Kirche Gottes und in das christliche Leben wieder hervorgehoben werden. Eine Erneuerung des Ritus verlangt automatisch auch einen Ort, der ausschließlich für Taufen genutzt werden sollte und der Würde des Sakraments entspricht.²⁷

St. Florian, Wien

Ein Taufort im Sinne der Liturgischen Bewegung befindet sich in der Kirche St. Florian in Wien (s. Abb. 1). Die Kirche ist ein Spätwerk von Rudolf Schwarz, einem der Baumeister der Liturgischen Bewegung. Die Kirche wurde im Jahr 1963, zwei Jahre nach seinem Tod, eingeweiht. Die Florianikirche ist deshalb ein so anschauliches Beispiel, da in ihrer Gesamtkonzeption perfekt das von Rudolf Schwarz und Dominikus Böhm, die neben Josef



Abb. 1: Taufort in St. Florian (Foto: Privat)

Kramreiter zu den bedeutendsten Baumeistern der Liturgischen Bewegung zählen, proklamierte Lichtspiel zur Geltung kommt und konsequent umgesetzt wurde. St. Florian ist ein längsgerichteter, rechteckiger hoher Saal mit breiten, niedrigen Seitenschiffen. Die Wand mit sehr hohen Fensteranteilen wird aufgebaut durch ein Betonraster in Form großer breiter Zacken. Die Kirche wirkt im ersten Moment düster, ein längeres Verweilen in dem Gebäude lässt bemerken, dass die liturgischen Funktionsorte indirekt mit Tageslicht beleuchtet sind und die bunten Glasfenster zum gestaltenden Element des Innenraums werden.²⁸

Der flächenmäßig großzügig ausgeführte Taufbereich befindet sich rechts vom Hauptaltar und wird nur durch ein Oberlicht beleuchtet. Da dieses Oberlicht auf der Südseite des Gebäudes liegt wird die Taufkapelle zum hellsten Bereich des Kirchenraums. Das runde, ganz aus Stein gefertigte Taufbecken bildet das Zentrum des Bereichs. Sein schwerer versilberter Deckel trägt als Schmuck einen großen gefassten Bergkristall als Symbol für Christus.²⁹ Der Neuansatz gegenüber antiken Baptisterien besteht darin, dass die Taufkapelle nicht als eigenes Gebäude sondern als zum Kir-

²⁵ Th. KLAUSER, Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie. Münster 1949, hier: Richtlinien – Folgerungen, Punkt 16.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. B. KAHLE, Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts. Darmstadt 1990, 184.

²⁸ Vgl. R. SCHWARZ, Kirchenbau. Welt vor der Schwelle. Heidelberg 1960, 306.

²⁹ Vgl. Website der Pfarrei, www.pfarre-st-florian.at

chenraum hin offene Seitenkapelle gestaltet, also in das gesamte Kirchenraumkonzept integriert ist.

Bereits vor den Bestimmungen des II. Vaticanums wurde hier die Idee der *Comunio* baulich umgesetzt. Es zeigt sich in der Gestaltung der Taufkapelle die Wertschätzung vor dem Taufsakrament, die, nicht wie bei den spätmittelalterlichen Baptisterien, in ihrer liturgischen Funktion gründet. Die Rundkapelle ermöglicht tätige Teilnahme der ganzen zur Taufe versammelten Gemeinde. Wie revolutionär diese Gestaltung war, verdeutlicht ein Blick in den Taufordo, der erst sechs Jahre nach der Einweihung von St. Florian approbiert wurde. Die Gestaltung antizipiert vieles, das im neuen Kindertaufordo von 1969 für den Taufort festgelegt wurde.

Der Taufort nach dem II. Vaticanum

Der Taufort in den Taufordines

Der Kindertaufordo von 1971 enthält in den Vorbemerkungen Nr. 42–55 verschiedene Bestimmungen, die sich explizit mit der Gestaltung des Taufortes beschäftigen. Demnach sollte die Taufe in jedem Fall an einem Taufbrunnen in der Pfarrkirche gespendet werden.³⁰ Die Taufe in Privathäusern und Krankenhäusern wird nur in Notfällen gestattet, wodurch die Bedeutung der Taufe als Sakrament der Kirche und der Eingliederung in die Gemeinde deutlich ins Bewusstsein rückt. Diese Eingliederung ist nur dann wirklich sinnvoll, wenn sie auch in der Mitte der Gemeinde an einem Taufbrunnen in der Pfarrkirche geschieht³¹, „denn sie ist nicht nur Sache der Gemeinde, sondern soll auch im Haus der Gemeinde gefeiert werden“³². F. Kindertaufe [1971] stellt den Gemeinden frei, ein Baptisterium oder einen Taufbrunnen im Inneren des Kirchenraums zu errichten. Entscheidend ist jedoch, dass der Taufort einzig und allein für die Taufe reserviert bleibt und nicht zweckentfremdet wird. Der Taufbrunnen soll darüber hinaus einer Taufgemeinde unabhängig von ihrer Größe genügend Platz bieten und für alle Gemeindemitglieder sichtbar sein. Dies ist auch relevant für die Bedeutung des Taufortes als bleibendes Symbol für die Taufferinnerung, der durch F. Kindertaufe [1971] eine größere Bedeutung zuteil wird.³³

Bei jeder Tauffeier sollte außerdem die Osterkerze brennen, die ohnehin außerhalb der Osterzeit am Taufbrunnen aufgestellt werden sollte.³⁴ Eine besondere Vorgabe, wie ein Taufort zu konstruieren sei, liefert F. Kindertaufe [1971] nicht. Er sollte jedoch fließendes Wasser ermöglichen, da dieses „ein deutlicheres Zeichen des Lebens ist.“³⁵ Interessant ist die Terminologie in F. Kindertaufe [1971]: Der Taufordo nennt den Taufort sowohl *Taufstein* (Vorbemerkungen Nr. 51) als auch *Taufbrunnen* (Vorbemerkungen Nr. 50). Die Bezeichnung ist jedoch für die Gestaltung des Taufortes von entscheidender Bedeutung.

³⁰ Vgl. Die Feier der Kindertaufe (= F. Kindertaufe [1971]). Herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln 1971, Vorbemerkungen Nr. 42.

³¹ Vgl. ebd., Vorbemerkungen Nr. 46.

³² Ebd., Vorbemerkungen Nr. 47.

³³ Vgl. ebd., Vorbemerkungen Nr. 51.

³⁴ Vgl. ebd., Vorbemerkungen Nr. 44.

³⁵ Ebd., Vorbemerkungen Nr. 50.

Moderne Tauforte – Beispiele der Umsetzung

Für die Konstruktion und die Platzierung des Taufortes existieren keine strikten Vorschriften, nur *Empfehlungen* zur sinnvollen Gestaltung. Der Taufordo stellt lediglich zwei verbindliche Anforderungen an die Gestaltung des Taufbrunnens: Er soll

- (1) für alle sichtbar im Mittelpunkt der Tauffeier der Gemeinde stehen und
- (2) fließendes Wasser ermöglichen.³⁶

Wie viel Potenzial in diesen Bestimmungen liegt und wie viel Raum die Vorschläge zur Gestaltung für einen kreativen aber gleichzeitig sinnvollen Umgang mit dem Taufort und dem Kirchenraum lassen, zeigen einige Kirchen in Wien.

1. Die Sichtbarkeit

Die Kirchen St. Gertrud in Wien-Währing und St. Paul in Wien-Döbling haben sich bei den Renovierungen ihrer Kirchen dazu entschlossen, den Innenraum im Ellipsenmodell zu gestalten. Dieses Modell entspricht in mehrfacher Hinsicht den Forderungen des II. Vaticanums: Das klassische Modell des Kirchenbaus kannte seit der Antike im Wesentlichen zwei sich gegenüber stehende Pole: einerseits den Gemeinderaum und andererseits den Altarraum.³⁷ Nun forderte aber das Konzil eine „*participatio actiosa*“, „*tätige Teilnahme*“³⁸ der Gemeinde. Eine tätige Teilnahme führt zu einer Veränderung im Verständnis der Hauptakteure im Gottesdienst. Liturgie wird als Handlung der ganzen Gemeinde verstanden.³⁹ Das Ellipsenmodell schafft eine Harmonie und eine Gemeinschaft zwischen den liturgischen Handlungen, den liturgischen Funktionsorten, zwischen Priester mit dem liturgischen Dienst und der Gemeinde.

Sowohl in St. Paul als auch in St. Gertrud liegen dementsprechend alle liturgischen Funktionsorte im direkten Blickfeld der Gemeinde, sodass jede liturgische Handlung ungehindert von der Gottesdienstgemeinde, unabhängig von ihrer Größe, mitvollzogen werden kann. Die einzelnen liturgischen Funktionsorte werden allein von ihrer liturgischen Funktion her bestimmt und sind den jeweiligen Feiern an diesen Orten vorbehalten. Nuancen gibt es in der Anordnung.

St. Paul in Wien-Döbling

Die liturgischen Funktionsorte liegen in St. Paul seit dem Umbau 1988 auf der Längsachse der Ellipse. An den Brennpunkten wurden Ambo und Taufort konstruiert, im Zentrum die Mensa. Diese Anordnung unterstützt das Anliegen des Konzils, dass die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens ist⁴⁰ und die Feiern der Sakramente auf die Eucharistie ausgerichtet sind⁴¹. Bei der Umgestaltung der St.-Pauls-Kirche wurde außerdem großer Wert darauf gelegt, dass die einzelnen liturgischen Orte über ihre Hinordnung auf die Eucharistie hinaus einen eigenständigen Charakter besitzen.

³⁶ „Der Taufbrunnen kann sich in einer eigenen Kapelle innerhalb oder außerhalb der Kirche befinden oder in der Kirche selbst aufgestellt sein, dann aber im Blickfeld der Gläubigen.“ (F. Kindertaufe [1971], Vorbemerkungen Nr. 44).

³⁷ Klemens Richter bezeichnet diese Aufteilung sogar als „*Bühne*“ und „*Zuschauerraum*“. Vgl. K. RICHTER, Kirchenräume und Kirchenträume. Freiburg 1998, 67.

³⁸ Vgl. II. VATICANUM, SC 14.21.27.30.48.

³⁹ Vgl. RICHTER (s. Anm. 37) 73.

⁴⁰ Vgl. II. VATICANUM, LG 11, CD 30 (2).

⁴¹ Vgl. II. VATICANUM, PO 5.

Vom Hauptportal kommend ist die Taufpiscine der erste liturgische Ort, den man passiert, um den Innenraum der Kirche zu betreten. Dabei liegt der Taufort nicht direkt im Eingangsbereich, sondern bereits in der Ellipse sichtbar für die ganze Gemeinde vor den Kirchenbänken.⁴² Jeder kann auch hier den Taufritus mitverfolgen, unabhängig von der Größe der feiernden Gemeinde.

Die Piscine ermöglicht eine Taufe durch Untertauchen, wie es in St. Paul zumindest in der Osternacht auch Brauch ist. Der Priester steigt hierzu ganz mit dem Kind in das Wasser.⁴³

Der Taufbrunnen in St. Gertrud, Wien-Währing

Ein Taufbrunnen mit fließendem Wasser wurde in der Pfarrkirche St. Gertrud in Wien-Währing konstruiert (s. Abb. 2). Das Konzept der Kirche resultiert auf einer „Ideenbörse“ der Pfarrgemeinde zwischen 1994 und 1997. Das Ergebnis des langen und intensiven Prozesses⁴⁴ ist ein in sich stimmiger Kirchenraum, der die liturgischen Orte in den Mittelpunkt des liturgischen Geschehens stellt.⁴⁵ Die Anordnung im Altarbereich erinnert von ihrer Grundausrichtung her gesehen an St. Paul in Wien-Döbling. Die Gemeinde versammelt sich im Kreis um die Altarinsel, auf der Ambo und Altartisch an den Brennpunkten angeordnet sind, die Mitte ist frei geblieben.⁴⁶ Der Taufort steht „an einem neuralgisch wichtigen Platz: unmittelbar neben einem Eingang“⁴⁷. Die Anordnung wurde jedoch so vorgenommen, dass tätige Teilnahme von jedem Platz im Kirchenraum aus ohne Hindernis möglich ist. Die Anordnung am Eingang unterstützt den Prozessionscharakter der Tauffeier.



Abb. 2: Taufbrunnen in St. Gertrud (Foto: Privat)

St. Vitus, Klosterneuburg-Kritzendorf

In der Pfarrkirche St. Vitus in Klosterneuburg-Kritzendorf wurde eine Taufpiscine direkt im Eingangsbereich der Kirche platziert (s. Abb. 3). Die Ausrichtung der Kirchenbänke ist nach dem ersten großen Umbau zunächst klassisch geblieben, jedoch ist die Kirche nicht allzu groß, weshalb trotz der klassischen Anordnung eine tätige Teilnahme an der Feier ermöglicht wird, wenn sich die Gläubigen zum Taufort hin umdrehen. Später erhielt die

⁴² Vgl. F. Kindertaufe [1971], Vorbemerkungen Nr. 44.

⁴³ Näheres zur Form des Taufortes s. u.

⁴⁴ Eingeweiht wurde die Kirche am 9.11.2002, sieben Jahre nach Beginn der „Ideenbörse“. Die Ideenbörse ermöglichte allen Gemeindemitgliedern das Entwickeln von Vorschlägen zur Neukonzeption des Kirchenraumes. Die Gemeinde ist Trägerin des liturgischen Raumes – ein nicht zu unterschätzender Aspekt für die Identifikation der Gemeinde mit „ihrer“ Kirche.

⁴⁵ Vgl. M. STRAUSS-ZYKAN – K. EIBL, Die Gertruds- oder Sonntagskirche. In: Die Gertrudskirche in Wien Währing. Hg. Kath. Pfarre Wien-Währing. Wien 2002, 8–19, hier: 16.

⁴⁶ Die Mitte wird entweder kirchenjahreszeitlich angepasst oder für Anspiele und liturgische Besonderheiten genutzt.

⁴⁷ H. EBNER, Die neuen liturgischen Orte. In: Die Gertrudskirche (s. Anm. 45) Wien 2002, 56–69, hier: 66.

Kirche eine „variable“ Bestuhlung. Diese ermöglicht nun eine Taufprozession möglichst vieler Mitfeiernden zur Piscine. Die Kirchenbestuhlung kann individuell umgestaltet werden, also auch bei Tauffeiern der Taufort durch die Anordnung der Bestuhlung in das Zentrum der Gemeinde gerückt werden.⁴⁸



Abb. 3: Taufort in St. Vitus
© kathbild.at/Rupprecht

Bemerkenswert ist bei dieser Anordnung die Bedeutung des Ortes als bleibender Ort der Taufferinnerung. Die Piscine wurde in St. Vitus so gestaltet, dass man sie, um in das Kircheninnere zu gelangen, überschreiten muss. Im Gegensatz zu St. Paul ist diese Piscine das ganze Jahr über offen. Beim Eintreten in das Gotteshaus wird der Mensch automatisch an seine Taufe erinnert. Der Taufort sticht sofort ins Auge und prägt den Kirchenraum, der somit über den Taufort mitdefiniert wird.

Der Taufort im Blickfeld – Fazit

Die Anordnung der Tauforte erfüllt mehrere Anliegen des II. Vaticanums und des Taufordos:

Participatio actiosa

F. Kindertaufe [1971] verlangt nach einem eigenen Taufort, der einerseits einer größeren Taufgemeinde ausreichend Platz bieten und vor allem im zentralen Blickfeld der Taufgemeinde liegen soll.⁴⁹ Durch diese Anordnung wird jedem Gemeindemitglied eine tätige Teilnahme ermöglicht. Die Feier der Eingliederung in die Kirche, das erste Sakrament, das ein Christ empfängt, wird inmitten der Gemeinde gefeiert. Dies entspricht auch den Intentionen des II. Vaticanums, das auf den ekklesialen Bezug aller liturgischen Feiern verweist.⁵⁰ Vorbemerkungen Nr. 5 greift diese Intention auf: Liturgische Feiern, gerade die Feier der Eingliederung in die Kirche, erfordern „*participatio actiosa*“⁵¹, eine tätige Teilnahme der gesamten feiernden Gemeinde.

⁴⁸ Vgl. Website der Pfarrei mit Bildern und einer ausführlichen Beschreibung der flexiblen Bestuhlung: www.sanktvtus.at.

⁴⁹ Vgl. F. Kindertaufe [1971], Vorbemerkungen Nr. 42–44.

⁵⁰ Vgl. II. VATICANUM, SC 2.6.7.26.27.

⁵¹ Vgl. z. B. II. VATICANUM, SC 11.14.21.30.41. Explizit in F. Kindertaufe [1971], Vorbemerkungen Nr. 20.

Eingliederung in die (Orts-)Kirche

F. Kindertaufe [1971] versteht die Taufe als das Sakrament, „durch das die Menschen Glieder der Kirche werden“⁵². Sichtbar durch die Raumkonzeption wird der Mensch hier also in die Gesamtkirche und in die Ortsgemeinde eingegliedert. Die Taufe wird auch als „Eingangspforte zu den Sakramenten“⁵³ bezeichnet, durch die der Mensch in die Gesamtkirche eingegliedert wird. Angesichts dieser Interpretation ist eine Spendung der Taufe als dem ersten Sakrament, das der Christ empfängt, im Eingangsbereich sinnvoll. Darüber hinaus erfolgt durch das Taufsakrament die Aufnahme in eine bestimmte Ortsgemeinde. Dass der Taufort hier im Eingangsbereich liegt, aber trotzdem für die ganze Gemeinde sichtbar ist, hebt diesen Aspekt deutlich hervor.

Prozessionscharakter

Der Wechsel der verschiedenen liturgischen Orte kann in allen beschriebenen Kirchen sehr gut vollzogen werden. Die zentrale Handlung, die Wassertaufe, rückt gerade in St. Paul und St. Gertrud in das sichtbare Zentrum der Gemeinde. Die Taufliturgie findet ihre Vollendung am Altar, wodurch auch die Ausrichtung der Taufe auf die Eucharistie verdeutlicht wird.

Tauferinnerung

Bereits beim Betreten der Kirche fällt der Blick, gerade in St. Paul und St. Vitus, sofort auf den Taufort. Der Taufort erfüllt hier somit zwei Aufgaben: Er ist gleichzeitig liturgischer Funktionsort zur Spendung der Taufe und, durch seine Anordnung im Zentrum des Kirchenraumes, dauerhaftes, feststehendes Symbol für die Gläubigen zur Erinnerung ihrer Aufnahme in die Kirche Christi.⁵⁴

2. Fließendes Wasser

Die zweite Bedingung für die Gestaltung des Taufortes neben der Sichtbarkeit ist die, fließendes Wasser zu ermöglichen. Auch die Möglichkeiten dieser Umsetzung können anhand von St. Paul, St. Gertrud und St. Vitus aufgezeigt werden.

Der Taufort als Piscine

In St. Paul in Wien-Döbling konstruierte man eine kreuzförmige Piscine, die in ein Oktogon eingelassen ist (s. Abb. 4). Für diese Form entschied sich die Gemeinde, um sowohl aus historischen und gestalterischen als auch aus theologischen Gründen an die antike Tradition anzuknüpfen.

Das Oktogon wurde wegen der Bedeutung der Zahl acht in der Antike im Zusammenhang mit der Taufe gewählt.⁵⁵ Dementsprechend soll diese achteckige Form auch in St. Paul die Dimension der Ewigkeit symbolisieren. Die Zahl acht soll ein Hinweis auf das christliche, ewige Leben sein, das mit der Taufe beginnt.⁵⁶ Im Anklang an die trinitarische Taufformel

⁵² F. Kindertaufe [1971], Vorbemerkungen Nr. 5.

⁵³ CIC 1983, 849.

⁵⁴ Vgl. RICHTER (s. Anm. 37) 109.

⁵⁵ Wie bereits erwähnt, erfolgten die Interpretationen häufig nachträglich. Die Zahl acht stand z. B. als Symbol für das endzeitliche Heil, die acht Menschen, die nach 2 Petr 2,5 in der Arche gerettet wurden oder den achten Tag nach Ostern, an dem Jesus den Jüngern erschien. Vgl. RISTOW (s. Anm. 6) 78.

⁵⁶ Vgl. KLEINHEYER (s. Anm. 10) 61.

kann man in die Piscine von den jeweiligen Enden der kreuzförmigen Piscine über drei Stufen hineinsteigen.

Durch die Kreuzform und die Tiefe der Taufpiscine wird der Christ auch an das Wesen der Taufe erinnert, in ihr „mitbegraben, mitbelebt und miterweckt“⁵⁷ zu werden mit Christus, dass in der Taufe also „das Paschamysterium begangen und vollzogen“⁵⁸ wird. Der Mensch wird in der Taufe „in die Existenz des gekreuzigten und auferstandenen Christus hineingetaucht“⁵⁹. Das wird im Untertauchen sichtbar und spürbar mitvollzogen und miterlebt, denn die paulinische Theologie wird auch durch den ambivalenten Charakter des Wassers betont. Einerseits wird im Untertauchen die bedrohliche Bedeutung des Wassers deutlich, andererseits wird durch die ständige Bewegung des Wassers dessen lebensspendender Charakter betont.⁶⁰

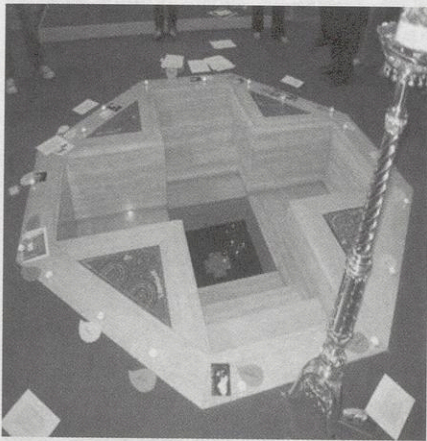


Abb. 4: Taufferinnerungsfeier an der Taufpiscine in St. Paul, Wien-Döbling (Foto: Privat)

Daneben ist aber ebenso der Aspekt der Reinigung und der Erneuerung des Lebens von Bedeutung.⁶¹ In der Form der Piscine werden somit die theologischen Inhalte der Taufe, Paschamysterium und reinigende Wirkung des Wassers⁶², miteinander verknüpft.

In St. Paul und in St. Vitus wurde der Taufbrunnen nach antikem Vorbild und jeweils aus einer ganz bestimmten theologischen Intention heraus als Taufpiscine gestaltet. Ein entscheidender Faktor bei der Planung der Taufpiscinen war außerdem jeweils die liturgische Praxis der Gemeinden. Die Möglichkeit zur Immersionstaufe, die in St. Vitus mittlerweile sogar zur regulären

Praxis wurde, war ein Ausgangspunkt der Überlegungen. Der Taufort wurde der Praxis angepasst, die Taufliturgie die Bauherrin des liturgischen Funktionsortes. Die Konstruktion des Taufbrunnens als Taufpiscine ist jedoch nicht zwingend notwendig, um den Taufritus würdig und sinnvoll zu feiern. F. Kindertaufe [1971] bevorzugt zwar die Taufe durch Untertauchen, räumt aber gleichzeitig ein, dass es wohl auch durch die sehr lange Tradition und Praxis bei der Taufe durch Übergießen bleiben wird.⁶³ Im Sinne der Empfehlungen von F. Kindertaufe [1971], am Taufbrunnen lebendiges Wasser zu ermöglichen, kann der Taufort jedoch auch in Gemeinden, in denen die Taufe durch Übergießen praktiziert wird, so konstruiert werden, dass die Lebendigkeit des Wassers sichtbar ermöglicht wird.

⁵⁷ F. Kindertaufe [1971], Vorbemerkungen Nr. 3.

⁵⁸ Ebd. „Getauft werden heißt nämlich ‚eingepflanzt‘ (Röm 8, 15) werden in den Tod Christi, mitbegraben, mitbelebt und miterweckt werden in ihm“ (F. KINDERTAUF, Vorbemerkungen Nr. 3).

⁵⁹ Vgl. A. REDTENBACHER, Quelle des Lebens. In: Gd 52 (1998) 122f. Vgl. F. Kindertaufe [1971], Vorbemerkungen Nr. 8.

⁶⁰ Vgl. F. Kindertaufe [1971], Vorbemerkungen Nr. 50.

⁶¹ Vgl. Ebd.

⁶² Vgl. Ebd. Nr. 3 und Nr. 8.

⁶³ Vgl. Ebd. Nr. 12 und: Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2008 (Arbeitshilfen 220) hier Nr. 39.

Der Taufort als Taufbrunnen: St. Gertrud in Wien-Währing

In St. Gertrud in Wien-Währing hat man sich in der Konstruktion des Taufortes für einen Taufbrunnen entschieden, der als zweigeteiltes rundes Becken gestaltet ist. Dieses ist auf drei, ca. eineinhalb Meter großen Sockeln befestigt. Der Taufort ist tatsächlich als *Brunnen* gestaltet, denn der größere Teil des Beckens wird geprägt durch das fließende und bewegte Wasser. Am Beginn der Tauffeier wird das Becken langsam gefüllt.

Der kleinere, goldene Teil des Taufbeckens wird als Taufschale verwendet. Die drei Sockel bestehen aus Metallrahmen, in denen auf Glasmalereien Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist symbolisiert werden. Damit steht diese Gestaltung im Kontext mit der Gestaltung von Mensa und Ambo, die somit nicht nur liturgietheologisch sondern auch durch eine einheitliche Gestaltungs- und Formensprache miteinander in Beziehung stehen.⁶⁴

Die kombinierten Taufbrunnen in den USA

In mehreren Diözesen der USA gewann in den letzten Jahrzehnten die Erwachseneninitiation an Bedeutung. Dies führte zu einer ganz eigenen Konstruktionsform (s. Abb. 5). Die Konstruktionen orientieren sich an den Anforderungen sowohl der Erwachsenen- als auch der Kindertaufe und stellen eine Kombination dar, um die gleichberechtigte Praxis von Erwachsenen- und Kindertaufe auszudrücken.⁶⁵ Oberhalb der Taufpiscine ist ein Becken konzipiert, das ständig mit Wasser gefüllt wird, und aus dem das Wasser in die Piscine wie ein Wasserfall abfließt. Die Bedeutung des Wassers als „Zeichen des Lebens“⁶⁶ wird somit zum einen greifbar durch das Abfließen des Wassers von einer Taufpiscine in die nächste, zum anderen durch das Wasser in der größeren Taufpiscine. Dieses ist sowohl durch das ständig zufließende Wasser als auch beim Taufritus selbst, wenn Täufer und Täufling in das Wasser steigen, ständig in Bewegung. Sehr gelungen ist diese Lösung auch hinsichtlich der verschiedenen Formen der Taufe: Es ist hier eine würdige und angemessene Feier sowohl der Kinder- als auch der Erwachsenentaufe möglich.

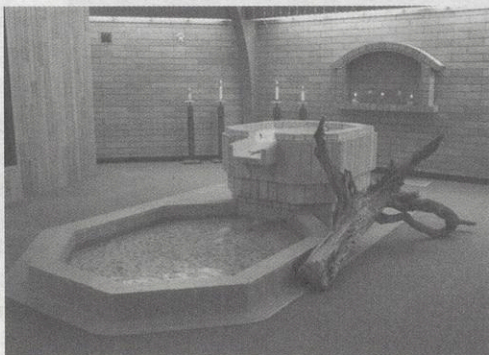


Abb. 5: Kombinierte Taufort, St. Bernards, Billings MT, USA (Quelle: <http://www.stbernardblgs.org/Baptism.jpg>)

Taufpiscine oder Taufstein?

Kommen wir zurück zu Cornelius Gurlitt und seiner Forderung, die Liturgie sollte prinzipiell als „Bauherrin des liturgischen Raumes“⁶⁷ fungieren. In den meisten Pfarreien ist die Säuglingstaufe durch Übergießen nach wie vor die Regel, daher wäre die Konzeption des Taufortes als Piscine wohl auch für die meisten Gemeindemitglieder dort nicht nachvollziehbar. Pfarreien, in denen die Immersionstaufe auch von Säuglingen zur allgemeinen Praxis wurde, haben in den letzten Jahren teilweise die passenden Tauforte geschaffen und

⁶⁴ Vgl. EBNER (s. Anm. 47) 66f. Der Architekt beschreibt dieses Wechselspiel folgendermaßen: „Durch die Verwendung von Glas in der Gestaltung von Altar, Ambo und Taufbecken beginnt ein Dialog von Altem und Neuem“ (ebd. 56f).

⁶⁵ Vgl. RICHTER (s. Anm. 37) 109 und A. REDTENBACHER, Worauf warten wir? In: Gd 31 (1997) 32.

⁶⁶ F. Kindertaufe [1971], Vorbemerkungen Nr. 50.

⁶⁷ RICHTER (s. Anm. 37) 33.

Piscinen in ihren Kirchen konstruiert: Dies aber nach einem langen Prozess und einer intensiven Beschäftigung mit dem Taufsakrament. Derartige Neuakzentuierungen sind nicht von heute auf morgen umzusetzen. Prinzipiell haben beide Gestaltungsarten, Piscine und Brunnen, durch die unterschiedliche Taufpraxis ihre Berechtigung. Beide Formen sollten jedoch nach bestimmten theologischen und liturgisch sinnvollen Gesichtspunkten gestaltet werden. Konkret: Das Taufbecken muss und darf nicht trocken bleiben.

Ein wichtiger Neuansatz liegt in der Terminologie. Die Vorbemerkungen bezeichnen den Spendeort der Taufe zwar nicht durchgängig aber überwiegend als *Taufbrunnen*.⁶⁸ Diese Bezeichnung entspricht dem Ansinnen, der Lebendigkeit des Wassers eine besondere Bedeutung zuteil werden zu lassen. Prinzipiell sollte der Taufbrunnen daher, v. a. auch zur Verdeutlichung der Inhalte des anamnetisch-epikletischen Gebetes zur Taufwasserweihe, fließendes Wasser ermöglichen. Wie dies gelingen kann zeigt das Beispiel aus der Pfarrkirche St. Gertrud in Wien-Währing (s. Abb. 2). Eine derartige Umsetzung ist für Pfarreien, die v. a. die Säuglingstaufe durch Übergießen praktizieren, ideal gelöst. Sie entspricht der in dieser Gemeinde praktizierten Form der Taufe ohne den liturgischen Empfehlungen zu widersprechen.

Resümee – „Eine neue Tradition“

Kurz vor der Einweihung der neugestalteten Kirche St. Paul in Wien-Döbling besichtigte der österreichische Liturgiewissenschaftler Philipp Harnoncourt den Umbau. Als er den Taufort sah, wies er Pfarrer Klinger darauf hin, dass man, um an die antike Tradition anzuknüpfen, ein Baptisterium hätte bauen müssen. Taufpiscinen im Innenraum der Kirche kannte man im antiken Christentum nicht. Daher sei mit dieser Konstruktion keine Anbindung an die antike Tradition gelungen. Auf diese Feststellung antwortete Pfarrer Klinger: „Das wollten wir auch nicht. Wir beginnen in St. Paul eine neue Tradition.“⁶⁹

Der von Pfarrer Klinger beschriebene Neuansatz besteht darin, dass die Gestaltung moderner Tauforte eine Synthese aus der Theologie und der Baukunst des antiken Christentums mit moderner Gemeindeftheologie des 20. Jahrhunderts darstellt. Antike und Gegenwart müssen in den Kontext der gesamten Entwicklung sowohl des Ritus als auch der Architektur gestellt werden. In den Überlegungen zur Konstruktion von Tauforten sollten daher historische Überlieferung und moderne Theologie, wie z. B. die Beschlüsse des II. Vaticanums gleichermaßen in Erwägung gezogen werden.

Ziel der Gestaltung moderner Tauforte darf somit nicht das „Antikisieren der Gegenwart bzw. Imitieren der Vergangenheit“⁷⁰ sein, da Ritus und Ort im jeweiligen zeitlichen Kontext verstanden werden müssen und das Vorbild durch die Traditionsgeschichte nicht mehr erreicht werden kann. Wir stehen am Beginn einer neuen Tradition, die eine Synthese verschiedener Entwicklungen bedeutet.

Für eine Neugestaltung des Taufbrunnens sowie für eine Neuentdeckung der Taufspiritualität und ein neues Taufbewusstsein ist primär eine intensive Auseinandersetzung mit dem Taufsakrament an sich, seiner Entwicklung, seiner Symbolik, seinem Wesen und seiner Bedeutung, unerlässlich. Eine derart tiefgreifende Veränderung in der Liturgie und in der Architektur wird nicht von heute auf morgen möglich sein. Die Gestaltung des Taufor-

⁶⁸ Vgl. F. Kindertaufe [1971], Vorbemerkungen Nr. 42–44.49.50.

⁶⁹ Diese Anekdote erzählte Pfarrer DDr. Klinger Pfingsten 2007 bei einem Besuch der Kirche mit Studierenden der Universität Bamberg.

⁷⁰ PILLINGER (s. Anm. 13) 292.

tes setzt eine tiefgreifende Taufkatechese voraus, die den Menschen einen Zugang zu Taufritus, Tauftheologie, Taufsymbolik und Taufort öffnet. Die Bedeutung der Taufe muss den Menschen wieder verständlich gemacht werden. Hier ist somit Grundlagenarbeit nötig, die in allen beschriebenen Gemeinden erfolgt ist. Folgende Fragen sollten dabei diskutiert werden:

- Welche Rolle spielt die Taufe im Gemeindeleben?
- Welche Bedeutung hat sie für uns als gemeinde- und kirchenbildendes Sakrament?
- Welchen Sinn haben persönliche und gemeinschaftliche Tauferinnerung?
- Was bedeutet es, dass ein Säugling mit Christus stirbt, mit ihm begraben wird und mit ihm aufersteht?
- Ist diese Symbolik heute noch verständlich?
- Wird es vielen jungen Eltern nicht makaber vorkommen, wenn man ihnen erklärt, dass ihr neugeborenes Kind in der Taufe erst sterben muss?
- Was bedeutet die Taufe für uns als Gemeinde?
- Welchen Stellenwert hat sie in der Gestaltung des Kirchenraums?

Diesen und weiteren Fragen sollten sich Gemeinden im Zuge einer neuen Taufpastoral und einer mit ihr einhergehenden Neugestaltung des Taufortes stellen.⁷¹

Die dargestellten Beispiele sollen bewusst Zeichen setzen und zur Diskussion anregen. Sie sind ein Beispiel für die Wiederentdeckung der Bedeutung des Taufsakraments. Es lohnt sich, diesem Beispiel der Neubelebung des Taufsakraments zu folgen, die, wie v. a. in den beschriebenen Gemeinden deutlich wird, eine Initialzündung für eine liturgische und spirituelle Erneuerung sein kann, die das Gemeindeleben bereichert und anregt. Die neue Tradition in der Gestaltung der Taufbrunnen hat begonnen, sie muss weitergeführt werden. Vergessen wir dabei nicht die Tradition und die Wertschätzung des Taufsakraments im antiken Christentum. Es ist wünschenswert, dass die Gestaltung der Tauforte der Gegenwart und der Zukunft wieder Ausdruck der Hochachtung und der Bedeutung christlicher Initiation wird, wie sie im Baptisterium der Lateranbasilika in Rom als Inschrift zu lesen ist: „Hier ist die Quelle des Lebens; den ganzen Erdbreis umspült sie. Aus der Wunde des Herrn nahm sie ihren gesegneten Lauf.“⁷²

⁷¹ Nähere Ausführungen zu den Inhalten dieses Artikels sowie zu weiteren Aspekten der Geschichte der Initiation sowie deren ökumenische Ausrichtung finden sich in: Die Taufe (s. Anm. 7).

⁷² Vgl. RICHTER (s. Anm. 37) 106.

Klaus Peter Dannecker, Trier

Die mystagogische Feier der Liturgie am Beispiel der Kindertaufe

Überlegungen zu ihrem sachgerechten und ansprechenden Vollzug

0. Vorüberlegungen

Papst Benedikt XVI. hat seine Meditation über den Weg der Weisen aus dem Morgenland beim Welt-Jugendtag in Köln bei der Begegnung mit den Bischöfen zusammengefasst und daraus eine Aufgabe für die Bemühungen – zunächst der Bischöfe – aber dann auch der ganzen Kirche formuliert: „Wir müssen [. . .] versuchen, [. . .] das Gesicht Christi, das Gesicht des lebendigen Gottes, sichtbar zu machen, so dass es uns dann von selber geht wie den Weisen, dass wir niederfallen und ihn anbeten. Natürlich gehört zu den Weisen zweierlei: Sie waren zuerst Suchende und dann Findende und Anbetende. Viele Menschen heute sind Suchende. Wir selber sind es auch. Im Grunde muss in unterschiedlicher Dialektik immer beides da sein: Wir müssen Ehrfurcht haben vor dem Suchen der Menschen, dieses Suchen unterstützen, sie fühlen lassen, dass der Glaube nicht einfach fertiger Dogmatismus ist, der das Suchen, den großen Durst des Menschen auslöscht, sondern dass er erst die große Pilgerschaft ins Unendliche bringt, dass wir gerade als Glaubende immer Suchende und Findende zugleich sind.“¹

Einen Teilaspekt dieser Aufgabe möchte ich bedenken: In der Liturgie begegnen Menschen Christus und feiern als Kirche sein Heilswerk, das in dieser Liturgie gegenwärtig gesetzt und neu wirksam wird.²

Bevor wir uns aber der näheren Betrachtung der Liturgie und insbesondere der Tauffeier zuwenden, noch ein Blick auf die Menschen, die diese Liturgie feiern. Es gibt eine Vielzahl verschiedener Versuche, sie zu charakterisieren, einzuordnen, zu erfassen und zu verstehen.³ Dies soll – mit den Worten des Papstes – uns helfen, ihnen das Gesicht Christi sichtbar zu machen. Ich möchte die Lage der Menschen im deutschen Sprachraum in Bezug auf die Kirche wie folgt charakterisieren, wobei ich keineswegs Vollständigkeit oder wissenschaftliche Exaktheit anstrebe:

- Die Menschen haben sich von kirchlichen Ansprüchen emanzipiert. Die Kirche mit ihren Wert- und Lebensvorstellungen wird wahrgenommen. Ob und in wie weit diese in die private Lebensführung übernommen werden, eine religiöse Erziehung der Kinder in der Familie erfolgt und sich die Menschen kirchlich engagieren, differiert stark. Kirche wird als freibleibendes Angebot wahrgenommen, das man soweit annehmen kann, wie man will, aber nicht muss.
- Eine doch ansehnliche Anzahl von Gläubigen feiert relativ regelmäßig die Sonntagsliturgie mit. Manche seltener, manche nur sporadisch, mit abnehmender Tendenz. Statistisch lässt sich allerdings zeigen, dass die Nachfrage nach rituellen Angeboten

¹ VApS Nr. 169, 104.

² Zum Wesen und der Charakterisierung der Liturgie vgl. A. GERHARDS – B. KRANEMANN, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Darmstadt 2006, 111–155.

³ Vgl. z. B. H. HASLINGER, Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit. In: Handbuch Praktische Theologie. Bd. 2: Durchführungen. Hg. ders. Mainz 2000, 164–185.

an wichtigen Punkten im Leben unverändert geblieben ist, wenn nicht sogar wächst. Als Beispiele seien genannt: Taufe, Erstkommunion, Weihnachtsfeier, Beerdigung. Interessanterweise nicht bei der Hochzeit, wobei sich gerade bei Hochzeiten ein Markt an freien Ritualen zu entwickeln scheint.

- Die Menschen nehmen eigene Sinnzuschreibungen zu diesen Feiern vor. So ist Weihnachten für manche zunächst das Fest der Familie oder der Liebe, erst in zweiter Linie das Geburtsfest Christi. Diese eigenen Sinndeutungen sind meist biographisch und familienbezogen und haben oft auch einen Transzendenzbezug. So lassen Eltern ihr Kind taufen, um den Schutz oder Segen Gottes zu erbitten. Die Sinnzuschreibungen decken sich oft nicht oder nur teilweise mit den kirchlichen Vorstellungen.
- Neben die Sakramente und Sakramentalien der Kirche sind andere Formen getreten. Durch die Massenmedien, durch Werbung oder auch bewusstes „Kultmarketing“ werden christliche und religiöse Formen durch säkulare ersetzt. Arno Schilson bezeichnet sie als religiöse Grundbedürfnisse des Menschen.⁴ Zur Verdeutlichung: Früher war die Tagesstruktur durch das Angelusläuten gegeben. „Komm heim, wenn’s läutet!“, sagte man den Kindern. Heute strukturiert das Fernsehprogramm den Tagesablauf der Kinder: „Bis zum Sandmännchen bist du da.“ Oder für Jugendliche: Das Kultgetränk „Red Bull“ wird als Lebenselixier vermarktet, über eine tatsächliche Wirkung oder gar guten Geschmack wird gestritten. Das kirchliche Wasser des Lebens sieht dagegen blass aus. Der Führerschein ist das „Sakrament des Erwachsenwerdens“, der Eintritt in die Erwachsenenwelt.
- Konfessionelle Bindungen und Grenzen spielen eine immer geringere Rolle. Liturgie und gottesdienstliche Feiern werden im Freundes- und Familienkreis erlebt. Entweder man wird dazu eingeladen oder man lädt dazu ein, an entscheidenden Punkten im Leben, zu freudigen wie traurigen Anlässen. Auch wenn die Konfession oder der Glaube sonst kaum eine Rolle spielt, hier kommt er wieder zum Vorschein, bisweilen unbeholfen und fremdartig, vor allem dann, wenn man an die Grenzen menschlichen Lebens stößt.
- Traditionell geprägte Menschen, die an der guten Welt von gestern hängen, erkennen in Kirche und Religion Garanten für die gute alte Wahrheit. Ihre Haltung findet ihren Ausdruck in einer eher traditionell geprägten volkstümlichen Liturgie, die bisweilen eigentümliche Züge annimmt.
- Bei diesen Beobachtungen gibt es eine große Ungleichzeitigkeit, z. B. zwischen ehemals geschlossen katholischen und evangelischen ländlichen Gebieten, die auch heute ein reges religiöses Leben aufweisen und urbanen Gebieten, die weitgehend säkularisiert sind.⁵

All diese Menschen kommen mit ihren hier mehr oder weniger treffend charakterisierten Hintergründen zur Feier der Liturgie: als Gläubige oder als Gäste, als Menschen, die Gott intensiv suchen oder als solche, die die Suche vielleicht schon aufgegeben haben.

⁴ Vgl. dazu verschiedene Aufsätze von Arno Schilson, z. B. A. SCHILSON, Das neue Religiöse und der Gottesdienst. In: LJ 46 (1996) 94–109; DERS., Musical als Kult. In: LJ 48 (1998) 143–167.

⁵ Vgl. zu dieser Charakterisierung eine Reihe von Studien, in Auswahl seien erwähnt: G. SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt – New York 1992; P. CORNEHL, „Die Welt ist voll von Liturgie“. Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis. Hg. U. Wagner-Rau. Stuttgart 2005 (PThE 71); C. BAUER, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie. In: Diak. 39 (2008) 123–129; die Internetseite www.milieus-kirche.de [abgerufen: 12.6.2008].

1. Die Aufgabe der Liturgie

Liturgie darf zu Recht als Ort verstanden werden, wo gerade heute Menschen dem „Gesicht Christi“ begegnen, wo die Suchprozesse des menschlichen Lebens gebündelt werden, die in einem Ritus aufbewahrten Glaubens- und Heilserfahrungen wieder freigesetzt und zugänglich werden. Liturgie kann den Rahmen einer Gotteserfahrung bieten, den Ort bereiten, wo Menschen vom Suchen zum Finden gelangen und vielleicht wieder weitersuchen. Aber hier ist auch eine Grenze, die wir respektieren müssen: Liturgie kann zwar den Rahmen bieten, den Ort bereiten. Eine Gottes- oder Glaubenserfahrung kann die Liturgie aber nicht machen oder erzeugen. Diese bleibt die Gnadengabe Gottes.

Wie aber muss Liturgie gefeiert werden, dass dieses „Gesicht Christi“ erkennbar, erlebbar wird? Oder andersherum gefragt: Gibt es Möglichkeiten, Liturgie so zu feiern, dass eine Gottesbegegnung erleichtert, eine Glaubenserfahrung begünstigt wird?

Diese Fragestellung ist nicht neu. Sie wurde zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen geschichtlichen und kulturellen Zusammenhängen bedacht. Aus den dabei gemachten Erfahrungen können wir heute schöpfen und unsere Antworten finden.⁶

2. Die Mystagogie

Mystagogie heißt wörtlich übersetzt „Führung in die (Glaubens-)Geheimnisse“, stammt ursprünglich aus dem antiken Hellenismus und wurde sowohl religiös als auch profan verwendet. Bei den Mysterienreligionen und -kulten wurde damit die kultische Initiation bezeichnet. Profan konnte damit z. B. auch die Tätigkeit eines Fremdenführers bezeichnet werden.⁷

Im frühen Christentum taucht der Begriff im Zusammenhang mit den „mystagogischen Katechesen“ auf. Viele Kirchenväter, z. B. Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Ambrosius von Mailand, Cyrill von Jerusalem, u. v. a. haben solche „mystagogischen Katechesen“ gehalten. Während der Vorbereitung auf die Feier der Initiation wurden die Katechumenen zwar in den Glauben eingeführt, wegen der Arkandisziplin aber nicht in die Bedeutung der Sakramente. Die Sakramentenkatechese erfolgte also erst nach der Taufe in der mystagogischen Katechese. Es wurde also nachträglich gedeutet, was bereits zuvor liturgisch erlebt worden war.

Der Begriff „Mystagogie“ wurde im 20. Jh. wiederentdeckt und wird seither in der Theologie in verschiedener Weise verwendet, jedoch in einem anderen Sinn als in der Alten Kirche.⁸ Die wichtigsten Ansätze:

⁶ Vgl. Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Hg. B. Kranemann – E. Nagel – E. Nübold. Freiburg i. Br. [u. a.] 1999.

⁷ Vgl. H. HASLINGER, Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff. In: Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral. Hg. S. Knobloch – H. Haslinger. Mainz 1991, 15–75, 20; A. WOLLBOLD, Mystagogie. In: LThK³ 7, 570–571.

⁸ Vgl. den Überblick bei K. RICHTER, Eine mystagogische Liturgie. Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform. In: Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung. Hg. K. Richter – A. Schilson. Mainz 1989, 109–135, hier 112–117. Die Aktualität der Fragestellung belegt das Tagungsthema der 5. Trierer Sommerakademie zum Thema: Liturgie und Mystagogie, vgl. W. HAUNERLAND – A. SABERSCHINSKY, Liturgie und Mystagogie. Trier 2007. Dort sind grundlegende Überlegungen zur Mystagogie in der liturgischen Bildung und Praxis dokumentiert.

Der Ausgangspunkt von Karl Rahner ist die Erfahrung einer weltlich gewordenen Welt, die viele als gottlos erfahren. Nach Rahner ist es dringend nötig, dem Menschen immer wieder neu die geheimnisvolle und immer schon vorauszusetzende Geschichte Gottes mit dem Menschen und somit dessen Verwiesenheit auf Gott bewusst werden zu lassen. Diesen Vorgang der geistlichen „Geburtshilfe“ nennt Rahner *Mystagogie*.

Aufbauend auf diesen Gedanken Rahners stellt Herbert Haslinger im 2. Band des von ihm herausgegebenen Handbuches der Pastoraltheologie die *Mystagogie* als eine Möglichkeit zu einer Neuorientierung in der Sakramentenpastoral vor. Letztlich – und vielleicht zu kurz gesagt – soll es in der Sakramentenpastoral darum gehen, dem Menschen die Zuwendung Gottes bewusst werden zu lassen, die Heil, Befreiung, Hilfe zur Subjektwerdung, eigene und fremde Wertschätzung, Ganzheit und Echtheit bewirkt.⁹

Josef Wohlmuth stellt den Entwurf seiner „Kleinen mystagogischen Christologie“ auf die großen Festliturgien und die liturgischen Glaubensbekenntnisse. Er betrachtet die Liturgie als Quelle dogmatischer Aussagen: „Die liturgieorientierte Christologie [. . .] widersteht der Gefahr einer rationalistischen Engführung, indem sie das Glaubenssubjekt mit allen Kräften des sinnlich-geistigen Vermögens im Zyklus der Festtage immer tiefer in die Jesusbegegnung hineinführt und das christologische Denken und Sprechen aus dieser Begegnung in Bewegung bringt und hält.“¹⁰ Wohlmuth geht es also um eine systematische Vertiefung der Liturgie, die zu einer vertieften Mitfeier der Liturgie und einem vertieften Glauben führen soll.

Arno Schilson definiert *Mystagogie* als theologiegeschichtliches Phänomen am Beginn des 20. Jh.¹¹ Die geistig-kulturelle Krise dieser Zeitenwende führte v. a. in der Jugendbewegung zum Erwachen neuer Religiosität und Mystik, zu einem neuen mystischen Lebensgefühl und daraus erwachsend zu einer mystischen Theologie. Schilson versucht unter diesem Blickwinkel so verschiedene theologische Konzepte und Denker wie Tillich, Troeltsch, Rahner und Casel zusammenzubringen. Es ist zugleich faszinierend und schwierig, ein „Lebensgefühl“ mit dem theologisch geprägten Begriff „*Mystagogie*“ zu beschreiben.

Stärker auf die liturgische Bildung geht Michael B. Merz ein. Er greift auf das altkirchliche *Mystagogieverständnis* und auf Odo Casels *Mysterientheologie* zurück. Im alten, Prosper von Aquitanien zugeschriebenen Axiom *lex orandi – lex credendi* (im betenden Vollzug der Liturgie [*lex orandi*] zeigt sich der Glaube der Kirche [*lex credendi*] oder: Im betenden liturgischen Vollzug wird der Glaube der Kirche in der Weise dargestellt, wie er sich dann auch im Credo und im Dogma manifestiert) sieht er letztlich die Prämisse, die Liturgie als Ort mystagogischer Glaubensbildung. Merz bringt noch Rahners Ansatz mit ins Spiel, wenn er letztlich eine mystagogische Feier der Liturgie mit einer mystagogischen Theologie und Hinführung zur Liturgie verbindet. Liturgie soll so als Ereignis der handelnden Wirklichkeit Gottes erfahrbar werden. Zwei einfache Postulate erwachsen daraus: Die Liturgie kann nur mystagogisch wirken, wenn sie 1. Von „lebendig“ Glaubenden lebendig gefeiert wird und wenn sie 2. „In eine lebendige und mystagogische, weil für den christlichen Glauben gewinnende, Gesamtpastoral eingebettet ist“¹².

⁹ Vgl. HASLINGER (s. Anm. 3) 172f.

¹⁰ J. WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg*. Kleine mystagogische Christologie. Würzburg 1992, 221.

¹¹ A. SCHILSON, *Theologie als Mystagogie*. Der theologische Neuaufbruch nach der Jahrhundertwende. In: *Gottes Weisheit im Mysterium*. Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Hg. ders. Mainz 1989, 203–230.

¹² M. B. MERZ, *Liturgie und Mystagogie*. Eine vergessene Form der Spiritualität? In: Ebd. 298–314, 311f.

Das sagt auch Ralph Sauer: Letztlich ist eine Liturgie dann mystagogisch, wenn sie „gut“, d. h. theologisch angemessen und lebendig ist.

Klemens Richter geht von der Voraussetzung aus, dass die nachkonziliare Liturgie per se auch eine mystagogische ist. Die liturgische Praxis muss sich seines Erachtens daran überprüfen lassen, inwiefern sie dem Anspruch der Mystagogie gerecht wird. Richters Bestandsaufnahme fällt ernüchternd aus. Deshalb fordert er die konsequente Umsetzung der Beschlüsse der Liturgiereform: Die Gemeinde müsse Trägerin der Liturgie sein, der Gottesdienst wirkliche Feier des Glaubens; Diakonie und Liturgie müssen eng verbunden sein und in der Messfeier muss zwischen dem Wortgottesdienst und der Eucharistiefeier ein ausgewogenes Verhältnis bestehen. Weiters fordert Richter die Belebung der gemeindlichen Stundenliturgie und eine theologisch angemessene ästhetische Gestaltung liturgischer Räume, die Entwicklung lebendiger Zeichen und die mystagogische Predigt.¹³

Erwin Keller stellt eine etymologische Verbindung zwischen dem Begriff „Mystagogie“ und dem des „liturgischen Mysteriums“ im Verständnis Guardinis her, nämlich als feiernde Vergegenwärtigung der ursprünglichen Heilsereignisse. Daneben differenziert er in seinem Aufsatz *Bildung zur Liturgie* („liturgische Bildung“) und *Bildung durch Liturgie* („Mystagogie“).

All das steht bei den folgenden Überlegungen im Hintergrund, wenn von „Mystagogie“ gesprochen wird. Man könnte deshalb „Mystagogie“ hier verstehen als die Hinführung zum Glauben an die Heilswirksamkeit Gottes in der Feier der Sakramente.

3. Mystagogie und Kindertaufe

Die Taufe von Kindern im Säuglingsalter nimmt ab, vor allem in den Städten und dort auch bei katholischen Eltern.¹⁴ Sie hat aber trotzdem noch einen hohen Stellenwert, und gilt vielen Eltern als selbstverständlich, auch wenn sie sonst wenig Berührung mit der Kirche und dem Glauben haben. Dabei kann Druck von Seiten der Familie, z. B. den Großeltern, eine Rolle spielen. Wir stehen also vor schwierigen Voraussetzungen: Verschiedene Generationen aus der Familie mit ihrem jeweiligen, womöglich ganz unterschiedlichen Bezug zum Glauben und zur Kirche, Personen aus dem Freundeskreis der Eltern und vielleicht noch einige Leute aus der Pfarrei sind mögliche Mitfeiernde. Mit all diesen divergenten Voraussetzungen möchte ich eine solche Versammlung als Chance begreifen, in einer solchen Versammlung die Heilsgeheimnisse Gottes zu feiern und ihnen das Gesicht Christi sichtbar zu machen. Natürlich stellt dies eine Herausforderung für den Vorsteher dar.

Gerade die seit dem 1. Oktober 1972 verpflichtend eingeführte „Feier der Kindertaufe“ (F. Kindertaufe [1971]), die seit Januar 2008 in einer überarbeiteten Neuauflage vorliegt (F. Kindertaufe [2007]), bietet sehr viele Ansatzpunkte für eine mystagogische Feier. Richtig umgesetzt lässt die neue Ordnung der Kindertaufe die dahinter liegende transzendente Wirklichkeit durchscheinen und macht sie für die Mitfeiernden erfahrbar.

3.1 Ort und Zeit der Taufe

Für uns ist es heute wieder (!) selbstverständlich, dass am Taufbrunnen in der heimischen Pfarrkirche getauft wird: Ausdruck für die Aufnahme in die konkrete Gemeinde vor Ort.

¹³ Vgl. RICHTER (s. Anm. 8) 122–135.

¹⁴ Vgl. die statistischen Daten der Deutschen Bischofskonferenz, zugänglich z. B. über www.dbk.de → Statistik [abgerufen: 12.6.2008].

Das war nicht immer so. In der Aufklärungszeit gab es aus verschiedenen Gründen Überlegungen und Regelungen für die Haustaufe.¹⁵ Seit etwa den 1930er-Jahren gingen immer mehr schwangere Frauen ins Krankenhaus, um dort ihr Kind zur Welt zu bringen. Die kirchliche Vorschrift, ein Kind möglichst rasch nach der Geburt taufen zu lassen, führte zu vielen Krankenhaustaufen.¹⁶

Dies wurde erst durch die nachkonziliare Neuregelung in der „Feier der Kindertaufe“ durchbrochen: „Damit deutlich werde, dass die Taufe ein Sakrament des Glaubens der Kirche ist und in das Volk Gottes eingliedert, soll sie normalerweise in der Pfarrkirche gefeiert werden, die deshalb einen Taufbrunnen haben muss.“¹⁷ Außer in begründeten Ausnahmefällen darf nicht mehr im Krankenhaus oder zu Hause getauft werden.¹⁸ Außerdem soll die Taufe „in den ersten Wochen nach der Geburt des Kindes stattfinden“¹⁹, so dass es keinen Zeitdruck mehr gibt.

Die Pfarrkirche mit ihrem sakralen Ambiente und dem Taufbrunnen als hervorgehobenem Ort lässt die Mitfeiernden erahnen, dass etwas Besonderes gefeiert wird. Ein entsprechender Tag – der Sonntag wird vom Rituale empfohlen²⁰ – unterstreicht dies noch.

Dem Taufbrunnen gebührt ein herausgehobener Platz in der Pfarrkirche, der die Wichtigkeit der Taufe unterstreicht. Er sollte im Blick der ganzen Gemeinde stehen. Für die Taufwasserweihe in der Osternacht sollte er festlich geschmückt werden. Er ist der Ort, an dem man der Taufe gedenkt: In der Osternacht, bei der Erstkommunion oder Firmung wird an diesem Ort das Taufversprechen erneuert. Zum sonntäglichen Taufgedächtnis zu Beginn der Messfeier in der Osterzeit kann der Priester das Taufwasser aus dem Taufbrunnen schöpfen.

Der „Umgang“ mit diesem Ort hat eine Botschaft, die mit Worten nur schwer zu vermitteln ist: Ein hervorgehobener Ort für den Taufbrunnen, im Blickfeld der Versammlung, festlich geschmückt und herausgeputzt. Dieser Ort wird den Menschen deutlich machen, dass sich hier das Heil Gottes ereignet. Die Getauften erinnern sich angesichts dieses Ortes daran: ich bin (hier) getauft, habe das Heil Gottes erfahren.

Diesen Überlegungen stehen konkrete Schwierigkeiten gegenüber. Oft habe ich erlebt: Der Taufbrunnen steht hinten in einem verstaubten Winkel der Kirche. „Der wird bei uns schon seit langem nicht mehr benützt“, heißt es dann zur Erklärung. „Unser Pfarrer tauft immer auf einem Tisch vor dem Altar“. Eine weitere Folge davon: In der Osternacht wird das Taufwasser in Plastikwannen gesegnet. Auch das spricht eine Sprache. Ich bezweifle, ob sie die Botschaft von der Kostbarkeit und Bedeutung der Taufe wirksam unterstützt.

Eine weitere Schwierigkeit entspringt der immer größeren Mobilität in unserer Gesellschaft. Wohn- und Arbeitsort sind oft nicht gleich, der Ort der menschlichen und gesellschaftlichen Einbindung differiert bisweilen ebenfalls. Viele kennen ihre eigene Pfarrge-

¹⁵ Vgl. K. P. DANNECKER, Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiationssakramente. Münster 2005 (LQF 92) 108–110; A. HEINZ, Eine neue Chance für das Taufbrauchtum. Brauchtumsfreundliche Impulse in der nachkonziliaren Feier der Kindertaufe. In: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. [FS Heinrich Rennings]. Hg. M. Klöckener – W. Glade. Kvelaer 1986, 169–177, 170.

¹⁶ Vgl. HEINZ, ebd. 170. Zum Zeitpunkt der Taufe: DANNECKER, ebd. 98f.

¹⁷ Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg [u. a.] 2007, Nr. 10: Im Folgenden zitiert als: F. Kindertaufe [2007]. Vgl. auch: CIC/1983, c. 858.

¹⁸ Vgl. F. Kindertaufe [2007], Nr. 12–13.

¹⁹ Ebd. Nr. 8,3.

²⁰ Vgl. ebd. Nr. 9.

meinde nicht. Manchmal ist die Bindung an die Pfarrei aus Kinder- oder Jugendtagen noch so groß, dass man zur Hochzeit oder Taufe dorthin zurückkehrt, obwohl man schon lange nicht mehr dort wohnt. Wie kann Kirche und der Glaube in einer zunehmend heimatlosen Gesellschaft Heimat sein? Am ehesten noch durch persönliche Bindungen, nur eingeschränkt territorial. Die Kirche, der Taufbrunnen: Anstoß für die Sehnsucht nach Heimat, Anstoß für die Suche nach Heimat im Glauben?

Aus unterschiedlichen Gründen wünschen manche Eltern die Taufe ihres Kindes in einer Kapelle, an einem Wallfahrtsort, bisweilen auch an Orten mit besonders eindrücklichen Naturdenkmälern. So sehr diese Orte vielleicht mit persönlich bedeutsamen Erinnerungen verknüpft sind und damit so etwas wie „Heimat“ darstellen, so sehr muss in der klug durchgeführten Taufvorbereitung auf die eigentliche Bedeutung des Taufortes in der Pfarrkirche hingewiesen werden.

3.2 Die Wegsymbolik im Ablauf der Tauffeier

Die nachkonziliare F. Kindertaufe [2007] sieht für die vier Teile der Taufe vier verschiedene Orte vor:

- Die Eröffnung am „Eingang der Kirche, oder in dem Teil der Kirche, wo die Eltern und Paten mit den Täuflingen und der übrigen Taufgemeinde sich versammelt haben“²¹.
- Den Wortgottesdienst feiert die Taufgemeinde am „Ort des Wortgottesdienstes“²², also am Ambo²³.
- Die Feier des Sakramentes, der eigentliche Taufakt, findet am Taufbrunnen statt.²⁴
- Zum Abschluss der Feier begibt man sich zum Altar.²⁵

Auch der vorkonziliare Kindertaufritus kannte in seinen sich wandelnden Formen den Ortswechsel vom Empfang am Portal zum Taufort meist hinten in der Kirche. Diese Ortswechsel kamen durch die Verbindung verschiedener Feiern, die für die Kindertaufe zusammengefügt worden waren.²⁶

Der Empfang erfolgt am Eingang der Kirche oder dort, wo sich die Taufgesellschaft versammelt hat. Der Vorsteher und seine Assistenz kommen dorthin: Die Kirche geht den Menschen entgegen, trifft sich mit ihnen, um sie weiterzuführen. Der Eröffnungsteil zeigt auch inhaltlich das Entgegenkommen: In einem Gespräch, das einem Vorschlag folgen kann oder auch frei geführt werden darf, erkundigt sich der Vorsteher nach Anliegen, Erwartungen und Namen.

Man zieht dann gemeinsam zum Ort des Wortgottesdienstes, also dem Ambo. Dort wird das Wort Gottes verkündet. Gott selber spricht zu seinem Volk. Das Wort Gottes ruft den Glauben hervor, stärkt ihn, lässt ihn wachsen.

²¹ F. Kindertaufe [2007], Nr. 33.

²² Vgl. Ebd. Nr. 41.

²³ Leider erwähnt die F. Kindertaufe [2007] den Ambo erst beim Effata-Ritus, vgl. Nr. 69.

²⁴ Vgl. ebd. Nr. 52. Wobei die F. Kindertaufe [2007] an dieser Stelle sehr großzügig einen anderen geeigneten Ort in der Kirche ermöglicht, wenn die Anzahl der Mitfeiernden dies erfordert.

²⁵ Vgl. ebd. Nr. 70.

²⁶ Näheres und Details vgl. DANNECKER (s. Anm. 15) 233–238. Vom 16. bis ins 19. Jh. lässt sich mancherorts auch der Brauch nachweisen, dass der Pate oder die Patin das neugetaufte Kind gleich nach der Taufe zum Altar trägt. Je nach Zeit und Gegend wurde für das Kind gebetet, oder es wurde um den Altar getragen, oder mit ihm ein Kreuz über dem Altar gezeichnet. Vgl. ebd. 315–317.

Als Antwort auf das Wort Gottes zieht die Taufgemeinde zum Taufbrunnen. Dort findet der eigentliche Taufakt statt, nachdem Absage und Glaubensbekenntnis gesprochen wurden.

Und man geht noch einen Schritt gemeinsam weiter: Der gemeinsame Weg zum Altar zeigt an, dass der Glaube des Kindes wachsen soll und Entwicklung braucht, in der Gemeinschaft der Gläubigen, die mit ihm unterwegs sind. Der Altar steht für den Ausblick auf die Vollendung der Taufe in der Firmung und den Abschluss der Initiation in der Erstkommunion.

Über der ganzen Feier der Taufliturgie liegt also das Symbol der Wegbegleitung: Kirche versteht sich als Gemeinschaft auf dem Weg zur Vollendung in Christus. Diese Weggemeinschaft soll auf den Strecken zwischen den einzelnen Teilen der Tauffeier von allen gemeinsam erlebt werden. Und die Kirche bietet dieses Weggeleit allen an, die zum Glauben gekommen sind oder Kindern, für deren Glaubenserziehung sich jemand verbürgt. Dieses Motiv hat die frühere Verfahrensweise abgelöst: Der Täufling musste zuerst durch die Exorzismen vom Bösen befreit werden, bevor er in die Kirche kommen konnte. Damit wurde die Schöpfung als gefallen verstanden, die vom Bösen befreit werden muss, bevor sie das Heiligtum betreten darf. Die heutige Kindertaufe sieht die Schöpfung als grundsätzlich gut an, ohne jedoch das Phänomen des Bösen zu unterschlagen.

Auch hier sind Schwierigkeiten anzumerken: Die Gestaltung und Platzierung der liturgischen Orte nicht weniger Kirchen lassen eine solche Feier mit ihren Wegstrecken nicht oder nur schwer zu. Liturgie „in Bewegung“ ist für manche Mitfeiernden ungewohnt; verschiedene Ortswechsel setzen die Bereitschaft voraus, den Sitzplatz zu verlassen. Wenn mehrere Kinder getauft werden und die Versammlung größer ist, wird ein Ortswechsel der ganzen Versammlung schwierig. Andererseits wird die Feier der Kindertaufe ihrer dramaturgischen Aussagekraft beraubt oder zumindest stark beschnitten, wenn nicht Lösungen gesucht werden, die liturgischen Orte entsprechend einzurichten und vielleicht auch gegen die Bequemlichkeit die Menschen mit auf den Weg zu nehmen.

3.3 Die Symbolik der Beteiligung („*participatio actuosa*“) der Mitfeiernden

Für uns ist es heute selbstverständlich, dass bei der Taufe eines Kindes dessen Eltern, die Paten, Verwandte und Freunde und die Gemeinde mit dabei sind. Im Laufe der Geschichte war dies nicht immer so.

Zu Beginn des 16. Jh. gibt es Zeugnisse von einer recht ansehnlichen Beteiligung bei der Tauffeier. Schon bald danach, in der nachtridentischen Periode kam es zu einer extremen Privatisierung der Taufe.²⁷ So kam es oft vor, dass zur Taufe lediglich der Priester, die Hebamme und die Paten anwesend waren. Nicht einmal die Eltern waren dabei!

Das hat sich mit der erneuerten Taufliturgie nach dem Zweiten Vaticanum geändert und heute finden sich zu einer Tauffeier selbstverständlich eine kleinere oder größere Schar von Gläubigen ein. Es kann eben nicht sein, dass einer Gemeinschaft neue Mitglieder geboren werden, ohne dass diese Gemeinschaft sich nicht freudig versammelt.

Das Ziel der *participatio actuosa* könnte aus hier nicht näher ausgeführten liturgie- und bildungstheoretischen Gründen mit Olaf Richter so formuliert werden, „den spezifischen Charakter der Liturgie als *Anamnesis*, *Mimesis* und *Epiklesis* für die Feiernden verstärkt

²⁷ Vgl. DANNECKER (s. Anm. 15) 125f.132.317–320; A. GESTRICH – J.-U. KRAUSE – M. MITTERAUER, *Geschichte der Familie*. Stuttgart 2003 (Europäische Kulturgeschichte 1) 364–481; HEINZ (s. Anm. 15) 171.

(bzw. überhaupt) transparent zu machen“²⁸. Oder anders gesagt: Liturgie so feiern, dass die Mitfeiernden durch das Tun in das anamnetische Heilsgeschehen mit hineingenommen werden und so erleben, wie sich das Heil in der Mitte der Versammlung ereignet.

Oben haben wir schon das Wegmotiv und das gemeinsame Unterwegssein in der Tauf liturgie betrachtet, das als Ausdruck der *participatio actiosa* verstanden werden kann. Hinzu kommen noch: Gemeinsames Beten und Singen, der Vortrag von Lesung und Fürbitten, die Antworten der Gemeinde bei den Fürbitten und der Litanei, die verschiedenen zur Wahl stehenden Akklamationen beim Taufwasserweihegebet bzw. Lobpreis über das Wasser und nach dem Taufakt. Die wichtigste Beteiligung der Mitfeiernden, insbesondere der Eltern und Paten des Täuflings, ist die Absage und das Glaubensbekenntnis unmittelbar vor der Taufe. Sie bringen den Glauben zum Ausdruck, der in der Taufe ganz ausdrücklich seine sakramentale Bestätigung erfährt. Die Eltern und Paten sind bei verschiedenen Handlungen beteiligt: Sie bekreuzigen zu Beginn der Feier das Kind, sie halten das Kind, ziehen das Taufgewand an und zünden die Taufkerze an.

Durch dieses Mittun sollen sich die Mitfeiernden als Träger der Liturgie erfahren, als Adressaten und Protagonisten zugleich, als eingebunden in das Heilsereignis, das sich in der Feier der Taufe an den Täuflingen ereignet.²⁹ Die Mitfeiernden sollen durch ihre *participatio actiosa* erfahren, dass sie selbst in der Liturgie vorkommen.

Aber: Ist das nicht bisweilen eine Überforderung auf beiden Seiten? Das Erklären der Liturgie ist keine Lösung, sie soll ja aus sich heraus sprechen.³⁰ Und die Liturgie kann auch nicht bis zur Unkenntlichkeit an die Bedürfnisse der jeweiligen Feiernden angepasst werden, die u. U. recht eigene Vorstellungen von Liturgie haben. Trotzdem bietet der derzeitige Taufritus viele Möglichkeiten, die recht leicht umgesetzt werden könnten. Eigenartigerweise geschieht das oft nicht, z. B. wenn der Vorsteher die Lesung und Fürbitten selber vorträgt oder auf die Beteiligung der Mitfeiernden durch Akklamationen verzichtet.

3.4 Ausgewählte Elemente

Auf ausgewählte Elemente der Tauf liturgie soll näher eingegangen werden, die m. E. die Mitfeiernden besonders gut einbinden und nonverbal das „Gesicht Christi“ aufscheinen lassen, also die Theologie der Tauffeier deutlich werden lassen.

3.4.1 Die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen

Die F. Kindertaufe [2007] sieht die Bezeichnung des Täuflings mit dem Kreuzzeichen auf der Stirn wie das lateinische Modellrituale zu Beginn der Feier nach dem Gespräch mit den Eltern und Paten vor.³¹

²⁸ O. RICHTER, Anamnesis – Mimesis – Epiklesis: Religiöse Bildung am Gottesdienst. Liturgietheoretische Grundlagen in praktisch-theologischer Perspektive. [Diss.]. Leipzig 2004, 281. Kursivierung im Original.

²⁹ Vgl. zur *participatio actiosa* in Auswahl: GERHARDS – KRANEMANN (s. Anm. 2) 106f; J. RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg i. Br. [u. a.] 2000, 147–152; H. SCHMIDT, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar. Freiburg i. Br. 1965, 201–206.

³⁰ Vgl. SC 34.

³¹ Die bisherige Ausgabe hatte als deutsche Sonderlösung die Bezeichnung mit dem Kreuz nach Lesung und Homilie vorgesehen, vgl. Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des Deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Freiburg i. Br. 1971, Nr. 15. Zitiert als: F. Kindertaufe [1971].

Die Signatio, also die Bezeichnung mit dem Kreuz, gehört zur ältesten Schicht der Katechumenatsriten, sie war in alter Zeit exorzistisch geprägt und wurde zumeist an Stirn und Brust vollzogen.³²

Das Begleitwort in der F. Kindertaufe [2007] lässt nur eine indirekte Deutung zu: „N. und N., mit großer Freude empfängt euch die Gemeinschaft der Glaubenden. Im Namen der Kirche bezeichne ich euch mit dem Zeichen des Kreuzes. Auch eure Eltern und Paten werden dieses Zeichen Jesu Christi, des Erlösers, auf eure Stirn zeichnen.“³³ Das Kreuz ist also als „Zeichen Christi“ das Zeichen all derer, die zu ihm gehören. Obwohl hier keine Deutung als Segenszeichen erfolgt, ist es doch als glückliche Lösung anzusehen, dass Eltern und Paten dazu eingeladen werden, das Kind mit dem Kreuz zu bezeichnen: 1. Ist das Kreuz das Zeichen aller Christen, also auch der Eltern und Paten. 2. Knüpft die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen an den alten Brauch des „Versiegeln“ an, der auch im Gotteslob empfohlen wird: Es rät, den Kindern am Abend oder beim Abschied aus dem Haus ein kleines Kreuz auf die Stirn zu zeichnen.³⁴ Die Tauf liturgie kann also eine Anleitung sein, diesen Brauch weiter zu pflegen. Die Liturgie weist so über sich hinaus und das abendliche Tun weist wieder zurück auf die Taufe: Ein Mensch steht unter dem Schutz, dem Segen Gottes, der in diesem Zeichen Christi seinen Ausdruck findet.

Weil vielen Eltern der Brauch des abendlichen „Versiegeln“ nicht mehr bekannt ist, kann er beim Taufgespräch erläutert werden. Die Verwendung in der Tauffeier kann zu einer Wiederbelebung führen. Bei einer Tauffeier sind oft weitere Kinder anwesend. Auch diese Kinder könnten vom Vorsteher der Feier oder ihren Eltern bezeichnet werden, wodurch das „Versiegeln“ wieder erinnert wird, auch bei den Eltern und Großeltern.

3.4.2 Die Taufwasserweihe und der Taufort

Spätestens mit dem Tsunami ist vielen wieder die bedrohliche Gefahr des Wassers bewusst geworden. Die Taufe arbeitet mit diesem Element und deutet es als Zeichen des Lebens, ja des göttlichen Lebens. Deshalb muss in der Taufwasserweihe die heilende und lebensspendende Funktion des Wasser herausgehoben werden. Die F. Kindertaufe [2007] sieht für den Lobpreis und die Anrufung Gottes über dem Wasser verschiedene Formen vor. Die im Taufordo enthaltene Form ist das Taufwasserweihegebet, das vom Messbuch in der Osternacht vorgesehen ist. Es beschreibt ausführlich Gottes Heilswirken und charakterisiert das Wasser als Zeichen des Lebens und der Auferstehung.³⁵ Die in der bisherigen F. Kindertaufe [1971] im Ordo selbst enthaltenen Auswahltexte wurden in der neuen F. Kindertaufe [2007] in den Anhang ausgegliedert. Sie sind wesentlich knapper gefasst, lassen aber die lebensspendende Funktion des Wassers durch den lebendigen Vollzug mit (gesungenen) Akklamationen zu.³⁶

Darüberhinaus kann auch die Gestaltung des Taufbeckens aussagekräftig sein: Taufbrunnen, die tatsächlich als Brunnen gestaltet sind und aus denen lebendiges Wasser hervorsprudelt, sind als Zeichen des Lebens unmittelbar verständlich.³⁷

³² Vgl. DANNECKER (s. Anm. 15) 186–191.

³³ F. Kindertaufe [2007], Nr. 39.

³⁴ GL 50.1; vgl. ebd 21.5; 56. Vgl. HEINZ (s. Anm. 15) 173.

³⁵ Vgl. F. Kindertaufe [2007], Nr. 54; E. NAGEL, „Lebendiges Wasser“. Ein Kommentar zu „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“. In: Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe. Hg. W. Haunerland – E. Nagel. Trier 2008, 112–115.

³⁶ Vgl. F. Kindertaufe [2007], Nr. 225–226.

³⁷ Vgl. die Empfehlung der Bischöfe: Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung. Bonn 2008 (Arbeitshilfen 220) Nr. 39–40. Zitiert als: F. Kindertaufe [2007], Pastorale Einführung 2008. Vgl.

3.4.3 Der Taufakt

Die F. Kindertaufe [2007] sieht den zentralen Akt der Taufspendung nach der Taufwasserweihe bzw. dem Lobpreis und der Anrufung Gottes über dem Wasser, Absage und Glaubensbekenntnis der Eltern und Paten und dem Glaubensbekenntnis der gesamten Versammlung vor.³⁸ Dazu heißt es: „Der Zelebrant bittet die Tauffamilien nacheinander an den Taufbrunnen heranzutreten. Die Mutter oder der Vater trägt das Kind. Gegebenenfalls werden die Kinder jetzt entkleidet.“³⁹ Nach der erneuten Frage nach dem Taufwunsch rubriziert die F. Kindertaufe [2007]: „Wo es möglich ist, kann das Kind durch Untertauchen getauft werden. Wenn durch Übergießen getauft wird, kann das Kind in das Taufbecken gesetzt oder von der Mutter oder dem Vater über das Taufbecken gehalten werden. Der Zelebrant schöpft Wasser aus dem Taufbecken und übergießt das Kind mit Wasser. Dabei spricht er: Z: N., ich taufe dich im Namen des Vaters (erstes Untertauchen oder Übergießen) [. . .].“⁴⁰ Sofort nach der Taufe schlägt die F. Kindertaufe [2007] vor: „Die Gemeinde kann außerhalb der österlichen Bußzeit einen Halleluja-Ruf singen. Sie kann auch einen anderen geeigneten Gesang anstimmen.“⁴¹ Diese rubrikalen Anweisungen lassen Fragen offen. Zwar wird die Taufe durch Ein- bzw. Untertauchen erfreulicherweise zuerst genannt. Aber wie soll dies genau geschehen? Warum werden die Paten – im Gegensatz zur bisherigen Ausgabe der F. Kindertaufe [1971], wo sie die rechte Hand auf das Kind legten⁴² – an dieser Stelle des Taufritus nicht einmal erwähnt? Was tut der Elternteil, der nicht das Kind trägt? Diese und weitere Detailfragen möchte ich zunächst zurückstellen und die geschichtliche Entwicklung des Taufaktes skizzieren, um den tiefen (mystagogischen) Sinn dieser Handlungen zu erhellen.

Im frühen Christentum bis ins 15. Jh. wurde die Taufe durch Untertauchen gespendet, die sog. Immersions- oder Submersionstaufe.⁴³ Diese Form der Taufe drückt am deutlichsten aus, dass in der Taufe ein Mensch in den Tod Christi eingetaucht (getauft) wird und damit der alte Mensch mit Christus stirbt und das neue Leben mit Christus aufersteht, also ein Christ geboren wird.⁴⁴ Deshalb war in der Alten Kirche bis ins Mittelalter hinein das Hinabsteigen in den Taufbrunnen, das Ins-Wasser-Eingetaucht-Werden sowie das Wiederaufgerichtet und Neu-Bekleidet-Werden bei der Feier der Taufe als Transitus vom Tod zum Leben unverzichtbar.⁴⁵ Der Übergang von der Immersionstaufe, der Taufe durch Untertauchen, zur Infusionstaufe, der Taufe durch Übergießen, erfolgte im deutschen Sprachraum fast überall im 16. Jh. und wurde mit den Gefahren begründet, die mit einer Taufe durch Untertauchen verbunden wurden.⁴⁶

Die aktuelle F. Kindertaufe [2007] sieht ausdrücklich die Taufe durch Untertauchen vor. Es gibt verschiedene Beispiele, wie dies in Pfarreien umgesetzt wird. Die Taufe durch Un-

auch die Praenotanda in F. Kindertaufe [2007], Nr. 20*–23*. Beispiele für die Taufbrunnen mit fließendem Wasser finden sich in Trier, Pfalz, Manderscheid, Bad Hersfeld, Pasadena/Texas (USA), Rom, u. v. a. m. [s. o. auch den Beitrag von R. Olbrich, S. 77–90; Anm. d. Red.].

³⁸ Vgl. F. Kindertaufe [2007], Nr. 53–59.

³⁹ Ebd. Nr. 60.

⁴⁰ Ebd. Nr. 62.

⁴¹ Ebd. Nr. 63.

⁴² Vgl. F. Kindertaufe [1971], Nr. 28.

⁴³ Vgl. R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn [u. a.] 2001, 81.

⁴⁴ Vgl. Röm 6,3–11; I. PAHL, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie. In: LJ 46 (1996) 71–93, 86.

⁴⁵ Vgl. PAHL, ebd. 87.

⁴⁶ Vgl. DANNECKER (s. Anm. 15) 269–273.

tertauchen setzt einen entsprechenden Taufbrunnen voraus. Er stellt den Raum für die sprechende Symbolhandlung der Taufe dar: Das Hinabsteigen in den Tod mit Christus und die Auferstehung mit ihm zum neuen Leben. Hier wird sichtbar: Ein Mensch steigt die Stufen hinunter, geht unter und steigt die Stufen neugeschaffen wieder hinauf. Dieser Ort ist auch bei anderen Gelegenheiten wie z. B. in der Osternacht, bei der Firmung und Erstkommunion oder beim sonntäglichen Taufgedächtnis ein gut wahrnehmbares Zeichen zur Tauferinnerung. Der konkrete Vollzug ist zumeist ungewohnt, aber durch viele Beispiele gut belegt und völlig unkritisch.⁴⁷ Die Pfarreien, die diese ausdrucksstarke Weise der Taufe vollziehen und einen entsprechenden Taufort haben, berichten von einem gewachsenen Taufbewusstsein in der Pfarrei.⁴⁸

Auch wenn die Taufe durch Übergießen erfolgt, kann deren Symbolik gewinnend eingesetzt werden. Ein Taufbrunnen – womöglich mit fließendem Wasser – mit einem großen Becken, aus dem Wasser geschöpft werden kann, erhellen die Zeichenhandlung der Taufe eindrücklich.⁴⁹ Wenn das Kind richtig nass wird und das Wasser hörbar zurückfließt, wird deutlich, dass die Taufe etwas mit Wasser, Waschung und Reinigung zu tun hat. Eine so vollzogene Taufe spricht eine andere symbolische Sprache als diejenige, bei der das in einer Kanne gesegnete Wasser tropfenweise über den Täufling gegossen und mit einer vielleicht künstlerisch noch so wertvollen Schale aufgefangen wird.

Die sorgfältig ausgewählte Akklamation – das Rituale schlägt ein Halleluja oder einen anderen Gesang vor – hilft den Mitfeiernden unmittelbar nach dem Taufakt, die Tiefe des Vorgangs bewusst zu erleben und die Freude auszudrücken. Dies ist besonders dann zu beherzigen, wenn die Taufe durch Übergießen gefeiert wird und daher rituell weniger ausdrucksstark ist. Der schlichte rituelle Taufakt wird durch die Akklamation aufgewertet und seiner entscheidenden Bedeutung entsprechend hervorgehoben.

In der pastoralen Einführung betonen die Bischöfe des deutschen Sprachraumes die Rolle der Paten bei der Begleitung des Kindes auf seinem Glaubens- und Lebensweg. Ggf. kann sogar eine Begleiterin oder ein Begleiter aus der Gemeinde zusätzlich hinzugenommen werden, um diese Aufgabe wahrzunehmen. Das Patenamnt soll auch in der liturgischen Feier seinen Ausdruck finden.⁵⁰ Trotzdem werden die Paten beim zentralen Taufakt in der neuen F. Kindertaufe [2007] nicht erwähnt. Die bisherige F. Kindertaufe [1971] sah in den Rubriken vor, dass die Paten als Zeichen der Verbundenheit und der Übernahme des Patenamtes während des Taufaktes die rechte Hand auf das Kind legen können. Dies reflektiert auch die wichtige Stellung, die die Paten bei der Kindertaufe lange Zeit innehatten, weil die Eltern bei der Taufe nicht teilnehmen konnten und durch sie vertreten wurden.⁵¹ Insofern

⁴⁷ Vgl. E. NAGEL, Wie neu geboren. Eine Taufe durch Eintauchen. In: Den Glauben weitergeben (s. Anm. 35) 127–128; M. BODENSOHN, Das Untertauchen als primäre Form der Säuglingstaufe. Zum „Tauchreflex“ der Säuglinge. In: Ebd. 134–135.

⁴⁸ Vgl. A. REDTENBACHER, Quelle des Lebens. Was eine neue Taufstätte für eine Gemeinde bedeuten kann. In: Den Glauben weitergeben (s. Anm. 35) 129–133; Videofilm: „This is the night“, hg. v. d. Erzdiözese Chicago, 1992.

⁴⁹ Die Praenotanda in der F. Kindertaufe [2007] und die pastorale Einführung der deutschsprachigen Bischöfe erwähnen einen Taufort in der Pfarrkirche, an dem durch Untertauchen und Übergießen getauft werden kann, die F. Kindertaufe [2007] sogar den Taufbrunnen „mit fließendem oder stehendem Wasser“, vgl. F. Kindertaufe [2007], Nr. 25*; F. Kindertaufe [2007], Pastorale Einführung 2008, Nr. 42.

⁵⁰ Vgl. F. Kindertaufe [2007], Pastorale Einführung 2008, Nr. 22–25.

⁵¹ Ab spätestens dem 15./16. Jh. bis zur Mitte des 20. Jh. wurden die Kinder möglichst bald nach der Geburt getauft. Deshalb konnte die Mutter nicht dabei sein, die Teilnahme des Vaters galt als

kann der Vorschlag der bisherigen F. Kindertaufe [1971], die Paten während des zentralen Taufaktes die rechte Hand auf das Kind legen zu lassen, nach wie vor angewendet werden. Für den Elternteil, der das Kind nicht trägt, ist das ebenfalls eine sprechende Geste der Teilhabe an diesem wichtigen Akt.

3.4.4 Die Salbungen

Bei der Kindertaufe sind zwei Salbungen vorgesehen: Die Salbung mit Katechumenenöl am Ende des Wortgottesdienstes vor dem Taufakt und die Salbung mit Chrisam unmittelbar nach dem Taufakt.

Weil die präbaptismale Salbung von den Gläubigen nicht verstanden werden könnte, haben die deutschen Bischöfe ihre Anwendung freigestellt. Im Gegensatz zur bisherigen F. Kindertaufe [1971] sieht die neue Ausgabe auch für den Fall, dass die Salbung unterbleibt, ein Deutewort vor, das der Zelebrant spricht, bevor er einzeln die Hände auflegt.

Die Freistellung der Katechumenenölsalbung entspringt der Sorge, dass diese nicht verstanden werden könnte. Die antiken Ringkämpfer haben sich eingeölt um für den Gegner nicht greifbar zu sein. In der Tat ist diese Vorstellung uns heute fremd. Die Anwendung von Salben und Ölen kommt hingegen heute recht häufig vor: Sonnenschutzöl, Hautschutz- und Pflegecremes, Salben zur Linderung von Schmerzen, zur Versorgung von Wunden oder zu kosmetischen Zwecken sind jedem bekannt und vertraut. Insofern ist eine Salbung zum Schutz oder zur Stärkung auch heute ein sehr sprechendes Zeichen, das nicht ohne Not ausgelassen werden sollte. Die Begründung, die Salbung mit Katechumenenöl würde nur für Menschen sinnvoll sein, die auch ein Katechumenat machen, ist nicht stichhaltig: Die Bezeichnung „Katechumenenölsalbung“ heißt nicht, dass sich diese Salbung lediglich auf die Zeit des Katechumenats bezieht. Das heutige Deutewort⁵² hat wie auch die Deuteworte aus der Geschichte der Tauffeier keinen ausschließlichen Bezug auf die Zeit des Katechumenats. Es geht um die Stärkung und den Schutz des ganzen Lebens des Täuflings, keineswegs nur bis zur Taufe.⁵³

Die Salbung mit Chrisam unmittelbar nach dem Taufakt gehört zu den sog. „Ausdeutenen Riten“, die das Taufgeschehen verdeutlichen. Entsprechend charakterisiert das Deutewort zur Chrisamsalbung die Taufe als Befreiung von der Erbschuld, Vermittlung neuen Lebens, Aufnahme in das Volk Gottes und Teilhabe an den Munera Christi, also dem Priester-, König- und Prophetentum Christi.⁵⁴ Diese Salbung ist nicht in die Entscheidungsfreiheit des Zelebranten gestellt, sondern gehört konstitutiv zur Feier der Taufe. Von ihrer Bedeutung her ist sie allerdings nicht so leicht zugänglich wie die präbaptismale Schutz- und Stärkungssalbung. Der Sinn erschließt sich auf doppelte Weise: Christus ist im wörtlichen Sinn der „Gesalbte“, deshalb wird bei der Taufe jeder Neugetaufte Mensch gesalbt, um so auch in dieser Weise Christus, dem Gesalbten, ähnlich zu werden. Die Christusförmig-

schlechtes Zeichen. Die Paten waren für die Taufe verantwortlich und mussten das Kind zur Taufe bringen. Die Übernahme des Patenamtes erfolgte rechtskräftig durch das Entgegennehmen des Kindes vom Priester nach dem Untertauchen („Aus der Taufe heben“), vgl. DANNECKER (s. Anm. 15) 120f.

⁵² „Durch diese Salbung stärke und schütze euch die Kraft Christi, des Erlösers, der lebt und herrscht in alle Ewigkeit“ (F. Kindertaufe [2007], Nr. 50).

⁵³ Vgl. DANNECKER (s. Anm. 15) 260–266.

⁵⁴ „Der allmächtige Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, hat euch von der Schuld Adams befreit und euch aus dem Wasser und dem Heiligen Geist neues Leben geschenkt. Aufgenommen in das Volk Gottes werdet ihr nun mit dem heiligen Chrisam gesalbt, damit ihr für immer Glieder Christi bleibt, der Priester, König und Prophet ist in Ewigkeit“ (F. Kindertaufe [2007], Nr. 65).

keit bleibt eine lebenslange Aufgabe. Eine andere Zugangsweise zum Sinn der Salbung geht über das dabei verwendete Öl. Es wird aus Olivenöl und Balsam bereitet⁵⁵, also gut duftenden Substanzen, die den Wohlgeruch Christi verdeutlichen, der dem Getauften anhaftet.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich Folgen für den konkreten Vollzug der Salbung mit Katechumenenöl und Chrisam. Die F. Kindertaufe [2007] beschreibt beides nur knapp: „Die Kinder werden an der Brust mit Katechumenenöl gesalbt“⁵⁶ heißt es bei der Katechumenenölsalbung und „Danach salbt der Zelebrant jedes einzelne Kind schweigend mit Chrisam auf dem Scheitel“⁵⁷ bei der Salbung mit Chrisam. Über die Form der Salbung, die verwendete Menge an Öl und weitere Details schweigen die Rubriken. Häufig ist zu beobachten, dass der Zelebrant den Daumen der rechten Hand in ein Gefäß mit einem ölgetränkten Wattebausch taucht und dann kreuzförmig die Salbung vollzieht. Bisweilen wird das Öl sofort wieder mit einem Wattebausch abgewischt. Diese Art der Salbung lässt die tiefe Symbolik nicht recht deutlich werden. Hier wird eine Vorgehensweise vorgeschlagen, die die Salbungen sinnenfälliger werden lässt, um sie aus sich selber heraus sprechen zu lassen. Der Zelebrant könnte das Öl zunächst aus dem Vorratsgefäß auf seine rechte Hand gießen. Das hat zwei Vorteile: Für die Mitfeiernden wird das Öl sichtbar und es wird durch den Kontakt mit der Hand vortemperiert. Die Applikation erfolgt dann auf der Brust bzw. auf dem Scheitel mit der ganzen Hand. Das Öl bleibt auf den Stellen sichtbar, es zieht mit der Zeit in die Haut ein. Ein sprechendes Zeichen für die eindringende Gnaden- und Heilswirkung, die sich untrennbar mit dem Menschen verbindet. Zudem werden vor allem bei der Chrisamsalbung auf dem bei Kindern gut durchbluteten und dadurch warmen Kopf die Duftstoffe des Chrisams freigesetzt. Der Wohlgeruch Christi wird für alle deutlich. Voraussetzung dafür ist natürlich die Verwendung einer entsprechenden Menge an Chrisam, der tatsächlich wohlriechend sein muss und nicht verdorben sein darf.

3.4.5 Weitere Zeichenhandlungen

Das bisher Gesagte kann auf die weiteren Zeichenhandlungen der Tauffeier und anderer liturgischer Feiern übertragen werden. Diese Zeichen sollten so vollzogen werden, dass sie aus sich heraus sprechen. Dazu bedarf es des Einsatzes der ihnen eigenen Zeichenhaftigkeit. Leider wird diese durch einen unüberlegten Vollzug bisweilen verstellt. Gut meinende Zelebranten versuchen dann diese Zeichen zu erklären. Das widerspricht der liturgischen Zeichenhandlung allein schon deshalb, weil die Liturgie die Zeichen durch Begleitworte selber deutet und – wie z. B. bei der Taufwasserweihe ausgeführt – in den Zusammenhang des Heilswirkens Gottes stellt. Erklärungen doppeln also die Deutworte und konterkarieren die Liturgie, die so gefeiert werden will, dass sie aus sich heraus spricht.⁵⁸

Deshalb sollte das weiße Gewand bei den ausdeutenden Riten auch tatsächlich angezogen werden und nicht nur, wie es häufig geschieht, für ein paar Sekunden aufgelegt werden. Das richtige Anziehen ist sicherlich aufwändiger, aber auch sprechender. Das Begleitwort deutet die Bekleidung mit dem weißen Gewand als Anziehen Christi.⁵⁹ Dafür sollte man sich Zeit lassen.⁶⁰

⁵⁵ Vgl. B. KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Regensburg 1989 (GDK 7,1) 205.225.

⁵⁶ F. Kindertaufe [2007], Nr. 50.

⁵⁷ Ebd. Nr. 65.

⁵⁸ Vgl. SC 34.

⁵⁹ Vgl. F. Kindertaufe [2007], Nr. 66.

⁶⁰ Vgl. E. NAGEL, „Übergeben“ oder anziehen? Für einen sinnvollen Umgang mit dem Taufkleid. In: Den Glauben weitergeben (s. Anm. 35) 136–137.

Nach den Rubriken in der neuen F. Kindertaufe [2007] reicht der Zelebrant die brennende Osterkerze zum Anzünden der Taufkerzen.⁶¹ Diese Präzisierung der bisherigen Beschreibung ist ein begrüßenswerter Gewinn. Häufig war die Praxis dadurch bestimmt, dass der Vater alleine zur Osterkerze ging und die Taufkerze angezündet hat. Das Darreichen der Osterkerze durch den Zelebranten erinnert deutlicher an die Osternacht. Wenn die in der F. Kindertaufe [2007] erwähnte Möglichkeit genutzt wird, das Licht an die anderen anwesenden Kinder und die übrige Gemeinde weiterzugeben, wird die Verbindung zur Osternacht noch deutlicher unterstrichen. Die Aufnahme des Kindes unter die Kinder des Lichtes kommt damit sinnfällig zum Ausdruck.

Der freigestellte Effata-Ritus kann, „wo die Umstände es nahelegen, [...] auch am Ambo vollzogen werden, besonders wenn der Wortgottesdienst dort gefeiert wurde“⁶². Aus der Symbolik des Ambo heraus sollte der Wortgottesdienst der Tauffeier selbstverständlich dort gefeiert werden. Der Glaube, den jede Feier eines Sakramentes voraussetzt, kommt vom Hören des Wortes Gottes (vgl. Röm 10,17). In der Feier des Wortes Gottes wird das Heil Gottes gegenwärtig und für die Versammelten greifbar. Der Ambo ist der Ort der Schriftverkündigung und damit der Ort, an dem das Heilswerk Gottes in seinem Wort gegenwärtig wird.⁶³ Der Ambo sollte deshalb in seiner Würde respektiert und zur Wortverkündigung – und nur dazu – verwendet werden, in der Tauffeier wie in allen anderen liturgischen Feiern.

3. Schluss

Zu Beginn dieses Beitrages stand der Wunsch des Papstes, den Menschen das Gesicht Christi aufscheinen zu lassen. Gott ist uns Menschen in Jesus Christus begegnet. Dazu hat er sich ganz auf unsere Menschennatur und die Gegebenheiten des menschlichen Lebens eingelassen. Diesen Weg Gottes zu den Menschen geht Gott immer wieder neu in der Liturgie. Deshalb zeigt sich in der Liturgie auf besondere Weise das Gesicht Christi.

Ziel der Liturgie muss es deshalb sein, dieses Gesicht Christi deutlich aufscheinen zu lassen, eine Begegnung mit dem menschenfreundlichen Gott zu ermöglichen. Die vorstehenden Überlegungen haben versucht, die Symbolik der Tauf liturgie zu erschließen und aufzuzeigen, wie es gelingen kann, sie in der Feier so umzusetzen, dass sie Menschen ansprechen, egal von welchem Glaubenshintergrund sie auch herkommen. Dabei darf die Liturgie nicht der Gefahr der Pädagogisierung erliegen. Liturgie ist vom Wesen her zweckfrei. Sie setzt das Heilswerk Gottes gegenwärtig – und das mit allen Sinnen ganzheitlich erlebbar. Die Kindertaufe wird mit und von Menschen gefeiert, die auf der Suche sind. Das neue Leben des Kindes verweist wie von selbst auf den Schöpfer. Die Faszination des Lebens lässt unwillkürlich fragen nach dem Woher und Wohin. So nonverbal sich diese Fragen im Anblick eines Neugeborenen stellen, so eröffnet die Tauf liturgie einen Weg auf der Suche nach Antworten in ihren Symbolen und Handlungen. Das kann gerade für Menschen wichtig sein, die im Glauben wenig verankert sind. Und gerade für diese Menschen kann die Bewahrung des Ritualen und damit die Bewahrung des Ritus Heimat und Schutzraum bieten. Die Liturgie der Kindertaufe eröffnet oder beschreibt einen Such-Weg im Glauben der Kirche. Und dieser Weg zeigt das Gesicht Christi.

⁶¹ Vgl. F. Kindertaufe [2007], Nr. 67.

⁶² Ebd. Nr. 69.

⁶³ Vgl. K. P. DANNECKER, Der Ambo – Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung eines liturgischen Ortes. In: Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Bd. 1. Hg. R. Pacik – A. Redtenbacher. Würzburg 2008, 31–49.

Juan Javier Flores Arcas OSB, Rom

Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser im Ritus der Kindertaufe

Die Taufe ist – gemäß einer traditionellen Redeweise der westlichen Theologie – das Sakrament des Glaubens: nicht nur das Sakrament, das den Glauben schenkt, sondern vielmehr das Sakrament, das ihn ausdrückt. Sie ist das Sakrament, in dem der Glaube bekannt und vollendet wird.

Der Entstehungsprozess des *Ordo Baptismi parvulorum* sei durchgehend geprägt von Achtsamkeit besonders für Fragen der Glaubenslehre. Darauf wies Annibale Bugnini in einem Artikel des „Osservatore Romano“ vom 21. August 1969 hin. Es sei notwendig, schrieb er, die Verbindung von Glauben und Taufe, den inneren Bezug der Taufe zum Pascha-Mysterium sowie ihre Bedeutung innerhalb des weiteren Rahmens der christlichen Initiation präzise aufzuzeigen – und so z. B. den Zusammenhang zwischen dem Tauf-Ritus und dem Thema Eingliederung ins Volk Gottes besser auszudrücken.

Ein Blick auf die Geschichte: Die Erstellung der Riten für die Erwachsenen- und die Kindertaufe wurde im Rat zur Durchführung der Liturgiekonstitution (Consilium) dem Coetus XXII („De Sacramentis“, 1967 umbenannt in „De Rituali I“) und – unterstützend – dem Coetus XXIII („De Sacramentalibus“, ab 1967 „De Rituali II“) anvertraut. Relator des Coetus XXII war Pierre-Marie Gy, Sekretär Secondo Mazzarello. Der Coetus XXII hatte sich zum Ziel gesetzt, neben dem pastoralen besonders den theologischen Aspekt zu beachten. Das Kriterium war: Die verschiedenen Elemente der Glaubenslehre sollten imstande sein, Fragen auszulösen, die der pastoralen Erfahrung entstammen. Der Ansatz bei der Lehre erscheint also grundlegend; mit ihm musste sich die Sorge verbinden, dass in den neuen Ritualefaszikel die theologischen Inhalte eingehen, die in der Sakramententheologie als vorrangig wahrgenommen werden.

Der Ritus der Kindertaufe wurde am 15. Mai 1969 promulgiert. Die Editio typica altera¹, die mehrere Änderungen enthält, erschien am 24. Juni 1973, ein Nachdruck im Jahr 1986. Das II. Vatikanische Konzil hatte gewünscht, dem Unbehagen zu begegnen, dass die Taufe von Kindern mit Elementen der alten Erwachsenen-Tauffeier gestaltet ist. Das erste Mal in der kirchlichen Tradition existiert nun ein eigens für die Kindertaufe geschaffener Ritus – anders als derjenige im Rituale Romanum von 1614, der ja wenig mit der realen Situation der Kinder zu tun hatte.

Der neue Ritus der Kindertaufe hat eine tiefe theologische Bedeutung. Dies erkennt man am redaktionellen Werdegang, dem mehr zugrunde liegt als bloß pastorale Sorge. Der Ritus konnte sich nicht an Vorbildern orientieren; denn die Kinder wurden seit der Traditio apostolica am selben Tag und in derselben Weise getauft wie die Erwachsenen. Das Sacramentarium Gelasianum vetus und ebenso der Ordo Romanus XI behandelten die Kinder, als wären sie Erwachsene. Man musste deshalb Elemente neu schaffen, andere anpassen und wieder andere beibehalten. Weil aber die heutige Disziplin der Kirche es nicht mehr zulässt, die drei Initiationssakramente den Kindern zugleich zu spenden, entstand die Notwendigkeit, den Ritus der Firmung von demjenigen der Eucharistie zu trennen.

¹ Ordo Baptismi parvulorum. Editio typica altera. Vatikanstadt 1973 (Rituale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum).

Im neuen Ritus der Kindertaufe wird auf die Verbindung zwischen Taufe, Firmung und Eucharistie eher selten Bezug genommen. Dies kommentiert Salvatore Marsili so: „Man hat [. . .] den Eindruck, dass es den Redaktoren der *Praenotanda generalia* über die christliche Initiation, abgesehen von der theologischen Vorbemerkung (Nr. 1–2), nicht gelungen ist, sich vom Schema des vorkonziliaren *Rituale Romanum* zu lösen [. . .]. Tatsächlich [. . .] handelt die gesamte Darstellung nur von der Taufe als in sich stehendem Sakrament, ohne irgendeinen Bezug auf ihren Platz im Gefüge der christlichen Initiation, von dem sie [die Redaktoren] doch ausgegangen waren.“²

Die Nummern 1–2 der *Praenotanda generalia*³ betrachten die drei Sakramente als Einheit, vor der Analyse der einzelnen Sakramente; auf dieser Sicht – welche die Beziehung der drei Sakramente untereinander berücksichtigt – beruht das angemessene Verständnis jedes Sakramentes. Wie der Schlusssatz von Nr. 2 betont, ermöglicht erst diese Beziehung, die Identität jedes Sakraments recht zu umschreiben. Die ganze Nr. 2 befasst sich mit dieser Identität, indem sie die je besonderen Wirkungen bestimmt, die zur konkreten Erfahrung des christlichen Lebens helfen: „Die drei Sakramente der christlichen Eingliederung hängen also eng miteinander zusammen, so dass sie die gläubigen Christen, die in Kirche und Welt die Sendung des Gottesvolkes ausüben, zum Vollalter der Erlösten führen.“ Die Reihenfolge, welche die *Praenotanda generalia* vorgeben, ist bedeutsam: Auf die Taufe folgt die Firmung; der Höhepunkt der Initiation ist die volle Teilhabe an der eucharistischen Versammlung durch die sakramentale Kommunion.

Weiters bieten die *Praenotanda* zum Ritus der Kindertaufe die großen dogmatischen Themen und Prämissen, gemäß denen die Feier gestaltet werden muss. Es sind dies: der Zusammenhang von Taufe und Glauben; von Taufe und Paschamysterium; von Taufe und Eintritt in die Gemeinschaft der Kirche und schließlich die Taufe im Gesamtgefüge der christlichen Initiation. Sicher, es gehört nicht zur Eigenart eines Ritusbuches, eine vollständige Theologie zu bieten – wir finden sie in diesen 31 Nummern auch nicht –, doch es enthält eine reiche Synthese all dessen, was die Kindertaufe sein soll.

Wichtig ist hier Nr. 9 dieser *Praenotanda*, die vom Bezug zwischen Taufe und Paschamysterium spricht: „Es empfiehlt sich, zur Hervorhebung des österlichen Charakters die Tauffeier in der Osternacht oder am Sonntag zu halten, der ja dem Gedächtnis der Auferstehung des Herrn gewidmet ist.“ Die Osternacht und der Sonntag sind also die eigentlichen Tage für die Tauffeier, doch ist der Termin variabel, was ja auch Nr. 8 der *Praenotanda* sagt. Eine kurze Beschreibung des Wortgottesdienstes geben Nr. 44–46 (im deutschen Ritusbuch entsprechen dem die Nummern 42–43.48). Gerade dieser ist eine der großen Neuerungen in allen *Ritualefasikeln*; durch ihn wird eine Verbindung zwischen Wort und Sakrament hergestellt. Dieser Wortgottesdienst besteht aus Schriftlesungen, Homilie und Allgemeinem Gebet.

² S. MARSILI, I due 'modelli' rituali dell'Iniziazione Cristiana. In: *Iniziazione Cristiana. Problema della Chiesa di oggi. Atti della IV settimana di studio, Paestum 1–5 settembre 1975*. Bologna 1979 (*Studi di liturgia* 4) 143–166.

³ De initiatione christiana. *Praenotanda generalia*. – Diese Vorbemerkungen sind in den *Ritualefasikeln* für die Kindertaufe wie für die Eingliederung Erwachsener in die Kirche (*Ordo initiationis christianae adultorum*) den *Praenotanda* des jeweiligen Ritus vorangestellt.

Die Tauffeier

Der zentrale Ritus, die *Tauffeier* (Nr. 53–66; deutsches Ritusbuch: Nr. 52–69) besteht aus folgenden Elementen:

- Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser (Nr. 54–55; deutsch: Nr. 54);
- Absage und Glaubensbekenntnis (Nr. 56–59; deutsch: Nr. 55–59);
- Taufe (Nr. 60–61; deutsch: Nr. 60–64);
- Ausdeutende Riten (Nr. 62–66; deutsch: Nr. 65–69):
 - * Salbung mit Chrisam (Nr. 62; deutsch: Nr. 65)
 - * Bekleidung mit dem weißen Taufgewand (Nr. 63; deutsch: Nr. 66)
 - * Übergabe der brennenden Kerze (Nr. 64; deutsch: Nr. 67–68)
 - * Effata-Ritus (Nr. 65–66; deutsch: Nr. 69).

Diese Handlungen und Texte sind mit denjenigen der Eingliederung Erwachsener identisch, nur die Monitionen unterscheiden sich. Die Feier beginnt mit dem Taufwasserweihegebet, einer kostbaren Katechese über das Wasser in der Heilsgeschichte bis hin zur Einsetzung der Taufe durch Christus. Ihm folgt die feierliche Verpflichtung der Eltern und Paten bzw. Patinnen im Namen des Kindes (Absage und Glaubensbekenntnis).

Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser (Nr. 54–55; deutsch: 54)

Das Gebet zur Taufwasserweihe enthält eine große Tauf-Katechese. Die dreifache Absage und das dreifache Glaubensbekenntnis stellen in ihrer Dynamik die unmittelbare Vorbereitung auf den Taufakt dar. Das erste Formular der Taufwasserweihe bildet – angesichts seines biblischen Reichtums und seiner theologisch-sakramentalen Bedeutung – mit der eigentlichen Taufhandlung eine Einheit.

Das Wasser wird außerhalb der Osterzeit für jede Taufe neu geweiht. In den ersten christlichen Jahrhunderten geschah dies immer, und so tun es noch heute die Ostkirchen. In der Westkirche hielt sich die Praxis nur bis zum Hochmittelalter, denn diese Weihe war allein für Oster- und Pfingstvigil verpflichtend, gemäß dem *Ordo Hebdomadae Sanctae* von 1956 nur für die Osternacht. Die Liturgiereform bestimmte, dass außerhalb der Osterzeit das Wasser jeweils in der betreffenden sakramentalen Feier geweiht werde (SC Art. 70; *Praenotanda generalia* Nr. 21). Diese Vorschrift will helfen, das rechte Verständnis vom Mysterium der Taufe im Licht der Heilsgeschichte zu vermitteln: „Die Feier des Taufsakraments [. . .] wird unmittelbar vorbereitet durch: a) das feierliche Gebet des Zelebranten, das Gott anruft, an seinen Heilsplan erinnert und so das Taufwasser segnet oder die früher geschehene Segnung ins Gedächtnis ruft.“ (*Praenotanda der Kindertaufe*, Nr. 18,1)

Dieser festliche Akt des Lobpreises und der Anrufung Gottes über dem Wasser ist also Teil der Feier; indem Gott angerufen und seines Heilsplans gedacht wird, weiht er selbst das Taufwasser. Die Rubrik in Nr. 54 sagt: „Danach trägt der Zelebrant, zum Taufbrunnen gewandt, außerhalb der Osterzeit den folgenden Lobpreis [benedictionem] vor.“⁴

Als Gebet wurde ein sehr alter Text gewählt, der sich auch an anderen Stellen der erneuerten Liturgiebücher findet; so erscheint dasselbe Gebet in der *Editio typica* 3^a des *Missale Romanum* (2002) unter dem Titel „*Benedictio aquae baptismatis*“. Im *Ordo initiationis christianae adultorum* steht es mit der Überschrift „*Benedictio aquae*“. Das Ritusbuch für

⁴ Im deutschen Ritusbuch kommt die Rubrik mit diesem Wortlaut nicht vor.

die Kindertaufe dagegen bringt den Titel „Benedictio et invocatio Dei super aquam“ (in der deutschsprachigen Ausgabe⁵: „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“).

Der Text geht auf das *Sacramentarium Gelasianum vetus*⁶ zurück. Dort steht davor die Anweisung: „Inde descendis cum litanis ad fontem.“ (Danach steigst du während der Litanei zum Taufbrunnen hinab.) Im Abschnitt 44, bei den Nummern 444–448, findet sich dieses lange Gebet, das bis heute durch verschiedene Bücher der westlichen Liturgie erhalten geblieben ist. Einige alt- und neutestamentliche Vorbilder treten hier hervor, wie z. B. das bittere Wasser, das süß wird; das aus dem Felsen quellende Wasser; die Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit zu Kana; das Wasser, auf dem Jesus ging; das Wasser der Taufe; das Wasser, das aus Jesu Seite floss. Es handelt sich also um einen großen anamnetischen Lobpreis über dem Wasser⁷, der alle Ereignisse nennt, in denen das Wasser heil(bring)ende Wirkung hatte.

Burkard Neunheuser, der sämtliche einschlägigen Quellen studiert hat, betont, dass der Lobpreis zum Sakrament gehört: „[. . .] quod totius celebrationis sacramenti baptismi culmen primum est sanctificatio aquae, quam sequitur, ut culmen secundum, actus baptismalis. Istud vero primum culmen, invocatio scilicet consecratoria, est praecise benedictio aquae baptismalis.“ (dass der erste Höhepunkt der Feier des Taufsakramentes die Heiligung des Wassers ist, dem, als zweiter Höhepunkt, der Taufakt folgt. Dieser erste Höhepunkt, also die konsekratorische Anrufung, ist präzise die Weihe des Taufwassers.)⁸ Neunheuser nennt dieses wichtige Gebet „invocatio eucharistica“ (eucharistische Anrufung) und „invocatio consecratoria“ (konsekratorische Anrufung).⁹

Für das genauere Studium dieses Themas empfiehlt sich der vortreffliche Kommentar von Adrien Nocent. Er unterteilt das Gebet in neun Abschnitte.¹⁰ Dessen Quellen behandelt Nocent in seiner Studie. Der Autor kommt zum Schluss: „Man kann also mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Text dieser Benediktion in Ravenna am Beginn des 5. Jahrhunderts bekannt war, doch in Rom redigiert wurde.“¹¹

⁵ Die Feier der Kindertaufe. In den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg/Br. [u. a.] 2007 (Rituale Romanum auf Beschluss des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht) 48.

⁶ *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. Lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*). In Verbindung mit L. Eizenhöfer und P. Siffrin hg. von L. C. Mohlberg. Rom 1960 (RED.F 4). – Sigel: GeV.

⁷ Das Gebet weist auf die Fülle des Geistes hin, der das Wasser zur Wiedergeburt befruchtet. Es ist ein typisch römisches Gebet. Im *Sacramentarium Veronense* findet sich unter Nr. 1331 ein sehr kurzer Text, der auf den über den Wassern schwebenden Geist (vgl. Gen 1,2) anspielt, auf das Wasser des Jordans und auf das Paschamysterium, das die Sünde tilgt und die Wiedergeburt in Christus schenkt.

⁸ B. NEUNHEUSER, *De benedictione aquae baptismalis*. In: EL 44 (1930) 194–207. 258–281. 369–412. 455–492, hier 487. (Es handelt sich um die Zusammenfassung seiner Dissertation.) Immer noch interessant: A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*. Innsbruck 1958 (FGIL 7–8).

⁹ Und fügt hinzu: „Sub hoc nomine intelligenda est illa gratiarum actio de magnalibus dei praesertim circa aquam gestis, in qua invocatur nomen Dei, ut aqua sanctificetur.“ (Unter dieser Bezeichnung ist jene Danksagung für Gottes Großtaten, vor allem für die bezüglich des Wassers gewirkten, zu verstehen, in welcher der Name Gottes angerufen wird, damit das Wasser geheiligt werde.) NEUNHEUSER (s. Anm. 8) 490.

¹⁰ A. NOCENT, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*. In: *La Liturgia, i sacramenti. Teologia e storia della celebrazione*. Genova 1986 (Anàmnese 3,1) 9–131, hier 52–55.

¹¹ Ebd. 54.

Der Text des Altgelasianums enthält ein sehr altes Taufwasserweihegebet, dessen Anfänge sich schon bei Tertullian finden. Es beginnt so: „Omnipotens sempiternus deus, adesto magne pietatis tuae mysteriis, adesto sacramentis et ad creandos novos populos, quos tibi fons baptismatis parturit, spiritum adoptionis emitte, et quod humilitatis nostrae gerendum est ministerio, tuae virtutis conpleatur effectus.“¹² (Allmächtiger, ewiger Gott, sei zugegen in den Mysterien deines großen Erbarmens, sei zugegen auch in den Sakramenten; damit neue Völker entstehen, welche dir der Quell der Taufe hervorbringen will, sende den Geist der Kindschaft, und was durch unseren demütigen Dienst vollzogen werden soll, werde als Wirkung Deiner Macht vollendet.) Diese Einleitung erinnert zuerst an das Werk der Schöpfung und das Entstehen eines neuen Volkes, das durch das Taufwasser hervorgebracht wird. Nr. 444 des Altgelasianums will für die Liturgen beten, die demütigen Werkzeuge eines großen Mysteriums, doch zuvor wird vor Gott das Heilswerk ausgerufen, das sich nun vollendet, und die Gabe des Hl. Geistes erbeten, damit er aus dem Schoß des Taufbrunnens neue Völker entstehen lasse.

Den zweiten, größeren Teil des gelasianischen Gebetes bildet Nr. 445, wo die Macht von Gottes Wirken hervorgehoben wird: „Deus, qui invisibili potentia tua sacramentorum tuorum mirabiliter operaris effectum . . .“ (Gott, der du mit deiner unsichtbaren Macht die Wirkung deiner Sakramente wunderbar hervorbringst . . .)

Gerade mit diesen Worten beginnt der Lobpreis und die Anrufung Gottes über dem Wasser in Nr. 54 des *Ordo baptismi parvulorum*.

Wir können den Text des neuen *Ordo* als alten Text mit neuen Änderungen betrachten, der zu einer echten Katechese über das Wasser wird.

Das Gebet hat trinitarische Struktur: Man wendet sich an Gott Vater, das Gedächtnis seiner Heilstaten in der Geschichte begehend, die auf das Sakrament der Taufe vorbereiteten, erbittet die Ausgießung des Hl. Geistes, seiner Kraft, seines Wirkens durch das Wasser, das so geheiligt, heiligend und zum Sakrament werden soll, durch die Mittlerschaft seines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.¹³

Das Gebet lässt sich in mehrere Abschnitte gliedern.

(A) Das Wasser, sakramentales Zeichen der Taufe

„Wir preisen dich, allmächtiger, ewiger Gott. Mit unsichtbarer Macht wirkst du das Heil der Menschen durch sichtbare Zeichen. Auf vielfältige Weise hast du das Wasser dazu erwählt, dass es hinweise auf das Geheimnis der Taufe.“¹⁴

Gottes Heilstaten der Vergangenheit werden neu aktualisiert in der sakramentalen Gegenwart. Der erste Abschnitt des Gebetes zeigt, wie die Sakramente als „Wundertaten des Heiles“ gesehen werden sollen, gewirkt von Gottes unsichtbarer Macht durch die sakramentalen Zeichen der Zeit der Kirche. Auf solche Weise wird die Taufe in den Zusammenhang der gesamten Heilsgeschichte und der großen Taten gestellt, die Gott in dem sakramentalen Handeln der Kirche heute verwirklicht. Die Sakramente sind Zeichen, durch die sich die Wundertaten der Erlösung in der jetzigen Zeit entfalten. Gott hat in der Geschichte der Bibel seine ganze Pädagogik aufgewandt, damit die Gläubigen die Wunder begreifen, die er jetzt durch das Taufwasser tut.

¹² GeV Nr. 444.

¹³ G. FERRARO, *I sacramenti e l'identità cristiana*. Casale Monferrato 1986 (Coll. teologia) 50.

¹⁴ Deutsche Übersetzung der Zitate aus dem Weihegebet nach: *Die Feier der Kindertaufe* [2007] (s. Anm. 5).

Das Gebet bezieht sich auf sechs große Taten Gottes, drei des Alten und drei des Neuen Testaments. Es gibt so eine Doppelreihe dreier Anamnesen, welche die heilschaffende Wirkung des Taufwassers anzeigen und ausdrücken.

(B) Das Wasser der ersten Schöpfung

„Schon im Anfang der Schöpfung schwebte dein Geist über dem Wasser und schenkte ihm die Kraft, zu retten und zu heiligen.“

Es beginnt mit einer Anamnese, in welcher das vergangene Heilshandeln aktualisiert, in einer letzten Analyse Gott vorgestellt und geltend gemacht wird, damit er dessen gedenke und zu seiner eschatologischen Vollendung führe.¹⁵ Zuallererst weist der Text auf die Schöpfungserzählung hin, die davon spricht, dass Gottes Geist über den Wassern schwebte und diese durch die Kraft des göttlichen Wortes fruchtbar für das Leben machte. Die Exegese der Kirchenväter spricht von der Fruchtbarkeit der Urflut, um auf die Fruchtbarkeit des Taufwassers hinzuweisen. Tertullian schreibt in seinem Traktat über die Taufe: „In diesem Augenblick kommt jener hochheilige Geist auf den gereinigten und gesegneten Leib gern vom Vater herab; und über dem Taufwasser, da er es gleichsam als seinen früheren Sitz wiedererkennt, ruht er, er, der in Gestalt einer Taube auf den Herrn herabkam. So wurde die Natur des Heiligen Geistes durch ein Lebewesen von einfältiger und unschuldiger Art offenbar, weil die Taube sogar in körperlicher Hinsicht gerade Bösartigkeit nicht kennt.“¹⁶ Indem das Weihegebet die biblische Rede vom Hl. Geist, der über der Urflut schwebte, aufgreift, übernimmt und fixiert es diese Interpretation. Wie Gottes Geist über der Urflut wirkte, um die erste Schöpfung hervorzubringen, so wirkt er heute über dem Taufwasser, um die neue Schöpfung hervorzubringen. Der Geist Gottes ist tatsächlich der Schöpfer. Das Wasser ist das Zeichen, durch das Gottes Kraft die neue Schöpfung bewirkt. Die Taufe ist so ein Werk der Schöpfung, analog zum Werk der Schöpfung, die das Universum hervorgebracht hat, und es gehört in die Reihe der anderen großen Schöpfungsakte der Heilsgeschichte. Die Stellen „Schon im Anfang der Schöpfung schwebte dein Geist über dem Wasser“ und „Selbst die Sintflut ist ein Bild für die Taufe“ weisen deutlich auf das Wasser der Schöpfung und auf die Sintflut als Vorbilder der Taufe hin. Es geht um das Wasser der Schöpfung, über dem der Geist schwebt, und um die Sintflut als Symbol für das Böse, das zerstört und ausgemerzt wird, aber auch den Neubeginn des Guten anzeigt.

(C) Das Wasser der Sintflut

„Selbst die Sintflut ist ein Bild für die Taufe; denn das Wasser brachte der Sünde den Untergang und heiliges Leben einen neuen Anfang.“

Das biblische Ereignis, auf das im zweiten Bild des Gebetes angespielt wird, ist die Sintflut; hier erhält das Wasser eine neue symbolische Bedeutung: Es ist nicht mehr Umfeld der Fruchtbarkeit, sondern das Element, welches die Sünde zerstört und den einen Gerechten rettet, der dazu bestimmt ist, der Erstling einer neuen Schöpfung zu sein. Diese Typologie

¹⁵ E. MAZZA, La liturgia come „anàmnesis“. Una nozione da riesaminare? In: *Didaskalia* 37 (2007) Heft 2, 13–26, hier 14.

¹⁶ „Tunc ille sanctissimus Spiritus super emundata et benedicta corpora libens a Patre descendit [Mt 3,16] superque baptismi aquas, tanquam pristinam sedem recognoscens conquiescit columbae figura delapsus in Dominum, ut natura Spiritus Sancti declararetur per animal simplicitatis et innocentiae quod etiam corporaliter ipso felle careat columba.“ TERTULLIAN, *De baptismo* 8,3: CChr.SL Bd. 1, 283. Deutsche Übersetzung: FC Bd. 76, 181.

der Sintflut bringt auch der Erste Petrusbrief (1 Petr 3,18–21)¹⁷, der eine theologische Analogie zwischen der Sintflut, Christi Kreuzestod und der Taufe herstellt. Die Sintflut ist Vorbild der Taufe, weil in der Mitte, im Zentrum der Geschichte, das entscheidende Ereignis von Tod und Auferstehung Christi steht. Die allen drei Ereignissen gemeinsame Konstante ist das richtende Handeln Gottes, der die Welt der Sünde zerstört und eine neue Welt beginnen lässt. Das Zeichen, das es ermöglicht, Sintflut und Taufe in Beziehung zu setzen, ist das Wasser. Die Taufe ist das Mysterium des Hineingetaucht-Werdens in den Tod Christi und der Wiedergeburt „in der Kraft von Christi Auferstehung“ durch das sakramentale Zeichen des Wassers.

(D) Das Wasser des Roten Meeres

„Die Kinder Abrahams hast du trockenen Fußes durch das Rote Meer geführt und sie befreit aus der Knechtschaft des Pharao. So sind sie ein Bild der Getauften, die du befreit hast aus der Knechtschaft des Bösen.“

Dieses Ereignis ist für die Heilsgeschichte zentral und wird im Alten Testament immer wieder aufgegriffen, um den neuen Exodus in der Endzeit anzukündigen. Im Neuen Testament sieht Paulus den Auszug aus Ägypten als Vorbild von Taufe und Eucharistie (1 Kor 10,1–4.6). Die gesamte christliche Tradition hat das Exodus-Ereignis ausgiebig herangezogen, um die Bedeutung der Taufe als Übergang vom alten zum neuen Leben und als Sieg Christi über Sünde und Tod darzustellen. Basilius d. Gr. sagt, das Rote Meer sei Vorbild der Taufe, weil es die Trennung vom Pharao bewirkte – wie das Bad der Taufe uns von der Tyrannei des Teufels befreit. In seinem Inneren tötete jenes Meer den Feind, und in der Taufe stirbt unsere Feindschaft gegen Gott. Diesem Meer entstieg das Volk Israel unverehrt, und dem Wasser der Taufe entsteigen auch wir, lebendig unter den Toten, gerettet durch die Gnade dessen, der uns berufen hat. Die Wolke ist der Schutz, den uns der Hl. Geist durch seine Gabe gewährt.¹⁸ Diese dritte Typologie des Weihegebietes betont die Bedeutung des Taufwassers als des neuen Exodus: Das Volk Israel, welches das Meer durchschritt, ist Vorbild des neuen Volkes der Getauften, die zum Gelobten Land aufbrechen.

(E) Das Wasser des Jordans

„Wir preisen dich, Gott, allmächtiger Vater, für deinen geliebten Sohn Jesus Christus. Er wurde von Johannes im Jordan getauft und von dir gesalbt mit Heiligem Geiste.“

Dieser Verweis auf die von den Synoptikern bezeugte Taufe Jesu ist der erste, der sich auf das Neue Testament bezieht. Das Ereignis deutet Jesus selbst, als er seine Verkündigung in der Synagoge von Nazaret beginnt und auf sich das Wort aus dem Jesajabuch anwendet (Lk 4,18): „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in

¹⁷ „Denn auch Christus ist der Sünden wegen ein einziges Mal gestorben, er, der Gerechte, für die Ungerechten, um euch zu Gott hinzuführen; dem Fleisch nach wurde er getötet, dem Geist nach lebendig gemacht. So ist er auch zu den Geistern gegangen, die im Gefängnis waren, und hat ihnen gepredigt. Diese waren einst ungehorsam, als Gott in den Tagen Noachs geduldig wartete, während die Arche gebaut wurde; in ihr wurden nur wenige, nämlich acht Menschen, durch das Wasser gerettet. Dem entspricht die Taufe, die jetzt euch rettet. Sie dient nicht dazu, den Körper von Schmutz zu reinigen, sondern sie ist eine Bitte an Gott um ein reines Gewissen aufgrund der Auferstehung Jesu Christi.“

¹⁸ BASILIUS D. GR., *De Spiritu Sancto* 13,31: SC Bd. 17, 354–359.

Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ Derselbe Geist Gottes, der über den Wassern der ersten Schöpfung schwebte und sie fruchtbar machte, hat Jesus geheiligt. Das Wasser des Jordans ist das Zeichen für Jesu Taufe und Salbung mit dem Hl. Geist. Die Taufe bietet das Modell von Tod und Leben: Das Wasser ist das Bild des Todes, der Geist wird zum Unterpfand des Lebens, und auf diese Weise muss man dem Tod entkommen, um das Leben zu gewinnen, das heißt den Hl. Geist, der uns in der Taufe geschenkt wird.

(F) Das Wasser, das aus der Seite Jesu floss

„Als er am Kreuz erhöht war, flossen aus seiner Seite Blut und Wasser. Nach seiner Auferstehung gab er den Jüngern den Auftrag: „Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern und tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.““

Diese Stelle bezieht sich auf den Tod Jesu am Kreuz. „Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, dass er schon tot war, zerschlugen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floss Blut und Wasser heraus“ (Joh 19,33–34). Am Kreuz erfüllt sich die Weissagung von Sach 14,8 und Ez 47,1: Aus der Seite Jesu entspringt die Quelle des lebendigen Wassers; zusammen mit dem Blut seiner Passion wird es zum Symbol des Hl. Geistes, der den Gläubigen geschenkt ist, und das Vorbild der Taufe zum Heil. Das Wasser ist das sakramentale Zeichen der Taufe. Dieses Wasser, Werk von Gottes Schöpfung, war verbunden mit den großen Heilstaten des Alten und des Neuen Testaments; deshalb kann es zum sakramentalen Zeichen der Erlösung erhoben werden, an welcher der auferstandene Herr der ganzen Menschheit Anteil geben will. Deshalb wird hier ausdrücklich der Auftrag Christi an die Apostel und deren Nachfolger zitiert, das Evangelium zu verkünden und zu taufen, wobei die Taufhandlung als eigentlicher trinitarischer Akt erscheint, der den Menschen dem Vater, dem Sohn und dem Hl. Geist weiht.

(G) Von der Anamnese zur Epiklese

„Dieses Wasser empfangen vom Heiligen Geist die Gnade deines eingeborenen Sohnes. Die Menschen, die du als dein Abbild geschaffen hast, reinige im Sakrament der Taufe von der alten Schuld. Aus Wasser und Heiligem Geist geboren, lass sie auferstehen zum neuen Leben.“

Nach dem Gedächtnis der Heilstaten erbittet das Gebet von Gott deren Aktualisierung, hier und jetzt, in der Zeit der Kirche und im Leben derer, welche die Taufe empfangen sollen. Die Aktualisierung der Heilstaten durch das Wasser der Taufe bewirkt der Hl. Geist; er wird angerufen, dass er in das Wasser seine Schöpferkraft eingieße, die Kraft der Erlösung und Heiligung, und dass in den Getauften das Bild Gottes und die Gleichförmigkeit mit Jesus Christus wiederhergestellt werden. Die Anrufung entwickelt sich in drei Schritten: „Dieses Wasser empfangen ...“ / „Die Menschen ...“ / „Aus Wasser ... geboren ...“. Die Stelle „Aus Wasser und Heiligem Geist geboren, lass sie auferstehen zum neuen Leben“ erinnert an die Deutung des Taufbrunnens als Mutterschoß, in dem die neue Generation entstehen soll. Dieses Thema ist bei den Kirchenvätern sehr beliebt, wie etwa bei Klemens von Alexandrien und Tertullian. Der Taufbrunnen ist die Mutter, welche eine neue Schöpfung gebiert. Das Wasser lässt nicht nur Leben entstehen, es zerstört auch das Böse. Es bringt also das Gute hervor und reinigt vom Bösen.

(H) Die Kraft des Heiligen Geistes

Das Bad der Taufe ist die Eingliederung in das Mysterium von Christi Tod und Auferstehung: „Durch deinen Sohn steige herab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes, damit alle, die durch die Taufe mit Christus begraben sind in seinen Tod, mit ihm zum Leben auferstehen.“

Das Gebet schließt mit der direkten Anrufung des Hl. Geistes, der Epiklese im eigentlichen Sinn. Zum Wort tritt die Geste. Der Zelebrant – Diakon, Priester oder Bischof – berührt, indem er diese Anrufung ausspricht, das Wasser mit der rechten Hand. Die Szene am Jordan wiederholt sich. Damals teilte Jesus, geheiligt vom auf ihn herabgestiegenen Geist, dem Wasser, indem er es mit seinem Leib berührte und er vom Wasser berührt wurde, seine Heiligkeit und seine heiligende Kraft mit. Die Taufe ist zugleich Begräbnis und Auferstehung, bezogen auf das eine Paschamysterium Christi. Deshalb wurden in alter Zeit die Christen in der Osternacht getauft: Sie stiegen dreimal in das Taufbecken, um so die drei Tage zu symbolisieren, die Christus im Grab und im Reich des Todes zubrachte, und sie stiegen als auferstandene Geschöpfe heraus, zogen das weiße Kleid des Gnadenlebens an, trugen die brennende Kerze des Glaubens und des christlichen Zeugnisses auf dem Weg zum Tisch mit Brot und Wein und zur Erlangung der ewigen Seligkeit. Dies ist wohl der am stärksten epikletische Teil, da es sich hier um die eigentliche Weihe des Wassers handelt. Das Wasser wird in Form von vier Strömen dargestellt; sie verkörpern den Ursprung der Schöpfung und das Wasser, welches das auserwählte Volk in der Wüste trank. Diese Typologie verweist auf die Wirklichkeit Christi und auf die christliche Taufe. Es wird darum gebeten, dieses Wasser möge über den natürlichen Effekt der körperlichen Reinigung hinaus auch die Reinigung der Seelen bewirken. Dieses Wasser erfüllt die Aufgabe der Reinigung: Über seine natürliche Funktion hinaus stellt es die Wirkung der Taufe dar.

Der Passus „Durch deinen Sohn steige herab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes, damit alle . . .“¹⁹ ist ganz klar epikletisch. Hier haben wir es mit einer noch ausgeprägteren Epiklese zu tun, die deutlich wird durch das Wort „Discendat“²⁰ / „Es steige herab“.

Das Gebet schließt mit der traditionellen Doxologie „Darum bitten wir durch Jesus Christus, deinen Sohn . . .“.

Zusammenfassung

Das Weihegebet für das Taufwasser enthält die Lehre über das Taufsakrament und zugleich über die Identität der Getauften.

Ausgehend vom Wasser als Zeichen, lässt sich der Weg jedes und jeder Getauften verfolgen, weil im Sakrament der Taufe „alle, die durch die Taufe mit Christus begraben sind in seinen Tod, mit ihm zum Leben auferstehn“.

Nun wird der Mensch, der als Abbild Gottes geschaffen ist, von den Makeln der Sünde gereinigt – durch das Wasser und den Hl. Geist; er wird als neue Schöpfung wiedergeboren, und so wird er Christ.

(Übersetzung aus dem Italienischen und redaktionelle Bearbeitung: Rudolf Pacik)

¹⁹ „Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus tui et totam huius aquae substantiam regenerandis fecundet effectum.“ Diese Formel findet sich im Ordo initiationis christianae adultorum, Nr. 215.

²⁰ Der Text des GeV hat „discendat“; in den jetzigen römischen Ritusbüchern wurde dies auf „descendat“ geändert.

Franz-Peter Tebartz-van Elst, Limburg

*Initiationskatechese mit ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen**

Der Katechumenat der Kirche als Korpus der Katechese

Das alte Wort des Kirchenvaters Tertullian bekommt in unseren Tagen eine neue Aktualität und Anschaulichkeit: „Fiunt non nascuntur christiani“ – „Christ wird man, man ist es nicht von Geburt an.“ So pointiert übersetzt, macht es bewusst, dass Initiation ein Entwicklungsgeschehen im Glauben ist, ein persönlicher Wachstumsprozess und immer weniger eine kollektive kulturell-soziale Gegebenheit. Das Abschmelzen volkskirchlicher Lebens- und Lernvollzüge des Glaubens in der einstigen Trias „Familie – Schule – Gemeinde“ lenkt den pastoralen Blick der Kirche zunehmend auf Einzelsituationen und -personen, die es für die „Berufung zum Glauben“ als „Zeichen für die Welt“ zu öffnen und zu gewinnen gilt. Diese neue missionarische Herausforderung in einer Zeit gesellschaftlicher Veränderungen und eines kirchengeschichtlichen Übergangs konfrontiert uns pastoral mit der Frage: Welche neue Sozialgestalt der Kirche als Bedingungsgefüge für Eingliederungsprozesse in den Glauben bahnt sich an? Die neue missionarische Herausforderung bewegt uns geistlich dazu, die aus volkskirchlicher Sicht scheinbaren Zumutungen einer Zeit des Übergangs in der Glaubensweitergabe als Zutrauen Gottes zu verstehen, unter veränderten Bedingungen das Grundlegende unseres Glaubens neu sagen zu lernen – ganz im Sinne des prophetischen Wortes aus Jesaja: „Neues kommt zum Vorschein, merkt ihr es nicht?“ (Jes 43,19)

Schließlich konfrontiert uns die Zeit des Übergangs katechetisch mit einer Situation, die Bischof Joachim Wanke in der Erläuterung des Wortes der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein“ aus dem Jahr 2000 treffend beschrieben hat. Er sagt: „Unserer katholischen Kirche [in Deutschland] fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können. Das ist derzeit ihr schwerster Mangel. [...] Im Normalfall vertrauen wir als Mittel der ‚Christenvermehrung‘ auf die Taufe der Kleinstkinder. Dagegen ist im Grunde auch nichts zu sagen. Es ist heutzutage freilich nicht das Selbstverständlichste von der Welt, dass alle als Kleinstkinder Getauften auch wirklich ‚nachhaltig‘ Christen werden.“

Heute – sieben Jahre später – begreifen wir noch deutlicher, was Joachim Wanke als ausdrückliche chancenreiche Schlussfolgerung aus dieser Entwicklung formuliert: „Der christliche Glaube wird wieder zu einer echten persönlichen Entscheidung. Das Traditionschristentum wandelt sich mehr und mehr zu einem Wahlchristentum. Damit rücken wir wieder an die Ursprungszeit des Christentums heran, in der Taufe die persönliche Bekehrung voranging – ohne dass die ständige Umkehr nach der Taufe unnötig wurde.“

Die Initiationspastoral mit zunehmend ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen kann in diesem Sinn in der Erkundung einer neuen Sozialgestalt der Kirche zu einem katechetischen Katalysator werden. Sie braucht eine Aufmerksamkeit für die sich radikal verändernde Situation der Glaubensweitergabe in unserer Gesellschaft und die im Zitat angesprochene Orientierung am Paradigma christlicher Initiation aus der Ursprungszeit der

* Walter Kasper, Alois Kothgasser, Albert Biesinger (Hg.): Weil Sakramente Zukunft haben. Neue Wege der Initiation in Gemeinden © Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern 2008, S. 109–123. – Die Redaktion bedankt sich für die Abdruckerlaubnis.

Kirche: dem Katechumenat. Wo diese Korrelation aufgenommen wird, ergeben sich neue Profilierungen in der Katechese und Perspektiven für die Pastoral der Glaubensweitergabe in einer Zeit des Übergangs. In dieser Schrittfolge möchte ich meine Überlegungen entwickeln:

Pastorale Aufmerksamkeiten

Veränderungen, die in der Pastoral zum Handeln herausfordern, sind phänotypisch und genotypisch nicht immer deckungsgleich. Zahlen sprechen in der Regel eine nüchterne Sprache. Was im Sinne der Reich Gottes Botschaft des Neuen Testaments zählt, lässt sich nicht ohne Weiteres mit Statistiken bemessen. Und doch verläuft über die Wahrnehmung von Entwicklungen, die belegbar sind, der Weg einer Erkundung dessen, was von Gott her in den Blick kommen soll. Es ist die alte Erfahrung des geistlichen Lebens: Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit, die uns umgibt.

In diesem Sinn möchte ich bei der Aufmerksamkeit für die Bedeutung einer Initiationskatechese mit ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zweierlei berücksichtigen:

Statistische Beobachtungen

Der Blick auf die Zahl der katholischen Taufen in Deutschland im Zeitraum der 1990er und 2000er Jahre zeigt eine deutlich rückläufige Tendenz. Auch wenn hier der demografische Faktor wesentlich die Entwicklung erklärt, bleibt als Ergebnis ein auch auf Zukunft hin zu erwartender Trend, der Christen gesellschaftlich eher mit einer Diaspora- bzw. Minderheitenexistenz konfrontiert. Die gleichzeitige Steigerung von Taufbewerbern unter Kindern ab dem 7. Lebensjahr, Jugendlichen und Erwachsenen scheint kaum ins Gewicht zu fallen. Absolut betrachtet hat sich im Zeitraum von 1995 bis 2005 die Zahl der Taufen im sogenannten katechetischen Alter (ab dem 7. Lebensjahr) von 9.422 auf 11.460 erhöht. Bei den Erwachsenentaufen (ab dem 14. Lebensjahr/Alter der Religionsmündigkeit) gab es im gleichen Zeitraum eine Zunahme von 2.650 auf 3.506. Dieser Steigerung von 19,5 Prozent bei der Taufe von Kindern im Grundschulalter und 24,4 Prozent bei den Erwachsenen entspricht im gleichen Zeitraum ein Rückgang der Säuglingstaufen um 24,4 Prozent. So betrachtet, kompensiert die steigende Zahl der Erwachsenentaufen nur „relativ“ den absoluten Rückgang der Taufspendungen in Deutschland.

Entscheidender aber als die Zahlen ist die Wirkung, die von neuen Aufbrüchen in der Initiationskatechese mit diesen neuen Zielgruppen ausgeht. Betrachtet man die Entwicklung der diözesanen Zulassungsfeiern in den vergangenen zwölf Jahren, zeigt sich – wie hier am Beispiel meines Heimatbistums Münster –, wie die neue katechetische Aufmerksamkeit für „wenige“ durchaus „den vielen“ in den beteiligten Gemeinden ein Bewusstsein für die eigene Glaubensidentität aus der Initiation vermittelt.

Darüber hinaus bewirkt die exemplarische Veranschaulichung neuer Aufbrüche in der Initiationspastoral eine missionarische Dynamik in der Katechese. Diese gesamten statistischen Beobachtungen bündeln und belegen die innere Entwicklung eines Zeitraums der Veränderung des kirchlichen Lebens in Deutschland (und darüber hinaus), die seinerzeit Kardinal Ratzinger in der Entstehung des Weltkatechismus wahrgenommen und aufgegriffen wissen wollte. Seine Beobachtungen lesen sich aus heutiger Sicht als bemerkenswerte zeitgeschichtliche Indikationen und Inspirationen auf der Suche nach einer zukunftssträchtigen Initiationskatechese.

Zeitgeschichtliche Indikationen

In seiner viel beachteten Rede in Frankreich über „Die Krise der Katechese und ihre Überwindung“ hat Kardinal Ratzinger 1983 die Krise der Katechese als Gottes- und Sprachkrise des modernen Menschen begriffen. Initiationskatechese ist für ihn die Verkündigung und Vermittlung „vom gegenwärtigen, in unserer Rufweite lebenden Gott“. Zu einer wirklichen Initiationskatechese gehört dieser geistliche Lebenshorizont. Kardinal Ratzinger fragt danach, ob und wie es der Katechese gelingt, Gott in diesem Sinn präsent zu halten. Initiationskatechese ist heute konfrontiert mit der eingangs skizzierten Umbruch- und Übergangssituation im gesellschaftlichen und kirchlichen Leben. Wachsender Sprachverlust des Glaubens gefährdet auch das christliche Gottesgedächtnis. Sprachbefähigung im Glauben ist umgekehrt die Initiation in einen Lebensvollzug des Glaubens, den Kardinal Ratzinger dort eröffnet sieht, wo „die *Anrede* Gottes durch Menschen zu uns gelangt, die ihn gehört und berührt haben, durch Menschen, für die Gott konkrete Erfahrung geworden ist und die ihn sozusagen aus erster Hand kennen“.

Initiationskatechese in diesem lebendigen Horizont sieht Kardinal Ratzinger gestalthaft im frühkirchlichen Katechumenat ausgebildet. In ihm entdeckt er die ausdrückliche Inspirationsquelle für die Wiederbelebung der Initiationskatechese in der Tradierungskrise eines sozialen Gestaltwandels der Kirche. Der Taufglaube der Kirche, wie er im Katechumenat eingeübt, stufenweise erschlossen und gefeiert wird, ist für Ratzinger Vorgabe und Maßstab jeder theologischen Reflexion und didaktischen Theorie in der Katechese. Wo Glaube und menschliche Erfahrung in Vermittlungsprozessen als Gegenüber gesehen werden und die Orientierung von der Plausibilität eigener Erfahrungswelten aus allein erfolgt, sieht er die Gefahr, dass der Glaube als Vorgabe und Geschenk an den Menschen in dessen Verfügung gerate. In einer geistigen Atmosphäre des Relativismus droht die Gefahr, dass die Methode in der Katechese die Wahrheit produziert. Von dem, was vermittelbar scheint, wird entschieden, was vermittelt werden soll und nicht mehr von der Sache her gesucht, wie sie vermittelt werden kann.

Die jüngsten Erhebungen zu den Meinungs- und Lebenswelten in der Sinus-Milieu-Studie zeigen, wie relativ religiöse Erwartungen und Deutungen sind. Wahre Initiationskatechese braucht die Einführung in einen Glaubensraum, in dem Kinder, Jugendliche und Erwachsene Schritt für Schritt hineinwachsen in die verbindenden und verbindlichen Inhalte des Glaubens. So vermittelt sich die Identität des Christseins als Beheimatung in einem Bekenntnis, das die eigene unmittelbare Plausibilität übersteigt. Gerade hier sieht Kardinal Ratzinger die Katechese zu einer Horizonterweiterung herausgefordert, die die Vorgabe des Glaubens nicht auf die Nachfrage des Menschen reduzieren darf.

Initiationskatechese für ungetaufte Kinder, Jugendliche und Erwachsene beginnt mit der Suche nach einem Raum des Glaubens, in dem der Zeuge, die Botschaft, die Feier und die Praxis des Glaubens zusammenklingen. Diese Bedeutung liegt dem Wort „katechein – entgegentönen“ zugrunde. Wo Menschen auf dem Weg zum Glauben selbst zum Resonanzkörper des Evangeliums werden, verstärken sie den O-Ton des österlichen Glaubens auf eine Weise, die andere wieder in Schwingung zu setzen vermag. Diese Dynamik liegt dem kirchlichen Katechumenat als Pädagogik des Glaubens zugrunde.

Deshalb spricht das Allgemeine Direktorium für Katechese von 1997 auch davon, dass der Taufkatechumenat der Kirche das Modell ist, das ihr gesamtes katechetisches Wirken inspirieren soll und stellt fest: „Darum ist es angebracht, diejenigen Elemente des Katechumenates, welche die heutige Katechese inspirieren sollen, und ihre Bedeutung hervorzuheben“ (vgl. ADK, Art. 90).

Von dieser Inspiration hat sich die Kirche in Deutschland in der Praxis und Reflexion leiten lassen. Die Suche nach einer neuen Standortbestimmung in der Katechese hat die deutschen Bischöfe im Jahr 2004 veranlasst, gut zehn Jahre nach der Diskussion um eine „Sakramentenpastoral im Wandel“ der Initiationskatechese eine größere Aufmerksamkeit zu geben.

Das Schreiben „Katechese in veränderter Zeit“ hat diese Denkrichtung aufgenommen und eine paradigmatische Orientierung am Katechumenat vorgenommen, die ich folgerichtig meinen weiteren Ausführungen zugrunde lege:

Katechumenale Orientierung

Beim 40-jährigen Jubiläum der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums im Jahr 2003 sagte der damalige Kardinal Ratzinger in seiner Festansprache in Trier: „Ein Großteil der Christen von heute befindet sich faktisch im Katechumenats-Status und das müssen wir in der Praxis endlich ernst nehmen.“ Das Bemühen um eine Initiationskatechese als Inspiration für die Glaubensvertiefung der viel größeren Zahl an Quasi-Katechumenen kennzeichnet die nachkonziliare und nachsynodale Phase der Glaubensvermittlung in den Ortskirchen des deutschen Sprachraums. Schon im Zusammenhang der Entwicklung des deutschen Erwachsenenkatechismus Mitte der 1980er Jahre betont der damalige Theologieprofessor Walter Kasper: „Die Forderung des letzten Konzils, das altchristliche Erwachsenenkatechumenat zu erneuern (SC, Art. 64; AG, Art. 13f) und die Bestrebungen unter dem Stichwort ‚Gemeindekatechese‘ sind eine Antwort auf die gewandelte Situation.“ Er sieht im Katechumenat einen Prozess der Glaubenseinführung entwickelt, der Initiation als ein lebendiges Kommunikationsgeschehen im Glauben begreift, das in der Orientierung am Kirchenjahr und am Credo der Kirche Feier und Bekenntnis in seinem originären Zusammenhang erschließt. Diese Bezogenheit von katechetischen Phasen und liturgischen Stufen feiern bewirkt eine doppelte Lerndidaktik des christlich-kirchlichen Glaubens.

Der Katechumenat als Paradigma des Christwerdens

Das Schreiben der deutschen Bischöfe „Katechese in veränderter Zeit“ aus dem Jahr 2004 bestätigt und bestärkt im paradigmatischen Sinn, dass die Wiedereinführung des Katechumenats die „auffälligste Signatur des Wandels von Katechese“ darstellt. Das kirchliche Dokument sieht im Katechumenat geradezu ein Handlungsmuster für Initiation und Identifikation im Glauben in einer weltanschaulich fremden Umwelt. Natürlich bleibt die Unterscheidung zwischen dem Katechumenat im eigentlichen Sinn als dem gestalteten Hinweg zur Feier der Initiationssakramente und der aus dieser Praxis möglichen Übertragung bestimmter Elemente für katechetisches Lernen mit Getauften, zumal diese häufig in einer faktisch katechumenatsähnlichen Situation leben.

Das Paradigma katechumenaler Glaubenseinführung besteht gerade in einer Biografieorientierung, die die jeweilige Lebensgeschichte in der Heiligen Schrift, in der Feier des Kirchenjahrs und in der Überlieferung der Kirche „wiederfindet“. Diese katechetische und geistliche Korrelation prägt einen Lernprozess im Glauben, der Selbstwahrnehmung und Umkehr, Entscheidung und Aufbruch, Vertiefung und Verinnerlichung des Glaubens als die spezifische Dynamik der Initiation kennzeichnet. Dabei ist gerade die Wiederentdeckung des katechetischen Prinzips der Kirchenväter, das in den Feiern der Stufenriten das Entstandene im Glauben begeht und das noch Ausstehende in wachsender Dynamik angeht, die Inspiration für eine Belebung der Initiationskatechese heute.

Drei Phasen im Katechumenat machen dieses Prinzip anschaulich:

Die Phase der Erstverkündigung steht am Anfang des Weges. Es ist die Zeit erster Kontakte und Begegnungen mit Menschen, die bereits im Glauben verwurzelt sind, sowie mit der Gemeinde, ihren Gruppen und Kreisen. Diese Phase mündet ein in die Feier der Aufnahme in den Katechumenat. Die „eigentliche“ Phase des Katechumenats ist eine grundlegende umfassende Einführung in den christlichen Glauben, in die lebendige Gemeinschaft mit Jesus Christus und so in das Leben als Christ. Dies geschieht durch eine katechetische Erschließung der Heilsgeschichte und der Inhalte des Glaubens, durch das Hineinwachsen in gemeindliches Leben und durch die begleitenden liturgischen Feiern. Besondere Bedeutung hat dabei die Feier der Zulassung zur Taufe am ersten Sonntag der österlichen Bußzeit. Mit ihr beginnt die Zeit der näheren – mehr spirituellen – Vorbereitung auf den Empfang der Initiationssakramente in der Osternacht. Die mystagogische Phase folgt unmittelbar auf die sakramentale Eingliederung in die Kirche. Der gelernte und eingeübte Glaube soll jetzt eine Vertiefung und Vergewisserung erfahren. Das in der spezifisch geprägten Form des Katechumenats Erworbene geht nun über in den Alltag des persönlichen und gemeindlichen Lebens.

Auf diesem paradigmatischen Hintergrund bekommen die programmatischen Worte von Kardinal Kasper über eine „zeitgemäße Initiationskatechese“ eine besondere Plausibilität. Er schreibt: „Es geht also um eine lebendige Tradition, welche den Reichtum der Vergangenheit in der heutigen Situation fruchtbar macht. Paulus sagt, dass dies nicht möglich sei, ohne allen alles zu werden (1 Kor 9,22). Die Kirche muss deshalb immer wieder neu auf die Zeichen der Zeit achten. Sie muss ihren Glauben im Licht der Fragen einer Zeit vertiefen und sie muss umgekehrt Licht in die Fragen einer Zeit bringen [. . .]. Die eigentliche Krise der Glaubensweitergabe ist nicht die mangelnde Anpassung an die Situation, sondern die mangelnde Anpassung an Jesus Christus.“

Initiationskatechese mit ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen ist in diesem Sinne Eingliederung in den Leib Christi, für die drei katechetische Lernkontexte konstitutiv sind:

- die Lebensgeschichte der beteiligten Menschen in ihren individuellen und gesellschaftlichen Kontexten;
- die Botschaft des christlichen Glaubens, vermittelt und erschlossen vor allem im Miterleben des Kirchenjahres und in der Erschließung der Heiligen Schrift;
- die gottesdienstlichen Feiern, die den wachsenden Glauben im Vollzug zum Ausdruck bringen: in der Hinführung zum Gebet (Pflege der wachsenden Gottesbeziehung), in der Feier der katechumenalen Stufengottesdienste und auch in einer angemessenen Feier der Gemeindegottesdienste.

Initiationskatechese in katechumenaler Ausprägung besteht für ungetaufte Kinder, Jugendliche und Erwachsene in dem je spezifisch gestalteten Zusammenhang zwischen individuellem Glaubensweg, dem in der kirchlichen Tradition gewachsenen Glaubensbekenntnis und den in der Glaubensgemeinschaft erfahrbaren Glaubensvollzügen.

Der Katechumenat als lebendiges Kerygma

Initiation ist Eingliederung in den Leib Christi, der die Kirche ist. Im Katechumenat wird den Ungetauften Kirche als Lerngemeinschaft im Hören auf das Wort Gottes und im Festhalten am Wort des Lebens, das Jesus Christus selbst ist, vermittelt. Der dem Wirken des Heiligen Geistes verdankte Glaube kommt vom Hören. Schauen wir auf die katechetische Praxis der vergangenen Jahrzehnte, müssen wir kritisch feststellen, dass dieses Bewusstsein bei den katechetisch Handelnden mitunter durch eine Methodengläubigkeit überlagert wur-

de. Die neueste oder selbst erstellte Mappe schien dann vorrangiger als die grundlegende Vergegenwärtigung der realen Gegenwart Gottes gerade in den katechetischen Situationen. In diesem Hören und Achten auf die „vor-gegebene“ Gegenwart Gottes liegt aber die eigentliche theologische Qualität katechetischer Lernprozesse. Nicht das, was wir in methodisch-didaktischen Lernprogrammen an Lernprozessen organisieren ist Katechese, sondern das, was sich von Gott her ereignet, wo wir ihn als den vergegenwärtigen, der an uns handelt. Initiationskatechese beginnt damit, dass Gott in den Lernenden und Lehrenden zu sprechen beginnt. In diesem Bewusstsein vermittelt sich Katechese als Kerygma. Sie hat eine Erstverkündigung zur Voraussetzung, mit der der katechumenale Weg beginnt. Erst, wo die Botschaft „mitten ins Herz trifft“ (vgl. Apg 2,37) und das Hinhören auf Gottes Initiative Umkehr freisetzt, gelangt die Initiationskatechese in den größeren Horizont der zu-vorkommenden und den Glaubensakt erst ermöglichenden Gnade Gottes. Das Schreiben der deutschen Bischöfe „Katechese in veränderter Zeit“ versteht Glaubenseingliederung in diesem Sinn als einen ganzheitlichen Vollzug, der situations- und erfahrungsbezogen, schriftbezogen, d. h. evangeliengemäß, prozesshaft und begleitend, positiv und verbindlich sowie partizipatorisch Menschen zur persönlichen Antwort des Glaubens befähigt. Wo dabei Inhalte und Methoden in Personen verkörpert sind, bekommt das Kerygma des Glaubens im persönlichen Bekenntnis des Zeugen sein Gesicht.

Initiationskatechese für ungetaufte Kinder, Jugendliche und Erwachsene führt dort in den Glauben ein, wo sich dieser geistliche und ganzheitliche Gestaltungsrahmen des Katechumenates auftut. Von seiner inhaltlichen Ausrichtung gehen neue Anregungen für eine „Katechese in veränderter Zeit“ aus.

Katechetische Profilierung

Im Schreiben der deutschen Bischöfe wird christliche Initiation als Hineinwachsen in die lebensprägende Identität unseres Glaubens verstanden. Es ist gerade der Rekurs auf die frühchristliche Praxis des Katechumenats und die seit den 1990er Jahren erfolgte Wiederbelebung in inzwischen drei Viertel aller deutschen Diözesen, die vier konkrete Inspirationen erkennen lässt.

Initiation als Identitätsgewinn

Im Katechumenat beginnt die Aufnahme von Beziehung im Glauben damit, dass die Taufbewerber ihre Lebensgeschichte in den Perikopen der Heiligen Schrift wiederfinden. Diese Korrelation bezeichnet die amerikanische Katechumenatspraxis als „life story“ in „faith-stories“. Darunter versteht man den Anfang eines Deutungsprozesses, in dem die Taufbewerber ihre eigene Biografie mit allen zugehörigen Brüchen als einen Emmausweg eigener Art begreifen. Es ist die Aufwertung der eigenen Lebensgeschichte im Horizont des Glaubens, so wie der russische Dichter Leo Tolstoi sie ins Wort bringt: „Liebe deine Geschichte, denn sie ist der Weg, den Gott mit dir gegangen ist.“

Initiation als Identitätsgewinn ereignet sich im Katechumenat, wo Riten den Taufbewerbern auf dem Hintergrund der biografiebezogenen Begegnung mit der Heiligen Schrift eine innere Standortbestimmung ermöglichen. Riten begehen, was gewachsen ist, und sie eröffnen die innere Perspektive, wo und wie das Leben im Glauben weitergeht. In diesem Sinne eröffnen sie Menschen den Blick auf ihre von Gott gewollte und geschenkte Existenz. Initiationsriten vermitteln Identität, indem sie „kritische“ Übergänge im Leben zur Entscheidung im Glauben weiter verhelfen. Sie sind im Katechumenat „rites de passage“ und leisten schon religionsgeschichtlich eine Erfahrung eindeutiger Zugehörigkeit, die beheimatende

und entlastende Bedeutung hat. Ihre theologische Qualität besteht darin, dass sie – gerade in den Eingliederungssakramenten – die Zugehörigkeit zu Christus bezeichnen, die die Identität des Christen ausmacht. Initiation als Identitätsgewinn ist ein individueller, aber kein individualistischer Vorgang. Damit sich Glaubenszugehörigkeit als Glaubensbewusstsein ausprägen kann, braucht es die erfahrbare *Communio* der Kirche.

Glaubensbiotope als Voraussetzung

Die gesellschaftlichen Studien zu postmodernen Entwicklungen in der Vergemeinschaftung von Menschen zeigen, dass sich anstelle ehemaliger Überzeugungsmilieus, Erlebnismilieus nach alltagsästhetischen Kriterien ausbilden. Die Ergebnisse der jüngsten Sinus-Studie belegen Tendenzen, die dafür aufmerksam machen, dass sich auch die Initiationspastoral von Ungetauften mit diesem neuen Bedingungsgefüge alltäglicher Lebenswelten und -einstellungen auseinanderzusetzen hat. Die deutschen Bischöfe haben bereits in ihrem Schreiben „Zeit zur Aussaat – Missionarisch Kirche sein“ darauf verwiesen, dass die Gemeinschaft von Gläubigen für die Erfahrung des christlich-kirchlichen Glaubens konstitutiv ist. Das Dokument sieht gerade in dieser neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit neue Anknüpfungspunkte für die Glaubensweitergabe und stellt fest: „Das zwingt zu größerer Aufmerksamkeit in heutigen Lebenssituationen, die manchmal verwirrend bunt und vielgestaltig sind. Es gibt deshalb einen missionarischen Sinn, neue Glaubensmilieus zu entdecken und Biotopen gleich zu gestalten. Diese ‚Biotope gelebter Christlichkeit‘ können Räume der Einübung, der Erprobung und Bewährung des christlichen Glaubensweges werden.“

Unter sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen zeigt sich, dass nach dem Abschmelzen der einstigen gesellschaftlichen und damit entsprechenden konfessionellen volksgemeinschaftlichen Milieus eine Initiationskatechese trotzdem nicht ohne Milieubezug gelingen kann. Christliche Identitätsbildung verlangt unter solchen Gegebenheiten immer auch einen stützenden Milieubezug, in dem Verbindung untereinander zu einer deutenden Verbundenheit und eindeutigen Verbindlichkeit führt. Die Bedeutung der Katechumenatsgruppe in der Initiationskatechese veranschaulicht den Stellenwert sinnstiftender und persönlichkeitsfördernder Gemeinschaft unter den Bedingungen postmoderner Gesellschafsstile.

Mit diesem Ansatz verbindet sich eine weitere Anregung für eine missionarisch profilierte Katechese.

Glaubensbegleitung als Bedingung

Identitätsbildung im Glauben als ein Wachstumsprozess setzt das Miteinander von Suchenden und Zeugen, Taufbewerbern und Paten voraus. Dieses Moment „partizipatorischer Glaubenseinführung“ ist nach dem Schreiben der deutschen Bischöfe „Katechese in veränderter Zeit“ Ausdruck eines Kirchenbildes, das die Beziehungsgeschichte Gottes mit den Menschen widerspiegelt. Es geht um eine Patenschaft im Glauben, die Weggefährtschaft im Leben einschließt. Es geht um eine Wegbegleitung, die den ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen sowohl einen Schritt voraus ist, wo die Frage nach konkreten Glaubenserfahrungen voran bewegt, als auch einen Schritt hinterher geht, wo Unsicherheiten die Taufbewerber zögern lassen. So, wie der Katechumenat das Patenamtsamt als Dienst der Glaubensbegleiter im konkreten Glaubenszeugnis entwickelt, wird es heute in der Katechese der Kirche immer notwendiger, persönliche Glaubensbegleitung zu ermöglichen. Wir brauchen eine Neubelebung und Profilierung des Patendienstes im Sinne seiner ursprünglichen Wortbedeutung als „spirituelles und katechetisches Sponsoring“. Einführung in den Glauben ist immer Geleit. Diese Bedeutung bekommt auch eine vierte Anregung:

Liturgiemystagogie als Vertiefung

Eine katechumenale Einführung von ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen vermittelt gerade in den Stufenriten eine liturgiemystagogische Katechese. Sie ist orientiert an dem liturgietheologischen Axiom „*lex orandi – lex credendi*“ und rechtfertigt eine Erweiterung dieses Zusammenhangs um die „*lex catechizandi*“. Was wir feiern, spricht an, was wir glauben und verkünden. Wie wir feiern, vermittelt, wie wir glauben und verkünden. Eine daraus abzuleitende Profilierung unserer Glaubensweitergabe setzt ein, wo den Primärsymbolen in unserer Liturgie mehr katechetische Wirksamkeit zugetraut wird. Ein Kinder- oder Familiengottesdienst, der die Primärsymbole der Liturgie nicht als inhaltlich konstitutiv begreift, bewirkt ungewollt, dass Sekundär- oder Tertiärsymbole in der Feier des Glaubens eine überbordende Aufmerksamkeit bekommen und ein anderes inhaltliches Bewusstsein auslösen.

Damit ist gemeint, was in der Zeitschrift „Gottesdienst“ aus einer Regionalzeitung als freundliche Einladung einer Gemeinde zu lesen war. Ich zitiere: „Eine Kartoffelmesse findet am Sonntag um 11.15 Uhr in St. Joseph statt. In diesem Familiengottesdienst wird in einem Spiel der Kindergarten St. Hedwig die Herkunft und Bedeutung der Kartoffel vorstellen. Nach der Messe kann man im Kräutergarten neben der Kirche erleben, wie Kartoffeln geerntet werden. Kartoffeln und Kräuterquark werden im Pfarrsaal angeboten.“ Wo eine eventhafte Ausgestaltung in Liturgie und Katechese Vordergründiges so betont, dass Tiefgründiges nicht mehr erkannt wird, droht die Glaubenseinführung und -vertiefung von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen diffus zu werden.

Christlich-kirchliche Identität lebt in der Liturgie und Pastoral aber von wiedererkennbaren und mit anderen zu teilenden Symbolen, die in ihrer Aussage eindeutig sind. Die Bezeichnung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als „symbolon“ macht schon in systematischer Hinsicht deutlich, was in liturgie-katechetischer Hinsicht profilierter werden will. Diese wohl nachhaltigste Anregung des Katechumenats für Prozesse der Identitätsbildung im Glauben lässt weiter fragen, welches pastorale Bedingungsgefüge die Initiations-katechese mit Kindern Jugendlichen und Erwachsenen zu fördern vermag. Dazu möchte ich abschließend drei pastorale Perspektiven formulieren:

Pastorale Perspektiven

Katechumenat als Kairos

Gerade der Blick in andere Länder, die früher als wir die Wiederbelebung des Katechumenats als pastorale Herausforderung angenommen haben, zeigt, welche spirituelle und katechetische Innovationskraft davon ausgehen kann. Die Entwicklung des Katechumenats in Frankreich hat die Bischöfe dort in den letzten fünf Jahren zu zwei großen Schreiben bewegt, in denen missionarische Glaubensweitergabe von der liturgischen Symbolkraft österlicher Identität geleitet ist. Inhaltlich, strukturell und didaktisch orientiert sich das im Jahr 2005 verabschiedete Nationaldirektorium für die Katechese an der Osternachtliturgie. Und schon im Jahr 2002 stellt das Dokument „*Aller au coeur de la foi*“ eine Antwort auf die Fragen nach einer missionarischen Pastoral dar, die mit dem Schreiben „*Proposer la foi*“ im Jahr 1996 Aufmerksamkeit über Frankreich hinaus gefunden hatten.

Auch der Blick in die USA zeigt: Wo sich eine Zielgruppe für die Wiederbelebung des Katechumenats auftut, kommt Bewegung in die gesamte Katechese und Pastoral. So klein die Zahl am Anfang auch sein mag, so groß ist ihre Wirkung im Blick auf die Frage: Wie lassen sich Prozesse der Identitätsbildung im Glauben unter einst volkskirchlich geprägten

Bedingungen der Glaubensweitergabe initiieren? Wo der Katechumenat in diesem Sinn als Kairos für die Glaubensweitergabe und Gemeindeentwicklung insgesamt begriffen wird, ergibt sich eine weitere pastorale Perspektive:

Erwachsenenkatechese als Priorität

Nur was unter Erwachsenen gelebt wird, hat eine Chance, unter Kindern und Jugendlichen aufgenommen zu werden. Hier liegt derzeit wohl die größte Belastung unserer Katechese. Sie nimmt sich mit großem Engagement der Vorbereitung von Kindern auf die Erstkommunion und der Hinführung von Jugendlichen zur Firmung an. Dabei läuft sie immer häufiger einer in den Familien nicht stattgefundenen Evangelisierung hinterher. Was aber im elementaren Lebensbereich nicht gelebt und vermittelt wird, kann auch die Katechese nicht kompensieren. In diesem Zusammenhang fördert eine katechumenale Praxis in den Gemeinden, dass die Erwachsenen neu als Zielgruppe des katechetischen Handelns der Kirche in den Blick kommen. Schon im Apostolischen Schreiben *Catechesi tradendae* hat Papst Johannes Paul II. 1979 darauf verwiesen, dass alle Lebensalter der Katechese bedürfen. So sehr bei uns die Erwachsenenbildung in der nachkonziliären Phase entwickelt wurde, so wenig ist es aber zu selbstverständlichen katechetischen Prozessen – etwa mit den Eltern von Säuglingstäuflingen oder mit jungen Paaren zur Vorbereitung auf das Ehesakrament – gekommen. Der Katechumenat trägt durch seine liturgie-katechetische Ausgestaltung eine Erfahrung von Glaubenseinführung und -vertiefung in unsere Gemeinden, die die Gruppe der Erwachsenen über ihre Bezugsrolle im Blick auf die Kinder hinaus für das Anliegen der Katechese in den Blick nimmt. Erst in diesem Horizont kommt es zur Wahrnehmung der Erwachsenenkatechese im Sinne einer Persönlichkeitsentfaltung als Christ mit dem Lernziel, die je eigenen Charismen zu entdecken und sie zum Aufbau der Gemeinschaft im Glauben einzubringen. Wo bisher Einzelinitiativen, wie z. B. das Projekt „Wege erwachsenen Glaubens“ aus dem Erzbistum Freiburg und die Initiativen zur Erwachsenenkatechese in Vallendar aufgenommen werden, zeigt sich, welche Inspirationen sie vom Katechumenat bekommen haben. Alle diese Initiativen katechetischer Glaubensvertiefung folgen in ihrer Didaktik einem Prinzip, das eine weitere Perspektive in unsere Pastoral trägt:

Elementarisierung als Identifizierung

Zum Katechumenat und den davon ausgehenden „quasi-katechumenalen“ Initiativen in der Katechese gehört das Prinzip der Elementarisierung. Die Fülle des Glaubens exemplarisch und elementar sagen und zeigen zu können, wird zu einer neuen Herausforderung für missionarische Pastoral. „Sprachfähigkeit“ und „Auskunfts-fähigkeit“ im Glauben – wie das Schreiben „Zeit zur Aussaat“ sie als erstrebenswerte Ziele bezeichnet – braucht Einübung in das Elementare.

Die Sonntage und Feste des Kirchenjahres, Bibelperikopen als Identifikation mit den spezifischen Gotteserfahrung Einzelner in Ereignissen der Heiligen Schrift (Abraham, Elija, Rut, Jeremia, Maria, Petrus, Zachäus, Maria Magdalena, Thomas und v. a. m.), der Kirchenraum und seine Bilder als Illustrationen unserer Identität im Glauben, Lebenszeugnisse in der Diakonia vor Ort als gedeutete Glaubensbekenntnisse und Veranschaulichung eines tragenden Glaubens sind als Verdichtungen unserer Glaubensinhalte, wie Kurzformeln unseres Glaubens und damit als pastorale Anknüpfungen zu sehen.

Ich kann hier nur einen Handlungs- bzw. Gestaltungsbedarf anzeigen, für den der Katechumenat ein überzeugendes Beispiel gibt. Elementarisierung im katechumenalen Sinn ist „gefeiertes Bekenntnis“ und darin „erinnerte Identität“. Vielleicht darf man für diesen Zu-

sammenhang auch die Worte des hl. Augustinus bemühen: „Es kommt das Wort zum Element und es entsteht das Sakrament“ – nicht in einem scholastischen verkürzten Sinn, sondern als Impuls, dem Elementaren mehr zuzutrauen als dem Komplexen.

Schlussbemerkung

Initiationskatechese mit ungetauften Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen in katechumenaler Prägung darf angesichts unserer vielfältigen und unterschiedlichen Ausgangssituation in den Gemeinden nicht zum exklusiven Anspruch in der Glaubensweitergabe erhoben werden. Die veränderten Lebensbedingungen legen es aber nahe, über die Erkundung dieses Weges mit einer Minderheit zu erkunden, was für die Mehrheit in unseren Gemeinden zur Inspiration werden kann.

In diesem Sinne glaube ich, dass es in der Katechese an der Zeit ist, neu in den Blick zu nehmen, was Papst Benedikt XVI. rät. Er schreibt: „Die Dynamik des Weitergebens ist ein Bestandteil der Sendung Jesu, die Christus den Seinigen gegeben hat; und eben auch Ermutigung zur Phantasie und zur Kühnheit, selbst mit dem Risiko, dabei etwas zu verlieren.“ Das bedeutet den Mut zu Innovationen und die ständige Bereitschaft zur komplementären Vernetzung. Die Familienkatechese, wie Professor Biesinger sie mit seinem Team entwickelt hat, die unterschiedlichen Wege erwachsenen Glaubens und auch neue Formen der Jugendkatechese können durch die Begegnung mit dem wiederbelebten Katechumenat die angesprochene Profilierung gewinnen.

Ein Wort von Madeleine Delbr l bündelt, worum es der Initiationskatechese in einer „Zeit des Übergangs“ vorrangig geht. Es spricht von der Priorität prozesshafter Aufbrüche von Kundschaftern, die uns über gelungene Einzelerfahrungen Mut machen zum Ursprünglichen unseres Glaubens. Sie sagt: „Christen in einer ständig und sich rasch wandelnden Welt müssen die Fähigkeit besitzen, ihren Glauben auf die Dynamik der Geschehnisse auszurichten. Aber um diesen raschen Realismus des Glaubens zu haben, müssen wir unsere Voraussetzungen ändern; wir müssen von einem Apriori der Unbeweglichkeit und Statik zu einem Apriori der Unverzüglichkeit gelangen. Christ sein heißt, das Leben Christi mit unserem Leben zu leben. Das aber bedeutet, nicht eine Kopie zu sein, sondern ein Original.“

Diese Originalität kommt aus der Identität christlicher Initiation. Darum geht es in allem katechetischen Tun der Kirche.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift „Heiliger Dienst“

²
(Teil II: Vom Zweiten Vaticanum bis zur Gegenwart (1962–2006)¹

Vorbemerkung

Teil I beleuchtete die Zeitspanne von 1947 bis 1961 mit den Jahrgängen 1 bis 15. Er behandelte:

- 1) ein Wort zu Beginn als Hinführung
- 2) die liturgiegeschichtliche Einordnung der Gründungsphase mit
 - (a) dem Sieg der Volksliturgischen Bewegung
 - (b) dem Verhältnis der Zentren Klosterneuburg und Salzburg
 - (c) der Überwindung entstandener Irritationen;
- 3) den Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil mit
 - (a) seinen theologischen Voraussetzungen und deren liturgischen Konsequenzen
 - (b) den wichtigen Ereignissen und Dokumenten vor dem Konzil
 - (c) der Theologie der Liturgie und der pastoralliturgischen Praxis vor dem Konzil;
- 4) mit dem Wort zum Schluss das Ergebnis von Teil I:
 - (a) HEILIGER DIENST wurde geboren und geprägt in der markanten Phase der Volksliturgischen Bewegung zwischen dem Zweiten Weltkrieg und dem Konzil
 - (b) HEILIGER DIENST bewegte sich mitten in der theologischen Debatte vor dem Konzil und beteiligte sich thematisch am damaligen Liturgiediskurs
 - (c) HEILIGER DIENST weiß sich der Balance zwischen Liturgiepastoral und Liturgiewissenschaft verpflichtet
 - (d) HEILIGER DIENST wendet sich primär an Multiplikatoren und Liturgieverantwortliche in Pfarrgemeinden und Diözesen
 - (e) HEILIGER DIENST steht für die offizielle Seite der Reform und ist das offiziöse Liturgieorgan der Kirche Österreichs.

Zusammenfassend erwies sich die Zeitschrift in dieser Phase als „der schriftlich geronnene Ausschnitt einer aufregenden Etappe der Liturgiegeschichte“². Sie war „zu einem Handlungsfaktor im liturgischen Erneuerungsgeschehen geworden und schrieb so selbst ein gutes Stück Liturgiegeschichte mit“³. Zu verdanken war dies nicht zuletzt der kompetenten Schriftleitung und ihrer Mitarbeiter. Obwohl bereits 1962 Univ.-Prof. P. Dr. Thomas Mi-

¹ Fortsetzung von: A. REDTENBACHER, 60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift „Heiliger Dienst“. Teil I: Von der Gründung bis zum Vorabend des Konzils (1947–1961): Volksliturgische Bewegung und offizielle Reformpolitik, publiziert im Jubiläumsheft: „Im Dienst der Liturgie. 60 Jahre HEILIGER DIENST“ (= HID 60 [2006] 226–240).

² Ebd. 240.

³ Ebd. Vgl. E. RENHART, Vorwort zu: Fünfzig Jahre im Dienst der Liturgie. „Heiliger Dienst“ und „Liturgische Kommission für Österreich“. Register 1 (1947) – 50 (1996) und Dokumentation. Erstellt von Erich RENHART und Robert WENTZ. Hg. im Auftrag des Österreichischen Liturgischen Institutes. Graz – Salzburg 1997, 4.

chels OSB aus der Redaktion und als prominenter Mitherausgeber ausgefallen war⁴, blieb der erfreuliche Kurs noch lange erhalten – im Folgenden wird sichtbar, wie sich dies in den zur Rede stehenden Jahrgängen zeigte⁵.

5. *Vom Konzil bis zum 25. Anniversarium von „Sacrosanctum Concilium“ (1962–1988)*

(a) *Das II. Vaticanum (1962–1965) und die Konzilskonstitution über die Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ (= SC) vom 4. Dez. 1963⁶*

Zur Charakterisierung der unmittelbaren Konzilszeit

Noch unter Papst Johannes XXIII., dem die Kirche bekanntlich die Einberufung und Eröffnung des Ökumenischen Konzils verdankt⁷, wurde die Liturgieerneuerung von den Vätern an die erste Stelle der großen Konzilsthemen gerückt. Das war aufgrund der vorangegangenen etwa 100 Jahre währenden Geschichte der Liturgischen Bewegung naheliegend: kein anderes Thema konnte auf eine derart profunde Vorbereitung zurückgreifen. Entsprechend war das vorbereitete Schema über die Liturgie unter den übrigen den Konzilsteilnehmern vorgelegten Schemata das am besten ausgereifte⁸ und wurde – nachdem Johannes XXIII. am 3. Juni 1963 verstorben war – unter Papst Paul VI. als erstes von insgesamt 16 Dokumenten der Kirchenversammlung mit 2147 Ja- und nur 4 Nein-Stimmen am 4. Dezember 1963 verabschiedet.⁹ Der Text ist kein einfaches Dekret oder eine bloße Konzils Erklärung, sondern hat den Rang einer „Konstitution“ und gibt somit für den Weg der Kirche „Konstitutives“, also grundsätzliche Leitlinien für die Zukunft vor.¹⁰ Der Blick in die Jahr-

⁴ Vgl. ebd. 11.

⁵ Das sind die Jahrgänge 16 (1962) bis 60 (2006), umfassend dokumentiert in den Registerarbeiten von E. RENHART und R. WENTZ (wie in Anm. 3) für die Jahrgänge bis 50 (1996), sowie von R. WENTZ, in: HID 60 (2006) 241–280 für die Jahrgänge bis 60 (2006).

⁶ Zum Hintergrund des Abschnittes siehe: A. REDTENBACHER, „Sacrosanctum Concilium“ – eine notwendige Hinführung nach 40 Jahren. In: Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Hg. A. Redtenbacher. Innsbruck – Wien 2004, 25–40, zuerst erschienen in: HID 57 (2003) 180–190.

⁷ Konzilsankündigung: 25. Jänner 1959; Einberufung: 25. Dezember 1961 durch die Päpstliche Konstitution „*Humanae Salutis*“. In: *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II appendendo. Series II Praeparatoria* 1, 132–143.

⁸ Näheres in: A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe hg. von J. Wagner unter Mitarbeit von F. Raas. Freiburg i. Br. 1988, 50; vgl. auch: H. SCHMIDT, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar. Freiburg i. Br. 1965, 78.

⁹ Zur näheren und entfernteren Vorgeschichte des II. Vaticanums siehe Teil I, Abschnitt 3. Auf dem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil, (a) Theologische Voraussetzungen und liturgische Konsequenzen (wie in Anm. 1) 236f.

¹⁰ Von den insgesamt 16 Dokumenten des Konzils haben nur 4 den Rang einer Konstitution: *Lumen Gentium* (dogm. Konstitution über die Kirche), *Dei Verbum* (dogm. Konstitution über die Offenbarung), *Gaudium et Spes* (pastorale Konstitution über die Kirche) sowie *Sacrosanctum Concilium* (über die Liturgie). Auch daraus erhellt, dass die Liturgie zu den bedeutenden Kernthemen des II. Vaticanums zählt. Dazu: H. AUF DER MAUR, Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Schwerpunkte und ihre Aktualität heute. In: ON 28 (1989) 10–12, hier 13; DERS., Liturgiereform im Geiste der kirchlichen Tradition. In: *Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute*. Hg. J. Kremer. Innsbruck – Wien 1993, 46–72, hier 46f; sowie: O. H.

gänge der Zeitschrift zur unmittelbaren Konzilszeit (1962–1965) zeigt, dass dies den Autoren und der Redaktion nach und nach bewusst wurde und damit auch den Bemühungen der unmittelbaren Vorzeit endgültig zum Durchbruch verhalf: mit wachsender Begeisterung und aus dem neu gewonnenen und gleichsam offiziell bestätigten „Geist der Liturgie“ begleitete die Zeitschrift die ersten Schritte zur Umsetzung der Liturgiekonstitution in Reflexion, Studien und konkreten Anregungen für die liturgische Praxis. Aber 1962, im Jahr der Konzilsöffnung, waren zunächst auch noch „Nachwehen“ älterer Art unter den Themen spürbar. Einige Beispiele mögen genügen¹¹: Das Proprium und die römischen Weisungen vom 14. Februar 1961 (Seir), Ritus der Kommunionsausteilung nach den Messrubriken der editio typica des neuen Missale von 1961 (Erich), oder auch die Darstellung der Declaratio der Hl. Ritenkongregation betreffend einige Zweifel in der Interpretation des Rubrikenkodex. Doch diese Fragestellungen verflüchtigten sich rasch zugunsten einer intensiven Auseinandersetzung mit den Konzilsanliegen betreffend Liturgie und den sich daraus ergebenden Konsequenzen.

Die Konzilszeit im Spiegel der Zeitschrift HEILIGER DIENST

*1. Das Thema Liturgie auf dem Konzil und seine ersten Auswirkungen*¹²

Beides, die Konzilsaussagen zur Liturgie und die ersten offiziellen Schritte zur Reform, stellten sich in den Beiträgen der kommenden Nummern – wie im Folgenden ersichtlich – sehr deutlich dar. Dabei dominieren oftmals „offizielle“ Autoren: die Bischöfe *Zauner* und *Gargitter*, der Hauptschriftleiter *Schwab*, an der Reform unmittelbar beteiligte Theologen wie *Vaggagini*.

- *Thema Konzil*: Die Vorbereitungskommission für Liturgie für das II. Vatikanische Konzil (1962, Schneider), Aus dem II. Vatikanischen Konzil: das Liturgieschema (1962, Redaktion), Die Liturgie auf dem Konzil (1963, Zauner), Die vom Konzil angenommenen Grundsätze der Liturgiereform (1963, Vaggagini), Liturgiereform im Industriezeitalter (1963, Kleiner), Das Zweite Vatikanum Teil I und II (1963, 1964, Schwab), Rund um das Konzil (1963, Redaktion), In eine neue Zeit (1964, Schwab), Zur Liturgiereform (1965, Gargitter).
- *Offizielle Dokumente und einige Kommentare in der Zeitschrift Heiliger Dienst*: Ehre Gottes – Freude der Kirche – Heil der Welt. Gedanken zur Enzyklika „Ecclesiam suam“ (1964, Schwab), Motuproprio „Sacram Liturgiam“, lateinisch-deutsch, (1964), Zur Instructio ad executionem constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinanda (1964, Schwab), „Dürfen und Können“. Anmerkungen zur Gestaltung der gottesdienstlichen Feiern ab 1. Fastensonntag 1965 (1964, Kleiner), Neue Formel der Kommunionsspender

PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Würzburg 1996, 78–80.

¹¹ Hier und im Folgenden des Beitrags werden nur Erscheinungsjahr, Titel (bisweilen Kurztitel) und Namen angeführt, die vollständigen Angaben finden sich in den Registern von E. RENHART und R. WENTZ (wie in Anm. 3 und 4).

¹² Hier sind insbesondere die ersten Reformschritte angesprochen, die nach Gründung des „Consilium ad exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia“ (durch das Motu proprio Pauls VI. „Sacram Liturgiam“ vom 25. Jänner 1964, in: AAS 56 [1964] 140) durch die erste Instructio „Inter Oecumenici“ dieses Consiliums (vom 26. September 1964, in: AAS 56 [1964] 887–900) erfolgt sind, welche mit dem Ersten Fastensonntag, dem 7. März 1965, in Kraft traten. Mit „Inter oecumenici“ endete auch die „vacatio legis“, die seit der Promulgation der Liturgiekonstitution am 4. Dezember 1963 bestanden hatte.

dung (1964, anonym), Erneuerung der Liturgie. Grundgedanken zur Instructio vom 26.9.1964 (1965, Berg), Gedanken eines Kirchenmusikers zur Instruktion vom 26. September 1964 (1965, Wesely), Normae propositae quoad altaris et tabernaculi dispositionem (1965).

2. Kongresse, Studientagungen, wichtige Ereignisse

Einen Spiegel der gewaltigen Umbruchsituation von damals bieten insbesondere die breiten Berichte über Kongresse und Ereignisse im In- und Ausland. Sie zeigen dasselbe Bild: die Liturgieerneuerung des Konzils wird zum beherrschenden Thema in Wissenschaft und Pastoral und HEILIGER DIENST will seine Leser durch Informationen und Reflexionen aus erster Hand in diese umfassende Auseinandersetzung orientierend und begleitend einbinden.

- *Kongresse und Studientagungen:* Während der unmittelbaren Konzilsvorbereitungen schon fand in Frankreich vom 10.–13. Juli 1962 der IV. Liturgische Kongress (1962, Gy), etwas später die „Liturgische Woche“ in St. Segius, Paris (1963, anonym) statt. In Deutschland trat das Abt-Herwegen-Institut ebenfalls noch vor Verabschiedung von SC als Tagungsveranstalter auf (1962, Neunheuser), und auch Trier veranstaltete eine „Liturgiewissenschaftliche Werkwoche“ vor der Promulgation (1963, Redaktion). Die damals wohl am meisten heraus ragende und als historisch zu bezeichnende Veranstaltung nach der Verabschiedung von SC war der Dritte Liturgische Kongress für das deutsche Sprachgebiet in Mainz vom 20.–24. April 1964¹³ (1964, Schwab; 1965, Volk), worüber dementsprechend ausführlich berichtet wird. Publiziert wurden zusätzlich die vier von Johannes Wagner, dem damaligen Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier, vorgelegten Resolutionen dieses Kongresses (1964, Redaktion). Mit einer der wichtigsten Fragen der gesamten Reform, dem Problem der „Kultsprache und Verkündigungssprache“ setzte sich eine weitere Studientagung des Abt-Herwegen-Institutes auseinander (1965, J.H.) und gleich zwei Mal wird dazu auch über einen Kongress in Rom zu den Fragen der Übersetzung der liturgischen Texte in die Muttersprache von 9.–13. November 1965 gehandelt (1965, Ansprache Paul VI., sowie Schwab). Komplementär berichtet die Zeitschrift auch über eine Reihe von Fachtagungen zur Kirchenmusik in verschiedenen Ländern, auch sie war und ist von der Reform stark betroffen.
- *Wichtige Ereignisse:* Dazu zählen auch einige Jubiläumsdaten dieser Zeit, aber auch herausragende biographische Daten (meist „pro memoria“), bzw. Äußerungen bedeutender Personen der Liturgieerneuerung im In- und Ausland; einige Beispiele: Zur 25. Konferenz der Österreichischen Liturgischen Kommission (1962, Redaktion), Zur 10. Wiederkehr des Todestages von P. Adalbero Raffelsberger OSB (1962, Schwab), Ordensjubiläum des Apostels der Liturgischen Bewegung in Spanisch-Amerika (1962, Moral), In memoriam: P. Joseph Löw CSsR (1962, Redaktion), Johannes XXIII. (1963, Schwab), Karl Rudolf (1964, Schwab), Erhard Drinkwelder (1964, Schwab); Prälat Rudolf und die Erneuerung des Diakonats (1965, Hornef), Interview mit Bischof Zauner, Linz, zum Konzil (1965, Redaktion). Sie alle waren in

¹³ Berühmt geworden u. a. wegen des an Johannes Wagner adressierten Briefes an den Kongress von R. GUARDINI: „Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung“, dokumentiert in: Gottesdienst nach dem Konzil. Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des Dritten Deutschen Liturgischen Kongresses in Mainz. Hg. A. Hänggi. Mainz 1964, 18–23.

der einen oder anderen Weise Zeugen oder Mitgestalter des liturgischen Aufbruchsgeschehens vor oder in dieser Zeit.

3. Themen der konkreten Liturgiereform

Das damals weltweit und in vielen Ortskirchen aufbrechende Ringen um erste konkrete Schritte der Reform und vor allem um deren theologisch-liturgische Sachgemäßheit spiegelt sich in der Behandlung konkreter Erneuerungsanliegen wieder, von denen manche schon aus einer Teilkenntnis der Konzilsvorbereitungen auch vor der Verabschiedung von SC einsetzten. Die breite Themenvielfalt zeigt einerseits die große Offenheit und Bereitschaft dieser Jahre zu einer umfassenden Erneuerung, aber bisweilen noch eine anfängliche Ratlosigkeit in der Unterscheidung zwischen Vordringlichem und Zweitrangigem. Naturgemäß überschneiden sich etliche Themen zugleich mit den Inhalten der oben genannten Kongresse. Ganz Vordringliches begann sich jedoch bald durchzusetzen und wurde schließlich auch deutlich sichtbar; die Namen der Autoren sind vielfältig, oft aber prominent:

- *Themen im Kontext der Gesamtpastoral*: Enzyklika „Mediator Dei“ in pastoraler Sicht, Teil I und II (1963, 1964, Montini), Erneuerung der Liturgie und Seelsorge (1964, Hänggi), Liturgieerneuerung und Pfarre (1965, Regner), Gedanken eines Pfarrers (1965, Hesse).
- *Liturgische Themen umfassender Art*: „Um die tätige Teilnahme zu fördern, soll man den Antworten des Volkes, den Handlungen und Gesten Sorge zuwenden“ (SC 30) (1965, Schaudy), Zur Anwendung des Begriffs „Dialog“ auf die Liturgie (1965, Hennig), Liturgie übermorgen: Die ökumenische Liturgie, Teil I und II (1963, 1964, Gamber), Laien Mitträger des Gottesdienstes (1965, anonym).
- *Thema Muttersprachlichkeit*: Muttersprache in der Liturgie ja – nein – oder ? (1962, Kleiner), Zum gegenwärtigen Gebrauch des Begriffs „Muttersprache“ im kirchlichen Bereich (1965, Hennig), Volkssprache und Latein in der Liturgie (1965, Bonell), Müssen im polyphonen lateinischen Amt die Epistel und das Evangelium deutsch vorgetragen werden? (1965, anonym).
- *Weitere Einzelfragen*: Oratio fidelium (1962, Vos), Vorschlag für die Neugestaltung des Begräbnisritus (1964, Arbeitskreis Graz), Hatte die Messe eine dreigliedrige Lesordnung? (1964, Dubois), Zum Antwortgruß der Gemeinde: Et cum spiritu tuo (1964, Bernhard), Kirchengesang und Kirchenchor im Geiste des Konzils (1964, Wehr), Volksandachten auf dem Aussterbeetat? (1964, Kleiner), Fülle der Gottesdienstformen (1965, Dr. W.), Vom Eigencharakter des Breviergebets. Anlässlich eines neuen Kleinbreviers (1965, Häußling), Liturgische Aspekte des eigenständigen Diakonats (1965, Hornef).

Einige Einzelthemen, die aus dem Gesamtductus dieser Jahrgänge herausfallen, können wir bei dieser Gesamtdarstellung übergehen. Zu beachten jedoch ist, dass auch gegenwärtig immer noch virulente Probleme bereits damals in den Blick kamen, was einmal mehr davon zeugt, dass die Liturgieerneuerung bei weitem nicht an ihrem Ende angelangt ist.

4. Wissenschaftliche Studienthemen im engeren Sinn

HEILIGER DIENST war in der Periode rund um das Konzil aber auch ein Forum für liturgiewissenschaftliche Diskussionen in Bereichen jenseits der konkreten Reform, bzw. zu Grundlagenthemen vor und hinter der unmittelbaren Erneuerung der Liturgie sowie des konziliaren Liturgieverständnisses. Freilich wirkten manche Ergebnisse dieser Arbeiten

indirekt, manchmal direkt, auf den Weg der Reform und ihr Verständnis ein.¹⁴ Einige Beispiele belegen dies.

- *Historische Themen*: Die Gotisch-griechische Liturgie (1962, Gamber), Der Altar Teil II (1962, Roguet), Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste Teil II (1962, Gamber), Das Sakramentar von Salzburg (1962, Schellhorn), Calicem salutaris accipiam. Beiträge zur Geschichte der utraquistischen Gründonnerstagskommunion in Deutschland (1963, Amon), Canonica prex. Eine Studie über den altrömischen Messkanon Teil I und Teil II (1963, Gamber), Liturgische Bewegung im deutschen Protestantismus (Kleiner), Das „Ite missa est“ aus der XV. Messe und seine Verwendung nach der editio typica des Missale 1961 (1963, Erich), Mater omnium viventium. Zu zwei ambrosianischen Präfationstexten (1964, Hennig), Zeige dem Volk die Gebräuche und die Weise, Gott zu dienen. Ein Mainzer denkt 100 Jahre voraus (1964, Duffrer), Besonderheiten aus dem Brevier des Passauer Domstiftes im 15. Jh. (1964, Fiala), Eine alte „Missa generalis“ (1965, Gamber); St. Benedikt und die Liturgie (1965, Severus).
- *Liturgietheologische Themen*: Liturgie und Eschatologie (1964, Horn), Der Kirchenbau und das Mysterium der Eucharistie als Mysterium der Kirche (1965, Bühler), Vere cibis. Eine liturgietheologische Betrachtung (1965, Hennig).

5. Liturgische Spiritualität

Auf ähnlicher Linie liegen auch Themen der liturgischen Spiritualität, hier eine Auswahl: Durch die Feier der österlichen Geheimnisse zum österlichen Menschen (1962, Bachler), Liturgie und geistliches Leben (1962, Kleiner), Rosenkranz und Bibellesung (1962, Kleiner), Heiliges Volk – königliche Priesterschaft (1963, Kleiner), Tore des Glaubens (1965, Neuhardt).

Zusammenfassung

Die Jahrgänge 1962 bis 1965 dokumentieren auf sehr dichte Weise zweierlei: Erstens zeigen sie, dass der Auftrag, den die Konzilsväter der Kirche in der Liturgiekonstitution gegeben hatten, durch die Phase der vorangegangenen Liturgischen Bewegung schon profund vorbereitet war. Bei allem Neuen, das durch SC in den Blick kam, gab es keinen wirklichen Bruch in der geschichtlichen Entwicklung der Liturgie. Zahlreiche behandelte Fragen decken sich ja – gerade auch in den Beiträgen von HEILIGER DIENST – mit Fragen aus der Vorzeit des Konzils. Die Konzilsreform war nicht ein punktuell konstruiertes Konstrukt einiger „Schreibtischleute“, kein Überraschungsmanöver oder geschickter Schachzug einiger progressiver Spezialisten¹⁵, sondern konnte auf einem neuen liturgischen Bewusstsein der gesamten Kirche aufbauen, das in rund 100 Jahren zuvor durch das Wehen des Heiligen Geistes¹⁶ in ihr langsam herangereift und gewachsen war. – Zweitens war die Zeitschrift

¹⁴ Naturgemäß handelt es sich dabei bisweilen um mehrteilige Beiträge in Fortsetzung. Manche dieser Beiträge wurden in ihrem ersten Teil auch schon vor dem zur Rede stehenden Zeitabschnitt publiziert.

¹⁵ Manche Gegner der Reform unterstellten später verantwortlichen Personen sogar die Mitgliedschaft bei der Freimaurerei: BUGNINI (wie Anm. 7) 109–119, u. a.

¹⁶ So PAPST PIUS XII. in seiner berühmt gewordenen Ansprache an den Pastoralliturgischen Kongress 1956 in Rom: die Liturgische Bewegung war „ein Zeichen der göttlichen Vorsehung für die gegenwärtige Zeit, wie ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“, in: AAS 48

selbst auf gute Strecken Teil und Ferment dieses Ringens und Erneuerungsgeschehens, das gerade in Österreich ein gut vorbereitetes Ackerfeld vorfand¹⁷, und stand als Forum niveauvoller Fachdiskussionen mitten im Geschehen der konziliaren Liturgieerneuerung mit ihren generellen Neuaufbrüchen und mit ihren ganz konkreten Reformschritten.

(b) Die weitere Entwicklung während des Pontifikats Pauls VI. bis zu seinem Tod am 6. August 1978

Zum zeitgeschichtlichen und kirchlichen Profil der Periode

Wie sehr das Konzil mit der Verabschiedung von SC – trotz aller Vorbereitung durch die lange andauernde Liturgische Bewegung – dennoch eine markante und spürbare Umstellung mit sich brachte, wird auch deutlich an Schwerpunktverlagerungen der redaktionellen Ausrichtung von Heiliger Dienst in dem auf das Konzil folgenden Jahrzehnt. Das wirkt umso verständlicher, wenn man bedenkt, dass der Konzilspapst Paul VI. auf die unverzügliche Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in Sachen Liturgie bedacht war und sich – unterstützt durch den Sekretär des „Consilium“ Annibale Bugnini – oft mit erstaunlichem persönlichen Engagement bis ins Detail hinein der einzelnen Reformschritte annahm. Die Liturgiewissenschaft aber, die eben erst am Konzil zum theologischen Hauptfach (SC 16) aufgewertet worden war, war in der Dekade 1965–1975 in ihren Kräften gebunden: viele ihrer besten Köpfe konnten in diesen Jahren wenig zum Auf- und Ausbau ihres Faches in unmittelbarer Forschung tätig werden, sondern waren mit ihrer Arbeitskraft an die Mitgestaltung der neuen Liturgiebücher¹⁸ sowie an deren sachgerechte Einführung und Erklärung in Fakultäten, Diözesen, oft auch an der Basis in Dekanaten und Gemeinden beansprucht. Die Arbeit an den neuen Büchern erbrachte aber beachtenswerte Ergebnisse. Ein diesbezüglich denkwürdiges Datum war die gesamtdeutsche Bischofskonferenz von 1974, die anlässlich des 1200-jährigen Domjubiläums in Salzburg zur endgültigen Approbation des neuen deutschen Messbuchs zusammentrat. Analog wendet sich nun auch HEILIGER DIENST begleitend und erklärend den erneuerten Liturgiebüchern und den Themen der offiziellen Erneuerungsschritte zu. Reine Forschungsthemen der Liturgiewissenschaft werden daher seltener. Auch über wichtige organisatorische Schritte und Instruktionen römischer Dikasterien wird seltener gehandelt. So ist es erstaunlich, dass das so wichtige, von Papst Paul VI. noch während des Konzils errichtete und von Annibale Bugnini als Sekretär effizient moderierte „Consilium ad exequendam constitutionem de sacra Liturgia“ eigentlich nur zu Beginn in den Blick kommt.¹⁹ In ihrer Bedeutung für die zukünftige Entwicklung auf weite Strecken unterschätzt und im HEILIGEN DIENST kaum erwähnt sind auch die folgenschweren Vorgänge innerhalb der römischen Kurie: das Hin und Her der Umgliederung, Umbenennung und Zuordnung der Zuständigkeiten von Consilium, Gottesdienst-, Sakramenten- und Heiligsprechungskongregation, und vor allem die traurigen und unwürdigen Umstände der Abberufung und Verbannung von Erzbischof Annibale Bugnini als Pro-Nuntius nach

(1956) 711–725, hier 712; diese Formulierung wurde von den Vätern auch in SC aufgegriffen, bestätigt und zitiert: SC 43.

¹⁷ In erster Linie durch das Wirken Pius Parschs mit dem „Volksliturgischen Apostolat Klosterneuburg“.

¹⁸ A. GERHARDS unter Berufung auf A. HÄUSSLING, Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren SC – Perspektiven und Aufgaben. In: HID 57 (2003) 2–3 [Themenheft: „40 Jahre Liturgiekonstitution. Relecture und Zukunft“] 273–282, hier 274.

¹⁹ Vgl. oben S. 127f.

Teheran.²⁰ Dieses Ereignis im Jahr 1975²¹ markiert insgesamt für das Pontifikat Pauls VI. den Sieg einer zunehmenden Ängstlichkeit gegenüber dem konziliaren Reformmut.²² Es gehört aber auch mit zum Kontext dieser unmittelbaren nachkonziliaren Periode, dass der gesellschaftliche Paradigmenwechsel, der sich in den Ereignissen von 1968 manifestierte (und sich schon zuvor angekündigt hatte), nun voll in der Realität ankommt und Auswirkungen auch auf das liturgische Reformgeschehen an der Basis mit sich bringt.²³ Während die Einberufung des Konzils gleichsam rechtzeitig vor diesem säkularen Umbruch erfolgt war und damit die Kirche auf eine neue Zeitepoche (deren weitere Entwicklung man aber nicht genau abschätzen konnte) in etwa vorbereitet hatte²⁴, mischte sich vieles von der „68er-Mentalität“ in den laufenden kirchlichen Reformprozess hinein²⁵ und beeinflusste fast notgedrungen auch die Liturgieerneuerung. Manches ging manchen zu weit und ist im Rückblick tatsächlich als zeitbedingter Kollateralschaden anzusehen²⁶: etwa die vielerorts ausufernde Pädagogisierung und Wortlastigkeit, die (vorübergehende) Entsakralisierung des Kirchenbaus, die Überbetonung des Horizontalen, die willkürliche Kreativität zulasten der eigentlichen liturgischen Symboltiefe der Liturgie in jenen Jahren – mit Auswirkungen bis in die Gegenwart. Dennoch kann der einsetzende generelle Rückgang des liturgischen Lebens nicht der konziliaren Reform selbst angelastet werden: „die Verluste, die man der neuen Liturgie zuschreibt, werden durch ihre Gewinne mehr als wettgemacht“²⁷. Die einsetzende Abwehrhaltung Pauls VI. in seinen letzten Pontifikatsjahren erscheint einerseits zu einem gewissen Grad verständlich, andererseits aber auch in relativ hilflosem Licht. Viel-

²⁰ Vgl. den Lebensbericht von BUGNINI (wie Anm. 7); auch: H. KRÄTZL, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt. Mödling 1998, 38f.

²¹ Vgl. dazu neuerdings: W. HAUNERLAND, Liturgiewissenschaftliche Zeitgeschichte. Zur Aktualität und zum Erkenntnisinteresse eines Forschungsprojektes. In: LJ 57 (2007) 243–265, hier 245.

²² Das war schon im gewandelten Ton der Instruktionen zur Ausführung der Liturgiekonstitution sichtbar geworden, insbesondere ab der dritten aus dem Jahr 1970 „Liturgicae instaurationes“, vgl. dazu: M. KLÖCKENER, Die Zukunft der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und „Reform der Reform“. In: Die Zukunft der Liturgie (wie Anm. 6) 70–118, hier 92.

²³ Dazu: W. KASPER, Kommentar. In: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper. Freiburg i. Br. 1986, 51: „Diese Ideen vermischten sich dort oftmals mit der aus ganz anderen Wurzeln stammenden konziliaren Erneuerungsbewegung. Die rechte ‚Unterscheidung der Geister‘ gelang nicht immer. So wurde vieles zweideutig, und der konziliare Impuls selbst drohte in Misskredit zu geraten.“

²⁴ Insofern war damals die Kirche – nach dem anerkennenden Urteil vieler Zeitgeschichtler – mit dem Konzil intuitiv „ihrer Zeit voraus“.

²⁵ Vgl. dazu: H. KURZKE, Am Scheideweg zwischen Fundamentalismus und Postmoderne. Erinnerungen an die alte Liturgie. In: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahre Liturgiereform. Hg. Hj. Becker – B. J. Hilberath – U. Willers. St. Ottilien 1991 (PiLi 5) 59–68, hier 60: „Könnte man die Liturgiereform als bloß revisionistische Anpassungskrise verstehen, so wie sich von heute aus die Studentenbewegung nicht als Revolution, sondern als Modernisierungskrise des Kapitalismus zu erkennen gibt?“

²⁶ „Dass die Liturgiereform nicht überall [. . .] gleichermaßen zufrieden stellend verlaufen ist, sondern auch weniger Angemessenes und Fehlentwicklungen mit sich gebracht hat, wird verschiedentlich klar [. . .]“ (M. KLÖCKENER, 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlass. In: Ebd. 429–459, hier 453).

²⁷ KURZKE (wie Anm. 25) 66; aber auch: A. HEINZ, Volksliturgische Reformen im Bistum Trier im Geist Pius Parschs während der Hoch- und Krisenzeit der Liturgischen Bewegung. In: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004. Hg. W. Bachler – R. Pacik – A. Redtenbacher. Würzburg 2005 (PPSt 3) 57–81, hier 79.

leicht ist dies auch einer der Gründe, weshalb HEILIGER DIENST den Tod Pauls VI. und den Pontifikatswechsel nicht erwähnen und kommentieren, obgleich gerade dieser Papst aufs Ganze gesehen die Liturgiereform des Konzils ursprünglich mit immensem Eifer und Tatkraft in die Wege geleitet und konsequent umgesetzt hatte. Aber der angestrenzte und zügige Umsetzungsprozess der Erneuerung wird in der Zeitschrift umfangreich und deutlich sichtbar. Mitten in diese Spannung hineingestellt wurde auch der neue Liturgiereferent der Österreichischen Bischofskonferenz, der eben erst geweihte Erzbischof von Salzburg DDr. Karl Berg, der die Liturgieagenden im Februar 1973 vom bereits am Konzil in liturgicis hervorgetretenen Linzer Bischof Dr. Franz Sal. Zauner übernahm. Karl Berg war ein besonderer Glücksfall, weil er als Vorsitzender der Liturgiekommission für Österreich einerseits unbeirrt an den Reformimpulsen festhielt, zugleich zwischen den beiden Polen (a) der neuen römischen Ängstlichkeit und (b) der Experimentierfreudigkeit und teilweisen Willkür aus den 68er-Tendenzen klug zu vermitteln imstande war – sehr zum Segen der gesamten Arbeit der Liturgiekommission, des Österreichischen Liturgischen Instituts, mit Auswirkungen auf die gesamte Liturgieentwicklung und damit implizit auch auf die Zeitschrift HEILIGER DIENST.

Die Periode im Spiegel der Beiträge von HEILIGER DIENST

Auch für diese Zeitspanne soll zuerst exemplarisch anhand der wichtigeren offiziellen Texte und Dokumente, der Berichte über Tagungen und Kongresse, sodann von thematischen Beiträgen vorgegangen werden; die durchwegs prominenten Autoren variieren dabei stark, mehrmals ragen heraus vor allem: J. Baumgartner und K. Schlemmer.²⁸

1. Römische Dokumente²⁹

Instruktion über die Sprache, in welcher Stundengebet und Konvent- bzw. Gemeinschaftsmesse von Ordensleuten zu feiern sind. Übersetzung (1966, Verdroß), Erklärung der Ritenkongregation und des Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution (1967, Redaktion), „Instructio altera“. Zweite Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die hl. Liturgie mit Erläuterungen (1967, Bugnini / Verdoß), Missa „normativa“ – Übersetzung aus Notitiae (1968, Redaktion), Heilige Ritenkongregation: Über das Messstipendium (1967, Redaktion), Die Instruktion „Musicam Sacram“ (1967, Amon), Die römischen Ausführungsbestimmungen nach den Diakonatsbeschlüssen des Konzils (1967, Honef), Das Graduale simplex. Dekret, Vorbemerkungen, Kommentar (1968, Agustoni / Verdroß), Liturgie und sakrale Kunst (1967, Paul VI.), Ritenkongregation: Über das Messstipendium (1967), Die Liturgie der Bischofssynode (übersetzt aus Notitiae, 1968).

2. Tagungen, Kongresse, Berichte

Zum V. internationalen Kongress für Kirchenmusik in Chicago und Milwaukee (1966, Redaktion), Liturgiewissenschaftliche Arbeitstagung in St. Georgen am Längsee 20.–23. Sept. 1966 (1966, Nikolasch), 16. Nationale liturgische Tagung Italiens: Die Liturgische Feier – Sinn, Gestaltung, Geist (1966, Verdroß), Weihnachtsseelsorgertagung in Wien (1966, Tomaschek), Studententagung des Abt-Herwegen-Instituts (1967, anonym).

²⁸ Auf Vollständigkeit muss aus Platzgründen hier verzichtet werden.

²⁹ Sofern sie nicht im Folgenden thematisch zugeordnet sind; alle folgenden Auflistungen sind in ihrer Reihung zuerst inhaltlich und erst in zweiter Linie temporär geordnet.

3. Grundsätzliches zu Konzil und Liturgiereform

Durch das Konzil stärkerer Gemeinschaftsgeist in der Kirche erweckt (1966, Ansprache Paul VI.), Die ökumenische Bedeutung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (1966, Trottmann), Innovatio: Erneuerung der Liturgie (1966, Michels), Die liturgische Arbeit nach dem Erscheinen der liturgischen Bücher (1976, Meyer), Die Zukunft der Liturgischen Bewegung (1976, Baumgartner), Liturgie und Leiblichkeit (1977, Baumgartner).

4. Konkrete Liturgiereform

- *Osternacht*: Lateinischer und deutscher Text der Vigilia paschalis (1968), Einführung in die erneuerte Feier der Osternacht (1968, Nikolasch), Eine Nacht des Wachens für den Herrn. Materialien und Erwägungen zur Erneuerung der Osternacht (1970, Berger), Osternachtsfeier oder Auferstehungsfeier. Erwägung zur Versöhnung liturgischer Formen (1971, Reifenberg), Für ein gemeinsames Osterdatum (1975, Heim), Von der Schwierigkeit und der Mühe, Ostern ehrlich und überzeugt zu feiern (1977, Sauser), Die biblischen Wurzeln der Osterfeier (1978, Füglistner), Die Gestaltung der Osternacht (1978, Berger), Musik und Lied in der Osterfeier (1978, Doppelbauer), Bedeutung und Einbindung tradierter volkstümlicher Elemente in die Osterfeier (1978, Assmann).
- *Eucharistiefeier, Hochgebet, Messbuch*: Die Apostolische Konstitution „Missale Romanum“ (1968, Paul VI.), Die „Institutio Generalis“ des Römischen Meßbuchs (1968), Ordo Missae cum Populo (1968), Zum Neuvokabular des Missale Romanum (1971, Hennig), Hochgebetsdebatte – Stillstand oder Fortschritt ? (1973, Baumgartner), Hochgebete – und kein Ende (1974, Schlemmer), Eucharistie der Kinder – Zur Diskussion um Kanongebete für Schülermessen (1971, Kleiner), Kind und Eucharistiefeier. Richtlinien der Kongregation für den Gottesdienst vom 1. Nov. 1973 (1974, Läßle), Die neuen Hochgebete für Kindermessen (1976, Läßle), Ein Hochgebet für Steinzeitmenschen (1974, Heim), Hochgebete Synode 72 für die Kirche der Schweiz (1974, Baumgartner), Dank für die Gnade und Heimkehr. Das zweite, anlässlich des Heiligen Jahres angebotene Hochgebet (1975, Kleiner), Der zairische Meßritus (1975, Heim), Altare versus populum, Gewinn oder Verlust ? (1973, Bachler), Der Altar „versus populum“, liturgisch und soziologisch gesehen (1973, Gamber), Die Mischungsriten der hl. Messe (1976, Schnitzler), Kommunionempfang und eucharistische Frömmigkeit. Zur Instruktion „Immensae caritatis“ vom 29. Jänner 1973 und zum Rituale-Faszikel „De sacra communione et de cultu eucharistici extra missam“ vom 21. Juni 1973 (1974, Hörner), Maria im neuen Messbuch (1973, Strebler), Messreform in die Tiefe (1977, Baumgartner), Kindermessen zum Weißen Sonntag (1978, W. Heim), Kinderabendmahl in der reformierten Kirche (1978, W. Heim), Problematik der sonntäglichen „Festesfeier“ (1978, Schlemmer).
- *Sakramente und Sakramentalien*:
 - * *Taufe und Firmung*: Das Katechumenat heute (1975, Baumgartner), Pastoralliturgische Bemerkungen zur Feier der Kindertaufe (1972, Meyer), „Accipe signaculum“. Die Firmung in neuer Gestalt (1. Folge 1972, 2. Folge 1973, Reckinger), Accipe signaculum (1973, Reckinger).
 - * *Buße und Krankensalbung*: Neuordnung der kirchlichen Buße. Zum Ordo Paenitentiae 1974 (1974, Meyer), Die erneuerte Liturgie für die Kranken und Leidenden (1973, Gots), Neues Meßbuch – neue kirchliche Dienste – Krankenpastoral (1974, Hofer), Nach der „letzten Ölung“ (1976, Heim).

- * *Ehe*: Der erneuerte Trauungsritus – Ordo celebrandi matrimonium deutsch (1968), Der erneuerte Ritus der kirchlichen Trauung (1968, Nikolasch), Die Adaptation des Römischen Trauungsritus (1973, Nikolasch), Ökumenische Trauung (1973, Heim), Zeichen der Liebe und Treue. Der Ring in der „Feier der Trauung“ (1978, Maas-Ewerd).
- * *Begräbnis und sakramentliche Feiern*: Die pastoralen Schwerpunkte der neuen Begräbnisfeier (1974, Hollerweger), Die Weihe der heiligen Öle zur Feier der Sakramente (1973, Kleinheyer), Der neue Ritus der Abts- und Äbtissinnenweihe (1973, Bomm), Der neue Ordo professionis Religiosae (1973, von Severus), Der neue Ritus der Jungfrauenweihe (1974, Prager).
- *Tagzeitenliturgie, Liturgie des Wortes, Lektionar*: Vorausübersetzung (1. und 2. Folge), bzw. Übersetzung der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet der Kirche (1971, Liedermann), Das Lektionar: Gabe und Aufgabe (1976, Siedl), Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester (1976, Dürig), Schöpfungswirklichkeit und liturgisches Wort im Judentum (1977, Hennig), Priesterloser Gottesdienst – aber wie? (1978, Schlemmer), Wort Gottes und Wortgottesdienst (1978, Schlemmer).
- *Kirchenmusik*: Ordo cantus missae (1973, Kronsteiner), Das Einheitslied in Österreich (1972, Beier), Die Arbeiten am EGB in der Endphase (1973, Beier), Die Feier der Sakramente im EGB – Manuskript. Folge I und II (1973, Reckinger), Wie kann man den Sonntagsgottesdienst mit dem neuen Gotteslob gestalten? (1975, Schlemmer), Der Gregorianische Choral heute: Tod oder Auferstehung? (1977, Haenni).

Zusammenfassung

Zu den Jahrgängen 1966 bis 1978 ist zu konstatieren, dass sie aufs Ganze gesehen die Bemühungen um die Umsetzung der Liturgiekonstitution des Konzils in das konkrete Leben der Kirche sehr unmittelbar und kompetent begleitet haben und sich retrospektiv in ihren wesentlichen Schwerpunkten auch für heute authentisch darstellen: dies ist von unschätzbarem Wert für das Studium der Konzilsrezeption dieser Etappe. Sieht man die Themen zusammen, stellt man zugleich fest, dass die spürbar gewordene Ängstlichkeit Papst Pauls VI. in seinen letzten Pontifikatsjahren eine seriöse Reformarbeit offensichtlich weder an der Basis, noch in der Liturgiewissenschaft stark beeinträchtigt hat.³⁰ Das gilt auch für die Redaktionsarbeit von HEILIGER DIENST, auch trotz des Wechsels in der Schriftleitung: auf P. Dr. Anselm Schwab OSB war 1973 P. Rupert Schindlauer OSB gefolgt. Vieles konnte gerade in diesen Jahren thematisch vertieft werden, die Beiträge der Zeitschrift beweisen es.

(c) *Vom „Drei-Päpste-Jahr“ 1978 zum 25. Anniversarium der Liturgiekonstitution 1988*

Anmerkungen zum Pontifikatswechsel

Das Fest Verklärung Christi war für Paul VI. ein besonders geschätzter Tag des liturgischen Jahres: oftmals hatte er an ihm päpstliche Dokumente unterzeichnet, und am 6. August 1978 verstarb er auch. Nach dem kurzen Septemberpontifikat des 33-Tage-Papstes

³⁰ Das gilt nicht für jene Auswirkungen auf die Liturgie, die einige weniger geglückte Bischofsernennungen in manchen Bistümern provozierten.

Johannes Paul I. wählten die Kardinäle im Oktober 1978 zur Überraschung vieler und zum Erstaunen der Welt den Polen Karol Wojtyła zum Papst, der sich Johannes Paul II. nannte. Sein langes Pontifikat dauerte bis April 2005 und damit nahezu die gesamte zweite Hälfte der 60-jährigen Geschichte der Zeitschrift *Heiliger Dienst*. Karol Wojtyła war schon im Laufe seines Studiums „mit der liturgischen Reformbewegung in Berührung gekommen und setzte einige ihrer Ideen in St. Florian“³¹ um. Wojtyła gründete eine Gruppe, die die Schriften des österreichischen Theologen Pius Parsch diskutierte, der den reichhaltigen Sinn der Liturgie jenen Katholiken erklärte, die es manchmal schwierig fanden, den Gottesdienst mit ihrem täglichen Leben zu verbinden. [. . .] Darüber hinaus führte er „dialogische Messen“³² [. . .] ein. In Anbetracht der Zeit und des Ortes muss diese Entschlossenheit, die Laien in die Liturgie einzubinden, als kühne Neuerung gewertet werden“³³. Als junger Bischof und Konzilsteilnehmer war er als vehementer Befürworter der Liturgiereform aufgetreten und hatte in der Konzilsaula ein entschiedenes Plädoyer für die Muttersprachlichkeit der Liturgie gehalten.³⁴ Sosehr Johannes Paul II. während seines Pontifikats die nachkonziliare Weiterführung der Liturgischen Bewegung (wie sie eigentlich im Sinne von SC lag³⁵) auf die erneuerten liturgischen Formen und Bücher reduziert wissen wollte³⁶, sosehr setzte er sich gleichzeitig für eine *Liturgiepastoral* als „innere Liturgiereform“ in Verkündigung, liturgischer Bildung und Mystagogie ein. Aber er ließ keine Zweifel darüber aufkommen, hinter der Liturgieerneuerung des Konzils zu stehen.³⁷ Irritationen kamen jedoch aus manchen Verfügungen und Verlautbarungen der römischen Kurie, aus der beschränkten Wiederzulassung des vorvaticanischen Messritus 1984 und 1988, aus einigen Bestimmungen des neuen im Jahr 1983 vom Papst promulgierten CIC³⁸, aber beispielsweise auch aus Einzelentscheidungen, wie etwa der unliturgischen Überlagerung des „Weißen Sonntags“ mit der Feier eines „Sonntags der Barmherzigkeit“.

HEILIGER DIENST von 1979 bis 1988

Von dieser Entwicklung ist leider in den folgenden Jahrgängen der Zeitschrift *HEILIGER DIENST* wenig direkt sichtbar geworden: weder in Berichten über den (die) Pontifikatswechsel und – mit marginalen Ausnahmen – auch nicht über andere Ereignisse, über römische Dokumente meist nur peripher, schon gar nicht über den Wechsel seitens des Papstes oder der römischen Kurie im Verständnis der lebendigen Liturgieentwicklung als eine im

³¹ Jener Pfarre, an der er als Studentenseelsorger seine Hochschulgemeinde um sich sammelte.

³² Die von Pius Parsch und anderen Vertretern der Liturgischen Bewegung „missa dialogata“ genannte Form.

³³ G. WEIGEL, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*. Paderborn [u. a.] 2002 [amerikanisches Original 1999] hier 100f.

³⁴ Vgl. Kardinal F. KÖNIG, *Wie es zur Liturgiekonstitution kam – aus der Sicht eines Zeitzeugen und Konzilsteilnehmers*. In: *Die Zukunft der Liturgie* (wie Anm. 6) 14–24, hier 19f (zuerst in: *HID* 57 [2003] 163–170).

³⁵ Vgl. I. Kapitel, Abschnitt V. Förderung der pastoralliturgischen Bewegung, bes. SC 43–45.

³⁶ Die *Liturgiereform* erklärt JOHANNES PAUL II. damit als abgeschlossen; dies geht aus dem päpstlichen Schreiben „*Vicesimus quintus annus*“ zum 25. Anniversarium der Liturgiekonstitution (AAS 81 [1989] 897–918) eindeutig hervor, vgl. KLÖCKENER (wie Anm. 22) 457.

³⁷ Vgl. A. HEINZ, *Liturgiereform bekräftigt*. In: *LJ* 39 (1989) 65f. Dasselbe wurde übrigens auch bei päpstlichen Gottesdiensten erfahrbar, die er von seinem Zeremonienmeister Piero Marini gestalten ließ – einem prononcierten Befürworter der Liturgiereform.

³⁸ Vgl. R. KACZYNSKI, *Liturgie und Recht. Anmerkungen zum neuen Codex der lateinischen Kirche*. In: *Gd* 17 (1983) 41–43.

Sinne des Konzils weiterzuführende „Liturgischen Bewegung“³⁹; dies klingt nur im Hintergrund, selten als eigenes Thema in Beiträgen mit an. So vermisst man zum Beispiel auch Berichte oder Kommentare zum 20. Anniversarium der Liturgiekonstitution mit seinen zahlreichen wichtigen Initiativen auf Universal- und Ortskirchenebene.⁴⁰ Das mag (nur) zum Teil mit der Sorge zusammenhängen, die „offizielle Linie“ seitens der Redaktion nicht allzu sehr zu irritieren – immerhin versteht sich HEILIGER DIENST ja als offiziöses kirchliches Liturgieorgan. Andererseits ist der nun deutlich wahrzunehmende Bruch in der Redaktionslinie möglicherweise in der Entwicklung des Mitarbeiterstabes der Schriftleitung begründet. Schon früher war das Ausscheiden von Univ.-Prof. Dr. Thomas Michels OSB zu beklagen gewesen.⁴¹ Ihm war damals in der Redaktion kein gleichwertiger Wissenschaftler nachgefolgt, und schließlich zog sich 1972 auch P. Dr. Anselm Schwab OSB (Leiter des Österr. Liturgischen Instituts [ÖLI]) aus der Schriftleitung zurück.⁴² So verblieb auf „einsamer Strecke“ bis 1989 der emsige P. Rupert Schindlauer OSB, ebenfalls zugleich Leiter des ÖLI, als Schriftleiter ohne markante Unterstützung.

Positiv jedoch ist die regelmäßige und umfassende Dokumentation des nun jährlich organisierten zweitägigen Fachsymposiums der Liturgischen Kommission für Österreich in Salzburg zu vermerken. Diese Symposien ermöglichten, Themen ausführlicher zu behandeln und ihre Ergebnisse via Zeitschrift an eine größere kirchliche Öffentlichkeit heranzutragen. Die Dokumentationen umfassen (bis heute) jeweils das erste Heft der Jahrgänge, sie zeigen anstehende Erneuerungsfelder deutlich auf und sind zugleich ein „Seismograph“ für den aktuellen Stand der liturgischen Entwicklung und damit verbundenen Problemfeldern. Zumeist sind es bleibende Grundthemen, die auch zukünftig das Bemühen um die Liturgie wesentlich bestimmen werden.

1. Dokumentation der Symposien der Liturgischen Kommission für Österreich⁴³

1984: *Die Liturgie in den Kathedralkirchen* (1985 Doppelheft 1–2, Kaczynski, Hollerweger, Harnoncourt, Lafer, Dopf, Grabenwöger, Lüftenegger; Arbeitsgruppen und Voten); hier wird besonders die beispielgebende Funktion der Kathedralkirchen für die erneuerte Liturgie behandelt.

1985: *Liturgische Spiritualität und Volksfrömmigkeit* (1986 Heft 1, Bachleitner, Schicho, Baumgartner, Wolf, Meyer, Arbeitskreise, Podiumsdiskussion); nachdem in einer mitunter vorschnellen „Entrümpelung“ volkstümlicher (inkulturierter) Elemente manches im ersten

³⁹ Siehe: SC 43–45 (wie Anm. 31).

⁴⁰ Dazu u. a.: M. SODI, Vent'anni di studi e commenti sulla „Sacrosanctum Concilium“. In: Costituzione liturgica „Sacrosanctum Concilium“. Studi. Hg. Congregazione per il Culto Divino. Rom 1986 (BEL.S 38). Es fehlt jeder Hinweis auf den außergewöhnlichen von der Kongregation aus diesem Anlass einberufenen weltweiten Kongress der Vorsitzenden und Sekretäre der liturgischen Kommissionen (23.–28. Oktober 1984), der durch eine gründliche weltweite Fragebogenerhebung vorbereitet wurde, siehe u. a. Gd 18 (1984) 113f. 177–180; oder das Wort der deutschen Bischöfe: „Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution“. In: Gd 17 (1983) 159f.

⁴¹ Vgl. dazu auch: E. VON SEVERUS, Gloria Dei vivens homo. P. Thomas Michels zum Gedächtnis. In: HID 33 (1979) 77–79.

⁴² Vgl. dazu auch: R. SCHINDLAUER, In memoriam Dr. P. Anselm Schwab OSB. In: HID 37 (1983) 49f.

⁴³ Wegen der grundsätzlich auf ein und dasselbe Generalthema des jeweiligen Symposiums zentrierten Einzelthemen werden hier nur das Generalthema und die Namen der Referenten angeführt. Über die Symposien wird hier aufgrund ihrer Bedeutung an erster Stelle berichtet, anderes „Offizielles“ trat in den Hintergrund und wird für diese Periode daher unten unter 5. angefügt.

Eifer der Reform verloren gegangen war, ist man nun bemüht, einen neuen Ausgleich zu finden.

1986: *Das Stundengebet in der Gemeinde* (1987 Doppelheft 1–2, Harnoncourt, Kohl-schein, Hollerweger, Schneider, Haidinger, Meyer, Arbeitskreise, Berichte und Erfahrungen in den Gemeinden); ein aus mehreren Gründen und in verschiedener Hinsicht wichtiges Thema der Erneuerung.

1987: *Gemeindegesang im Gottesdienst* (1988 Heft 1, Harnoncourt, Pacik, Sengstschmid, Arbeitskreise, Plenumsdiskussion, Voten); die wichtige Rolle des liturgischen Gesanges für die aktive Teilnahme fordert gründlichste Überlegungen.

1988: kein Symposium dokumentiert. Die nächste Dokumentation greift daher über den hier zu untersuchenden Zeitraum bereits hinaus:

1989: *Dramaturgie des Gottesdienstes* (1990 Doppelheft 1–2, Meyer, Hahne, Schmid-konz, Dietrich, Arbeitskreise); hier geht es um so wichtige Fragen wie die Gesamtgestalt der Feier, die „ars celebrandi“, aber auch die Erlebniskategorie der Feier selbst, in der ihre Gestalt und ihr Gehalt zusammenstimmen und sichtbar zum Tragen kommen müssen. P. Zulehner wird einige Jahre später dazu die Formel prägen, Gottesdienste müssten „gottvoll und erlebnisstark“ sein.⁴⁴

2. Liturgiegeschichtliche Studienthemen

Diese und die weiter unten zu benennenden liturgiewissenschaftlichen Grundsatzthemen nehmen in der Dekade einen deutlich breiteren Raum ein und ergeben ein systematischeres Bild als bisher; oft sind sie auf mehrere Teile in Fortsetzung angelegt. Dabei nimmt *Klaus Gamber* die Funktion eines „Schwerpunktautors“ ein.

- Die allermeisten historischen Beiträge betreffen die *Eucharistie* und die *Hochgebetsforschung*: Ein frühchristliches Eucharistiegebet für das Fest der Geburt des Herrn (1980, Gamber); Eine frühchristliche Totenmesse aus Aquileja (1982, Gamber); Frühe Salzburger Messbücher. Übersicht über den Stand der Forschung (1982, Gamber); Vom Messformular zur Messgestaltung. Die Plenarmissalien des römischen Ritus bis zur Jahrtausendwende (1983, Gamber); Polycarps Eucharistia (1984, Hagemeyer); Älteste Eucharistiegebete (1–10, Gamber): 1. Die ostsyrische Anaphora der Apostel Addai und Mari (1985), 2. Eine ägyptische Anaphora auf einem Papyrusfragment des 4./5. Jahrhunderts (1985), 3. Das Eucharistiegebet im Papyrus von Der Balaisa (1985), 4. Teile einer Anaphora auf einem ägyptischen Papyrus-Amulett des 5. Jahrhunderts (1986), 5. „Qui formam sacrificii . . .“ Eine eucharistische Urformel der altgallischen Liturgie (1986), 6. Das Opfergebet (Prex mystica) in „De sacramentis“ (1987), 7. Ein stadtrömisches Eucharistiegebet (1987), 8. Frühe Formen der eucharistischen Epiklese (1988), 9. Die paulinischen Dankgebete im Epheser- und Kolosserbrief (1988), [10. Ein Eucharistiegebet aus der altarischen Liturgie (1989)].
- Andere *historische Forschungsbeiträge* befassen sich mit: Eine frühe oberitalienische Epistelliste vermutlich aus Ravenna (1979, Gamber); Eine unbekannte Quelle aus Sibenik (Kroatien) zur Erforschung der Sequenzen von Notger Babulus (1981, Demovic); Die Bedeutung der Predigt und der Predigtgottesdienste für das religiöse Leben des Volkes im Spätmittelalter (1984, Würdinger); Huldrych Zwingli (1484–1531) und die Zürcher Gottesdienstreform (1985, Baumgartner).

⁴⁴ P. M. ZULEHNER [u. a.], Gottvoll und erlebnisstark. Für eine Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. Ostfildern 2004.

3. Liturgiewissenschaftliche Grundsatzthemen

Diese Thematiken sind breit gestreut und lassen sich systematisch kaum in eine sinnvolle Ordnung bringen. Die Überlegungen der Autoren beziehen sich auf das gesamte Spektrum der Liturgie. Auch hier treten einige prominente Autoren auffallend oft in Erscheinung – vor allem *J. Baumgartner*, *O. Hagemeyer*, *R. Kleiner*, *K. Schlemmer*:

- *Liturgietheologie*: Der Heilige Geist in der Liturgie (1980, Hennig); Liturgie und menschliche Existenz (1981, Schlemmer); „Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch“. Zum heutigen Liturgieverständnis (1981, Maas-Ewerd); Liturgie, Geistesleben und Frömmigkeit (1984, von Severus); Die Kirche, der Leib Christi (1984, Hagemeyer); Liturgie und Schönheit (1986, Baumgartner); „Preiset den Herrn, all ihre Werke des Herrn“ (Dan 3, 57). Umwelt und Liturgie (1988, Kleiner).
- *Eucharistie*: Das Hochgebet als Bekenntnis des Glaubens (1979, Baumgartner); Hochgebet und Ökumene. Das Hochgebet im Urteil der nichtkatholischen Theologie (1980, Schlemmer); Schwerpunktverlagerung in der Messfrömmigkeit: Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit (1982, Heinz); „Er liebt uns und hat uns von unseren Sünden erlöst durch sein Blut“. Vorbemerkungen zur zentralen Stellung des Blutes in der Bibel und christlichen Erlösungstheologie, Teil I und II (1983, Reiterer).
- *Einzelthemen*: Das Stundengebet als Memoria = Teil I, als Segen = Teil II, in seiner Jenseitigkeit = Teil III (1979, Schnitzler); Die Auferstehung Jesu im Licht der Lehre der Rabbinen während und nach der Zeitenwende (1980, Hagemeyer); Der Psalmen-gesang heute und in der frühen Synagoge und Kirche (1981, Hagemeyer); Der Tag des Herrn. Zur Geschichte und Theologie von Sabbat und Sonntag, Teil I und II (1983, Harnoncourt); Wir loben Gott, wenn wir die Mutter Christi ehren (1987, Kleiner).

4. Fragen zur konkreten Liturgiereform

Bei diesem Themenspektrum profilieren sich als wichtige Autoren vor allem *Th. Maas-Ewerd*, *J. Baumgartner* und zunehmend mehr *F. Reckinger*. Nicht dokumentiert werden hier die zahlreichen kleineren Beiträge von Reckinger (vornehmlich zum Kirchenjahr) und die große Fülle meditativer oder praktischer Erwägungen von *E. Sauser*.

- *Historisches*: Die Anfänge der volksliturgischen Bewegung in Klosterneuburg (1979, Ferschl); Papst Pius XII. – „Instaurator Sanctae Vigiliae Paschalis“. Der Neubeginn vor 30 Jahren und seine Bedeutung (1981, Maas-Ewerd); Die deutschen Kirchen der Reformation und die Liturgische Bewegung im 20. Jahrhundert, Teil I und II (1982, Schlemmer); Ein kühner Schritt auf dem Weg zur Liturgiereform. Die Umfrage der Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae“ vom 28. Jänner 1948 (1988, Maas-Ewerd).
- *Grundsätzliches*: „Notlösungen sind oft Fehllösungen!“ Zur theologischen Problematik der „Kommunionfeiern“ (1979, Schilson); Heute Liturgie erklären – Fragen der Gemeinden nach dem Konzil (1981, von Severus); De arte celebrandi. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration (1982, Baumgartner); Sorge um die Festigkeit des Überlieferten (1982, Maas-Ewerd); Gibt es noch eine Vorbereitung auf die hl. Messe? (1982, Sauser); Herz Jesu und Eucharistie (1983, Lies); Eucharistie feiern nach der Liturgiereform Teil I (1983), II–IV (1984), V–VI (1985, Reckinger); Die Rezeption der vatikanischen Liturgiereform (1986, Baumgartner); Die Sonntage im Jahreskreis. Zu einer problematischen Definition (1987, Baumgartner); Liturgisches Leben im Bistum und seinen Pfarreien (1988, Kleinheyer).

– *Praktisches:*

- * *Liturgische Bücher, Handreichungen:* Das neue lateinische Cistercienser-Stundenbuch (1979, Vosicky); Zu den vielen pastoralen Handreichungen – eine ernste Frage dazu (1983, Sauser); Von Übersetzungen zu Neuschöpfungen. Vorstehergebete und Volkssprache Teil I und II (1984, Baumgartner); Vom Umgang mit den liturgischen Büchern (1984, Sauser); Vom Guten zum noch Besseren. Was im Hinblick auf eine künftig revidierte Ausgabe liturgischer Bücher zu beachten wäre, Teil I und II (1988, Reckinger).
- * *Ämter, Dienste, Rollen:* Einführung eines neuen Pfarrers (1980, Eissing); Der liturgische Dienst des Kommunionhelfers (1981, Senger); Messfeier mit Beauftragung von Gottesdienstleitern in der Diözese Würzburg (1981, Schlemmer).
- * *Eucharistiefeier:* Der Vollzug des Hochgebetes – eine unbewältigte Aufgabe, Teil I und II (1984, Baumgartner); Fractio panis und Willkür in der Eucharistiefeier (1983, Triebel); Gemeinschaft am Tisch des Herrn. Überlegungen zur Gestaltung des Kommunionempfanges (1985, Eissing).
- * *Sakramente und Sakramentalien:* Die neuen Feiern der Kranken- und Totenliturgie (1979, Schlemmer); Pastoralliturgische Gesichtspunkte zur Feier der Trauung (1980, Maas-Ewerd); Gemeinsame kirchliche Trauung in einer katholischen Kirche unter Beteiligung des evangelischen Pfarrers (1980, Plock/Richter); Buße und Eucharistie (1981, Schlemmer); Zur Erneuerung der Krankensalbung in Polen (1982, Richter); Um die Erneuerung des Bußsakramentes (1983, Reckinger); Liturgie als Läuten. Zum Ritus der Glockenweihe (1986, Fuchs); Taufpate – ein Amt zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Zur Problematik des Patenamtes bei der Kindertaufe nach dem II. Vatikanum (1988, Weyers).
- * *Kirchenjahr:* Der Karsamstag – ein liturgischer Hohlraum (1980, Baumgartner); Ist die Feier der Quatember heute noch zeitgemäß? Teil I und II (1982, Langgärtner).
- * *wichtigere Einzelthemen:* Die Liedpredigt – eine homiletische Chance (1982, Baumgartner); Modelle für Schülergottesdienste (1984, Kleiner); Ökumenische Möglichkeiten in den liturgischen Feiern (1985, Kleiner); Offene Kirchen – bitte! (1986, Sauser).

5. *Offizielles: Personen, Ereignisse, Dokumente, Kommentare*⁴⁵

Wie oben ausgeführt, profilierte sich die Zeitschrift HEILIGER DIENST in der Dekade 1979–1988 noch mehr als in vorangegangenen Zeiträumen durch gründliche thematische Arbeit in liturgiewissenschaftlicher, pastoralliturgischer und liturgiepastoraler Hinsicht. Anderes geriet dafür kürzer: universalkirchliche und (inter-)nationale bzw. ortskirchliche Ereignisse treten mit Ausnahme des jährlichen Fachsymposiums in Salzburg in den Hintergrund. Das Wenige sei hier vollständig wiedergegeben, wobei es sich oft um Gedenken an verstorbene Persönlichkeiten des liturgischen Erneuerungsgeschehens handelt:

- *Personen:* Erzbischof Karl Berg – 70 Jahre (1979, Schwab); Gloria Dei vivens homo. P. Thomas Michels zum Gedächtnis (1979, von Severus); Abt Urbanus Bomm OSB † 2.10.1982 in piam memoriam (1982, von Severus); Theodor Schnitzler zum Gedenken (1982, anonym); In memoriam Dr. P. Anselm Schwab OSB (1983, Schindlauer).

⁴⁵ Vgl. Anm. 43.

- *Sachen*: „Weitere Anordnungen werde ich treffen . . .“ (1 Kor 11,34). Überlegungen zur Liturgieinstruktion „Inaestimabile donum“ der Gottesdienstkongregation vom 17. April 1980, Teil I und II (1980, Reckinger); Österreichischer Katholikentag 1983 mit Papst Johannes Paul II. Liturgische Dokumentation (1983, anonym); Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester. Zu den Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz (1984, Meyer); „Dein Reich komme“! Pastoralliturgische Anmerkungen zum Katholikentag in Aachen 1986 (1986, Kleiner); Laien leiten Liturgie. Vorüberlegungen zur Römischen Bischofssynode 1987 (1986, Kleiner).

Zusammenfassung

Sichtbar wurde in dieser Dekade, dass die Zeitschrift (a) sich relativ unbeirrt einerseits den ganz konkreten Reformvorhaben und Erneuerungsschritten widmete⁴⁶, (b) sich auch weiterhin der Arbeit an Liturgiebüchern zuwendete, (c) dies für ihre Leser auch liturgiepraktisch kompetent begleitete; (d) andererseits sich auch wissenschaftlicher Studien- und Forschungsthemen im engeren Sinn zuwendete und (e) sich leider der Auseinandersetzung oder zumindest der Berichterstattung wichtiger universalkirchlicher Ereignisse und Entwicklungen oftmals entzog. Letzteres ging sogar soweit, dass nicht einmal das insgesamt durchaus ermutigende Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. zum 25. Jahrestag von Sacrosanctum Concilium „Vicesimus quintus annus“ aus dem Jahr 1988⁴⁷ ausgewertet oder zumindest Erwähnung findet.

6. Über das 40. Anniversarium der Liturgiekonstitution bis zur Gegenwart

(a) Die Zeit zwischen dem 25. und dem 40. Anniversarium (1989–2002)

Zur Signatur der Entwicklungsphase

Es handelt sich um eine weltgeschichtlich einschneidende Epoche: 1989 und 1990 brachen die alten kommunistischen Diktaturen zusammen, wofür Papst Johannes Paul II. eine bedeutsame Rolle zukam. Infolgedessen begannen sich auch die globalen Machtgewichte zu verschieben, die Europäische Union erweiterte sich in diesen Jahren. Die globalen Probleme der Menschheit, die schon in den 70er-Jahren als „Grenzen des Wachstums“ bewusst geworden waren⁴⁸, erreichen ein bisher nicht erreichtes Ausmaß (Klimawandel, Umweltfragen, Weltbevölkerungszahlen, Ernährung, Armut und Reichtum, Aids, . . .). Neue gesellschaftliche Probleme treten hinzu (Stellenwert der Familie, Kindermangel in westlichen Gesellschaften, die Rolle der Frau, Migrations- und Integrationsprobleme, Globalisierung der Wirtschaft, weitgehender Primat der Wirtschaft über die Politik; das Aufbrechen bioethischer Fragen, Gentechnologie, Stammzellenforschung . . .). Die weltweiten Dimensionen der neuen Kommunikationstechnologien beeinflussen die Situation grundlegend. (Sie konnten übrigens später auch im Rahmen der Liturgiewissenschaft, der bischöflich-liturgischen Institute und der Begleitung und Materialsammlung für die Praxis nutzbar

⁴⁶ Wobei ab 1984 die beschriebenen Salzburger Symposien der Liturgischen Kommission für Österreich eine bedeutende Rolle einzunehmen begannen.

⁴⁷ Lateinischer Text: AAS 81 (1989) 897–918 und Not. 25 (1989) 387–404, deutsch: VApS 89 [es gab Textvariationen und Übertragungsprobleme, auf die wir hier nicht näher eingehen].

⁴⁸ Vor allem durch die Studien des „Club of Rome“.

gemacht werden.) Zugleich wird Religion zu einem durchaus politischen Faktor⁴⁹, die wachsende Rolle des Islam kommt in den Blick, Terrorszenarien zeigen international ihr hässliches Gesicht. Die Summe all dessen bewirkte eine tief reichende Verunsicherung und Ratlosigkeit. Zugleich konstatieren viele Soziologen und Pastoraltheologen eine „Respiritualisierung“, auch „Reritualisierung“ als Rückkehr des Religiösen – meist an Kirche und Liturgie vorbei: „Religion mag eine Renaissance erleben, zu einem ganz normalen Gottesdienst zu gehen, ist und bleibt extrem uncool“⁵⁰. In dieser Situation hat die Weltkirche in Johannes Paul II. einen starken Papst an der Spitze, der ihr und seinem Amt neue öffentliche Anerkennung verschafft. Indem er mit seinem persönlichen Charisma die Identität des Christentums für viele glaubwürdig stärkt, wird er von unzähligen Menschen als ein starker Übervater wahrgenommen.⁵¹ Er hält sich aber in liturgicis bewusst an die Konzilserneuerung.⁵² Andererseits war aus dem Bemühen um verstärkte Identität⁵³ eine gewisse konservierende Stagnierung in liturgicis nicht zu übersehen. Das machen kuriale Verlautbarungen dieser Jahre deutlich und manche Äußerungen des damaligen Kardinalpräfekten der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger zur Liturgie wirken auf viele irritierend.⁵⁴ Mancherorts führte dies auch zur Zerreißprobe zwischen einer allzu kundenfreundlichen „Eventliturgie“ und dem Rückfall in den alten Ritualismus, zum Teil bis in die Vorkonzilszeit zurück (Lefebvre). In der Österreichischen Bischofskonferenz wechselte nach 16 Jahren bewährter Tätigkeit im März 1989 das Liturgiereferat aus den Händen des Erzbischofs von Salzburg, DDr. Karl Berg zum Bischof von Gurk-Klagenfurt, Dr. Egon Kapellari.⁵⁵ Berg hatte seitens der österreichischen Kirche die Koordinationslast für die Arbeit an den wichtigsten deutschsprachigen Liturgiebüchern⁵⁶ verantwortet und im Vorstand der IAG⁵⁷ vertreten. Noch heute wird seine kluge, zielstrebige, zugleich unaufgeregte Art gerühmt: papst- und romtreu hatte er sich dennoch nicht gescheut, die Wünsche der österreichischen bzw. deutschsprachigen Kirche gegenüber Rom klar zu vertreten.⁵⁸ Der intellektuelle und kunstbeflissene neue Liturgiereferent war bemüht, bei Wahrung des durch die Konzilsreform Erreichten, Brücken zu bauen und auf der Linie des Papstes eine Erneuerung „von innen her“ voranzutreiben. Er meldete sich auffallend oft – auch über den österreichischen Raum hinaus – mündlich und schriftlich zu Wort und beeinflusste die Entwicklung erheblich, indem er sich für ein neues Erstarken der *Ars celebrandi* einsetzte. Er wehrte sich gegen

⁴⁹ Das vieldiskutierte Buch von S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations*. New York 1996, deutsch: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München – Wien ⁶1997, ist charakteristisch für die neue Situation.

⁵⁰ A. FOITZIG, Gottesdienst im Widerstreit. In: *HerKorr* 62 (2008) 1–3, hier 2.

⁵¹ Wie die weltweite Reaktion auf sein Ableben zeigte.

⁵² Wie sein Apostolisches Schreiben „*Vicesimus quintus annus*“ zeigt.

⁵³ Dazu sollten offensichtlich auch die zahllosen Selig- und Heiligsprechungen in der Zeit seines Pontifikates dienen.

⁵⁴ U. a. durch sein vieldiskutiertes Buch mit zahlreichen Auflagen: *Der Geist der Liturgie*. Freiburg i. Br. 2000.

⁵⁵ Seit 13. März 2001 Bischof von Graz-Seckau; vgl. W. BACHLER, Bischof Egon Kapellari neuer Diözesanbischof von Graz-Seckau. In: *HID* 55 (2001) 1–2.

⁵⁶ Messbuch, Lektionare, Stundenbuch; vgl. u. a. K. BERG, „Ich danke Gott . . .“ „Entfachen Sie wieder die Gnade . . .“. Predigt von Erzbischof DDr. Karl Berg bei der IAG-Sitzung am 26. Januar 1989 in Einsiedeln. In: *Gd* 23 (1989) 33f.

⁵⁷ IAG = „Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“.

⁵⁸ „Da schicken wir ein ‚*Miramur*‘ nach Rom“ war seine stehende Wendung in diesen Fällen; vgl. R. SCHINDLAUER, In memoriam Erzbischof DDr. Karl Berg. In: *HID* 51 (1997) 178.

alle liturgischen „Banalisationen“ und setzte sich – gemeinsam mit dem Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz Kardinal Christoph Schönborn – vehement für die Rückgewinnung des „Gesamtkunstwerkes“ Liturgie ein. In mehreren österreichischen Diözesen begann man besonders auf das künstlerische Niveau der Ausgestaltung des Altarraumes und der liturgischen Funktionsorte durch gezielte Maßnahmen hinzuarbeiten. In diese Zeit fällt auch ein gutes Stück Arbeit an den deutschsprachigen Liturgiebüchern, die damals im Wesentlichen abgeschlossen wurde.⁵⁹ Bald kam aber schon die Vorbereitung von Neuauflagen von bereits vorhandenen Büchern hinzu⁶⁰: 1992 die zweite Auflage „Die Feier der Trauung“, 1994 die zweite Auflage „Die Feier der Krankensakramente“; ebenfalls 1994 erschienen die 4 Bände des deutschsprachigen Pontifikale. Zugleich erfolgten Vorarbeiten für eine dritte Auflage des Messbuchs.⁶¹ So manches wurde durch Weisungen aus Rom beeinflusst⁶², aber immerhin war auch dort bewusst, dass die Liturgiereform mit den bisher erschienenen Büchern nicht schon ein für allemal abgeschlossen sein konnte. Immer schwerer wurde in dieser Zeit die Problemlast für Gemeinden und Verantwortliche spürbar, wie in priesterlosen Gemeinden und Pfarrverbänden das gottesdienstliche Leben vor allem an Sonn- und Feiertagen zu gestalten sei. Und dadurch gewann die Frage nach der Funktion der Laien ein neues und erhebliches Gewicht⁶³, die vermehrt als Leiter/innen von Wort-Gottes-Feiern, Tagzeitengebet, Andachten und kirchlichen Begräbnisfeiern auftreten sollen oder könnten. Auch dieses Problemfeld wurde deutlich beeinflusst durch römische Vorgaben.⁶⁴ Das alles bildet den zeitgeschichtlichen Hintergrund auch für die Zeitschrift HEILIGER DIENST; zugleich ist beachtenswert, wie unaufgeregt sachlich und durchwegs seriös an die Themen herangegangen und an Lösungen gearbeitet wurde.

Die Jahre 1989 bis 2002 im Spiegel von HEILIGER DIENST

Mit 1989 übernahm der neue Leiter des ÖLI, P. Mag. Winfried *Bachler* OSB, von P. Rupert *Schindlauer* OSB auch die Hauptschriftleitung. Er hat sie bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt inne. In dieser Funktion wurde er von MMag. Thaddäus *Esterbauer*, ab 1994 vom wissenschaftlichen Mitarbeiter des ÖLI, DDr. Robert *Wentz*, – ebenfalls durchgehend bis heute – unterstützt. Zugleich wurde der Redaktionsstab zur Qualitätssicherung der Zeitschrift schrittweise um Mitarbeiter aus der österreichischen Liturgiewissenschaft und den entsprechenden universitären Instituten aufgestockt. Längere Zeit wirkten Univ.-Prof. Dr.

⁵⁹ HAUNERLAND (wie Anm. 21) 246.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ 2002 erschien die Editio typica tertia des Missale Romanum, der im deutschen Sprachraum ein zähes Ringen um die Messbuchreform vorangegangen war: Studien und Entwürfe zur Messfeier. Hg. E. Nagel [u. a.]. Freiburg i. Br. 1995 (Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1).

⁶² Vgl. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, Der Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Liturgiam authenticam. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“. Rom 2001 (VApS 154).

⁶³ Dazu war von der AKL (Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und -dozenten) eine Tagung ausgerichtet worden: „Wieweit trägt das gemeinsame Priestertum. Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung“, dokumentiert unter demselben Titel als Band 171 der Herderreihe Quaestiones disputatae, Freiburg i. Br. 1998.

⁶⁴ Instruktion: Ecclesiae de Mysterio zu einigen Fragen über die Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester von 1997, deutsch in: VApS 129.

Franz *Nikolasch* und Ao. Univ.-Prof. Erich *Renhart* mit. Bis heute gehört Dekan Univ.-Prof. Dr. Rudolf *Pacik* der Redaktion an. Darüber hinaus beteiligen sich führend: MMag. Albert Thaddäus *Esterbauer*, Mag. Dr. Andreas *Redtenbacher* CanReg, Ass.-Prof. Dr. Frank *Walz*. Dazu kamen später die Geschwister Dr. Gabriele und Dr. Michael *Max*. In alter Treue gehört dem Redaktionsteam auch P. Mag. Rupert *Schindlauer* OSB an. Damit kann HEILIGER DIENST noch schärfer sein liturgiewissenschaftliches Profil ausbauen. Regelmäßig am Anfang jedes Heftes erscheint nun auch wieder ein „Wort zu diesem Heft“⁶⁵ seitens der Schriftleitung, bei Themenheften seitens des verantwortlichen Redaktors. Auch daran machen sich die Veränderungen in der redaktionellen Verantwortung spürbar. Die Dokumentation der wertvollen Salzburger Symposien bestimmt weiterhin zumindest ein Viertel des Gesamtvolumens jedes Jahrganges: weiterhin stellen die Inhalte der Symposien markante Schwerpunkte dar. Sie geben die Richtung für das liturgische Problembewusstsein der Periode an. Daher werden sie im Folgenden an erster Stelle vermerkt. Neben diesen jährlich vorgegebenen „Themenheften“ ergaben sich – oft ungeplant aufgrund thematischer Nähe eingegangener Beiträge – wie von selbst weitere „Schwerpunkthefte“. Dies ermutigte die Redaktion, zunächst unregelmäßig, in späteren Jahrgängen regelmäßig geplante „Themenhefte“ zu erstellen: anfänglich „implizit“ ohne das Thema in der Titelei des Heftes auszuweisen, später auch „explizit“. Schließlich sah der endgültige Redaktionsplan Heft 1 für die Dokumentation des Symposiums des Vorjahres vor, Heft 2 und 3 für weitere Schwerpunkthemen, Heft 4 sollte ein „offenes Heft“ für von Autoren frei eingereichte Beiträge bleiben. Je jünger die Jahrgänge, umso genauer wurde die Planung eingehalten, in den letzten Jahren faktisch immer.⁶⁶ Auch die Schwerpunkthefte werden wegen ihres fokussierenden Lichtes auf die großen Problemfelder der damaligen Liturgieentwicklung unten eigens ausgewiesen, ihre wichtigsten Einzelbeiträge zusätzlich auch in den Themenlisten, sodass man dort ebenfalls das Gewicht der Schwerpunkte im Rahmen der Liturgieentwicklung erahnen kann.

1. Dokumentation der Symposien und der Schwerpunkthemenhefte⁶⁷

1990: H 1–2, *Dramaturgie des Gottesdienstes* (Dokumentation Symposium 1989; s. oben).

1991: H 1–2, *Liturgische Dienste – Auftrag und Zusammenspiel* (Dokumentation Symposium 1990; Glade, Hofrichter, Meyer; Erfahrungsberichte, Arbeitskreise); in Konsequenz der neuen diversifizierten liturgischen Rollenträgerschaft, neu eingeführter Dienste, der Funktion der Kirchenmusik und des erneuerten Amtsverständnisses des Konzils sowie der Gemeinde als Subjekt der Liturgie dient das Thema nicht nur der Vertiefung, sondern stellt eine Herausforderung für das sinnvolle Zusammenspiel und die Gesamtgestalt des Gottesdienstes dar.

1992: H 1, *Wir feiern Ostern* (Dokumentation Symposium 1991; Auf der Maur, Struppe, Harnoncourt; Erfahrungsberichte, Arbeitsgruppen); Ostern als Kern und Höhepunkt des liturgischen Jahres war bereits von der Liturgischen Bewegung, von Pius XII. und der Li-

⁶⁵ Diese notwendige redaktionelle Einrichtung war leider in den vorangegangenen Jahrgängen vernachlässigt worden.

⁶⁶ Mitunter geriet auch das Heft 4 aufgrund des vorliegenden Materials zu einem Schwerpunktheft.

⁶⁷ Die Symposien werden hier mit dem jeweiligen Generalthema und den Namen der wichtigsten Referenten angeführt; für die Schwerpunkt- oder Themenhefte wird nur das Generalthema des Heftes angegeben, die Themen der Einzelbeiträge werden in den kategorialisierten Listen angeführt wie alle anderen Beiträge auch.

turgiekonstitution neu entdeckt und wiederhergestellt worden – das Symposium machte dies bewusst und ging den Herausforderungen der Osterfeier für heutige Gemeinden nach.

1993: H 1, *Die Vierzig Tage. Der Weg der Gemeinde auf Ostern hin* (Dokumentation Symposium 1992; Braulik, Auf der Maur, Hollerweger, Reisinger, Habringer; Erfahrungsberichte, Literaturbericht, Leseordnung zur Quadragesima); entsprechend der Wiederentdeckung von Ostern kommt der Quadragesima ebenfalls erhöhte Bedeutung zu, die in vielen Gemeinden erst wieder entdeckt werden muss.

1993: H 2, *Das Stundengebet / Tagzeitengebet* (Schwerpunktheft)

1994: H 1, *Die Fünfzig Tage. Festzeit von Ostern bis Pfingsten* (Dokumentation Symposium 1993; Kremer, Auf der Maur, Praßl; Arbeitsgruppen und Workshops, Erfahrungsberichte, Lesungen und Gesänge der Fünfzig Tage); was 1993 über die Quadragesima zu sagen war, gilt in noch höherem Maße über die Fünfzig-Tage-Zeit bis Pfingsten.

1994: H 2, *Das Bußsakrament* (Schwerpunktheft)

1995: H 1, *Jugendliche in der Liturgie* (Dokumentation Symposium 1994; Kapellari, Schrei, Friesl, Kögler, Habringer; Erfahrungsberichte aus den Arbeitsgruppen und Workshops, Literaturbericht); ein immer wiederkehrendes und nie ganz gelöstes Kapitel im Spannungsfeld von Pastoralliturgik und Jugendpastoral.

1995: H 2, *Bewegungselemente in der Liturgie* (Schwerpunktheft)

1995: H 3, *Die Ökumenische Arbeit und ihre Bedeutung in der Liturgie* (Schwerpunktheft)

1996: H 1, *Liturgischer Leitungsdienst durch Laien* (Dokumentation Symposium 1995; Praßl, Nagel, Kräutler, Unterrainer, Mödlhammer, Ernsperger, Meyer; Arbeitskreise); schon längere Zeit müssen Gemeinden sich ihre Seelsorger teilen – das hat zur Folge, dass sowohl die Kirchenleitung als auch die Theologie Wege sucht, Gemeinden auch dann gottesdienstliche Feiern zu sichern, wenn kein Priester am Ort verfügbar ist: Wortgottesfeiern, Kommunionfeiern, Begräbnisfeiern, Tagzeitengebet, Segnungen, Andachten, etc. Das Symposium beabsichtigte, die damit verbundenen theologischen und pastoralen Fragen einer Lösung näher zu bringen.

1996: H 2, *Kirchenmusik* (Schwerpunktheft)

1997: H 1, *Frauen und ihre Rollen in liturgischen Feiern* (Dokumentation Symposium 1996; Prüller-Jagenteufel, Schachl-Raber, Muschiol, Nagel; Gesprächskreise, Erfahrungsbericht von Frauen); das Thema legte sich aus aktuellen gesellschaftlichen und kirchlichen Diskussionen nahe und berührt nicht nur, aber auch nicht zuletzt das schon im Jahr 1995 bearbeitete Thema des Liturgischen Leitungsdienstes durch Laien.

1998: H 1, *Viele Gruppen – viele Messen – eine Gemeinde* (Dokumentation Symposium 1997; Kirchschläger, Zulehner, Wiedenhofer, Harnoncourt, Strutzenberger; Streiflichter zur Gemeindesituation, Gesprächskreise); die Anzahl der Gottesdienste in ein und derselben Gemeinde, aber auch die unübersehbare Dichte der Zahl der Gottesdienste vor allem in innerstädtischen Kernräumen (in krassem Gegensatz zu priesterlosen Landgemeinden) beginnt immer mehr mit der geringer werdenden Priesterzahl, mit der abnehmenden Zahl der Mitfeiernden, aber auch mit dem gemeindetheologischen Postulat, gerade am Sonntag die *eine* Feier der *einen* Gemeinde zu sichern, in Widerstreit zu geraten – das Symposium will zur Klärung beitragen.

1998: H 2, *Liturgie und Volksfrömmigkeit* (Schwerpunktheft)

1998: H 3, *Kirchenbau* (Schwerpunktheft)

1998: H 4, *Der Gottesdienst der Kirche in seinen sakramentlichen Feiern* (Schwerpunktheft)

1999: H 1, *Gottesdienst als Heilereignis?* (Dokumentation Expertengespräch 1998 anstelle eines Symposiums; Meßner, Kapellari, Häußling, Siebenrock, Slenczka, Plank; Diskussionsberichte); auf Wunsch von Liturgiebischof Kapellari ist das liturgietheologische Grundsatzthema Gegenstand eines Expertengesprächs. Es kreist um die Stichworte: Odo Casel (Mysterientheologie), Gnade (Rahners Beitrag zu einer Theologie des Gottesdienstes), Gottes Handeln in Wort und Sakrament, orthodoxe Gottesdiensttheologie.

1999: H 4, *Anamnese* (Schwerpunktheft)

2000: H 1, *Getauft sein – Christ werden* (Dokumentation Symposium 1999; Haunerland, Ebertz, Meßner, Schwarz, Nagel; Schlussrunde); ein längst überfälliges Thema, das künftig vermehrt zu den Grundfragen nicht nur der Liturgie, sondern vor allem der gesamten liturgiepastoralen Bemühungen in den Gemeinden und der Grundspiritualität jedes Christseins deutlich in die Mitte gerückt werden muss.

2000: H 2, *Liturgische Musik* (Schwerpunktheft)

2000: H 4, *Liturgie und Ökumene* (Schwerpunktheft)

2001: H 1, *Die Schrift in der Liturgie* (Dokumentation Symposium 2000; Häußling, Franz, Lohfink; Gesprächskreise, Erfahrungsberichte); eine weitere Grundsatzfrage der Liturgietheologie. Dabei geht es nicht nur um die Bibel in der Liturgie, sondern um die biblische Grundlegung der Liturgie selbst. Es erstaunt, dass der bekannte Ansatz einer bibelliturgischen Symbiotik im Liturgieverständnis des Österreichers Pius Parsch⁶⁸ dabei nicht zum Thema gemacht wurde – daraus hätte man auch für die Gegenwart Gewinn ziehen können.

2001: H 2, *Liturgischer Kalender* (Schwerpunktheft)

2001: H 3, *Liturgie und Pastoral im Umfeld von Sterben und Tod* (Schwerpunktheft)

2002: H 1, *Gott loben in versöhnter Verschiedenheit – Ökumene und Liturgie* (Dokumentation Symposium 2001; Kapellari, Meßner, Reindl, Hofhansl, Körner, Ehrensperger, Pappaschek, Eisner, Ivanov, Harnoncourt); Liturgie und Liturgiewissenschaft führen mit innerer Notwendigkeit in die Nähe der Ökumene – sie ist ebenfalls ein Grundsatzthema. Das Symposium behandelte es vornehmlich aus praktischer Perspektive.

2002: H 3, *Die Feiern der Initiation* (Schwerpunktheft)

2002: H 4, *Zur sprachlichen Gestalt des Gottesdienstes* (Schwerpunktheft)

2003: H 1, *Du bist mein Atem, wenn ich zu Dir bete. Der tägliche Gottesdienst in der Gemeinde* (Dokumentation Symposium 2002; Kapellari, Haunerland, Häußling, Braulik, Eham, Willa; Erfahrungsberichte, Gesprächskreise); Tagzeitengebet, Morgen- und Abendlob, Psalmengebet waren die Schwerpunkte der Referate. Dieses Thema kam angesichts der historischen Bemühungen der Liturgischen Bewegung – Pius Parsch war unter ihren Vertretern der prominenteste Förderer des Tagzeitengebets mit und in der Gemeinde –, der Konzilsreform und der aktuellen Dringlichkeit (anzustrebender Rückgewinn der Vielfalt liturgischer Feiern, priesterlose [Werktags-]Gottesdienste aufgrund des Priestermangels) eigentlich verspätet.

2. Offizielles: Ereignisse, Texte, Dokumente, Kommentare, Berichte

Der 1989 vollzogene Wechsel in der Schriftleitung wirkt sich auch dahingehend aus, dass – zwar nicht im selben Umfang wie in den ersten Jahrzehnten, aber wieder sichtbar häufiger – auf wichtige und liturgierelevante Vorgänge und Dokumente hingewiesen wird; auch wieder auf prägende Persönlichkeiten aus der Welt der Liturgie: in dieser Zeit fielen alters-

⁶⁸ Immerhin nennt er sein volksliturgisches Organ, das im deutschen Sprachraum zugleich auch die älteste liturgiewissenschaftliche Fachzeitschrift (seit 1926) überhaupt ist: „Bibel und Liturgie“.

bedingt oder durch Tod eine große Zahl prominenter Liturgiewissenschaftler und langjähriger Mitgestalter der Liturgieerneuerung aus. Andere konnten einen biographisch wichtigen Anlass begehen. Heiliger Dienst steht somit hinsichtlich der Akteure wieder vermehrt inmitten des die Liturgie betreffenden Personenkontextes, aber auch überregionaler und universalkirchlicher Vorgänge, die sich in der Zeitschrift spiegeln.

- *Personen*⁶⁹: Richtungweisende Worte für manche großen Fragen. Liturgiewissenschaftler Prof. *Emminghaus* gestorben (1989, Redtenbacher); Dank an Erzbischof Dr. Karl *Berg* (1989, Amon); Ein Leben im Dienst am Mysterium der Liturgie. Zum zweiten Jahrestag des Todes von Msgr. DDr. Klaus *Gamber* (1991, Bachler); Zum Gedenken an Dr. P. Anselm *Schwab* OSB (1993, Bachler); Franziscus Sal. *Zauner* – ein Motor der Liturgischen Bewegung (1994, Hollerweger); Hans Bernhard *Meyer* SJ – zum 70. Geburtstag (1994, Kapellari); In memoriam Heinrich *Rennings* † 3. Oktober 1994 (1994, Glade); Erzabt Franz *Bachler* OSB – zum 80. Geburtstag (1995, Bachler) und: Auszug aus der Ansprache beim Festgottesdienst (1995, Lashofer); Norbert *Höslinger* – ein jugendlicher Fünfundsechziger (1995, Kalkbrenner); *Wagenhofer*: neuer Erzabt von St. Peter (1997, Bachler); In memoriam Erzbischof DDr. Karl *Berg* † 1. September 1997 (1997, Schindlauer); Franz *Nikolasch* – zum 65. Geburtstag (1998, Walz); In memoriam Bruno *Regner* † 5. Mai 1998 (1998, Bachler); P. Pierre-Marie *Gy* im Dienst des Konzils (1999, Barras / Pacik – Wentz); In memoriam Prof. Dr. Hansjörg *Auf der Maur* † 22.7.1999 (1999, Buchinger – Leonhard – Volgger) und: „Die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne“. Ansprache zur Verabschiedung (1999, Braulik); Hans *Hollerweger* vollendet sein 70. Lebensjahr (2000, Haunerland) und: Bibliographie (2000, Haunerland – Freilinger); Theologisches Ehrendoktorat für P. Angelus Albert *Häußling* OSB (2000, M. Klöckener); Bischof Dr. Egon *Kapellari* – Neuer Diözesanbischof von Graz-Seckau (2001, Bachler); „Von der Schale zum Kern“. In memoriam Balthasar *Fischer* † 27. Juni 2001 (2001, Redtenbacher); Univ. Prof. Dr. Hans Bernhard *Meyer* SJ † (2001, Pacik); In memoriam Theodor *Maas-Ewerd* † 19.9.2002 (2002, Redtenbacher)
- *Sachen*:

- * *Liturgie im Weltkatechismus*: Die Liturgie im „Weltkatechismus“ 1993 (1993, Kleiner); Feststellung eines Defizits – zur Gestaltbeschreibung der Eucharistie im „Katechismus der Katholischen Kirche“ (1995, Kohlschein); Was gehört zur Liturgie? Eine Anfrage an das Liturgieverständnis des „Katechismus der Katholischen Kirche“ (1995, Weß).
- * *Liturgische Bücher*: Vesperale (1990, Liturgische Institute Salzburg – Trier – Zürich); Das Evangelische Gesangbuch (1996, Finke); „Die Feier der Krankensalbung“. Stellungnahme zur 2. überarbeiteten Auflage (1997, Valentin); Evangelisches Gottesdienstbuch (2000, Schmidt-Lauber); Ein neues evangelisch-reformiertes Liturgiebuch (2000, Ehrensperger); Der Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet. Änderungen seit der ersten Approbation 1971 (2001, Esterbauer); Versuch einer zeitgemäßen Begräbnisliturgie. Vorstellung der Stu-

⁶⁹ Aufgrund der Vielzahl sind hier die Namen eines besseren Überblicks willen kursiv hervorgehoben.

dienausgabe für die Begräbnisfeier der Erzdiözese Wien (2001, Wagner)⁷⁰; Die Feier der Eingliederung Erwachsener (2002, Ball).

- * *Dokumente und Kommentare*: Wann ist Kelchkommunion möglich? Die kirchlichen Dokumente und ihre Interpretation (1990, Meyer); Die Feier der Kirch- und Altarweihe. Vorarbeiten zur Erstellung der Ausgabe für den deutschen Sprachraum (1990, Nikolasch); Vorstehen in der Eucharistie und in anderen gottesdienstlichen Feiern. Überlegungen zum liturgischen Leitungsdienst (1992, Bureau des Europäischen Treffens der nationalen Liturgiekommmissionssekretäre); Beauftragungen zu liturgischen Laiendiensten Teil I: Zwanzig Jahre Motu proprio „Ministeria quaedam“ und Instruktion „Immensae caritatis“, Teil II: Theologische Ortung und praxisbezogene Lösungsansätze (1992, Schwenzer); Die Instruktion „Varietates legitimae“ über die römische Liturgie und Inkulturation (1994, Meyer).
- * *Kongresse und Tagungen*: „Liturgie feiern mit Menschen von heute. Perspektiven der Liturgieerneuerung im deutschen Sprachgebiet“ – Tagung der Kontaktkonferenz der IAG im Januar 1995 in Brixen (1995, Gerhards); Der „Dialog für Österreich“ aus der Sicht eines Liturgiewissenschaftlers (1999, Walz); Metakultur Kirche und Kultur der Welt oder: Wie Liturgie heute gelingt. Bericht über das V. Passauer Symposium „Liturgie und Ökumene“ (2000, Bauernfeind).
- * *Liturgische Kommission für Österreich (LKÖ) und Österreichisches Liturgisches Institut (ÖLI)*: Die Feier der Messe an Werktagen (1989, LKÖ); Von der „Liturgischen Bewegung“ zur „Liturgischen Erneuerung“. Die Liturgische Kommission für Österreich 1965–1993 (1993, Hörmer); Klarstellung über Messbuchrevision (1994, LKÖ); Merkblatt zur Vorbereitung ökumenischer Segensfeiern für öffentliche Einrichtungen (1995, LKÖ und gemischt katholisch-evangelische Kommission); Im Dienst der Liturgie. Zum 50 Jahr-Jubiläum des Österr. Liturgischen Instituts, der Liturgischen Kommission für Österreich und der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ (1997, Esterbauer).
- * Serie: *Österreichische liturgiewissenschaftliche Institute* stellen sich vor: Das Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Karl-Franzens-Universität in Graz (1993, Renhart); Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg (1997, Walz); Das Institut für Liturgiewissenschaft Wien (1999, Leonhard).

3. Liturgiewissenschaftliche Forschungsbeiträge

Bereits oben wurde darauf hingewiesen, dass der wissenschaftliche Charakter von Heiliger Dienst noch mehr an Schärfe gewinnt. Diese Themen betreffen die praktische Liturgieerneuerung zwar auch, aber vor allem dadurch, dass sie Grundlagenwissen und damit die Voraussetzungen der Liturgie und ihrer Erneuerung zur Verfügung stellen; das ist im Folgenden leicht erkennbar. Auch im Themenkomplex „Praxis der Liturgiereform und Liturgiepastoral“ (unten) wird trotz aller Einzelfragen eine zunehmende Befassung mit Grundlagenfragen der Erneuerung, der Gestalt und des Vollzuges der Liturgie sowie auch der Liturgiepastoral sichtbar.

⁷⁰ Die Wiener Studienausgabe hatte eine lebhafte Debatte ausgelöst. Diskussionsbeiträge siehe weiter unten unter Liturgiereform und Liturgiepraxis (2001, Haunerland; 2001, Redtenbacher).

– *Historische Themen:*

- * *Wissenschaftstheorie, Jüngere Liturgiegeschichte:* Die Liturgiereform in Polen im Zeitabschnitt 1963–1975 (1989, Sobeczko); Zur Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft (1991, Gerhards); Ludwig Eisenhofer (1871–1941). Erinnerungen an einen verdienstvollen Liturgiehistoriker (1992, Lechner / Maas-Ewerd); Das Projekt einer Reform des Stundengebetes unter Papst Pius XII., Teil I und II (1993, Pacik); „Sacrosanctum Concilium“. Der schwierige Weg zur Liturgiekonstitution Teil I und II (1999, Paiano); Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (2000, Richter); Bewegtes liturgisches Leben in Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert (2002, Schmid-Keiser).
- * *Eucharistie, Hochgebetsforschung:* Ein Eucharistiegebet aus der altirischen Liturgie (1989, Gamber); Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens“ – Eucharistie ohne Einsetzungsbericht (1995, Hofrichter); Liturgisches Sonntagslob. Texte der maronitischen Eucharistiefeier (1995, Heinz); Die Qudasha der Apostel Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht (1996, Jamno); Die älteste armenische Anaphora (2000, Renhart).
- * *Ostsyrische Liturgietradition:* Christologie ostsyrischer Hymnen und Gebete (1996, Birnie); Christus in der Ostsyrischen Liturgie: Eucharistie, Sakramente und Stundenlob (1996, Madey); Ostsyrische Liturgie als Ausdruck der Christologie (1996, Varghese); Christus in der liturgischen Tradition der Kirche des Ostens (1996, Yousif); Die Kirche des Ostens und das Lima-Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt (1996, Winkler).
- * *Archäologie, Kirchenbau:* Die 1984 entdeckte frühchristliche Kirche von Teurnia als liturgischer Raum (1993, Pillinger); Die Lage der Piszinen in den spätantiken Baptisterien Bosniens und der Herzegowina und ihre Auswirkung auf den Taufablauf (1994, Pillinger); Der nordsyrische Kirchenbau neu betrachtet – oder: Der verweigerter ‚discours de la méthode‘ (1994, Renhart).
- * *weitere Einzelthemen:* Geschichtliche Bemerkungen zur Interdependenz von Initiation und Bußliturgie (1994, Meßner); Form und Inhalt der „Großen Fürbitten“ des Karfreitags in den ältesten uns erhaltenen Handschriften (1994, Renner); Mystagogische Elemente in den Schriften des Märtyrers Justin (1994, Kleiner); Studien zur mittelalterlichen Liturgie im Stift Klosterneuburg (1996, Engels); Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung (2000, Buchinger); Fränkisch-römischer Choral als Ausdruck liturgischer Theologie (2002, Praßl).

– *Liturgietheologische Themen:*

- * *Biblische Grundlegungen:* Zur Frage der Gottesdienstgemeinschaft. Biblische Perspektiven (1995, Kirchschläger); Feuer: Biblisches Motiv und liturgisches Zeichen (1997, Kirchschläger).
- * *Theologische Grundlegungen:* Liturgie als Therapie? Der Gottesdienst als Ort des Heils und der Heilung (1995, Walz); „Esset das Lamm schnell...“ Zur Antikestase im christlichen Gottesdienst (1995, Gerl-Falkovitz); Das Schöne und die Liturgie (1996, Walz); Werk Christi und seiner Kirche. Liturgietheologische Aspekte und Akzente (1998, Haunerland); Liturgische Symbolik. Welche Bedeutung kommt dem Symbol in der Liturgie zu? (1999, Müller).
- * *Anamnese:* Anamnese als Weg der Vergegenwärtigung. Oder: vom Christusmysterium in der Liturgie (1997, Thönnies); „Herr, gedenke deines Bundes!“ Ein

Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese (1998, Wentz); auch: Liturgisches Gedenken in Typologie und Allegorese (1999, Wentz); Zur Darbringung des Messopfers. Ein erneuertes Anamneseverständnis als Grundlage ökumenischer Verständigung (2000, Wentz).

- * *Eucharistie*: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ [1 Kor 11,24; Lk 22,19]. Liturgietheologische und ökumenische Aspekte zur Feier der Eucharistie (1997, Thaler); Der dreifaltige Gott: tragender Grund und bergende Zielgemeinschaft der Eucharistie (1999, Lies); Zur Dauer der Realpräsenz in evangelisch-lutherischer Sicht. Teil I: Die Reservation des Altarsakraments zum Zweck der Krankenkommunion, Teil II: Die Aufbewahrung der Eucharistie in ökumenischen Konvergenz- und Konsultationsdokumenten (1999, Walther).

- * *Ämter und Dienste, liturgisches Recht*: Überlegungen zur Rechtsproblematik der Verwendung vorkonziliarer liturgischer Bücher (Nikolasch), Lesermeinung dazu (1991, Haunsschmidt), Replik auf die Lesermeinung (1992, Nikolasch); Liturgischer Leitungsdienst durch Laien (1993, Meyer); Das Recht auf die Heilsgüter [c. 213 CIC] (1994, Pree); Diakonat und Frauen im kirchlichen Amt (1996, Hofrichter); Installation bzw. Einführung eines neuen Pfarrers. Ein praktischer Vorschlag⁷¹ (1998, Thiermeyer); Der Gestus der *Traditio Instrumenti* in der Beauftragung zum Lektorat nach dem römischen Pontifikale von 1972 unter historischem und analytischem Aspekt (2001, Max).

- * *wichtigere Einzelfragen*: Die Theologie der kirchlichen Trauung (1998, Richter); Das Fest der Darstellung des Herrn. Ursprung, Struktur und Theologie dieses Festes im byzantinischen und römischen Ritus (2001, Groen).

– *Praxis der Liturgiereform und Liturgiepastoral*:

- * *Grundfragen*: Von der Welt der Symbole und ihrer Beheimatung im Glauben (1990, Sauser); Wir dürfen mehr, als wir können (1991, Berger); Gottesdienstfeier im Dienst der Seelsorge (1991, Zellweger); Von der Unfähigkeit zu feiern (1991, Kleiner); Kreativität in der Liturgie (1992, Gelinau); Heute Gottesdienst feiern. Überlegungen aus der benediktinischen Tradition (1992, Lechner); „Liturgie feiern mit Menschen von heute“. Perspektiven der Liturgieerneuerung (1995, Gerhards); Vergessene Dimensionen der Liturgie (1997, Egloff); Immer noch Zukunftsvision: „Volksliturgie“ nach Pius Parsch (1998, Redtenbacher); Kultur des Feierns – *Ars celebrandi* (2001, Glade); Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration (2002, Weakland);
- * *Eucharistie*: Der eucharistische Mensch (1989, Baumgartner); Die von Rom anerkannte Zairische Messordnung. Bedachtsame liturgische Inkulturation (1990, Baumgartner); Der Stellenwert des Gabengebetes (1991, Brüls); Die Aufnahme des Schweizer Hochgebetes ins *Missale Romanum* (1992, Baumgartner); Das Purifizieren der liturgischen Gefäße (1993, Esterbauer); Die Praxis der Brotbrechung (1994, Vollmer); Die vielen kleinen Hostien und das eine Brot (1994, Nikolasch); Lobpreisen und Danksagen. Patristische Elemente für die Mystagogie zu eucharistischen Feiern (1994, Kleiner); „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Kritische Anmerkungen zur Trennung von Herrentag und Herrenmahl in priesterlosen Gemeinden (1994, Kirchgessner); „Die Feier der Eucharistie im 3. Jahr-

⁷¹ Der Beitrag würde eigentlich in die Abteilung „Praxis der Liturgiereform und Liturgiepastoral“ gehören, wurde aber wegen der Ämterthematik von mir bewusst hier eingeordnet.

- tausend“. Ein Seminarbericht (1997, Walz); Außerschulische Erstkommunionvorbereitung in der Pfarrei (1998, Thiermeyer); Überlegungen zur Struktur des Messordo für ein Messbuch 2000 (1997, Nikolasch), sowie: Zu Franz Nikolasch: Überlegungen zur Struktur des Messordo (1998, Kohlschein); Gottes Wort und menschliche Antwort. Zur dramatischen Entfaltung des Wortgottesdienstes (1999, Jaschinski); Eucharistiegemeinde contra Pfarrgemeinde (1999, Kirchgessner); Abendmahlsempfang nur unter einer Gestalt? Ein Beitrag aus der evangelischen Kirche zum ökumenischen Gespräch (2000, Walther).
- * *Initiation*: Firmung (1994, Hollerweger); Anliegen zu einer Erneuerung der Tauffeier (1996, Weiß); Firmung in zwei Stufen? Ein Vorschlag (1997, Weiß); Zur Quelle des Lebens finden. Taufe durch Untertauchen (1998, Redtenbacher); Der wechselseitige Zusammenhang von Initiation und Gemeinde (2002, Weiß); Die Liturgie des Katechumenates (2002, M. Max); Die Firmung: ein Sakrament mit vielen offenen Fragen (2002, G. Max); Vorschlag zur Anreicherung der Liturgie der Firmung (2002, Probst); Das spezifische Profil der Firmung zwischen Taufe und Eucharistie (2002, Hauke); Das Recht auf Firmung. Kanonistische Überlegungen zur Firmpastoral (2002, Feichtinger);
 - * *Andere Sakramente*: Nur eine „Krise des Bußsakramentes“ – oder mehr ? (1994, Weiß); Das Geschenk der Versöhnung – Leitlinien zur Bußpastoral der Diözese Innsbruck (1994, Schermann/Mascher); Weil Gott uns zuerst geliebt hat. Was der neue Trauungsritus aus der Sicht eines Pfarrers an Wünschen offen lässt (1994, Weiß); „In der Kraft des Heiligen Geistes“. Anfragen an die heutige Bußpraxis der Kirche aus bußgeschichtlicher Sicht (1998, Meßner).
 - * *Begräbnis, Kranken- und Trauerpastoral*: „Auch den Toten versage nicht deine Liebe“ [Sir 7,33]. Pastoralliturgische Überlegungen zum Totengedenken (1995, Baumgartner); Krankenpastoral und sakramentaler Heildienst. Ein Diskussionsbeitrag (1997, Haunerland); Die Liturgie angesichts des Todes in nachchristlicher Zeit (2001, Richter); Die kirchliche Begräbnisfeier. Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches Buch (2001, Haunerland); Zur Diskussion über die Wiener Studienausgabe der Begräbnisfeier (2001, Redtenbacher); Fortbildungskonzept ‚Trauerbegleitung‘ für Pastoralberufe am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Regensburg (2001, Holzschuh); „Dass wir den Übergang bestehen“. Begleitung von Trauernden in pastoraler Sicht (2001, Baumgartner); Eltern trauern über den Tod ihres Kindes (2001, Fleck-Bohaumilitzky); Ars moriendi. Reminiszenzen zu einem Seminar (2001, Böhm); Gedanken zur Sterbebegleitung (2001, Hillinger).
 - * *Tagzeitenliturgie, Wort-Gottes-Feier, Andachten*: Stundengebet nach dem II. Vaticanum (1993, Berger); Wege zur Gemeindevesper (1993, Hollerweger); Ersatz der Sonntagsmesse (1993, Podhradsky); Frauen-Gottesdienste. Überlegungen und Erfahrungen zu einer „anderen“ Form von Gottesdienst (1993, Dörler); Stundengebet mit der Gemeinde im Osterfestkreis. Grundlegende Erwägungen und Hinweise zur Gestaltung (1994, Ebenbauer); Impulse aus der kirchlichen Tradition. Zur Gestaltung sonntäglicher Wortgottesdienste (1997, Thiermeyer); Gottes Wort: Gefeiert, verkündet und im Zeichen gedeutet. Die sonntägliche Wort-Gottes-Feier im Kontext der theologischen Disziplinen (2000, Kirchgessner); Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern (2000, Eham);

- * *Kirchenjahr*: Die Feiern von Ostern. Erfahrungen in den Pfarrgemeinden der österreichischen Diözesen (1990, Bachler); „Und wäre Jesus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht einmal in dir, du wärest ewiglich verloren“ [A. Silesius] (1999, Thönnies); Wann ist Weihnachten? Die Weihnachtszeit in den liturgischen Büchern und im Bewusstsein von Kirche und Öffentlichkeit (1995, Daschner); Pesachfeier in christlichen Gruppen. Anfragen an Praxis und Theorie des Osterfestes (2000, Leonhard).
- * *Kirchenmusikalische Fragen, Psalmen*: Die liturgische und apostolische Sendung der Musica Sacra (1989, Harnoncourt); Musik im Gottesdienst – mehr als Textvollzug? (1991, Jaschinski); Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms, Teil I und II (1994, Daschner); Musik als Verkündigung – woher stammt diese Idee? (1996, Pacik); Formen des Psalmensingens (1996, Eham); De gustibus . . . ? Zum ästhetischen Charakter liturgischer Musik (2000, Ruff); Musik: Ornament am Rande der Liturgie? Impulse zur Erneuerung der liturgischen Feierkultur (2000, Kaspar); „Gotteslob“ und vieles andere . . . Liturgischer Gemeindegesang im Spiegel der österreichischen Gesangbuchlandschaft (2000, Dorneger); Singbare Brücken des Glaubens? Zur spirituellen Valenz des Neuen Geistlichen Liedes (2000, Hahnen); Gotteslob aus dem Essigmund. Kirchenlieder der Moderne im Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ (2000, Fischer); Kirchenmusiker – ein zeitgemäßer pastoraler Beruf der Kirche (2000, Löschberger); Die Kantillation – gehobene Vortragsweise des Wortes (2002, Pacik);
- * *Kirchenbau und Kunst*: Die Kirchen und die Künste (1997, Maier); Das „Steirische Modell“ für die Planung und Ausführung liturgiegerechten Feierns (1998, Harnoncourt); Gottesdienst und Gottesdienstraum im Wechselspiel. Theologische Gesichtspunkte (1998, Ebenbauer); Kirchliche Kunst im Spannungsfeld von Auftraggeber und Künstler. Ein Beitrag zum Dialog von Kirche und Kunst (1998, Resch); Die liturgische (Neu-)Gestaltung von Kirchenräumen. Eine Umschau in der jüngeren historisch arbeitenden Literatur (1998, Renhart); Altarräume für die Zukunft (2002, Redtenbacher).
- * *Inszenierung und Kultur der Liturgie*: Das Evangelium im deutschen Sprachgebiet (1995, Hollerweger); „Sinnesrausch und Gotteserlebnis“ – Weihrauch als Droge? (2001, Plank); Die liturgischen Text- und Redesorten (2002, Greule); Sprachkultivierung und Gottesdienst. Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre (2002, Haunerland); Mitteilung statt Wiedergabe. Zum Sinn sprecherischer Inszenierung biblischer Texte im Gottesdienst (2002, Bäumer); Der Dienst des „Lektors“ in der Benediktusregel (2002, Puzicha).
- * *Volksfrömmigkeit und Brauchtum*: Wallfahrten und Volksfrömmigkeit in Slowenien (1989, Brezje); Alte und neue Bräuche. Ein Forschungsprojekt in Wiener Pfarren (1998, Wolf); „Seid ruhig und merkt's auf mit Fleiß . . .“ Religiöses Spiel als Zeugnis lebendiger Volksfrömmigkeit (1998, Prieler); Das Fastentuch (1998, Untermoser); Blumen und Pflanzen in der Liturgie und im christlichen Brauchtum (2001, Weinert)
- * *Ökumene*: Liturgische Communio. Kirchenspaltung und ökumenisches Ringen um die Einheit (1990, T. Berger); Erneuerte Agenda im Kontext evangelischer Liturgietradition (1992, Schmidt-Lauber); Die Beiträge zur Liturgie in den Pro-Oriente-Konsultationen mit der Kirchen syrischer Tradition (1996, Winkler); Li-

turgie und Ökumene (1998, Renhart); Was ist ein ökumenischer Gottesdienst? (2000, Ehrensperger).

- * *Einzelthemen*: Mesner und Sakristei Teil I: Von der Notwendigkeit „geistlicher Küster“, Teil II: Vom Ort der Sakristei (1990, Sauser); 25 Jahre – Zweites Vatikanisches Konzil. Modell für einen Wortgottesdienst (1990, Kleiner); Fürbitten – Überlegungen für die Praxis (1991, Esterbauer); Fürbitten – eine immer wieder neue Aufgabe Teil I und II (1992, Kleinheyer); Bericht aus einem Pfarrverband (1995, Berger); Liturgie im Jugendverband (2002, Malcherek).

Zusammenfassung

In dieser Phase vollzog sich nicht nur ein einschneidender Wandel in der Zusammensetzung der Redaktion, vor allem waren inzwischen zahlreiche prägende Persönlichkeiten der Reform: Amtsträger, Professoren und profilierte Praktiker altersbedingt ausgeschieden und durch eine neue Generation ergänzt oder ersetzt worden – viele Zeitzeugen des Konzilsaufbruchs standen jetzt nicht mehr oder nur mehr am Rande des Geschehens zur Verfügung. Die meisten erneuerten Liturgiebücher lagen sowohl in der lateinischen editio typica, als auch in der muttersprachlichen Ausgabe vor, sodass sich die nachfolgende Generation der Verantwortlichen und der Autoren stärker auch den eigentlichen liturgiewissenschaftlichen, pastoralliturgischen und liturgiepastoralen Grundsatz- bzw. Forschungsfragen zuwenden konnten. Dadurch ist Heiliger Dienst in diesen Jahrgängen deutlich charakterisiert. Die Autorenschar wird vielfältiger und bunter. Es fällt schwerer als früher, unter ihnen wenige ganz prominente und etablierte Namen herauszugreifen, einige ragen dennoch durch Anzahl oder Gewicht der Beiträge heraus – mit ihren Namen verbinden sich – zum Teil inhaltlich eigenständige Linien („Schulen“): A. Häußling, Ph. Harnoncourt, W. Haunerland, H. Hollerweger, R. Kleiner, R. Meßner, H. B. Meyer, F. Nikolasch, R. Pacik, F. K. Praßl, E. Renhart, E. Sauser, F. Walz, R. Wentz. Erstaunlich oft schaltet sich auch der österreichische Liturgiebischof E. Kapellari ein. Inhaltlich profilieren sich Themen von bleibender Relevanz für die Zukunft der Liturgie heraus – dies zeigen vorrangig die Themen der Symposien und die Schwerpunktheften, aber nicht nur diese. Zugleich wird das gesamte sehr breite Spektrum der Fragen des konkreten liturgischen Lebens und Feierns in den Blick genommen, wie es jede konkrete Gottesdienstgemeinde betrifft. Auf weltkirchliches Geschehen und auf römische Vorgaben wird in dieser Phase mehr als früher geachtet, was zum Beispiel auch die Auseinandersetzung mit dem Liturgiekapitel im neuen Katechismus der Katholischen Kirche zeigt. Alles in allem muss von einem erhöhten Problembewusstsein, einer Konsolidierung und Konzentration auf wichtige Fragen und einer gleichzeitigen bis ins Detail gehenden Sensibilisierung für liturgiepraktische Fragen gesprochen werden. Zunehmend mehr wird „Liturgische Bildung“ eingemahnt und das Thema der „ars celebrandi“ beginnt sich stärker Gehör zu verschaffen.

(b) *Vom 40. Anniversarium der Liturgiekonstitution bis zur Gegenwart (2003–2006)*

Zur Signatur der Jahre 2003 bis 2006

Was für die vorangegangene Zeitspanne zu sagen war, gilt auch weiterhin für die letzten vier Jahre der Entwicklung. Hinzu treten einige sehr markante Ereignisse, deren Auswirkungen für die Zukunft noch gar nicht abgeschätzt werden können: Erstens wird 2003 und 2004 universalkirchlich und im deutschen Sprachraum des 40. Jahrestages der Promulgati-

on der Liturgiekonstitution des Konzils, Sacrosanctum Concilium vom 4. Dez. 1963, gedacht: mit zahlreichen Veranstaltungen und Publikationen. Insgesamt ist in diesen und den unmittelbar vorangegangenen Jahren eine markante Neubefassung mit der Geschichte und den Dokumenten und des II. Vaticanums zu konstatieren. Im selben Jahr 2004 wurde in einem breit angelegten Gedenkjahr an den weltbekannten Pionier der Liturgischen Bewegung, den Klosterneuburger Chorherren Pius Parsch erinnert, der vor 50 Jahren verstorben war. Vor allem das international ausgerichtete Pius-Parsch-Symposium und die neu gegründete Reihe der „Pius-Parsch-Studien“ bewirkten einen Aufschwung der Pius-Parsch-Forschung und die stärkere Befassung mit der dem Konzil vorangegangenen Liturgischen Bewegung. Am 2. April 2005 endete das lange und prägende Pontifikat von Papst *Johannes Paul II.* mit seinem Heimgang, der für einige Zeit den „Atem der Welt stillstehen“⁷² ließ und ein bisher nie da gewesenes Echo auf einen Papsttod auslöste. Am 19. April wurde Kardinal Joseph Ratzinger zum Nachfolger gewählt und gab sich den Namen *Benedikt XVI.* Bemerkenswert für beide Päpste wurden rund um den Pontifikatswechsel die Initiativen zum Thema Eucharistie: Johannes Paul II. hatte die letzte Enzyklika seines Pontifikates „*Ecclesia de Eucharistia*“ genannt und ein universalkirchliches „Jahr der Eucharistie“⁷³ ausgerufen. Dies wurde zu seinem Vermächtnis: Benedikt XVI. übernahm diesen wichtigen Pastoralenschwerpunkt Eucharistie auch für die vorbereitete Bischofssynode im Oktober 2005 von seinem Vorgänger. Dies brachte später (2007) der Universalkirche gleich auch ein zweites Dokument zum selben Thema: das nachsynodale Apostolische Schreiben „*Sacramentum Caritatis*“⁷⁴ über die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche.

Auf Österreichebene war 2004 die Funktion des Liturgiereferenten der Bischofskonferenz und damit der Vorsitz der Liturgischen Kommission von Egon Kapellari zum Erzbischof von Salzburg, auf Dr. Alois Kothgasser SDB übergegangen, der sich inzwischen als aufgeschlossener und pastoral denkender Anwalt des liturgischen Anliegens bewährt. Über die genannten einschneidenden Ereignisse hinaus wird auch diese Neubesetzung spürbar. Kapellari arbeitet jedoch weiterhin im Bereich Liturgie mit und hat seitens der Österreichischen Bischofskonferenz die Verantwortung für die Erstellung des neuen „Gotteslob“ übernommen, die in dieser und der kommenden Periode nicht nur die Arbeit der Kirchenmusiker erheblich mitbestimmt.

Die Jahre 2003 bis 2006 im Spiegel von HEILIGER DIENST

All dies fließt in das Bild, das HEILIGER DIENST hinterlässt, sichtbar ein und bestimmt auch viele Thematiken der Beiträge und vor allem der Symposien und Themenhefte. Letztere nehmen nun überhand: 2003 bis 2006 gab es kein einziges „offenes Heft“, alle hatten ein Schwerpunktthema. Wie schon zuvor bilden die Symposien und Themen fokussierend die „Lage der Liturgie“ ab, daher wird über sie im Folgenden an erster Stelle berichtet. Seit Jahrgang 57 (2003) wurde für die Hefte 2–4 die von Andreas Redtenbacher betreute Rubrik

⁷² Tageszeitung „Die Presse“ vom 3. April 2008 zum 3. Jahrestag seines Todes (ungezeichneter Beitrag).

⁷³ Damit ging sehr spät endlich auch eine Forderung von Pius Parsch in Erfüllung, der die weltweite Proklamierung eines solchen Jahres durch den Papst schon vor 60 Jahren angemahnt hatte. Da Johannes Paul II. sich intensiv mit Parsch auseinandergesetzt hatte, ist nicht auszuschließen, dass er sich diese Idee von Parsch (bewusst oder unbewusst) zueigen gemacht hatte.

⁷⁴ Deutscher Text in: VApS 177.

„Notizen und Berichte aus Liturgie und Liturgiewissenschaft“ eingerichtet, um dem Leser einen aktuellen liturgiebezogenen zeitgeschichtlichen Spiegel zur Information zu bieten. Diese neue Einrichtung übernimmt die Funktion der aktuellen Berichterstattung aus dem In- und Ausland, wie sie in den frühen Jahrgängen als Einzelbeiträge durchgängig üblich, aber zeitweise in den Hintergrund geraten war. Auch sie ist ein Seismograph für liturgische und wissenschaftliche Entwicklungen und entspricht so der genuine Zielsetzung von Heiliger Dienst.⁷⁵ Römische Dokumente und päpstliche Lehrschreiben werden in dieser Zeitspanne vor allem innerhalb der Fachbeiträge vorgestellt und diskutiert und sind dort enthalten; sie werden in den folgenden Auflistungen nicht nochmals eigens ausgewiesen. Auf die Gottesdienste rund um den Pontifikatswechsel und auf diesen selbst wurde in der Zeitschrift nicht eigens eingegangen, andere Großereignisse (40 Jahre SC, das Jahr der Eucharistie mit den themenbezogenen Dokumenten, das Pius-Parsch-Gedenkjahr) werden durch entsprechende Themenhefte – in zwei Fällen als Doppelhefte – gewürdigt. Die zunehmende Mitwirkung von Autoren des Auslands, vor allem die Anzahl aller Beitragenden lässt es übrigens für diese Phase kaum zu, „Schwerpunktautoren“ herauszuheben.

1. Dokumentation der Salzburger Symposien und der Schwerpunktheft⁷⁶

2003: H 1, *Der tägliche Gottesdienst in der Gemeinde* (Dokumentation Symposion 2002; Kapellari, Haunerland, Häußling, Braulik, Eham, Fabsits, Pranter, Haidinger, Lenz). Ein Thema zwischen den Problemen: Priestermangel und priesterlose Gottesdienstformen an Werktagen, Formenvielfalt dieser Gottesdienste, Zugang und Gestaltung Gemeinde betreffend Tagzeitenliturgie in der Gemeinde, Psalter, und der liturgischen Sprache.

2003: H 2, *Liturgische Tradition im Wandel der Zeit* (Schwerpunktheft)

2003: H 3–4, *40 Jahre Liturgiekonstitution. Relecture und Zukunft* (Schwerpunktheft)

2004: H 1, *Alttestamentliche und jüdische Glaubenserfahrungen in der christlichen Liturgie* (Dokumentation des Symposiums 2003; Kapellari, Ebenbauer, Ames, Gerhards, Meßner, D. Kranemann, Praßl; Gesprächskreise).

2004: H 2, *Pius Parsch – Pionier liturgischer Erneuerung* (Schwerpunktheft)

2004: H 3, *Kirchenraum und Liturgie im Spannungsfeld von Wandel und Bestand* (Schwerpunktheft)

2004: H 4, *Tätige Teilnahme an der Liturgie: Wo stehen wir heute?* (Dokumentation des Studentages, veranstaltet vom Institut für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie der Karl-Franzens-Universität Graz).

2005: H 1, *„Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15). Wege der Umkehr und Versöhnung* (Dokumentation des Symposiums 2004; Kapellari, Söding, Stubenrauch, Wachinger, Volgger; Gesprächskreise). Das Symposium geht der Frage nach, wie die Kirche mit ihrer Buß- und Beichtpraxis in einer Zeit, in der vielen Katholiken die Beichte und das Sündenbewusstsein weitgehend abhanden gekommen sind, ihrem diesbezüglichen Auftrag unter den veränderten Bedingungen sinnvoll nachkommen kann.

2005: H 2, *Liturgie und Sakralität. Zeichenhafte Begegnung mit dem Heiligen* (Schwerpunktheft)

2005: H 3, *Aspekte zur ars celebrandi* (Schwerpunktheft)

⁷⁵ Aus Platzgründen wird auf sie hier nicht näher eingegangen.

⁷⁶ Die Symposien werden hier mit dem jeweiligen Generalthema und den Namen der wichtigsten Referenten angeführt; für die Schwerpunkt- oder Themenhefte wird nur das Generalthema des Heftes angegeben, die Themen der Einzelbeiträge werden in den kategorialisierten Listen angeführt wie alle anderen Beiträge auch.

2005: H 4, *Die Vielfalt der Liturgie* (Schwerpunktheft)

2006: H 1, *Anlass-Gottesdienste. Liturgische Feier zwischen theologischem Anspruch und pastoraler Wirklichkeit* (Dokumentation Symposium 2005; Redtenbacher, Ebertz, Schwarz, Haunerland, Weiß; Erfahrungsberichte, Gesprächskreise). Die weithin präkatechumenale Situation zahlreicher Menschen, die von der Kirche liturgische (rituelle) Angebote wünschen, die vielfältigen Bemühungen um niederschwellige Angebote, neue Segensfeiern, die Situation der Kasualien und der hohen Feiertage, Fragen einer „Ritendiakonie“, etc. rufen theologisch nach Klärung, wo die Liturgie der Kirche genuin bei ihrer Sache ist und wo sie diese verlässt. Viele Fragen mussten offen bleiben und wurden der weiteren Analyse überlassen.

2006: H 2, *Vom Schatz der Kirchenmusik* (Schwerpunktheft)

2006: H 3, *Liturgie und Leben* (Schwerpunktheft)

2006: H 4, *Im Dienst der Liturgie. 60 Jahre HEILIGER DIENST* (Schwerpunkt- und Jubiläumshft)

Vorausblick 2007:

2007: H 1, *Wallfahren heute. Wohin geht der Weg?* (Dokumentation Symposium 2006)

2007: H 2–3 *Eucharistie. Dimensionen und Kontexte* (Schwerpunktheft)⁷⁷

2007: H 4 *Amt und Liturgie* (Schwerpunktheft)

2. Offizielles, Dokumente, Kongresse und Tagungen, Berichte

- *Personen*: In memoriam Erzbischof Dr. Alois Wagner † 25. 2. 2002 (2003, Hollerweger); In memoriam † Erzabt Franz Bachler OSB (2003, W. Bachler); In memoriam † Anton Pomella (2003, Pacik); In memoriam Franz Kardinal König † 13. März 2003 (2004, Redtenbacher); Zum 1. Jahrestag des Todes von Kardinal König († 13. März 2004): Damit sich Himmel und Erde verbinden ... Kardinal König als bischöflicher Vorsteher liturgischer Feiern (2005, Moser); In memoriam Arno Schilson † 29. März 2005 (2005, [BuN = Redtenbacher in: Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft]); In memoriam Arno Schilson [† 29. März 2005] (2005, Schmid-Keiser); Maria-Luise Thurmair in München verstorben (2005, BuN); Goldenes Verdienstzeichen der Republik Österreich für Kirchenmusiker Ebenbauer (2006, BuN); Prof. Dr. Christine Gleixner FvB wurde 80 (2006, BuN); Johannes H. Emminghaus posthum gewürdigt (2006, BuN); Persönlicher Nachruf auf Univ. Prof. Dr. Kurt Schubert (2006, Langer); Republik Österreich ehrt Liturgieexperten Prälat Schwarzenberger (2006, BuN); Stiftsorganist Melchersson der Prämonstratenserabtei Schlägl ausgezeichnet (2006, BuN).
- *Sachen*: Die Zukunft der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils – Standortbestimmung und Festveranstaltung anlässlich 40 Jahre Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, Tagung am 11. Oktober 2003 in Wien – Lainz (2004, BuN); „Aktive Teilnahme an der Liturgie“ Tagung am 16. Januar 2004 in Graz (2004, Groen in BuN), „Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung“ (= PPSt): eine neue liturgiewissenschaftliche Buchreihe im Echter-Verlag (2004, BuN); Pius-Parsch-Gedenkjahr 2004 (2004, BuN); Veranstaltungen

⁷⁷ Da das Themenheft „Eucharistie – Dimensionen und Kontexte“ in unmittelbarer Folge zu den Eucharistie-Initiativen der beiden Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. steht, und zudem auch die schon vor 2007 erlassenen diesbezüglichen päpstlichen und dikasteriellen Schreiben berücksichtigt, werden die Beiträge dieses Doppelheftes in den kategorialisierten Auflistungen im Folgenden bereits mitberücksichtigt.

zum Pius-Parsch-Gedenkjahr (2004, Redtenbacher); „Das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen ...“ (SC1). Bericht über ein Doppelsymposion in Münster anlässlich 40 Jahre Liturgiekonstitution Nov. 2003/Jan. 2004 (2004, Hosselmann); Pius-Parsch-Symposion 2004: Die Rezeption liturgischer Erneuerung am Beispiel des Pioniers Pius Parsch (2005, Schmid-Keiser); Jahrestagung des Abt-Herwegen-Instituts in der Benediktinerabtei Maria Laach vom 23.–25. September 2005 (2005, Ehrensperger); 11. Weltbischofssynode zur Eucharistie (2005, BuN); Mitteilungen aus der European Conference for Protestant Church Music [ECPCM] (2005, Horn); Nobilis Pulchritudo – Der päpstliche Zeremoniär zieht Bilanz (2005, G. und M. Max); Festrede zur Buchpräsentation: Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft, am 29. November 2005 im Stift Klosterneuburg (2005, Krätzl); Papst Benedikt XVI. über Kirchenmusik, Neokatechumenat und die Liturgie (2005, BuN); Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft gegründet (2005, BuN); Benedikt XVI. mahnt zur regelmäßigen Mitfeier der Sonntagsmesse (2006, BuN); „Pius-Parsch-Woche“ in einer Pfarrgemeinde (2006, BuN); Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ ist 80 (2006, BuN); Geleitwort zu 60 Jahre Heiliger Dienst (2006, Kothgasser); Grußwort zu Heiliger Dienst Heft 1/1947: † Bischof Joseph Cal. Fliesser, Das Institutum der Erzabtei St. Peter (2006, BuN); Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Wissenschaft der Liturgie!? Tagungsbericht zur AKL 2006 in den Niederlanden (2006, Hosselmann); Eucharistie und Nächstenliebe. Zur Bischofssynode über die Eucharistie (2005) und das nachsynodale Schreiben von Benedikt XVI. (2007, Scheuer); Bericht: Liturgiewissenschaft als Universitätsdisziplin in Tschechien (2007, Kunetka).

3. Liturgiewissenschaftliche Forschungsbeiträge

- *Theologie der Liturgie*: Liturgietheologie und amtlicher Dienst. Zur sakramentalen Dimension der kirchlichen Gemeinde (2003, Koch); Liturgie und Leben – Gedanken aus orthodoxer Sicht (2003, Staikos); Von der Suche nach Sinn und Transzendenz in gottesdienstlichen Versammlungen (2005, Schmid-Keiser); Gottesdienst als Information oder: Die Entfaltung der christlichen Existenz im (liturgischen) Feiern (2006, Walz); Liturgie als Weg (2006, Ehrensperger); Lebendige Gottes- und Menschenbegegnung in der Liturgie. Liturgietheologie in heilsgeschichtlich-personaler Perspektive bei Altfried Kassing [1924–1997] (2006, Malcherek); Logosgemäße Liturgie. Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. (2007, Schneider).
- *Konzil*: Sacrosanctum Concilium – eine notwendige Hinführung nach 40 Jahren (2003, Redtenbacher); „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ (SC 7). Liturgie in personaler Dimension (2003, Malcherek); Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ (2003, Pacik); Vor 40 Jahren – Aufbruch in und mit der Liturgie (2003, Heinz). Die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils aus evangelischer Sicht (2003, Grethlein).
- *Liturgiereform(en)*: Liturgiereform – ein Baustein der Liturgiegeschichte (2003, B. Kranemann); Liturgiereform als Mitte der Erneuerung von Glaube und Kirche (2003, Richter); Wie ist Liturgie zu reformieren? (2003, Angenendt); Liturgiewissenschaft nach 40 Jahren Sacrosanctum Concilium. Perspektiven und Aufgaben (2003, Gerhards); Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung im historischen Kontext (2004, Röhrig); Aktive Teilnahme des Volkes an der Messe. Die von Pius Parsch

entwickelten Modelle (2004, Pacik); Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der liturgischen Erneuerung (2004, Poschmann); Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Veröffentlichte und unveröffentlichte Arbeiten über Pius Parsch (2004, Redtenbacher); Mystagogie bei Pius Parsch (2004, Wekerle); Zur aktiven Teilnahme der Laien an der Liturgie. Der neue Typus des liturgische bewegten Laien (2004, Krawczyk); Fragen zur Altarraumgestaltung nach dem II. Vatikanischen Konzil (2004, Moser); 60 Jahre Liturgieentwicklung im Spiegel der Zeitschrift Heiliger Dienst. Teil I: Von der Gründung bis zum Vorabend des Konzils (1947–1961): Volksliturgische Bewegung und offizielle Reformpolitik (2006, Redtenbacher); auch: 60 Jahre im Dienst der Liturgie. Heiliger Dienst – Register der Jahrgänge 51 [1997] – 60 [2006] (2006, Wentz).

- *Eucharistie*: Eucharistie als Höhepunkt kirchlichen Lebens – auch in der Gemeinde (2003, Lies); Zum Wirken Jesu in der Eucharistie (2005, Lies); Empfängt, was ihr seid, und seid, was ihr empfangt! Zur Aktualität des Eucharistieverständnisses des hl. Augustinus (2007, Wucherer-Huldenfeld); „Wenn ihr zum Mahl zusammenkommt . . .“ [1 Kor 11,33] (2007, Söding); Bedeutung und Konsequenzen der eulogischen Sinn-gestalt der Eucharistiefeier (2007, Lies); Kleine mystagogische Reflexion über den Opfer- und Mahlcharakter der Eucharistiefeier (2007, Ebenbauer); Zum Eucharistieverständnis in orthodoxer Tradition (2007, Prokschi); Kennt die orthodoxe Eucharistie eine Messopfer-Theologie? (2007, Kattan).
- *Gestalt der Liturgie*:
 - * *Liturgiesprache*: „Kein verkleidetes Latein“. Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie (2005, Brüske); Neuere Forschungen zur Sakralsprache im deutsch-polnischen Vergleich (2005, Greule, u. a.).
 - * *Kirchenmusik*: Te Deum laudamus. Kompositionen für das Offizium und für Andachten von Wolfgang Amadeus Mozart und Johann Michael Haydn (2006, Aringer-Grau); Das Lob Gottes in der Muttersprache. Johann Michael Haydns Deutsches Hochamt „Hier liegt vor deiner Majestät“ (2006, Eder).
 - * *Kirchenbau*: Die Trierer „Doppelkirchenanlage“ von Dom und Liebfrauen als Beispiel für die sich wandelnden Räume unter dem Einfluss einer sich wandelnden Liturgie (2004, Ronig).

4. Praxis: Reformrezeption, Pastoralliturgie, Liturgiepastoral

Dieser Themenbereich gestaltet sich in der zur Rede stehenden Periode grundsätzlicher: er unterscheidet sich einerseits von den frühen Jahrgängen dadurch, dass kaum mehr Praxismodelle vorgestellt werden, andererseits von den Jahrgängen der etwa 30 Jahre unmittelbarer Nachkonzilszeit dadurch, dass die Themen und Vorschläge zur konkreten Liturgiereform abgelöst werden durch grundsätzlichere Beiträge zur Liturgiepraxis und durch längerfristige Überlegungen im Blick auf einzelne Reformbereiche.

- *Historisches zur Rezeption des Reformgeschehens*⁷⁸: Kardinal König im Gespräch – Interview anlässlich des 40. Jahrestages der Promulgation der Liturgiekonstitution (2003, Redtenbacher); 40 Jahre Liturgiekonstitution (2003, Kapellari); Ein kurzer kritischer Rückblick auf 40 Jahre Liturgiereform (2003, Harnoncourt); Das Liturgische Institut in Trier und seine Bedeutung für die Rezeption der Liturgiekonstitution in Deutschland (2003, Heinz); Unterwegs mit der Kirche von Rom. 30 Jahre „Syno-

⁷⁸ Nicht nur des postkonziliaren Reformgeschehens, sondern auch der vorkonziliaren Volksliturgischen Bewegung.

- den“-Hochgebet der Schweiz (2003, Holzherr); Pius Parsch und das Stift Klosterneuburg (2004, Backovsky); Sankt Gertrud in Klosterneuburg (2004 [1954] † Jungmann); Liturgisches Mindestprogramm (2004 [1952] † Pius Parsch).
- *Aktuelle Aufgaben der Reformrezeption*: Alte Gebetstexte trotz veränderter Sprache? Zum Umgang mit der liturgischen Tradition heute (2003, Kohlschein); Gottesdienstübertragungen in Hörfunk und Fernsehen in Österreich (2003, Weinmann); Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium (2004, Kapellari); Einige Aspekte der heutigen „tätigen Teilnahme“ (2004, Groen); Participatio actiosa – mit geistlichem Gewinn (2005, Weismayer); „Wir haben die Herrlichkeit Gottes gesehen“. Sonntagsgottesdienste mit neuer Qualität. Einige Ergebnisse des Projekts „Gottesdienstqualität“ in Wien (2005, M. König); Wahrnehmungen und Erwartungen von Gottesdienst – eine empirische Untersuchung (2005, Gall); „Theopraxis“. Anmerkungen zur Theopraxis im Interesse lebendiger Gottes-Dienst-Feiern (2005, Schmid-Keiser); Die Liturgie im Leben der Gläubigen (2006, Kapellari); „Vom Zauber der Liturgie“. Gedankenanstöße zur feiernden Gestalt(ung) des Glaubens (2006, Freilinger).
 - *Eucharistie und Sakramente*: Die Krankensalbung und ihr Platz in der heutigen Krankenhausseelsorge (2005, Groen); Eucharistie der Kirche. Zur Spiritualität und Feierpraxis in unseren Gemeinden (2007; Haunerland); Die Eucharistie und der Mensch von heute – Überlegungen in pastoralliturgischer und liturgiepastoraler Absicht (2007, Lenz); Wer darf wann die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen? Die römischen Regelungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute (2007, Pacik).
 - *Vielfalt liturgischer Feiern*: Aspekte der Vielfalt des Gottesdienstes (2003, Predel); Die Vielfalt der Liturgie als Antwort auf eine dialogische Anthropologie? (2005, Walz); Den Schatz der Liturgie zum Leuchten bringen (2005, Blecker); Die vielfältige Arbeit des Liturgieausschusses (2005, Aumayer).
 - *Kinder und Jugend*: Gedanken zum Kleinkindergottesdienst in der Pfarrgemeinde (2005, Waltl); Leitlinien zur Gestaltung jugendgerechter und lebendiger Gottesdienste (2005, Volgger); Jugendkirche Wien: Start eines „heiligen Experiments“ (2005, Jansen); Überlegungen zur Teilnahme Jugendlicher an der Liturgie (2005, Caban).
 - *Kirchenmusik*: Kirchengesänge als Grenzgänger (2004, Harnoncourt); Gemeindegesang: Grundelement, Stolperstein und Zukunftschance lebendiger Liturgie (2004, Ebenbauer); Kirchenmusik in Österreich – Bemerkungen zur Situation (2004, Praßl); Der Dialog im Gesang als Heraus-Forderung? (2005, Springer); Zwischen Kirchengottesdienst und Gottesdienst – Mozarts geistliche Musik (2006, Kaspar); „Der Klerus unterbrach die Musik geräuschhaft . . .“. Die Problematik der Orchestermesse in erneuerter Liturgie am Beispiel W. A. Mozarts (2006, Koch); „Nun freut euch ihr Christen . . .“. Rezeption traditioneller Kirchenlieder (2006, Gall); Klassik oder Rockmesse. Zwei Jahre Kirchenmusiker in den USA (2006, Reisinger); Eucharistische Frömmigkeit in den Abendmahlsliedern des evangelischen Gesangbuches (2007, Horn).
 - *Kirchenbau*: Überlegungen zum Kirchenbau heute (2004, Tesar); Fragen zur Altarraumgestaltung nach dem II. Vatikanischen Konzil. Die Um- und Neugestaltungen des Altarraumes des Wiener Stephansdoms (2004, Moser); Das „Wiener Modell“. Altarraumgestaltung in der Erzdiözese Wien, Teil I: Die Wiener Richtlinien und die Arbeit des Altarbeirates (2004, Sindelar), Teil II: Exemplarische Projekte (2004, Gnlsen); Anmerkungen zum Kirchenbau der Diözese Graz-Seckau in den letzten

Jahren (2004, Renhart); Die Bedeutung der Architektur und Ausstattung des Kirchenraumes für die Liturgie (2004, Resch); Autonome Kunst im sakralen Raum (2004, Kölbl); „Aktive Teilnahme“ – im nachvatikanischen Kirchenbaugeschehen der Diözese Graz-Seckau „Actuosa participatio“ auf steirisch: Analyse konkreter Beispiele aus der liturgischen Praxis steirischer Pfarrgemeinden (2004, Löschberger);

- Ein *Einzelthema*: Pallottinerpater Richard Henkes SAC [1900–1945] – Kraft zur Lebenshingabe aus der Feier des Glaubens (2006, Probst).

Zusammenfassung

In seltener Übereinstimmung reflektiert Heiliger Dienst in den Jahren 2003–2006 (sieht man vom Pontifikatswechsel einmal ab) die großen Ereignisse und weit reichenden Schwerpunkte dieser wenigen Jahre, die die Liturgie betreffen. Nahezu alles, was unter „Signatur der Periode“ zu verzeichnen war, findet sich in entsprechend kompetenten Beiträgen in der Zeitschrift wieder: die Neubefassung mit der Liturgiekonstitution 40 Jahre nach ihrer Promulgation durch Paul VI., das Gedenken an Pius Parsch und entsprechende Impulse zur Parsch-Forschung, die großen Papstinitiativen zum Eucharistiethema. Es ist der wohl profilierteste Zeitabschnitt in der Geschichte von Heiliger Dienst. Dafür sind einige Faktoren maßgeblich: die schon seit längerem erweiterte Redaktionsgruppe entwickelte spürbar eine gemeinsame und liturgiewissenschaftlich kompakte Blattlinie, die jetzt voll durchzuschlagen beginnt; die konsequente Einhaltung des Redaktionsplanes bezüglich der Schwerpunktheftes wirkt profilierend; die Themenwahl der Beiträge verzettelt sich nicht mehr in vordergründigen allzu praktischen Detailfragen (oder gar Praxismodellen); die ganz wichtigen auch weltkirchlich relevanten liturgischen Fragestellungen werden umfassend und von zahlreichen prominentesten Gastautoren aufgearbeitet, was im Fall des 40. Anniversariums der Liturgiekonstitution und anlässlich des großen Eucharistiethemas der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. sogar zu ansehnlichen und viel gefragten Doppelheftnummern führt. Nicht zuletzt sei darauf hingewiesen, dass sich auch die Themen der Reform und ihrer Rezeption grundsätzlicher und seriöser darstellen, als zu früheren Etappen. Und ergänzend rundet die Rubrik „Notizen und Berichte aus Liturgie und Liturgiewissenschaft“ das fachliche Informationsangebot für den Bedarf der Leserschaft ab; regelmäßige Buchbesprechungen leisteten schon bisher⁷⁹ und auch in dieser Periode das Ihrige dazu.

7. Wort zum Schluss

(1) Die Ergebnisse beruhen auf einem materialreichen und vollständigen Durchblick durch alle Hefte der Zeitschrift. Das bedeutet natürlich nicht, dass nicht in vielen Bereichen der kategorialen Auflistungen zwischen Wesentlichem und weniger Bedeutsamem zu unterscheiden war und daher eine Auswahl der Beiträge vorgenommen werden musste; dieses Vorgehen war methodisch geboten, um tatsächlich den „Spiegel von 60 Jahre Liturgieentwicklung“ aus der Zeitschrift erheben zu können, der die Linien der Entwicklung sowohl der Liturgie, als auch der Zeitschrift selbst in ihren wesentlichen Konturen aufzeigen kann. Manche Themenlisten sind dennoch relativ umfangreich geraten: einerseits waren die Einzelthemen ja meist vielfältig und breit gestreut, andererseits war Wert darauf zu legen, dass

⁷⁹ Das gilt von den ersten Jahrgängen des Anfangs an.

der „Spiegel“, der sich aus einem vollständigen Durchblick ergeben sollte, aus nachweislichen Tatsachen folgt und wissenschaftlich möglichst schlüssig begründet ist.

(2) Der lange Zeitraum vom Konzilsbeginn im Jahr 1962 bis zum 60-Jahr-Jubiläum der Zeitschrift im Jahr 2006 war zu gliedern in die folgenden Etappen:

1962–1988: Vom Konzil bis zum 25. Anniversarium von „Sacrosanctum Concilium“ (= 5.)

- (a) Das II. Vaticanum (1962–1965) und die Konzilskonstitution über die Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ vom 4. Dez. 1963
- (b) Die weitere Entwicklung während des Pontifikats Pauls VI. bis zu seinem Tod am 6. August 1978
- (c) Vom „Drei-Päpste-Jahr“ 1978 zum 25. Anniversarium der Liturgiekonstitution 1988

1989–2006: Über das 40. Anniversarium der Liturgiekonstitution bis zur Gegenwart (= 6.)

- (a) Die Zeit zwischen dem 25. und dem 40. Anniversarium (1989–2002)
- (b) Vom 40. Anniversarium der Liturgiekonstitution bis zur Gegenwart (2003–2006).

(3) Festzuhalten ist:

- HEILIGER DIENST ist in der Tat ein authentischer Spiegel der „Liturgieentwicklung“ in diesen entscheidenden Perioden der Liturgiegeschichte seit dem Konzil.
- HEILIGER DIENST ist zeitgeschichtlich auf weite Strecken ein authentischer Kommentar der Liturgiereform des II. Vaticanums und seiner Rezeption im deutschen Sprachraum, insbesondere für die Kirche Österreichs.
- HEILIGER DIENST profilierte sich in diesen Jahren zunehmend mehr als Organ grundsätzlicher liturgiewissenschaftlicher Reflexion; das bezeugt auch die offizielle Aufnahme der „universitären liturgischen Institute“ in die Herausgeberschaft im Impressum.
- HEILIGER DIENST ist immer auch geprägt von der Zusammensetzung der Redaktion; daher gibt es bisweilen Schwankungen in der Verwirklichung seines eigenen „mission statements“.
- HEILIGER DIENST bleibt dennoch den Elementen seiner Grundausrichtung treu, wie sie teilweise bereits als Ergebnis von Teil I zu formulieren waren. Das bedeutet zusammengefasst für sein „mission statement“: HEILIGER DIENST
 - (a) fördert die Liturgische Bewegung und Reform vor und nach dem Konzil;
 - (b) wahrt die Balance zwischen Liturgiepastoral und Liturgiewissenschaft;
 - (c) übernimmt je länger je mehr dezidiert die Funktion eines liturgiewissenschaftlichen Diskussionsforums;
 - (d) hat als Zielgruppen Multiplikatoren und Verantwortliche in den Gemeinden und Diözesen, nun aber auch Fachleute aus der Liturgiewissenschaft;
 - (e) ist das offiziöse Liturgieorgan der Kirche Österreichs.

Der Verfasser weiß sich davon entlastet, die inzwischen zahlreichen und oft eindeutigen Akzente päpstlicher und vaticanischer Verlautbarungen, die unter dem noch kurzen Ponti-

fikat Benedikt XVI. bereits erfolgten⁸⁰ und die von manchen Kritikern unter der Perspektive eines Paradigmenwechsels im Liturgieverständnis des II. Vatikanischen Konzils und seiner faktischen Liturgiereform wahrgenommen werden⁸¹, zu berichten oder zu kommentieren – die gestellte Aufgabe endet mit dem 60. Erscheinungs- und Jubiläumsjahr von Heiliger Dienst im Jahr 2006. Heiliger Dienst hatte in all den Jahren immer auch Liturgiegeschichte mitgeschrieben.⁸² Zu manchen Jahrgangsperioden dieser überaus interessanten Geschichte hatte die Redaktion, ob bewusst oder unbewusst, ob aus Klugheit oder Ängstlichkeit, folgenreiche römische Ereignisse und Entscheidungen inhaltlich ausgespart. Die kommenden Jahrgänge werden zeigen, wieweit die Zeitschrift zu ihrer Aufgabe, die ursprünglich im Vorantreiben der Liturgischen Bewegung und der Liturgiereform lag (ihr „mission statement“), weiterhin stehen will und kann. Jedenfalls würde auch eine ganz andere und neue Entwicklung, ob so oder so, einer eigenen liturgiepastoralen und liturgiewissenschaftlichen Begleitung bedürfen.

⁸⁰ Als beredtes Beispiel: BENEDIKT XVI., *Motu proprio Summorum Pontificum*; sowie der als Apostolische Schreiben verfasste Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Veröffentlichung des *Motu proprio*, deutsch in: VApS 178.

⁸¹ Vgl. dazu neuerdings: HAUNERLAND (wie Anm. 21) 248–250.

⁸² Im doppelten Wortsinn: als „mit-schreiben“ und als „mit-gestalten“.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Konfessionslose engagieren sich für Kirchen

Im ostdeutschen Sachsen (ehemals Gebiet der DDR), deren Bevölkerung zu etwa 70% offiziell konfessionslos, zum anderen Teil vorwiegend evangelisch-lutherisch ist, sorgt die Bevölkerung erstaunlich eigeninitiativ für Bestand und Erhalt der zahlreichen Kirchenbauten des Landes. Die zu über 50% aus vorreformatorischer Zeit stammenden, kunstgeschichtlich daher alten und oft wertvollen Gotteshäuser werden von hunderten selbstständig agierenden Kirchenerhaltungsvereinen baulich betreut, saniert oder vor dem Verfall bewahrt. Diese Vereine sind oft nicht kirchlich gebunden, sondern „neutrale“ Bürgerinitiativen. Aber sie treiben Geld auf, veranstalten Flohmärkte, Konzerte und Feste und legen emsig am Wochenende auch selbst an ihre Kirche Hand an, denn die geschrumpfte lutherische Landeskirche kann den Gebäudeerhalt nicht finanziell sichern und wenig kommt auch von der Politik. Etliche Kirchen stehen schon lange nicht mehr in gottesdienstlicher Verwendung. Aber sie werden immer stärker als Identifikationssymbol im örtlichen Lebensraum wahrgenommen und haben zumindest eine Funktion als kultureller und sozialer Mittelpunkt zurückgewonnen. Als ganz selbstverständlich wird es empfunden, wenn die meisten säkularen Gemeindeveranstaltungen oder Dorffeste rund um die „eigene“ Kirche ausgerichtet werden, auf die man zunehmend stolz ist. Im ehemaligen atheisierenden DDR-Staat ist zwar das Christentum arg verdunstet, doch hat sich auch bei konfessionslosen Bürgern und deren ohne jeden kirchlichen Glauben großgewordenen Nachwuchs eine vage Erinnerung erhalten: in dieser Kirche wurde ja einst meine Mutter getauft, in jener haben meine Großeltern geheiratet, in einer anderen haben Kulturbeflissene an einem bemerkenswerten Konzert mitgewirkt, dort hatte ein Pastor vor dem politischen Umbruch zum „Friedensgebet“ geladen. Das Engagement für ihre Kirchen löst auch bei heute konfessionslosen Bürgern Erinnerungen an die Vorzeit mit kirchlicher Tradition aus und wird zum Anknüpfungspunkt, sich neu über ihr Gotteshaus Gedanken zu machen: was ist überhaupt eine Kirche, was geschah oder geschieht in ihr, was ist eigentlich ein Altar, worüber sprechen die sakralen Kunstobjekte? Vom Kirchengebäude ausgehend – also „von der Schale zum Kern“ hin – brechen Glaubensfragen ganz neu auf. Das stimmt nachdenklich: dasselbe wollen nämlich hierzulande Initiativen, wie „Die lange Nacht der Kirchen“ und andere Projekte der „Kirchenpädagogik“ in den Gemeinden erreichen. Sie verdienen daher jede Unterstützung!

Internationaler Durchbruch

Die im Echter-Verlag (Würzburg) herausgegebene Reihe „Pius-Parsch-Studien. Quellen und Studien zur Liturgischen Bewegung“ erfreut sich zunehmender internationaler Anerkennung. So erschienen in letzter Zeit ausführliche Würdigungen in liturgiewissenschaftlichen und theologischen Fachorganen wichtiger europäischer Sprachen. Der wissenschaftliche Wert der Reihe wird vor allem in einem neuen Aufschwung der Pius-Parsch-Forschung gesehen. Diese lag bis auf wenige punktuelle Vorhaben lange brach und wird heute nicht

zuletzt aufgrund des notwendigen zeitdiagnostischen Blickes auf die Liturgiesituation höher gewichtet, als bisher. Dazu kommt, dass im Ringen um die sachrichtige Interpretation der Konzilsaussagen über die Liturgie die Schriften der Väter der Liturgischen Bewegung unumgänglich zur Hermeneutik der Konzilstextes gehören. Das gibt den alten Texten eine aktuell-neue Bedeutung für ein vertieftes Verstehen. Dabei kommt Parsch ein besonderes Gewicht zu, weil er nicht nur mit seiner internationalen Breitenwirkung erheblichen Einfluss ausgeübt hatte, sondern vor allem die „actuosa participatio“, die zum „cantus-firmus-Begriff“ der Liturgiekonstitution wurde, als theologisches Existential des Liturgiebegriffs begründete. Als Beispiel von vielen sei aus der englischen Rezension von Keith F. Becklers SJ (Gregorianum 88 [2007] 903–906) zitiert, der die Bände 1 bis 5 bespricht:

„Dieses monumentale 5-bändige Werk [. . .] behandelt [Einsichten], die außerhalb Österreichs weitgehend unbekannt waren [. . .]. Sie enthüllen einen außerordentlichen Materialbeitrag, von dem man vieles noch nie zuvor gesehen hat. Es muss hier betont werden, dass das Werk in der Tat lehrreich ist: sowohl hinsichtlich der Forschung, als auch hinsichtlich seines Ziels. Da diese Reihe sowohl Parsch's eigene Werke, als auch gegenwärtige Studien über sein Leben und Werk umfasst, überbrückt sie den Graben zwischen Vergangenheit und Gegenwart, wird sich über das Vermächtnis Parsch's als Gründer der österreichischen Liturgischen Bewegung klar und zeigt mit Blick auf gegenwärtige liturgische Fragen und zukünftige Herausforderungen der Kirche, wie instruktiv dieses Vermächtnis auch heute ist [. . .]. Mit Sicherheit macht die Zusammenarbeit so prominenter Wissenschaftler im Herausgebergremium gemeinsam mit einer Gruppe von erstrangigen Autoren diese Reihe zur wegweisenden Forschung [„definitive study“] über Pius Parsch *par excellence*. Alle 5 Bände sind ferner reich an ausführlichen Anmerkungen, Registern und Literaturverzeichnissen [. . .]. [Die] Kollegen haben uns einen großen Dienst erwiesen, indem sie eine so gründliche Behandlung von Parsch's Werk verfügbar machen, und wir stehen tief in ihrer Schuld. Die Reihe wird auf Jahre hinweg eine fundamentale Quelle für die Liturgiewissenschaft sein.“

Österreichweit: vierte „Lange Nacht der Kirchen“

„Ein Tag sagt es dem andern, eine Nacht tut es der anderen kund (Ps 19,3)“ war das gemeinsame Motto der „Langen Nacht der Kirchen“, die sich seit 2005 inzwischen auf alle Diözesen Österreichs vom Bodensee bis zum Neusiedlersee ausgeweitet hat. Nicht nur das Lauffeuer der Verbreitung, sondern auch die staunenswert hohe Beteiligung, sprechen von einem nachhaltigen Erfolg, der pastoral nicht ohne Wirkung bleibt: Gemeinden suchen und finden neue Wege zu den Menschen, Kirche wird in sympathischer Weise missionarisch, die Gotteshäuser werden neu als die großen Schätze des Landes entdeckt und vor allem erfolgt zugleich ein großer Schub an „Kirchenpädagogik“, deren Ansätze zur liturgischen und religiösen Bildung nicht unterschätzt werden dürfen. Der Impuls, der davon ausgeht, bewirkt auch längerfristig bei vielen Menschen die Ermutigung zu neuem Engagement im Rahmen ihrer Gemeinde. Österreichweit zählte man in der 4. „Langen Nacht“ von Freitag 30. auf Samstag 31. Mai 275.000 Besucher, davon allein in Wien, von wo die Initiative ausgegangen war, 120.000. Ca. 600 Kirchen (das entspricht etwa einem Fünftel aller österreichischen Pfarren) standen oft bis in die frühen Morgenstunden mit ihren insgesamt 3000 völlig verschiedenen, kulturellen, musikalischen und spirituellen Veranstaltungsangeboten offen. Die „Lange Nacht“ war auch ein herausragendes ökumenisches Zeugnis, denn alle 14 anerkannten Kirchen öffneten ihre Tore in Gemeinsamkeit und boten ihre Programme an. Die Kreise, die der von einer einzigen Wiener Großstadtpfarre (Rossau) „ins Wasser geworfene Stein“ seither zieht, bekommen einen immer größeren Radius: vom Wiener Stadtvikariat über einzelne Städte und Orte bis hinein in alle österreichischen Diözesen gelangt die Initiative nun auch ins Ausland: an der kommenden 5. „Langen Nacht der Kirchen“ am 5. Juni 2009 wird sich erstmals auch die Diözese Brno (Brünn) beteiligen. Von

engagierten Gläubigen kam die Idee, die „Lange Nacht“ europaweit zu begehen. Näheres ist unter www.langenachtderkirchen.at zu erfahren.

Zahl der Erwachsenentaufen steigt auch in Österreich

Immer mehr Erwachsene lassen sich auch in den österreichischen Diözesen taufen. 2007 waren es 248, im Jahr davor 225. Der Trend hält an. Gleichzeitig findet die Vorbereitung für immer mehr Taufbewerber in einem geistlichen Prozess des „Katechumenats“ statt, der ein Jahr dauert und im Allgemeinen in den Pfarren durchgeführt wird. Das sichert das schrittweise und ganzheitliche Hineinwachsen nicht nur in den Glauben, sondern auch in die Gemeinschaft der Kirche. Für den Erwachsenenkatechumenat gibt es inzwischen in jeder Diözese eine zuständige Kontaktperson, die Unterstützung und Informationen für die Durchführung des Katechumenats gibt. Auf der Österreichebene ist das Österreichische Pastoralinstitut mit seinem Generalsekretär Dr. Walter Krieger zuständig (www.katechumenat.at).

„Protokolle zur Liturgie“

Ein neues Jahrbuch erblickt das Licht der Welt: dieser Tage erschien im Echter-Verlag der erste Band der neuen „Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Band I/2007“, herausgegeben von Rudolf Pacik und Andreas Redtenbacher (270 Seiten). Die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft hat sich angesichts ihrer steigenden Mitgliederzahlen zu einer regelmäßigen Jahrespublikation entschlossen. Der Titel „Protokolle zur Liturgie“ soll einerseits auf die thematische Offenheit des Periodikums verweisen: es enthält in zwei Abteilungen Beiträge zur Liturgiewissenschaft (1) und zu Pastoralliturgie und Liturgiepastoral (2). Andererseits erinnert der Titel auch an die im Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg erscheinenden „Protokolle zur Bibel“ und damit an die beiden Seiten Bibel und Liturgie im Wirken von Pius Parsch. Das Jahrbuch weiß sich zugleich der großen liturgiehistorischen Bedeutung Klosterneuburgs, aber auch der langen Tradition des Stiftes als Wissenschaftsstandort verpflichtet. Band I/2007 enthält im ersten Teil Beiträge von R. Pacik (Der Altarraum der Kirche und die liturgischen Funktionsorte), K. P. Dannecker (Der Ambo), A. Redtenbacher (Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche), B. J. Groen (Die eine Sonntagseucharistie und die pluriforme Gemeinde), I. Baumgartner (Mit dem Absammeln ist es nicht getan – Caritas in der Liturgie), A. Ehrensperger (Die ältesten Liturgiebücher der westlichen Kirche); im Teil II: E. J. Korherr (Von der Drohbotschaft zur Frohbotschaft. Überlegungen und Fragen zur Predigt in Eucharistie- und Wort-Gottes-Feiern), H. M. Wolf / R. Pacik (Die Sprache der Zeiten. Feste, Symbole, Rituale im Rhythmus der Zeit), E. Czasch (Kritische Überlegungen zur Feier der Verabschiedung und Tröstung Hinterbliebener von aus der Kirche ausgetretenen Personen), E. J. Korherr (Wortgottesdienst mit Kindern – ein nachkonziliarer Pastoralversuch), M. Stari (Erstkommunion mit geistig schwerbehinderten Kindern), F. Fritz (Die „Pius-Parsch-Woche“ der Pfarre Langenzersdorf); sowie im Anhang Informationen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft. Das Buch ist über den Buchhandel erhältlich.

Zweite Auflage des Wiener Begräbnismanuals

„Begräbnismanuals“ ist der neue Titel für die zweite Auflage der „Studienausgabe“ der Erzdiözese Wien von 1999 für die Feier des Begräbnisses unter besonderer Berücksichtigung

der Wiener Großfriedhöfe. Sie war notwendig geworden, weil trotz der hohen Druckzahl und der zahlreichen Auflagen einer Zweitveröffentlichung in Karl Wagners bei Herder erschienenem Werkbuch zur Feier des Begräbnisses schon seit längerem kein Exemplar mehr zu erhalten war. In großen Zahlen fand die Studienausgabe von 1999 auch in anderen Diözesen, vor allem auch in Deutschland, Verwendung. Diese Begeisterung wurde bald durch eine Diskussion von liturgiewissenschaftlicher Seite begleitet, in der etliche Kritik berechtigt war, einiges vielleicht eher weniger. Folglich wurde in einem sehr sorgfältigen und lange dauernden Redaktionsprozess diese Kritik mitbedacht. Dabei konnten auch viele Erfahrungen aus der inzwischen mehrere Jahre dauernden Praxisverwendung der ersten Auflage berücksichtigt werden sowie die Tatsache, dass sich auch das Rad der Zeitentwicklung seither weitergedreht hat. Der Erzbischof und die zuständigen Gremien sind sich bewusst, dass Wien hier verantwortungsvoll einen Eigenweg beschreitet, indem es sehr sensibel auf eine spezifische Situation reagiert. Die gesamte Redaktionsgeschichte des Buches hatte in der diözesanen Liturgiekommission inzwischen auch das Feuer mehrerer Funktionsperioden unter drei durchaus verschiedenen Vorsitzenden (R. Schwarzenberger, A. Strutzenberger, M. Sindelar) durchlaufen. So ist das Buch „auf Herz und Nieren“ geprüft. Wien schließt sich damit anderen Diözesen im deutschen Sprachgebiet an, die für die Feier ihrer Eigenliturgie ebenfalls die Form des „Manuale“ als Liturgiebuch wählen.

Eric Kandel: Ritus, Synagoge und Synapse

Der Nobelpreisträger und Hirnforscher Eric Kandel stand anlässlich seines 80. Geburtstags im Rampenlicht von Ehrungen. Das wäre hier nicht zu vermerken, hätte er nicht ein auch liturgiewissenschaftlich ambivalent-bedeutsames Wort dabei von sich gegeben. Kandel entstammt einer bildungsbegeisterten jüdischen Familie in Wien und emigrierte in der Nazizeit über Frankreich in die USA. Seiner französischen Frau Denise retteten Ordensfrauen während der deutschen Besatzungszeit ihr Leben, indem sie sie im Kloster versteckt hielten. Das haben beide den Nonnen ihr Leben lang nicht vergessen. Talmudbeflissen und begeistert gelangte der neugierige junge Intellektuelle über das Studium von Freud's Psychoanalyse schließlich zur Hirnforschung und entdeckte die Proteine mit ihrer Schlüsselfunktion für die Informationsaufnahme im Gedächtnis und erforschte das Phänomen der Synapsen im Gehirn. Das brachte ihm den Nobelpreis. Kandel hatte immer die Meinung vertreten, dass wissenschaftliche Hirnforschung nicht in ein „ethisches Vakuum“ münden dürfe: vom Wunderwerk im Kopf ließe sich lernen, dass Vernetzung und Zentralisierung ein dauerndes Wechselspiel seien, dass auch Erinnerung nicht unverrückbar wie in einem Datenspeicher aufbewahrt sei. Nie verstieg er sich dahin, Seele und Geist materialistisch in Gehirnprozessen festzumachen. Er ließ die Frage offen, weil ihm dies allein schon aus der Kenntnis der Tiefenpsychologie ratsam schien. Liturgiewissenschaftlern stellen sich aber einige Fragen, wenn er sagt: „Ich glaube nicht an Gott, aber ich bin wohl einer der frömmsten Juden und achte alle Rituale“. Bei aller gebotenen Vorsicht: Hat das konsequente und scheinbar „gott-lose“ Festhalten an den jüdischen Ritualen (wobei er sich „fromm“ nennt) nicht zumindest mitbewirkt, dass der weltberühmte Forscher in der Lage war, eine so wichtige Frage offen zu halten und eben nicht in die Materialismusfalle zu tappen, in die „wissenschaftliche Hirnforschung“ oft gerät? Hat der ein Leben lang durchgetragene „Ritus“ nicht zumindest unbewusst mitgeholfen, das Fenster in eine andere als die rein naturwissenschaftlich-empirische Dimension offen zu halten, ohne die das von ihm abgelehnte „ethische Vakuum“ gar nicht zu verhindern ist? Wenn er sich „gottlos aber fromm“ ein

ganzes Leben lang dem Ritus nicht gesperrt hat, war der geübte Ritus wirklich schlichtweg ohne jede Wirkung? Und wenn das alles so ist, glaubt er dann wirklich ganz und gar nicht an Gott, wie er behauptet? Bei aller gebotenen Behutsamkeit der Fragen: der Vollzug von Ritualen bleibt offensichtlich nicht wirkungslos, was freilich nicht heißen soll, dass er losgelöst von den damit verbundenen Sinndeutungen angemessen verstanden werden kann.

In memoriam Herbert Muck

In Eisenstadt verstarb am 1. Februar 2008 der gebürtige Wiener und emeritierte Professor an der Akademie der bildenden Künste Herbert Muck in seinem 83. Lebensjahr. Er war einer der führenden Kirchenbauexperten in Österreich. Muck hatte sich in jungen Jahren intensiv mit Studien der Architektur, Kunsttheorie, Theologie, Philosophie und Kunstgeschichte auseinandergesetzt. Dies schuf die Voraussetzung für sein umfassende Hintergrundwissen im Bereich Sakralbau. Clemens Holzmeister hatte den Jesuitenpater Muck nach seiner Dissertation an sein neugegründetes Institut für sakrale Kunst geholt, dessen späterer Vorstand und Professor für Sakralbau an der Akademie der Bildenden Künste Muck von 1973 bis 1993 war. Mit einer Vielzahl von Planungsgutachten und Kirchenbauausstellungen förderte Muck über Jahrzehnte die fundierte Auseinandersetzung mit diesem Themenfeld. Unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanischen Konzils verfasste Muck Standardwerke wie „Sakralbau heute“ (schon 1961) und „Die Gestaltung des Kirchenraums nach der Liturgiereform“ (1966). Herbert Muck war auch Mitglied einer kleinen Gruppe reformfreudiger Neuländer rund um den Künstlerseelsorger und Domprediger Msgr. Otto Mauer, die auch architektonische Innovationen anregte. Der Kirchenbau stand damals in einer regen Debatte darüber, wie seine wegweisende Architektur in Zukunft aussehen könnte. Motiviert durch Clemens Holzmeister wurde diese Diskussion besonders im Umfeld der sogenannten „Gruppe 4“ gemeinsam mit Wilhelm Holzbauer, Friedrich Kurrent, Johannes Spalt und Ottokar Uhl geführt. Herbert Mucks umfassendes Wissen und seine Inspirationen prägten sowohl Menschen als auch Kirchenbauten.

BUCHBESPRECHUNGEN

Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis. Hg. Ch. Lange – C. Leonhard – R. Olbrich. Darmstadt 2008.

In den letzten Jahren wurde die Taufe bzw. der gesamte Initiationsvorgang – bestehend aus Katechumenat, Taufe, Firmung und Erstkommunion – ein wichtiges Thema in Praxis und Wissenschaft von Liturgie, Katechese und Pastoral. Angesichts der weitgehend säkularisierten Gesellschaft wird die Erneuerung des Taufbewusstseins als Ausgangspunkt und Grundlage christlicher Spiritualität zunehmend überlebenswichtig für die Existenz des christlichen Glaubens und für lebendige christliche Gemeinden – damit natürlich auch die Neubefassung mit den liturgiewissenschaftlichen Grundlagen. Weit vorausblickend hatte schon das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur die Erneuerung der Tauffeier, sondern auch die Wiederherstellung des Katechumenats und seiner Riten gefordert. Dies führte zu den bekannten Studien zunächst von Balthasar Fischer, in den letzten Jahren vor allem von Franz-Peter Tebartz-van Elst (heute Bischof von Limburg) über die Neuentdeckung und Weiterentwicklung des Erwachsenenkatechumenats und einer angemessenen Taufpastoral. Das Erscheinen der zweiten authentischen Ausgabe der Feier der Kindertaufe auf der Grundlage der *Editio typica altera* 1973 für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes und ihrer begleitenden Veröffentlichungen darf ebenfalls als Zeichen neuer Wertschätzung der Taufe gesehen werden. Nun legen die drei Herausgeber Lange, Leonhard und Olbrich eine ökumenisch angelegte Neubefassung mit der gewachsenen Gestalt des Sakramentes vor. Das Bestreben des seriösen Buches, das sich als „Einführungsband“

versteht, ist es einerseits, „die geschichtliche Entwicklung des Taufsakramentes und die gegenwärtige Praxis in allgemein verständlicher Form zu beschreiben“, anderseits: „die Entwicklung der ‚Taufe‘ in den unterschiedlichen Formen des Christentums aufzuzeigen“ (Vorwort, VII). „Taufe“ wird dabei als sprachliche Kurzform für die Etappen des gesamten Initiationsvorganges verstanden.

Nach einer übersichtlichen Einleitung von Ch. Lange und C. Leonhard (IX–XII) wird die Initiation in der Alten Kirche untersucht (Ch. Lange, 1–28). Es folgen „Gestaltung und Deutung der christlichen Initiation im mittelalterlichen Westen“ (St. Wahle, 29–48), danach die Entwicklung im mittelalterlichen Byzanz in einem aus dem Englischen übersetzten Beitrag (St. Alexopoulos, 49–66). „Die Riten der Initiations-sakramente in der Katholischen Kirche vom Tridentinum bis zum II. Vaticanum“ führen anschließend bis zur letzten großen Liturgiereform (N. Baumann, 67–84). Ökumenisch besonders relevant ist der Beitrag „Martin Luther und das evangelische Taufverständnis vom 16. bis 18. Jahrhundert“ (K. Pinggé, 85–112). Und mitten in die Gegenwartsdiskussion führt „Gestaltung und Deutung der christlichen Initiation in der Römisch-Katholischen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil“ (R. Olbrich, 113–124). Aufschlussreich und lehrreich setzt der Band dann mit „Gestaltung und Deutung der christlichen Initiation in den orientalischen Kirchen“ (C. Leonhard, 125–142), sowie „... in den orthodoxen Kirchen“ (Ch. Bey, 143–150) fort. Eine weitere wichtige ökumenische Abrundung erfährt er schließlich durch den Aufsatz „Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in den reformatorischen Kirchen des 19. und 20. Jahrhunderts in Deutschland“

(J. Neijenhuis, 151–164). Die Seiten 165 bis 196 enthalten: ein brauchbares Glossar, Register und Indices, ein reiches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Verzeichnis der Mitarbeiter.

Das Buch besticht durch didaktisch bestens aufbereitete graphische Tabellen und Übersichten, vor allem dadurch, dass es sich durchwegs auf neuestem wissenschaftlichen Stand bewegt. Es gehört zum Besten, was liturgiewissenschaftlich über Taufe und Initiation derzeit auf dem Markt ist. Wer sich heute seriös mit dem wichtigen Thema befassen will, tut gut daran, zu diesem gelungenen „Einführungsband“ zu greifen.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe. Hg. W. Haunerland – E. Nagel. Trier 2008.

Pünktlich zum Erscheinen des erneuerten Kindertaufritus in deutscher Sprache haben Prof. Winfried Haunerland und Dr. Eduard Nagel vom Deutschen Liturgischen Institut ein Werkbuch zur Kindertaufe herausgegeben. Es handelt sich um eine Zusammenfassung von meist kurz und leicht verständlich gehaltenen Artikeln diverser Autoren und Autorinnen zu den unterschiedlichen Aspekten der Tauffeier mit Kindern. Dabei gliedern vier große Kapitel das Buch: 1. Pastoralliturgische Hinweise, 2. Vorbereitung und Begleitung der Eltern und Paten, 3. Sakramentenrechtliche Aspekte, sowie 4. Die Gestaltung der Tauffeier. Eine sehr brauchbare Sammlung von Materialien und ein Anhang, der die wichtigsten kirchlichen Dokumente rund um die Feier der Kindertaufe beinhaltet – darunter die pastorale Einführung der deutschsprachigen Bischöfe zum neuen Rituale, die neben dem eigentlichen Feierbuch als eigenständige Publikation erschienen ist –, vervollständigen das Angebot dieses Werkbuches.

Den insgesamt 13 Autoren ist ein hohes Maß sowohl an pastoraler Erfahrung als auch an liturgischem Verständnis zu bescheinigen. Das Spektrum der angesprochenen Bereiche ist weit und kann durchaus als umfassend angesehen werden. Besonders hilfreich erscheinen dabei die Anregungen für das neue Modell der „Taufe in zwei Stufen“, die Idee eines „Taufnachmittages“ von der katholischen Frauenbewegung im Bistum Brixen, der das Buch grundsätzlich durchziehende Gedanke, zur Taufe durch Untertauchen zu ermutigen, und die wichtige Zusammenfassung über die wechselseitige Anerkennung der Taufe.

Alles in allem ein äußerst gelungenes Buch, das all denen, die die Gelegenheit nützen wollen, eine jahrelange Taufpraxis und -pastoral wieder auf den neuesten Stand zu bringen, bestens empfohlen werden kann.

Michael Max, Neumarkt a. W.

Studien zu Sprache und Religion. Aktuelle Probleme der religiösen Kommunikation aus der Sicht Studierender. Hg. A. Greule unter Mitarb. von S. Hackl-Rößler und G. Janner. Hamburg 2006 (Schriftenreihe Philologia: Sprachwissenschaftliche Forschungsergebnisse 88).

„Es mehren sich die Anzeichen, dass das Wort Gottes und das Sprechen über das Wort Gottes nach Jahren der mit ‚erledigt‘ begründeten Marginalisierung aus dem engen Bereich der christlichen Kirchen wieder in den öffentlichen Diskurs zurückkehrt. Angebote zur Auseinandersetzung mit Religion begegnen einem vorurteilslosen Interesse, wenn nicht einem drängendem Bedürfnis, über das zu sprechen, worüber man glaubte schweigen zu können“ (S. 9). Man kann im Blick auf die Menschen in unserer modernen Gesellschaft in Europa mit dieser positiven Einschätzung betreffend das Interesse an Religion und im

Besonderem am Christentum, die der Mit-herausgeber G. Janner in Anspielung auf den Sprachphilosophen Ludwig Wittgenstein pointiert an den Beginn seiner Einführung stellt, berechtigterweise eine andere Situation erkennen. Aber im Blick auf den interdisziplinären Diskurs zwischen christlicher Theologie und Sprachwissenschaften ist mit dieser Sammelpublikation der Arbeiten von Studierenden der Germanistik (Teilfach Sprachwissenschaft) im Seminar „Sprache und Religion“ im Sommersemester 2004 an der Universität Regensburg ein neuer Impuls nach über 20 Jahren erkennbar. Waren es früher vermehrt Theologen, die die Bereicherung durch linguistischen, sprachphilosophischen Dialog anstrebten, so kommt die Initiative nun von sprachwissenschaftlichen Disziplinen. Ging es doch in der damaligen Öffnung der christlichen Theologie (und der Kirche) um die Reflexion liturgischer Sprache angesichts des sich anbahnenden Wechsels vom Latein zu den Volkssprachen als offizielle Liturgiesprache. Der in diesen Studien erkennbare Rückgriff auf die sprachtheologischen Studien, Erkenntnisse und Positionen macht einerseits ein gewisses interdisziplinäres Defizit deutlich (siehe die Literaturverzeichnisse in den einzelnen Seminararbeiten bzw. Beiträgen mit einschlägigen Veröffentlichungen aus den 70-er und 80-er Jahren); andererseits wird dabei aber ein Manko deutlich was die sprachwissenschaftliche Rezeption dieser früheren, von Theologen diskutierten und veröffentlichten Forschungsbereiche religiöser Sprache und der beschriebenen sprachtheologischen Positionen betrifft.

Umso mehr kann man dem Seminarleiter zur Thematik dieses germanistischen Seminars gratulieren, wodurch er das Interesse von Studierenden daran weckte. Er zeigt sich von den engagierten Diskussionen der Seminarteilnehmer/-innen und dem wissenschaftlichen, fachdidaktischen Ertrag der Lehrveranstaltung überrascht. Die

besten schriftlichen Seminararbeiten wurden von den Hrsg. in dem vorliegenden Sammelband zum Besuch von Papst Benedikt XVI. in Regensburg veröffentlicht.

Die 9 Beiträge im Umfang von 20–25 Seiten beschäftigen sich mit einzelnen Paradigmen der religiösen, christlichen Rede in öffentlichen Bereichen (Gottesdienst, Unterricht, Massenmedien . . .), mit christlichen Sekundärtexten wie Verkündigung, Gebet, Bekenntnis oder kommerzielle Werbung, die in unterschiedlicher Nähe zum Primärtext „Heilige Schrift“ stehen. „Von den auf heiligen Büchern aufbauenden Religionen ist das Christentum diejenige, die am intensivsten und von Anfang an ihre religiösen Texte und ihre religiöse Sprache reflektiert, um deren Verstehen ringt und die Ergebnisse dieses oft schmerzhaften Ringens in richtiger Sprache dem religiösen Textkorpus beizufügen bemüht ist“ (G. Janner, S. 9).

Die Herausgeber haben die Studien in „Kircheninterne Kommunikation“, „Didaktik der religiösen Kommunikation“ und „Kirchenexterne Kommunikation“ mit jeweils 3 Beiträgen gegliedert. Die Verfasser/-innen beschreiben meist recht gut zunächst ihre sprachwissenschaftliche Position und das „Analysewerkzeug“, stellen den untersuchten religiösen Text vor und schließen jeweils die Darlegung der sprachwissenschaftlichen Analyse mit einer Ergebnissicherung. Aus den linguistischen Theorien und Untersuchungsmethoden wird besonders der Sprechakttheorie, wie sie in den Studien von J. L. Austin und John R. Searle vorliegt, hohe Relevanz für diese sprachwissenschaftlichen Untersuchungen der religiösen Sprache in verschiedenen Kontexten beigemessen und bildet explizit oder implizit den sprachtheoretischen Ausgangspunkt der Textsortenanalysen.

Iryna Bazhutkina bringt eine detaillierte linguistische Analyse der Rede von Papst Johannes Paul II. vor Jugendlichen in Lemberg (26.6.2001); die Aspekte von Origi-

nalsprache und Übersetzungen verdienten dabei noch eigens berücksichtigt zu werden (15–39).

Thomas Wagner versucht zunächst den christlichen Gottesdienst als Kommunikation zu beschreiben und geht dann genauer auf die religiösen und liturgischen Sprechakte (Gebet, Predigt, Verkündigung!) sowie die Eingangsphase des Gottesdienstes ein (41–64). Neben sprachlich-stilistischen Mängeln fallen hier überholte oder verengende theoretische Positionen zum Verständnis von Ritual und christlicher Liturgie störend auf.

Tanja M. Heinlein geht auf die Glaubensformeln und die Sprechakte des Bekennens (des Glaubens, der Sünden) im Gottesdienst ein (65–90). – Anja Wamser untersucht dann die Glaubensbekenntnisse unter dem Aspekt ihre Verständlichkeit bei Kindern und Jugendlichen, ausgehend von einem Interview mit einem Kind der 4. Grundschulklasse; ihre weitere Analyse von neuen, von Kindern und Kids geschriebenen Glaubensbekenntnissen bringt als Ergebnis, dass diese sich in Sprache, Wortschatz und Textstruktur deutlich vom tradierten Glaubensbekenntnis unterscheiden (93–114). Die Frage nach der Verständlichkeit stellt sich hier und letztlich bei allen religiösen Texten aber auf einer anderen Ebene!

Simone Schmitz u. Susanne Weiß gehen auf die Sprachform der biblischen Erzählung im Religionsunterricht ein (Kriterien, sprachliche Mittel, Didaktik . . .); anhand der Geschichte vom blinden Bettler Bartimäus in der („vorbildlichen“) Textversion von D. Steinwede und in der beobachteten praktischen Umsetzung behandeln sie detailliert die Frage, ob der illokutive Sprechakt des Erzählens angekommen – „geglückt“ – ist; die Nacherzählungen der Kinder ergaben ein uneinheitliches Bild und weisen darauf hin, dass auch nichtsprachliche Aspekte oder vorausgehende Glaubensakte eine Rolle spielen (115–161).

Martina Kürzinger und Julia Petschl untersuchen die (Transkriptionen der) Verkündigungsspots im Radio an den Beispielen Bayern 3 und Antenne Bayern (Anspruch, Aufbau, Themen, Syntax, Wortwahl . . .). Abschließend stellen sie fest, dass es sich bei diesen Spots nicht um Verkündigung, sondern um „praktische Lebenshilfe mit christlichen bzw. kirchlichen Wertvorstellungen im Hintergrund“ (163–189) handelt.

Stefanie Käufl und Maria Lippl gehen in ihrer Untersuchung auf das Beten mit Kindern (im Kindesalter und in der Grundschule) ein. Es wird zunächst die Gebetserziehung anhand des Lehrplans der Grundschule dargestellt und diese dann der Sprach-erziehung in diesen Klassen gegenübergestellt. Im Weiteren analysieren sie die Gebetssprache in der Grundschule anhand der konkreten Beispiele von Psalmengebeten und von Kindern verfassten Gebeten (193–236). Mehrmals betonen sie, dass die Kinder im Religionsunterricht (Beten mit Psalmen) mit einem höheren Niveau der Sprach-erziehung als im Deutschunterricht konfrontiert werden und das pädagogisch und verstehensmäßig zu Schwierigkeiten führt.

Kathrin Steidl untersucht die Popmusik nach religiöser Sprache, biblisch-christlichen Motiven und ihrer Bedeutung für die Sendung der Kirche (237–243)! Konkretisiert wird die Arbeit an den Texten bzw. Songs „Jesus“ von M. Müller-Westernhagen, „Scheinheilig“ des deutschen Rappers Curse und „Kein Königreich“ von X. Naidoo. Mit der Verfasserin kann resümierend festgehalten werden, dass es sich bei diesen religiösen Textpassagen einerseits um die eigene Auseinandersetzung der Künstler mit Religion geht, andererseits aber werden diese Textelemente aufgegriffen, um gewisse Effekte zu bewirken.

Abschließend steht die Untersuchung der Bier-Produktwerbung nach religiösen Elementen von Sabine Bauer (245–278). Dabei wird die Bildsprache und die Motiv-

wahl der Firmen untersucht und ansatzweise hinterfragt.

Für sprachwissenschaftlich orientierte Theologinnen/Theologen können die Studien zur vielfältigen religiösen Sprachpraxis interessante Details liefern und auch helfen, das religiöse „Sprachverhalten“ gelegentlich kritisch zu reflektieren. Allerdings merkt man diesen linguistischen Studien an, dass zwar ein religiöses Interesse allgemein vorhanden, aber theologisches Fachwissen (Gottesdienst und Liturgie, Bibel, Beten . . .) eher oberflächlich

gegeben ist; insofern wirken manche (inhaltliche) Folgerungen dann auch linguistisch verkürzt. Amüsant wirkt die Ausschreibung der Abkürzung „Theol[ogie] und Spir[itus]“ (166) statt Spir[itualität] in einem Zitat aus LThK! Eine theologische Begleitung der Studien halte ich vom Anspruch der Wissenschaftlichkeit her und im Sinne der interdisziplinären Ausrichtung für unverzichtbar.

Josef Schermann, Pfaffenhofen/Tirol

BÜCHEREINGÄNGE

Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe. Hg. W. Haunerland – E. Nagel. Trier: Vzf Deutsches Liturgisches Institut 2008. 21,4 cm (207 S.). Kart. € 9,80.

Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis. Hg. C. Lange – C. Leonhard – R. Olbrich. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 2008. 24,5 cm (196 S.). Hardcover. € 39,90. ISBN 978-3-534-20782-4.

Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie. Hg. A. Gerhards. Freiburg – Basel – Wien: Herder 2008. 19,8 cm (176 S.). Kart. € 9,95. ISBN 978-3-451-29781-6.

B. FEICHTINGER, *Liturgie und soziales Handeln.* Afrikanische Praxis als Inspiration. (PTh 93). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 2008. 23,3 cm (392 S.). Kart. € 39,- SFr 65,90. ISBN 3-17-020437-9.

B. J. KRAWCZYK, *Der Laie in der Liturgie und Theologie bei Pius Parsch.* (PPSt 6). Würzburg: Echter Verlag 2007. 22,5 cm (224 S.). Kart. € 25,50 (A); € 24,80 (D); SFr 43,60. ISBN 978-3-429-02938-8.

L. LIES, *Bedante Berufung.* Die eucharistische Struktur der ignatianischen Exerzitien. (ITS 79). Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 2007. 22,5 cm (476 S.). Kart. € 49,-; SFr 82,90. ISBN 978-3-7022-2872-9.

M. PROBST, *Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel.* Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/75–1631). (LQF 97). Münster: Aschendorff 2008. 22,8 cm (XXII u. 302 S.). Kart. € 4,-. ISBN 978-3-402-04076-8.

N. C. SCHNABEL, *Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus.* Würzburg: Echter Verlag 2008. 22,5 cm (164 S.). Kart. € 25,70 (A); € 25,- (D). ISBN 978-3-429-03002-5.

Weil Sakramente Zukunft haben. Neue Wege der Initiation in Gemeinden. Hg. W. Kasper – A. Biesinger – A. Kothgasser. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG 2008. 22,5 cm (176 S.). Kart. € 19,90. ISBN 978-3-7867-2711-8.

Wort zu diesem Heft

Vor wenigen Monaten sind zwei weithin bekannte Lehrende aus dem Jesuitenorden gestorben: P. Joseph Gelineau SJ († 8.8.2008) und P. Lothar Lies SJ († 29.5.2008). Sowohl Gelineau, der v. a. als Kirchenmusiker bekannt wurde, als auch Lies, der sich besonders mit ökumenischer Theologie und Eucharistietheologie befasste, lieferten wichtige Impulse für die Liturgiewissenschaft. Rudolf Pacik, Professor für Liturgiewissenschaft und Dekan an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg sowie Vorsitzender von *Universa Laus Deutsche Sprachgruppe e. V.*, stellt Leben und Werk von Joseph Gelineau vor. In seinen Ausführungen wird deutlich, dass Gelineau nicht nur ein begnadeter Kirchenmusiker, sondern auch ein (liturgie-)theologisch profunder Denker war. Einen sehr persönlichen Nachruf auf Lothar Lies hält Józef Niewiadomski, Professor für systematische Theologie und Dekan der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck. Niewiadomski hebt darin Lies' persönliche Liebenswürdigkeit und sein theologisches Denken – das um die Sinnstruktur des Segnens (Anamnese, Epiklese, Koinonia, Prosphora) kreiste – besonders hervor.

Das Paschamysterium wurde bekanntlich vom Zweiten Vatikanischen Konzil als Kern jeden liturgischen Feierns „wiederentdeckt“. Es ist allerdings nicht zuletzt auch das Verdienst der modernen Bibelwissenschaften, wenn sie darauf hinweisen, dass sich das Paschamysterium nicht in der Feier von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu erschöpft; denn die Kurzformel „Paschamysterium“ zielt auf die Selbstmitteilung Gottes in der gesamten Heilsgeschichte. Deshalb, so führt Georg Braulik OSB, ehemals Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien aus, sind die Psalmen der Stundenliturgie auf dem Hintergrund eines umfassenden Paschamysteriums her zu interpretieren. Anhand der Auswahl und Anordnung der Psalmen im Wochenpsalter des „Benediktinischen Antiphonale“ zeigt Braulik die Hermeneutik dieses „dramaturgischen Prozesses“ auf, in dem sich der Sinn eines Textes für den Rezipienten letztlich erst in einem dialogischen Geschehen zwischen Text und (literarischem wie geschichtlich-persönlichem) Kontext erschließt.

Das Verständnis des Paschamysteriums kann nicht nur heilsgeschichtlich auf das neutestamentlich bezeugte Heilshandeln Gottes enggeführt werden. Auch die im Laufe der Jahrhunderte entfaltete Feier des jährlich begangenen Paschamysteriums kann in historisierender Weise verkürzt werden. Ein Blick auf die liturgischen Texte und auf das ihnen zu Grunde liegende Verständnis liturgischen Gedenkens kann vor einer bloß historisierenden Nachfeier von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu bewahren. Michaela Puzicha OSB, Leiterin des Instituts für Benediktinische Studien in Salzburg, legt am Beispiel des Introitus der Messe vom Letzten Abendmahl am Gründonnerstag – „Wir aber rühmen uns ...“ – dar, dass für die Liturgie feiernde Gemeinde jeder Festinhalt von Ostern her sein deutendes Licht erhält, die Feier der Kartage also nicht bloß in ihrem zeitlichen Nacheinander ihren tieferen Sinn beziehen. Die Bezugnahme auf die Gegenwart des auferstandenen Herrn ermöglicht der Gemeinde überdies auch als ‚liturgische Exegese‘ jene Freiheit, den im Introitus übernommenen Paulustext aus dem Galaterbrief ins scheinbare Gegenteil zu verkehren.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat – wie gesagt – manches, was im Laufe der Geschichte verschüttet war, wieder neu „entdeckt“, man denke z. B. nur an die zentrale Bedeutung der „*participatio actiosa*“ aller Gläubigen am gottesdienstlichen Geschehen. Für andere „Entdeckungen“ war es auf dem Konzil offenbar noch zu früh, insofern dafür – anders als

bei der Frage der aktiven Teilnahme der Gläubigen – weder ein entsprechendes öffentliches Bewusstsein bestand, noch ausreichende theologische Vorarbeiten vorhanden waren: Damit ist zunächst die Rolle der Frau in der Kirche, insbesondere in der Liturgie, angesprochen, im weiteren Sinne aber auch die Frage, warum die Kategorie des Geschlechts ganz allgemein in liturgischen Fragen weitgehend ausgeblendet wurde (und vielfach noch wird) und vielleicht deshalb die liturgische Praxis oft nur die gesellschaftliche Realität widerspiegelt. Interessante – und für manche vielleicht ungewohnte – Einsichten vermittelt aus der Sicht der Gender-Forschung der Beitrag von Teresa Berger, Professorin für Liturgiewissenschaft an der Yale University in den USA. Sie unternimmt darin den Versuch, neue Zugänge für eine geschlechtergerechte liturgische Praxis und Forschung aufzuzeigen.

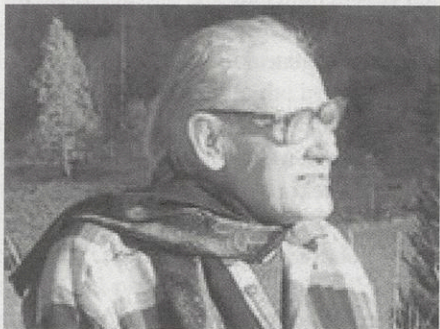
Die Hinwendung des Konzils zur „*actuosa participatio*“ kommt – theologisch gesehen – einer „kopernikanischen Wende“ im Liturgieverständnis gleich – Nicht nur, was gefeiert wird, ist wichtig, sondern auch wer feiert. Die Berücksichtigung der konkret-geschichtlichen Existenz der versammelten Menschen ist daher ebenso wichtig wie der sachgemäße Vollzug des vorgegebenen Ritus. Es gibt natürlich pastorale Bereiche, in denen es schon immer naheliegend war (oder naheliegend hätte sein müssen), den konkreten Menschen – oder wenigstens die Situation, in der er sich befindet – zu berücksichtigen, z. B. in der Krankenseelsorge. Stefan Böntert, Habilitand in Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, zeichnet in seinem Beitrag die Vielgestaltigkeit des liturgischen Heildienstes in der Krankenseelsorge nach. Bei allen unterschiedlichen Akzentsetzungen geht es letztlich auch hier um die Aktualisierung des Paschamysteriums im Angesicht von Krankheit und existentieller Not. Für eine überzeugende Aktualisierung ist es jedenfalls ratsam, wenn sich diakonale Begleitung von Kranken und – auf die jeweilige Situation angepasste – liturgische Feiern wechselseitig ergänzen und befruchten.

Die Feier des Paschamysteriums steht auch im Zentrum des Weihnachtsfestes, was bei all dem Weihnachtsidyll und süßem Gefühl, das mit dem ‚Zauber‘ der Heiligen Nacht verbunden sein mag, leicht verdrängt wird. Franz-Rudolf Weinert, Dompfarrer in Mainz, stellt auf mystagogische Weise bekannte Advents- und Weihnachtsbräuche vor und deutet sie als Symbole der Hoffnung auf den Erlöser der gesamten Schöpfung.

Die Schriftleitung

Rudolf Pacik, Salzburg

In memoriam Joseph Gelineau SJ (31.10.1920–8.8.2008)



Bildnachweis:

<http://www.jesuites.com/histoire/gelineau/index.html>

(Abdruck mit Erlaubnis der franz. Provinz SJ)

1. Lebensstationen¹

Joseph Gelineau wurde am 31. Oktober 1920 in Champ-sur-Layon (Département Maine-et-Loire) in einer Weinbauernfamilie geboren. Als Kind erlernte er autodidaktisch mehrere Instrumente und begann zu komponieren. 1939 trat er in das Priesterseminar von Angers ein, wechselte aber 1941 zum Jesuitenorden. Nach dem Noviziat in Laval und dem Philosophiestudium in Vals studierte er 1946–1949 in Paris an der École César Franck Musik, u. a. Komposition (bei Guy de Lioncourt) und Orgel. Darauf folgte das Theologiestudium in Lyon-Fourvière. Erst später erwarb er das Doktorat der Theologie: Am Pariser Institut Catholique in Paris promovierte er 1960 mit einer Dissertation über die Formen der Psalmodie in den syrischen Kirchen des 4. und 5. Jahrhunderts.

Schon in Seminar und Noviziat war Gelineau musikalisch tätig: als Organist, Chorleiter und Komponist. Während seiner Pariser Studienzeit lernte er bald die Gruppe um Bernard Geoffroy SJ kennen, die eine Ausgabe biblisch geprägter Volksgesänge plante, um das gängige Repertoire zu verbessern. Gelineau lieferte gleich für den ersten Band dieser Sammlung ‚Gloire au Seigneur‘ (1946) einen Beitrag. Seither schuf er zahlreiche vorwiegend französische Gesänge für Pfarreien wie für Kommunitäten, darunter Taizé. Auch mit dem jungen ‚Centre de Pastorale Liturgique‘ (CPL) und dessen Gründern Pie Duployé OP und Aymon-Marie Roguet OP kam Gelineau in Kontakt; er wurde zur Mitarbeit an der Zeitschrift ‚Maison-Dieu‘ eingeladen und nahm regelmäßig an den nationalen Konferenzen des CPL teil. Bei einem solchen Kongress begegnete er 1947 dem Liturgiewissenschaftler Aimé-Georges Martimort, der im volkssprachigen Psalmengesang den Schlüssel zur biblisch-liturgischen Erneuerung sah; er riet Gelineau, sich mit der Vertonung von Psalmen zu befassen.

Nach dem Terziat in Florenz kam Gelineau in das Jesuitenkolleg an der Pariser Rue de Sèvres, zu dem die Kirche Saint-Ignace gehört. Er arbeitete im CPL mit und unterrichtete 1953 bis 1983 am Institut supérieur catéchétique des Pariser Institut catholique zunächst

¹ Hier habe ich weithin die Biographie Gelineaus herangezogen: Philippe ROBERT, Joseph Gelineau, pionnier du chant liturgique en français. La redécouverte des formes. Turnhout 2004 (Mysteria 4).

religiöse Symbolik, dann Pastoralliturgie. In Saint-Ignace engagierte sich Gelineau vor allem musikalisch. Er gründete einen Jugend- und einen Kinderchor. Zuallererst aber musste er die Gottesdienstgemeinde überhaupt zum Singen bringen.

Das Streben des CPL und der liturgischen Bewegung in Frankreich, die Gemeinden durch volkssprachigen Gesang an der Liturgie zu beteiligen, wurde von Vertretern der traditionellen Kirchenmusik bekämpft. Nach dem internationalen Kirchenmusikerkongress, der 1957 in Paris stattfand, gründeten deshalb mehrere Autoren französischer Gesänge die ‚Association Saint Ambroise pour le chant sacré des fidèles‘ sowie eine eigene Zeitschrift ‚Église qui chante‘, deren Schriftleitung Gelineau übernahm.

Bei der Jahreskonferenz 1960 des CPL lernte Gelineau Annibale Bugnini CM kennen und stand seither mit ihm in freundschaftlicher Verbindung. Nach dem Konzil wurde Gelineau als Konsultor in das Consilium zur Durchführung der Liturgiekonstitution berufen. Er arbeitete auch an der Instruktion ‚Musicam sacram‘ (5.3.1967) mit, und von ihm stammt der Entwurf für das heutige vierte Hochgebet. In Frankreich gehörte er dem Team an, das die neuen liturgischen Bücher übersetzte.

In die Konzilszeit reichen die Anfänge einer weltweiten Vereinigung, welche die Liturgiereform auch musikalisch voranbringen wollte. Nach mehreren Studientreffen interessierter Kirchenmusiker, Musikologen und Liturgiewissenschaftler fand 1965 in Fribourg eine große Tagung zum Thema ‚Kirchenmusik nach dem Konzil‘² statt. Im April 1966 konstituierte sich in Lugano (CH) ein Verein nach Schweizer Recht: ‚Universa Laus – Internationaler Studienkreis für Gesang und Musik in der Liturgie‘. Das erste Präsidium bildeten Erhard Quack, Luigi Agustoni und Joseph Gelineau. Auf Gelineaus Initiative geht das Universa-Laus-Dokument 1980 ‚Die Musik in den christlichen Liturgien‘ zurück.³

Nachdem Joseph Gelineau mehr als 30 Jahre in Paris verbracht hatte, stellte er 1979 sein Leben um: Er verließ Paris und ging nach Ecuellles (Dept. Seine-et-Marne), einem zur Diözese Meaux gehörenden Dorf in der Umgebung von Paris; dort arbeitete er als Seelsorger in einem Verband von fünf Pfarren ohne eigenen Priester. Für ihn bedeutete dies, Neues zu lernen, vor allem Liturgie in einfachen Verhältnissen auf schlichte Weise und doch als Fest zu begehen. Seine Erfahrungen haben sich in mehreren Publikationen niedergeschlagen.

1998 nahm er von Ecuellles Abschied und zog nach Vallorcine, einem Ort in Savoyen, nahe der Schweizer Grenze. Nicht weit von Vallorcine, im Krankenhaus von Sallanche, ist Gelineau am 8. August 2008 gestorben.

2. Werk

Père Joseph Gelineaus musikalisches und liturgiewissenschaftliches Lebenswerk lässt sich in einem Nachruf nur unzureichend würdigen. Ich hebe – zugegeben: in subjektiver Auswahl – vier Aspekte hervor.

Psalmen

Von Gelineaus Musik am weitesten verbreitet, auch über Frankreich hinaus, hat sich seine Psalmodie.⁴ Gelineau hat nicht nur Vertonungen geschaffen, sondern sich ebenso um die Wort-Gestalt bemüht. 1947 durch den Liturgiewissenschaftler Aimé-Georges Martimort ermutigt, begann Gelineau historische Formen des Liturgiegesangs zu studieren und an

² Kirchenmusik nach dem Konzil. Die Vorträge der Internationalen Studienwoche Freiburg in der Schweiz 1965. Ausgabe in deutscher Sprache besorgt von Helmut Hucke. Freiburg/Br. 1997.

³ Deutsche Ausgabe: Beilage zu Gd 14 (1980), Heft 15.

⁴ Die Rechte für die englischen Fassungen liegen bei GIA Publications, Chicago (<http://www.giamusic.com/shop/artist/joseph-gelineau-sj>).

Psalmtexten zu arbeiten. Dass es wortgetreue Übersetzungen sein sollten – also weder geglättete Paraphrasen (die es schon gab) noch Lieder nach Art des Genfer Psalters –, stand für Gelineau fest. Von der Form der hebräischen Poesie – Strophen, deren Halbverse eine feste Anzahl von Akzentsilben, dazwischen verschieden viele unbetonte Silben enthalten – und der französischen Deklamation ausgehend, fand er eine sprachgerechte rhythmische Textgestalt. 1947 erschien der Psalter der ‚Bible de Jérusalem‘. Dessen Übersetzer, Raymond-Jacques Tournay OP und Raymond Schwab, verfolgten einen ähnlichen Weg wie Gelineau, nur waren nicht alle Texte gut singbar. Gelineau wandte sich an den Koordinator der Bibelausgabe und an die beiden Übersetzer; daraufhin lud man ihn ein, an der Revision der Übersetzung mitzuarbeiten. Diese neue Fassung wurde 1953 veröffentlicht.⁵ Während seines Theologiestudiums vertonte Gelineau die ersten Psalmen; er erprobte sie in mehreren Pfarren und führte sie 1951 dem Kongress des Centre de pastorale liturgique (CPL) vor. 1952 waren 24 Psalmen und ein Canticum mit dem revidierten Text der Bible de Jérusalem fertig. 1953 wurde von diesen Stücken eine Schallplatte produziert, die noch im selben Jahr den ‚Grand prix du disque‘ erhielt. Weitere Psalm-Ausgaben und weitere Aufnahmen folgten. Die Mönche von Taizé setzten die neue Psalmodie in ihrem Gottesdienst ein. 1961 lag der ganze Psalter der Bible de Jérusalem zum Singen eingerichtet vor.⁶ Die Psalmodiemodelle (ein- und mehrstimmig) stammen von Gelineau, die Antiphonen von mehreren Autoren. (Siehe das Notenbeispiel auf der folgenden Seite.)

Das Thema Psalmen hat Gelineau zeitlebens praktisch (bezüglich Text, Funktionen und musikalischer Form) wie theologisch beschäftigt; dies zeigen zahlreiche Abhandlungen.⁷ Eine seiner letzten großen Publikationen ist das von ihm redigierte Gesangbuch für die Tagzeitenliturgie ‚Chanter l’Office‘ (2002).⁸ Dieses enthält andere Psalmodiemodelle und den von der Association épiscopale liturgique pour les pays francophones (AELF) approbierten ‚texte liturgique‘ der ökumenischen Psalterübersetzung.⁹

⁵ Versuche im deutschen Sprachgebiet: Claus SCHEDL, Psalmen. Im Rhythmus des Urtextes. Eine Auswahl. Klosterneuburg 1964 (nur Texte); Helmut LEEB, Jugend-Antiphonar. Psalmtexte. Klosterneuburg 1964 (Christus heute 4). Übernahme von Psalmodiemodellen Gelineaus, leider mit unzureichend gestalteten Texten: Die 150 Psalmen und 18 biblische Lieder. Textübertragung und -zusammenstellung: Arbeitskreis unter Leitung von Johannes JUNGER. Psalmformeln: Joseph GELINEAU. Antiphonen: Jürgen KLENK. Gnadenthal 1982.

⁶ Le Psautier de la Bible de Jérusalem. Traduction rythmique pour le chant et la prière des 150 psaumes et 18 cantiques bibliques accompagnés d’Invitatoires et de Prières conclusives. Traductions des Psaumes par Raymond-Jacques TOURNAY, o.p. et Raymond SCHWAB; avec le concours de JOSEPH GELINEAU, s.j. et Thomas-Georges CHIFFLOT, o.p.; traduction des Cantiques par R. TOURNAY, o.p.; avec le concours de Lucien DEISS, c.s.sp., JOSEPH GELINEAU, s.j. et Didier RIMAUD, s.j.; invitatoires et prières conclusives par Joseph GELINEAU, s.j. et Didier RIMAUD, s.j.; Introduction, notes et psalmodie par Joseph GELINEAU, s.j. Paris 1961.

⁷ Vgl. dazu die Kapitel ‚La redécouverte des psaumes‘ und ‚Deux formes issues de la psalmodie responsoriale: Le tropaire et le répons‘ in ROBERTS Biographie (s. Anm. 1), 53–91.93–117. Gelineau hat auch wissenschaftliche Einzel-Untersuchungen angeregt, wie z. B. die von Helmut LEEB, Die Psalmodie bei Ambrosius. Wien 1967 (WBTh 18); DERS., Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert). Wien 1970 (WBTh 28).

⁸ Chanter l’Office. [Musiques et textes des psalmodies, antiennes, hymnes, répons, litanies et versets pour célébrer la ‚Liturgie des Heures‘ sélectionnés et présentés par Joseph GELINEAU s.j.] Paris 2002.

⁹ Le psautier. Version oecuménique, texte liturgique. Traduction approuvée par les Conférences épiscopales de Belgique, du Canada, de France, du Luxembourg, de Suisse et d’Afrique du Nord. [...] Paris 1977. Zur Entstehung dieses Psalters, an der auch Gelineau beteiligt war, vgl. ROBERT (s. Anm. 1) 32–35.

Cinquante-trois Psaumes et quatre Cantiques. Psalmodie de J. GELINEAU. Avec 265 antiennes par O. ALAIN [u. a.]. Paris 1954 (Psauteur de la „Bible de Jérusalem“. Traduction de R. TOURNAY et R. SCHWAB, avec le concours de Joseph GELINEAU et T.-G. CHIFFLOT).

Ps. 150. LOUEZ DIEU DANS SON SANCTUAIRE.

Z 150

Mode : fa. Tonique : fa.
Rythme à 3 appuis.
Strophes de 4 vers.

à 1 temps = o

1 Louez Dieu dans son sanctuaire,
2 Louez-le par l'éclat de la trompette,
3 Louez-le par les cymbales sonores,
4 Rendons gloire au Père tout-puissant,

1 louez-le au firmament de sa puissance,
2 louez-le par la harpe et la cithare,
3 louez-le par les cymbales triomphantes!
4 à son Fils, Jésus-Christ, le Seigneur,

1 louez-le en toute sa grandeur!
2 louez-le par la danse et le tambour;
3 louez-le par l'ange au Seigneur!
4 dans les siècles des siècles. Amen.

Antienne 1

A-le-lu-ia, A-le-lu-ia, A-le-lu-ia!

Antienne 2 (d'ap. ant. des défunts)

à 1 temps

Lou-ange au Sei-gneur de tout ce qui vit et re-spi-re, A-le-lu-ia!

Usage chrétien (*Laudate Dominum in sanctis ejus*) : Psaume de louange 3 d. ant. 1 ; l'Eglise a) invite tout ce qui vit et respire ant. 2, à chanter la grandeur de Dieu en action de grâces (laudes) ; b) spécialement pour la vie éternelle, au temps de pénitence (*Carême*) et de deuil (*Tréfont*) ant. 2.

Tous droits réservés

Gottesdienstliche Musik zwischen Repertoire und Ritus

Gelineaus Buch *Chant et musique dans le culte chrétien* (1962)¹⁰, in dem er das Ergebnis langjähriger liturgiehistorischer, -theologischer und -pastoraler Studien zusammenfasste, erregte gerade unter Kirchenmusiker/innen Aufsehen. Gelineau ging nicht vom Repertoire aus oder von Texten, die irgendwie mit Musik umkleidet werden sollten, sondern von den rituellen Vollzügen, ihrer Funktion und der ihnen entsprechenden musikalischen Gestalt. (Diese Sicht von Musik liegt auch der Liturgiereform zu Grunde!) – In seinem Werk *Les chants de la messe dans leur enracinement rituel* (2001)¹¹ vertiefte er den früheren Ansatz. Hier (wie in anderen jüngeren Publikationen) betonte er auch die Inkulturation; das heißt: Die Riten werden erst in einem konkreten kulturellen Umfeld, in der Gottesdienstgemeinde – die vom II. Vatikanum ja als Träger der Liturgie wiederentdeckt wurde – lebendig. Damit die Menschen vom Wort Gottes und den rituellen Handlungen ergriffen werden, genügt es nicht, überkommene Symbole zu entlehnen; man muss Formen finden, welche für die feiernden Christen und Christinnen heute passen.

Die feiernde Gemeinde

Damit ist ein weiteres Thema berührt, das Gelineaus Werk durchzieht: die gottesdienstliche Versammlung. Als Chorleiter und musikalischer Animator in Saint-Ignace erlebte er die Liturgie Sonntag für Sonntag aus der Perspektive der Gläubigen und wurde wohl dadurch sensibel für die Bedürfnisse der sogenannten Basis. Jede Gemeinde sollte ihre Art der Feier und die ihr angemessene Musik finden, um so möglichst alle Mitglieder einzubeziehen. „Man muss sich immer in das Innere einer feiernden Gemeinde hineinversetzen; erst dann kann man ihr etwas vorzulegen versuchen, das ihr helfen wird, das auszudrücken, was sie für Gebet und Feier erwartet.“¹² – Gelineau hat auch eine Theologie der gottesdienstlichen Versammlung entwickelt. Diese Theologie liegt vielen seiner Schriften zu Grunde; am leichtesten fassbar ist sie in den beiden Büchern *Demain la liturgie* (1976) und *Libres propos sur les assemblées liturgiques* (1999).¹³ Wohl nicht zufällig heißt das von ihm herausgegebene pastoralliturgische Handbuch *Dans vos assemblées* (1971/1989).¹⁴ – Über die gottesdienstliche Versammlung im Werk Gelineaus gibt es eine Salzburger Diplomarbeit aus dem Jahr 2006.¹⁵

¹⁰ Joseph GELINEAU, *Chant et musique dans le culte chrétien. Principes, lois et applications*. Paris 1962 (Coll. „Kinnor“ 1); deutsch: *Die Musik im christlichen Gottesdienst. Prinzipien, Gesetze, praktische Anwendungen*. Übers. aus dem Französischen von Leo Tönz. Regensburg 1965.

¹¹ Joseph GELINEAU, *Les chants de la messe dans leur enracinement rituel*. Paris 2001 (Liturgie 12).

¹² Joseph Gelineau – ein Komponist im Dienst der Liturgie. Der Schöpfer der französischen Psalmodie im Gespräch mit Maurice TANANT. In: *HID* 50 (1996) 105–119, hier 119.

¹³ Vgl. Joseph GELINEAU, *Demain la liturgie. Essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*. Paris 1976 (Rites et symboles 5); deutsch: *Die Liturgie von morgen*. [Ins Deutsche übertragen von Monika Gödecke.] Regensburg 1979; DERS., *Libres propos sur les assemblées liturgiques*. Paris 1999 (Vivre, croire, célébrer).

¹⁴ Joseph GELINEAU [direction], *Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique*. Avec la collaboration de Carlo BRAGA [u. a.]. Bd. 1–2. Paris 1971; *Dans vos assemblées. Manuel de pastorale liturgique*. Sous la direction de Joseph GELINEAU. Bd. 1–2. Paris 1989 (weitere Auflagen: 1995, 1998).

¹⁵ Michael EHEBRUSTER, *Assemblée – die gottesdienstliche Versammlung im Werk von Joseph Gelineau*. Theologische Diplomarbeit. Salzburg 2006.

Liturgie: Tradition und Neues zugleich

Zur Debatte um das Verhältnis von Gesetz und Freiheit in der Liturgie hat Gelineau Wichtiges beigetragen: den Begriff des ‚operativen Modells‘ (‚modèle opératif‘). Was ist gemeint? In ihren Handlungen – im Alltag, beim Erzählen, beim Feiern – orientieren die Menschen sich vielfach an Grund-Programmen, die sie aber jeweils nach Mentalität, Situation, Anlass usw. abwandeln. Auch die liturgischen Ordnungen stellen solche operative Modelle dar. Bloß Rubriken zu befolgen genügt hier ebenso wenig wie immer alles neu zu erfinden. Liturgie ist ‚Gedenken und Neuheit in einem‘: Tradition, Stiftung – verwirklicht in dieser konkreten Feier. Gegenüber dem seit den späten 60er Jahren hochgekommenen Kreativitäts-Boom betont Gelineau die Notwendigkeit wiederholbarer Elemente, von Einübung und Vorbereitung. (Stets aus dem Stegreif zu agieren lässt sich ja ohnehin nicht durchhalten.) „Die echte Spontaneität wird aus einer langen Vertrautheit geboren. Schließlich öffnet die sogenannte Kreativität dem Abklatsch und der Banalität Tür und Tor. Als Kunst lebt der Ritus von Strenge und stirbt an Leichtigkeit.“¹⁶

¹⁶ Joseph GELINEAU, Tradition, Kreation, Kultur. In: Conc(D) 19 (1983) 91–98; Zitate: 96.94; vgl. DERS., Die Liturgie von morgen (s. Anm. 13) 101–110. Siehe auch DERS., Kreativität in der Liturgie. In: HID 46 (1992) 212–219 (Originalbeitrag für diese Zeitschrift).

Józef Niewiadomski, Innsbruck

*Vielen ist er zum Segen geworden +
(In memoriam Univ.-Prof. Dr. P. Lothar Lies SJ*



Foto: Jesuitenkolleg/Innsbruck

„Sag ihnen, vor allem den Studierenden: Ich segne sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen . . .“ Dann schlief er ein. Die Worte der Segensformel waren die letzten, die ich von ihm zwei Tage vor seinem Tod beim Abschied in der Innsbrucker Klinik gehört habe. Der akademische Theologe, der sein Leben lang von der Anamnese und Epiklese, von Koinonia und Prospora sprach: dem gedenkenden Erinnern der Kirche, ihrem Bitten und Lobpreisen, dem gemeinschaftlichen Dank und dem sich Darbringen, der Professor, der darin die Sinnstruktur des Segens, der Epiklese erblickte, verabschiedete sich in die Ewigkeit mit dem Segenswort. Ein Zufall oder ein Zeichen?

Er ist zum Segen für viele geworden, nicht nur zum Segen für seine zahlreichen Schülerinnen und Schüler, die in der ganzen Welt zerstreut sind. Seine Pflichten als Lehrer – vor allem als Begleiter von Dissertanten – nahm er mit großem Ernst wahr. Nach dem Ausbruch der Krankheit drängte er seine „verbliebenen“ Doktoranden dazu, die Arbeiten möglichst bald abzuschließen. Von Krankheit gezeichnet korrigierte er unermüdlich die Entwürfe; der allerletzte Akt akademischer Betätigung war die Fertigstellung des Gutachtens für seinen ukrainischen Doktoranden Wladymyr – knapp drei Wochen vor seinem Tod.

Am 4. April 1940 in Offenbach am Main geboren, trat Lothar Lies mit 20 Jahren in die Gesellschaft Jesu ein. Nach den Studien in Pullach und Frankfurt/St. Georgen wurde er 1970 zum Priester geweiht. Als Studentenpfarrer in Würzburg setzte er dort seine Studien fort und promovierte 1976 bei Johannes Betz mit der Arbeit: „Wort und Eucharistie bei Origenes“. 1981 habilitierte er sich in Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenischer Theologie in Innsbruck mit der Arbeit: „Origenes Eucharistieverständnis im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformationszeit“. 1983 wurde er zum Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie ernannt. Der junge Dozent und Professor überraschte seine Hörerinnen und Hörer mit verblüffenden Assoziationen und Analogien. Seine Skizze, warum er denn an einen dreifaltigen, an einen liebenden Gott glaube, in dessen Gemeinschaft er sich auch integriert wisse, sich aber weniger der souveränen Macht eines ihm gegenüberstehenden Gottes unterwerfen möchte, begann er in den 80er-Jahren folgendermaßen: „Im Sommer 1982 brannte ich auf dem Zenzenhof ein Wespennest aus. Ich goss Heizöl in das Erdloch hinein und zündete es an. Es gab eine Stichflamme. Die Wespen außerhalb des Nestes, durch Instinkt gebunden, flogen immer tiefer das brennende Erdloch an und suchten Schutz. Und dies, bis sie, die Flügel verbrannt, selbst in die Flammen stürzten.“ Und nun der Vergleich zum Glauben: „Ich fürchte einen Gott . . ., der alles egoistisch auf sich programmiert (hat), der zudem neidisch ist auf alle Freiheit, die ihm doch aus der Hand zu entgleiten scheint. Ein solches Gottesbild kann sich zu einem Alptraum ausweiten.“ Deswegen setzte Lies sich in seinem personal-existentiellen Ansatz unermüdlich für ein Gottesbild ein, das den Menschen Konturen von Heimat vermittelt,

einer Heimat, zu der man aus freier Entscheidung findet. Von den Sakramenten sagte er, dass sie Begegnungsräume wären. Die Begegnung selbst stellte er sich aber nicht nach den Maßstäben seiner Begegnung mit den Wespen am Zenzenhof vor. Er wollte sich geborgen wissen. „Vor einer Liebe, die nicht als Ich, sondern als Wir lebt . . ., einer Liebe, die sich nicht zu einem ‚Ich‘ zusammendrücken lässt, sondern die von Ewigkeit ein Wir ist und bleibt . . ., und die (sein) irdisches Ich zu einem menschlichen Wir umwandeln kann.“ Der Prozess der Umwandlung geschieht aber durch alle Lebensvollzüge.

Der malende Professor, der seine Freude an Farben hatte, „verschläng“ Hunderte von Büchern. Die Zahl seiner Rezensionen in der „Zeitschrift für Katholische Theologie“ nähert sich der Marke Tausend. Als Herausgeber der Reihe „Innsbrucker Theologische Studien“ redigierte er Dutzende von Bänden, schrieb selber etliche Bücher (zu erwähnen ist v. a. das 1996 erschienene Werk: „Eucharistie in ökumenischer Verantwortung“) und Artikel. Als kirchlich engagierter Streiter in Sachen Einheit der Kirchen war er jahrelang Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, des sog. Jäger-Stählin-Kreises, er war Konsultor der Stiftung „Pro Oriente“ und Delegierter zu den Europäischen Ökumenischen Versammlungen (kurz vor der Abreise zur letzten Versammlung in Sibiu im September 2007 wurde er mit der Krebsdiagnose konfrontiert; so musste er die Reise absagen). Der begnadete Redner erreichte mit seinen Vorlesungen nicht nur die Studierenden im Hörsaal, sondern er motivierte auch mit Vorträgen in Pfarren und Bildungshäusern ein breites Publikum. Die Fortbildung der Priester und Diakone lag ihm besonders am Herzen. Für seine reiche und vielfältige Tätigkeit wurde er zwei Wochen vor seinem Tod von Papst Benedikt XVI. mit dem Orden „Pro Ecclesia et Pontifice“ ausgezeichnet. Am 29. Mai 2008 verstarb Lothar Lies und wurde am 6. Juni in der Krypta der Jesuitenkirche in Innsbruck bestattet.

„Zu wem werden wir Menschen, die wir uns in der Zeit entscheiden, in der Ewigkeit?“, fragt Lies in seinem letzten – 2008 erschienenen – Buch „Mysterium vocationis“. Die Antwort wird mit dem Hinweis auf die Beheimatung in der Liebe des dreifaltigen Gottes angedeutet! Der letzte Beitrag des Buches thematisiert noch einmal das existentielle Anliegen des Origenesforschers (und so schließt sich der Kreis). Schon mit dem großen Origeneskongress, den er in den 80ern nach Innsbruck brachte, hat er die Hoffnung auf die kirchliche Rehabilitierung des großen Alexandriners verbunden. „Origenes defensus“ soll die Spiritualität und Tugenden des Origenes als die des Jesuiten glaubwürdig machen. Immer schon wollte Lies dem kirchlich umstrittenen – gar als Häretiker verworfenen – Dogmatiker hier auf Erden in den (für den akademischen Kontext doch nicht ganz unwichtigen) Status eines Heiligen erheben. Da ist der Papst ihm nicht gefolgt.

Da sich Pater Lies nun segnend von uns in die Ewigkeit verabschiedet hat, weiß er wohl besser als der Papst, wie es um Origenes steht und auch um die ewige Heimat. Auch er hat schon Anteil an der alles umwälzenden Erfahrung der Dogmatiker, wenn sie ins Jenseits kommen und feststellen müssen: „totius alius!“ – alles ganz anders! Weil der Himmel vermutlich weder ein überdimensionales Lager mit kugelförmigen Leibern ist – wie Origenes es erwog und auch Lies seine Freude an dieser Vorstellung hatte – noch die Stichflamme, die der Vollendung entgegeneilende Menschen wie Wespen anzieht. Und wie das mit der Sinnstruktur des Segens, der Eulogie in der Ewigkeit ist, das wissen wir jetzt auch noch nicht. P. Lies ist aber auf jeden Fall vielen zum Segen geworden. So segnen auch wir ihn nach seinem Tod und sagen: Lieber Lothar: Vergelt's Gott!

Georg Braulik OSB, Wien

Die Feier des Paschamysteriums im Wochenpsalter des „Benediktinischen Antiphonale“

¹ *Am Beispiel der Vesperpsalmodie vom Donnerstag bis zum Sonntag*

*Für Zuzana M./ Maria Ferjenčíková –
in Dankbarkeit für die musikalisch-spirituelle Gestaltung unserer Stundenliturgie*

Die drei österlichen Tage und der Wochenpsalter

Vor vier Jahrzehnten hat Notker Fuglister einen Wochenpsalter geschaffen, mit dem heute viele Klöster die Stundenliturgie feiern.¹ Sein Schema² wurde 1996 auch dem „Benediktinischen Antiphonale“³ zugrundegelegt. Für die gregorianische Singtradition des Antiphonale wurden die Psalmen neu übersetzt. Sie sind auch als Lese- und Meditationsbuch im „Münsterschwarzacher Psalter“⁴ veröffentlicht. Fuglister wollte mit seiner Verteilung der Psalmen vor allem ihrer spezifischen Eigenart als „Gedichte“ bzw. „Gesänge“ gerecht werden. Deshalb setzte er sie nicht in der biblischen Reihenfolge, sondern nach ihrer literarischen Gattung ein.⁵ Das entsprach dem damals modernsten Stand der bibelwissenschaftlichen Psalmenforschung. Neben dem Poetischen der Psalmen in Struktur und Sprache berücksichtigt die Psalmenanordnung Fuglisters insbesondere den Charakter der einzelnen

¹ Er findet sich erstmals im Deutschen Psalterium für die Sonntage und Wochentage des Kirchenjahres. Münsterschwarzach 1969, als Manuskript gedruckt, erschien dann durch Festtags- und Communeoffizien ergänzt im Monastischen Brevier. Münsterschwarzach 1971, und wurde schließlich im Deutschen Antiphonale I–III. Münsterschwarzach 1970–1974, mit gregorianischen Gesängen „vertont“.

² Zu seiner Entstehung und den leitenden Prinzipien seiner Psalmenverteilung s. zuletzt Georg BRAULIK, Der Wochenpsalter des „Benediktinischen Antiphonale“. Beobachtungen zur Bauweise und Thematik seiner Stundenliturgie. In: Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Sionsberg. Hg. Nikodemus C. Schnabel. Münster 2006 (Jerusalemer Theologisches Forum 10) 566–594.

³ Abtei Münsterschwarzach (Hg.), Benediktinisches Antiphonale Bd. I–III. Redaktion und musikalische Bearbeitung Rhabanus Erbacher OSB – Roman Hofer OSB – Godehard Joppich. Münsterschwarzach 1996.

⁴ Münsterschwarzacher Psalter. Münsterschwarzach 2003. S. dazu Norbert LOHFINK, Der Münsterschwarzacher Psalter. In: Georg BRAULIK – Norbert LOHFINK, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005 (ÖBS 28) 549–560. Ich zitiere die Psalmen im Folgenden nach dieser Übersetzung.

⁵ Der Gedichtcharakter der Psalmen enthält außerdem „den Gesichtspunkt der Abwechslung, der Variation. In einem Gemälde werden die Farben nicht wahllos nebeneinander gestellt; sie haben vielmehr die Aufgabe, indem sie sich gegenseitig zum Leuchten bringen, ein Ganzes zu bilden. [...] Nicht anders verfährt ein Dichter bei einem Rezitationsabend: er trägt nicht wahllos ein Gedicht nach dem andern vor, sondern trifft eine kunstvolle Auswahl und Anordnung, so daß der Zuhörer sowohl in Stimmung versetzt als auch in Atem gehalten wird. Dieses Kontrast- und Variationsgesetz sollte auch bei der Anordnung der Psalmen innerhalb der einzelnen Gebetszeiten beachtet werden. [...] So könnten sich etwa lyrische Hymnen und dramatische Danklieder in Vesper und Laudes, dramatische Klagelieder und epische Weisheits- und Geschichtspsalmen in den Vigilien gegenseitig ablösen und ergänzen“ (Notker FUGLISTER, Das Psalmengebet. München 1965, 78f).

Tagzeiten und das heilsgeschichtliche „Gedächtnis“ einzelner Tage im Wochenzyklus. Letzteres „gilt vor allem für den Sonntag (Königs-Psalmen in der Samstag-Abendhore und in der Vigilpsalmodie; Hallel-Psalmen in der Abend- sowie in der Mittagshore) sowie, einschließlich Abend- und Nachthore des Donnerstags, für den Freitag (hauptsächlich individuelle Klagelieder)“⁶. Die Psalmenauswahl profiliert also gattungsmäßig das Stundengebet zweier Tage – vorrangig des Sonntags und dann des Freitags. Weil sie dabei die Vorabende berücksichtigt, prägt sie die Vesper vom Donnerstag bis Sonntag. Oder anders akzentuiert: Beginnend mit dem Donnerstag als Vorabend werden die Vespere der „drei österlichen Tage“⁷ besonders gestaltet. Dahinter steht eine alte Tradition. Denn für die römische Kirche war schon vom 3. und 4. Jahrhundert an „die Woche in einem gewissen Sinne eine Nachbildung der jährlichen Paschafeier“, deren Abschluss und Höhepunkt der Sonntag als „Tag der Auferstehung“ bildete.⁸ Die neue römische „Liturgia Horarum“ hat darauf zurückgegriffen.⁹ Über die Abstimmung der Psalmen auf die jeweilige Tagzeit vermerkt die Pilgerin Egeria bei ihrer Beschreibung der Jerusalemer Liturgie des 4. Jahrhunderts, „dass die Psalmen und Antiphonen [. . .] immer so passend und so vernünftig [ausgewählt] sind, dass sie sich auf den Gegenstand beziehen, um den es sich handelt“¹⁰. Vor allem aber haben die Vigilien des Sonntags nach alter Tradition ihren Höhepunkt in der Evangelienlesung einer Auferstehungsperikope. Sie bildet den vielleicht wichtigsten Schlüssel zum Verständnis der Psalmen vom Paschamysterium her.

Als „Feier des Paschamysteriums“ hat erstmals Odo Lang die Freitags- und Sonntagpsalmodie des Füglistersalters (allerdings in der modifizierten Form des „Monastischen Stun-

⁶ Notker FÜGLISTER, Zum Entwurf eines deutschen monastischen Offiziums. Beilage zu Deutsches Psalterium für die Sonntage und Wochentage des Kirchenjahres. Münsterschwarzach 1969, 10.

⁷ Eine hervorragende Einführung in die „Drei Österlichen Tage als innere[r] Achse von Liturgie und Christologie“ bietet Josef WOHLMUTH, Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie. Würzburg 1992, besonders 105–178.

⁸ Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983 (GdK 5) 52 und 36.

⁹ „Am Sonntag sind für alle Horen solche Psalmen ausgewählt worden, die nach der Überlieferung das Pascha-Mysterium besonders deutlich ausdrücken. Dem Freitag sind einige Buß- und Leidenspsalmen zugewiesen“ (Allgemeine Einführung in das Stundengebet Nr. 129. In: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Hg. Heinrich Rennings unter Mitarbeit von Martin Klöckener. Kevelaer 1983, 988–1048, 1023 [Nr. 2382]). Die als Nr. 119 der Allgemeinen Einführung wiedergegebene Passage verdeutlicht Monastisches Stundenbuch. Für die Benediktiner des deutschen Sprachgebietes. Bd. 1: Advent und Weihnachten. St. Ottilien 1981, 70 (über den lateinischen Originaltext hinaus) wie folgt: Für den Sonntag seien solche Psalmen ausgewählt worden, „die bereits in der Überlieferung und im Licht der neueren christologischen Schriftauslegung [Hervorhebung von mir] das Pascha-Mysterium besonders deutlich ausdrücken“. Wie das neue Römische Stundengebet die Psalmodie des Sonntags und Freitags in den Dienst des Paschamysteriums stellt, zeigt Josef PASCHER, Die Psalmen als Grundlage des Stundengebetes. In: EL 85 (1971) 260–280, 273–278. Zum theologischen Aspekt der römischen Stundenliturgie s. z. B. Augustinus HOLLAARDT, Die Feier des Stundengebetes und das Pascha-Mysterium. In: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. Hg. Martin Klöckener – Heinrich Rennings. Freiburg 1989, 140–147. Das österliche Verständnis bestimmter Psalmen in der altkirchlichen Tradition beleuchtet André ROSE, Vom österlichen Beten. In: Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Hg. Josef G. Plöger. Freiburg i. Br. 1980, 395–415.

¹⁰ „Hoc autem inter omnia satis precipuum est, quod faciunt ut psalmi uel antiphonae apti semper uideantur, tam qui nocte dicuntur, tam qui contra mature, tam etiam qui per diem uel sexta aut nona uel ad lucernare, semper ita apti et ita rationabiles, ut ad ipsam rem pertineant, quae agitur“ (Itinerarium Egeriae XXV,5 [CCSL Excerptum ex tomo CLXXV, 70f]).

denbuches“) ausgelegt.¹¹ Er erklärt die einzelnen Psalmen insbesondere im Gefolge der *Enarrationes in psalmos* Augustins. Diese patristische Engführung ist nicht weiter verwunderlich. War es doch bis vor kurzem für viele Liturgiker selbstverständlich, dass, wer die Psalmen in ihrer letzten Sinniefe erfassen und im Gottesdienst praktizieren wollte, sie vor allem „vom Gesichtspunkt der Kirchenväter aus anpacken“¹² musste.¹³ Die Psalmenfrömmigkeit Augustins ist dazu natürlich prädestiniert. Denn er liest die Psalmentexte im Horizont seiner Glaubenserfahrung und macht sie in seinen Predigten für seine konkrete Gottesdienstgemeinde fruchtbar.¹⁴ Heute erweckt die Kommentierung Langs allerdings den Eindruck, die moderne Bibeltheologie hätte zum Verständnis der liturgischen Psalmodie kaum mehr als die Gattungsbezeichnungen beizusteuern.¹⁵ Dazu kommt, dass auch die Antiphonen, also die Kehrverse, die Füglisten als „Leitidee“ dem jeweiligen Psalm entnommen hatte und die als Leseanleitung das Verständnis der Psalmen steuern, für die Auslegung nicht herangezogen werden. Vor allem aber beachtet Lang weder die Abfolge der Psalmen noch ihren allmählichen Aufbau zu einer Gesamtaussage¹⁶, also die Innenarchitektur der Tagzeiten. Gerade eine „liturgische Exegese“ müsste neben Auswahl und Verteilung der Psalmen ihr intertextuelles Zusammenspiel¹⁷ in der literarischen und musikalischen Komposition einer bestimmten Gebetszeit berücksichtigen. Denn erst dieses Gespräch eines Psalms mit seinen Nachbarnpsalmen und darüber hinaus die Vernetzung der Psalmen untereinander, vor allem aber ihre Einbindung in den aktuellen Feierzusammenhang und seine Textwelt schaffen jenen Erkenntnisraum, der ihren Aussagesinn als Einzeltexte übersteigt und sie auf das liturgisch vergegenwärtigte Mysterium hin auslegt.¹⁸ Damit ist bereits die Methode angedeutet, mit der ich die Vesperpsalmodie später beschreiben möchte.

Erklärungen der Benediktregel betonten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vermutlich sogar unter seinem Einfluss, in ihr sei „das Stundengebet Feier des Pascha-Mysteriums

¹¹ Odo LANG, Psalmenfrömmigkeit und Feier des Paschamysteriums in der Psalmodie des Monastischen Stundenbuches. Ein Beitrag zur Spiritualität des Stundengebetes. In: SMGB 97 (1986) 381–412.

¹² So z. B. der in vielen Sprachen übersetzte liturgiewissenschaftliche „Klassiker“ Cyprian VAGAGINI, *Theologie der Liturgie*. Einsiedeln 1959, 286. Zu den im Neuen Testament zitierten Psalmen und ihrer Auslegung durch die Kirchenväter s. Pierre GRELOT, *Le mystère du Christ dans les psaumes*. Paris 1998 (*Jésus et Jésus Christ* 75).

¹³ S. dazu den ausgezeichneten Überblicksartikel von Harald BUCHINGER, Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft. In: HLD 54 (2000) 193–222, besonders 196–199.

¹⁴ S. dazu Erich FELDMANN, Psalmenauslegung der Alten Kirche: Augustinus. In: *Der Psalter in Judentum und Christentum*. Hg. Erich Zenger. Freiburg 1998 (*Herders biblische Studien* 18) 297–322, 318f.

¹⁵ Zur Vermittlung zwischen moderner Psalmenexegese, der Auslegung der Kirchenväter und der liturgischen Tradition s. Georg BRAULIK, Psalter und Messias. Zum christologischen Verständnis der Psalmen im Alten Testament und bei den Kirchenvätern. Ein Brückenschlag. In: BRAULIK – LOHFINK (s. Anm. 4) 482–502.

¹⁶ S. dazu BRAULIK (s. Anm. 2) 573–594.

¹⁷ S. dazu Georg BRAULIK, Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters. In: BRAULIK – LOHFINK (s. Anm. 4) 523–547, besonders 523–527.

¹⁸ Die gleiche Kritik gilt auch für J. Thaddäus M. SCHREIBER, Zur Theologie der monastischen Stundenliturgie nach Notker Füglistor OSB. Erfurt 2001 [*Mschr.*] 65–77. Doch hat er neben der Psalmodie die übrigen Elemente des Offiziums in seine Untersuchung einbezogen. Außerdem dürfte ihm der Nachweis gelungen sein, dass auch das Samstagsoffizium des Benediktinischen Antiphonale vom Paschamysterium her gestaltet wurde.

Jesu Christi“¹⁹. Ließe sich diese Perspektive als Auswahlprinzip für die Psalmen nachweisen, wäre das österliche Kolorit des Benediktinischen Antiphonale bereits in der Regeltradition verankert. Ich skizziere deshalb anhand des Sonntagsoffiziums als des am meisten „österlichen“ Stundengebets, welche Akzente die Regel Benedikts gegenüber ihrer römischen Vorlage gesetzt hat. Im Anschluss daran umschreibe ich, wie ich den Begriff „Paschamysterium“ verstehe, und plädiere für eine Hermeneutik, die die Psalmen seiner heilsgeschichtlichen Dramatik für das liturgische Leben der Kirche heute öffnet. Schließlich skizziere ich, wie die abendlichen Gebetszeiten von Donnerstag bis Sonntag die Einzelergebnisse und zugleich das Ganze des Paschamysteriums vergegenwärtigen.

Die Psalmen des Sonntagsoffiziums in Rom und in der Benediktregel

Wie weit lässt sich die These, die Psalmenverteilung der Benediktregel schaffe eine Art „Osterpsalter“, verifizieren? Der Gebrauch der Psalmen in vorwiegend numerischer Abfolge bietet doch von vornherein einem eigenständigen theologischen Profil nur einen relativ geringen Spielraum. Das Besondere des Regelloffiziums lässt sich aus den Änderungen erschließen, die es gegenüber seiner Vorlage, der römischen Ordnung, vorgenommen hat. Um das Ergebnis des Vergleichs der beiden Psalmverteilungen vorwegzunehmen: Die Neuerungen zeigen keine spezielle Akzentuierung des österlichen Charakters des Sonntags, geschweige denn eine österliche Ausrichtung der Stundenliturgie der gesamten Woche.²⁰ Die anschließende Synopse des Sonntagsoffiziums in Rom und bei Benedikt²¹ ermöglicht eine rasche Übersicht. In ihr führe ich entsprechend dem verwendeten lateinischen Text die Psalmen nach der lateinischen Zählweise an. Wenn ich sie anschließend bespreche, füge ich in der Klammer noch die gewohnte Psalmenzählung der hebräischen Bibel hinzu.

Am Sonntag	Vigil	Matutin (= Laudes)	Prim	Terz	Sext	Non	Vesper	Komplet
Altrömisches Offizium	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26	92 99 62 66 Canticum 148 149 150	117 118,1–4	118,5–10	118,11–16	118,17–22	109 110 111 112 113	4 90 133
Offizium der Benediktregel	3 94 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31	66 50 117 62 Canticum 148 149 150	118,1–4	118,5–7	118,8–10	118,11–13	109 110 111 112	4 90 133

¹⁹ So die Auslegungstendenz zusammenfassend zuletzt Pia LUISLAMPE, *Beten zu Christus in der Regula Benedicti*. In: EuA 81 (2005) 5–16, 11.

²⁰ Z. B. gegen Michaela PUZICHA, *Kommentar zur Benediktusregel*. Mit einer Einführung von Christian Schütz. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz. St. Ottilien 2002, 178–225, passim. Ähnlich überzogen scheint mir übrigens die christologische Hermeneutik der Regel, die einer nüchternen Beschränkung auf das wirklich Nachweisbare bedürfte.

²¹ Nach Petrus NOWACK, *Die Strukturelemente des Stundengebets der Regula Benedicti*. In: ALW 26 (1984) 253–304, 268f. Die psalmenähnlichen Cantica bleiben außer Betracht. Die Benediktregel legt sie inhaltlich nicht fest. Ginge es ihr um ein Auferstehungsoffizium, wäre das wohl zu erwarten gewesen.

Im Folgenden gehe ich kurz die einzelnen Gebetszeiten dem Tagesverlauf entsprechend durch. Das Hauptargument für den österlichen Charakter der Sonntagspsalmodie Benedikts bildet der Beginn der *Vigil* mit Psalm 20 (21). Er tritt an die Stelle von Psalm 1, mit dem das römische Offizium das Nachtgebet beginnt.²² Nach einer exegesegegeschichtlich breiten, bereits mit dem Barnabasbrief einsetzenden Auslegung lässt jedoch auch Psalm 1 „den ganzen Reichtum des Pascha-Mysteriums aufleuchten“²³. Auch die daran anschließenden Psalmen 2 und 3, die gemeinsam mit Psalm 1 seit dem 5. Jahrhundert die Sonntagsvigil eröffnen, ordnen sich „bei christlicher ‚relecture‘ mühelos in das Paschathema ein“²⁴. Der Neueinsatz mit Psalm 20 (21) muss also für Benedikt einen anderen Grund gehabt haben. Wahrscheinlich war es die für die Prim und die Vigilien nötige Zahl von Psalmen.²⁵ Um sie zu gewinnen, werden die beiden exakt aufeinander abgestimmten „Zwillingspsalmen“ 19–20 (20–21) auseinandergerissen: Psalm 19 (20) kommt zur Prim am Samstag, während Psalm 20 (21) mit zeitlicher Verschiebung erst in der Sonntagsvigil folgt. Im Blick auf das Paschamysterium hätte die Sonntagsvigil übrigens ebenso gut mit Psalm 19 (20), mit Psalm 21 (22) oder mit manch anderem Psalm der römischen Vigilspsalmodie anfangen können. Augustinus zum Beispiel versteht den vorausgehenden Königpsalm 19 (20) „als einen auf Christus hin gesprochenen Wunsch um den Beistand des göttlichen Vaters für sein im Kreuzesopfer kulminierendes Erlösungswerk“²⁶. In diese ganzheitliche Sicht bezieht Au-

²² Alberich Martin ALTERMATT, „Weil der Sonntag als Gedenktag der österlichen Auferstehung gilt“. *Feier und Spiritualität des Sonntags nach der Magister- und Benediktregel*. In: *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt*. Hg. Alberich M. Altermatt – Thaddäus A. Schnitker unter Mitarbeit v. Walter Heim. Würzburg – Freiburg/Schweiz 1986, 44–81, 57f, interpretiert die Neuerung der Benediktregel, die Sonntagsvigilien mit den Psalmen 20–31 (21–32) zu feiern als bewusst „österliche“ Auswahl. Sie soll das mysterium paschale beleuchten. Er beruft sich dabei u. a. auf H. Seemann, dem zufolge die Psalmen 20–31 (21–32) „fast alle einen mehr oder weniger deutlichen Hinweis auf das Oster- oder Pfingstgeheimnis [enthalten] [. . .] Eine so reiche und deutliche Beziehung zum Ostergeheimnis findet sich in den ersten 19 Psalmen nicht ausgesprochen“ (ebd. 58). Dagegen hat Adalbert DE VOGÜE zu Recht festgestellt: „Cette affectation nouvelle des premières décades du Psautier n’est pas due, comme on l’a cru encore récemment, à une estime préférentielle pour les Psaumes 20 à 31, considérés comme particulièrement appropriés aux vigiles du dimanche. S’il en était ainsi, en effet, il faudrait admettre que Benoît a méconnu le caractère éminemment pascal et dominical des Psaumes 2 et 15, tout deux invoqués par le Nouveau Testament comme des prophéties de la Résurrection. (Ac 2,25–28, citant Ps 15,8–11; Ac 13,33 et 35, citant Ps 2,7 et 15,10)“ (La Règle de Saint Benoît et la tradition de la prière commune. In: *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung*. Hg. Martin Klöckener – Benedikt Kranemann. Münster 2002 [LQF 88] 209–222, 218 und Anm. 39).

²³ Balthasar FISCHER, *Liturgiegeschichte und Exegesegeschichte. Interdisziplinäre Zusammenhänge*. In: JAC 30 (1987) 5–13, 11f, Zitat 12.

²⁴ FISCHER (s. Anm. 23) 12f, Zitat 12. Norbert LOHFINK, *Psalmengebet und Psalterredaktion*. In: BRAULIK – LOHFINK (s. Anm. 4) 437–459, 448f, hat über Fischer hinausgehend beschrieben, was die drei gattungs- und inhaltsverschiedenen, aber benachbarten Psalmen als Psalmenreihe aufgrund ihrer Stichwortverkettenungen in die Thematik der Osterliturgie einbringen.

²⁵ „Die Errichtung der Primsäule mit den alten sonntäglichen Vigilspsalmen raubt der Sonntagsvigil viel von ihrem österlichen Glanz. ‚Von der alten Tradition, die Ps 1 nicht nur als caput psalterii an den Anfang der Sonntagsvigilien setzte, sondern ihn auch als Osterpsalm deutete, wurde Benedikt wohl nicht berührt.‘ (O. Heiming).“ (Peter Andreas NOWACK, *Die Anamnese des Paschamysteriums in der Offiziumsordnung der Regula Benedicti*. Salzburg 1981 [Mschr.] 92).

²⁶ Michael FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“*. Freiburg i. B. 1997, 254.

gustinus mehrfach die Auferstehung Christi ein.²⁷ Auch der folgende Psalm 21 (22), den Christus am Kreuz gebetet hat und der sogar die Toten auffordert, den Herrn als zum Leben erweckenden Gott zu preisen, wäre aus bibelwissenschaftlich moderner wie patristischer Sicht geeignet gewesen, die Vigilsalmen am Paschamysterium auszurichten.²⁸ Wo immer also das Regelloffizium eingesetzt hätte – es hätte immer mit einem zum Paschamysterium passenden Psalm begonnen. Weitere Psalmen, die Benedikt selbstständig verwendet und deren österliche Prägung von modernen Regelauslegungen hervorgehoben wird, sind die Psalmen 3, 66 (67), 117 (118) und 62 (63). Psalm 3, der von den Kirchenvätern als Selbstaussage des auferstandenen Christus verstanden wird, eröffnet nicht nur am Sonntag, sondern an jedem Tag die Vigilien des Regelloffiziums. Er kann deshalb nicht als Beweis für den besonderen österlichen Charakter des Sonntagsoffiziums angeführt werden. Analoges gilt für Psalm 66 (67), mit dessen Gedanken vom „Leuchten des Lichts von Christi Angesicht“ (vgl. V. 2) auch die *Laudes* (das ist die *Matutin* Benedikts) während der Woche beginnen. Wie die Benediktregel lässt ihn auch das altrömische Offizium an jedem Tag beten. Der klassische Osterpsalm 117 (118) und der älteste Morgenpsalm 62 (63) gehen nicht auf die Auswahl Benedikts zurück, sondern gehören schon in der Psalmenverteilung des römischen Offiziums zur Stundenliturgie des Sonntags. Die römische Ordnung sieht ihn sogar täglich für die *Laudes* vor. Ob Psalm 117 (118) das „Strukturprinzip“ Paschamysterium eher in den *Laudes* wie in der Benediktregel oder als erster Primpsalm wie in Rom „verstärkt“²⁹, ist diskutabel. Und Psalm 62 (63) steht ohnehin in beiden Ordnungen in den *Laudes*.³⁰ Dagegen musste die Regelordnung ihren Prinzipien zufolge die Jahwe-König-Hymnen 92 und 99 (93 und 100), die das römische Offizium für die *Laudes* vorsieht, überhaupt streichen – obwohl die christliche Tradition Psalm 92 (93) als Vorhersage der Herrlichkeit Christi in seiner Auferstehung und Himmelfahrt verstand.³¹ Psalm 118 (119) wird in Rom wie bei Benedikt in *Terz*, *Sext* und *Non* verwendet. Wenn allerdings nach Ambrosius der Christ gerade aus der Betrachtung dieses Psalms „durch das Heilshandeln Christi in Passion und Auferstehung den rechten Lebenswandel“ lernt³², kann man sich fragen, warum zwar das römische Offizium Psalm 118 (119) zur Gänze am Sonntag einsetzt, nicht aber die Benediktregel, die ihn auch noch am Montag weiterlaufen lässt. Mit den Psalmen 109–112 (110–113) beginnen beide Psalmenverteilungen den Block der *Vesperpsalmen* 109–147 (110–147). In jeder steht der messianische Psalm 109 (110), der als Vorhersage

²⁷ „<III> Memores nos faciat omnium iniuriarum tuarum et contumeliarum, quas pro nobis pertulisti; <V> et crucem, qua totus oblatus es deo, in laetitiam resurrectione convertat. [. . .] <XI> Nunc mihi per prophetiam demonstratum est, quoniam resuscitavit dominus Christum suum; <XII> exaudiet illum non de terra tantum ubi se petiit clarificari, verum etiam de caelo ubi iam ad dexteram patris interpellans pro nobis diffudit inde spiritum sanctum super credentes in se. [. . .] <XVIII> Domine salvum fac regem, ut ipse, qui nobis proeliandi exemplum passione monstravit, offerat etiam sacrificia nostra sacerdos excitatus a mortuis et in caelo constitutus“ (En. in ps. XIX,2, 7, 10 [CSEL XCIII/1A, 306–311]).

²⁸ Augustinus z. B. schreibt: „In finem, pro resurrectione sua, ipse dominus Iesus Christus loquitur. Matutina enim fuit prima sabbati resurrectio eius, qua susceptus est in aeternam vitam, cui mors ultra non dominabitur. Dicuntur auteista ex persona crucifixi“ (En. in ps. XXI,1 [CSEL XCIII/1, 317]).

²⁹ LUISLAMPE (s. Anm. 19) 10.

³⁰ Wenn PUZICHA (s. Anm. 20) 201, feststellt: „Die Auswahl der Psalmen für die *Laudes* am Sonntag folgt dem Gedanken der Auferstehung“, ist damit also nichts dem Regelloffizium Eigenes konstatiert.

³¹ ROSE (s. Anm. 9) 396 und 402.

³² LUISLAMPE (s. Anm. 19) 10f.

der himmlischen Thronbesteigung Christi in seiner Auferstehung und Himmelfahrt betrachtet wurde, an der Spitze. Im römischen Offizium beschließt Psalm 113 (=114) die Sonntagsvesper. Er skizziert den Zug Israels aus Ägypten durch das Rote Meer und den Jordan ins Verheißungsland und passt thematisch ausgezeichnet zum Paschamysterium. Außerdem sang man ihn gemeinsam mit Psalm 112 (113) in der altrömischen Ostervesper während der Prozession zum Taufbrunnen.³³ Dieses österliche Tauflied muss die Benediktregel wegen ihrer Verkürzung der Vesper von fünf auf vier Psalmen streichen. Der Vergleich für das Sonntagsoffizium ergibt also: Eine spezielle Auswahl der Psalmen unter österlichem Gesichtspunkt lässt sich in der Benediktregel nicht nachweisen. Vor diesem Hintergrund wird später deutlich werden, wie tiefgehend das Füglisterschema vom Paschamysterium her gestaltet ist.

Zum Paschamysterium als hermeneutischem Horizont

Das „Paschamysterium“ ist ein „Herzwort“ des Zweiten Vatikanischen Konzils³⁴. Es wird aber unterschiedlich interpretiert.³⁵ Meistens beschränkt man es auf Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Daran ist richtig, dass das Paschamysterium in Jesu Passion, Sterben und Erhöhung in Herrlichkeit seinen einzigartigen Höhepunkt erreicht und „etwas Bleibendes“ ist, das „alles zum Leben hinzieht“³⁶. Es ist aber nicht nur „Christusmysterium“³⁷. Denn der verheißene Christus ist die wahre und volle Verkörperung dessen, was Gott schon zuvor am Gottesvolk an Erlösung gewirkt hat. Der Glaube Abrahams etwa wurde in Israel gelebt. In die Exoduserfahrung, die zunächst nur wenige gemacht haben, sind später viele in Israel eingetreten. Die Freude an der Tora und der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes waren trotz Versagen und Abfall eine gesellschaftliche Realität. Ebenso die Vergebung der Sünden am Versöhnungstag und die Konfrontation mit dem Gotteswort der Propheten, das Unheilszusammenhänge durchbrach. Die Kirche vergegenwärtigt mit dem Paschamysterium deshalb liturgisch „auch die alttestamentliche Pesachtradition und mit ihr die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens, ja überhaupt alles in seiner Geschichte, worin sich diese Urerfahrung von Erlösung gezeigt hat. Im Pascha-Mysterium feiern wir somit das Gründungsereignis der gesamten Heilsökonomie Gottes, dem die alt- wie neu-testamentliche Kirche ihre Existenz verdankt und aus dessen bleibend heilschaffender Wirkung sie lebt“³⁸. Die Erlösungserfahrungen Israels müssen auch dort erkennbar bleiben, wo

³³ Pierre JOUNEL, *Les Vêpres de Pâques*. In: MD 49 (1957) 96–111.

³⁴ Angelus A. HÄUSSLING, *Pascha-Mysterium*. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche. In: ALW 41 (1999) 157–165, 165.

³⁵ S. dazu z. B. die Kontroverse zwischen Bertram STUBENRAUCH, *Pascha-Mysterium*. In: LThK³ 7, 1410f, und HÄUSSLING (s. Anm. 34).

³⁶ Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München 2005, 309, Nr. 1085.

³⁷ So zum Beispiel die statt des Begriffs Paschamysterium gebrauchte, missverständliche Bezeichnung in den Richtlinien für das Monastische Stundengebet. In: *Monastisches Stundenbuch* (s. Anm. 9) 119, Nr. 10, wo das Stundengebet als „Feier des Christumysteriums“ bezeichnet wird, das als Gedächtnisfeier eine „Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte [bewirkt], deren Ursprung, Mitte und Ziel Christus ist“.

³⁸ Georg BRAULIK, *Die alttestamentlichen Lesungen der Ostervigil*. Erarbeitung eines Vorschlags. In: Georg BRAULIK – Norbert LOHFINK, *Osternacht und Altes Testament*. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Bücken. Frankfurt a. M. 2003 (ÖBS 22) 41. Notker FÜGLISTER, *Die biblischen Wurzeln der Osterfeier*. In: *Die eine Bibel – Gottes Wort an uns*. Gesamtelte Aufsätze. Hg. Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und Judaistik der Universität

das Pascha „zum Kompendium und zur Rekapitulation der ganzen Heilsgeschichte“³⁹ und das Paschamysterium zur „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils“⁴⁰ geworden ist.

Wenn das Paschamysterium den hermeneutischen Horizont der Stundenliturgie bildet, dann genügt es auch nicht, ihre Psalmen nur als Botschaft von der Rettung des Lebens vor dem Tod oder vom Sieg Gottes über den Tod zu lesen. Damit würden die Einzelmysterien des neutestamentlichen Ostergeheimnisses – Jesu Leiden, Tod und Auferstehung –, wie sie in der Auswahl der Psalmen am Freitag und Sonntag zu Wort kommen, vorschnell ausgeblendet. Literarhistorisch ist der Psalter ein Buch messianischer Hoffnung des Volkes Israel. Schon das Alte Testament legitimiert zum „christologischen“ und „messianisch-ekklesiologischen“ Verständnis seiner Psalmen. Das habe ich bereits an anderer Stelle nachgewiesen.⁴¹ Aus der Zugehörigkeit des Psalters zum christlichen Kanon⁴² ergibt sich außerdem, dass die Psalmen innerhalb der zweiteilig-einen Heiligen Schrift erst dann voll ausgelegt sind, wenn sie im Raum der Lese- und Interpretationsgemeinschaft Kirche für Menschen, die an Jesus Christus glauben, erschlossen sind. Denn die Heilige Schrift entnimmt die Psalmen wie die übrigen biblischen Bücher ihrem Ursprungskontext und fügt sie – ohne ihre Vielfalt und Vielstimmigkeit zu nivellieren – in das komplexe Beziehungsgeflecht eines einzigen Makrotexes, eben der gesamten Bibel, ein. In ihm kommentieren sich alt- und neutestamentliche Texte gegenseitig. Deshalb konnte die neutestamentliche und altkirchliche Christologie weithin eine Psalmen-Christologie sein, in der Jesus Christus von den Psalmen Israels bezeugt und durch sie gedeutet wird. Die Stundenliturgie inszeniert dann durch Auswahl und Abfolge bestimmter Psalmen, auch solcher, die bereits innerbiblisch „messianisch“ verstanden werden, die „Anamnese“, das „Gedächtnis“ des Paschamysteriums, das den Weg Jesu von seinem Abschiedsmahl bis zu seiner Auferstehung für das Leben der Kirche heute erschließt.

Die Hermeneutik dieses „dramaturgischen“ Prozesses, der (mit einer Formulierung von J.-P. van Noppen) „erinnert, um Neues zu sagen“, kann hier nur angedeutet werden. Von der patristischen Schriftauslegung bietet sich dazu eine kritisch reflektierte „Allegorese“⁴³

Salzburg. Innsbruck – Wien 1999 (Salzburger theologische Studien 10) 103–125, 106, verweist auf den Gebrauch des Begriffs „Mysterium des Pascha“ in der ältesten uns erhaltenen Osterpredigt des Melito von Sardes (um 160) und auf die Bezüge der Evangelien zum Pascha und betont deshalb: „Die alttestamentlich-jüdische Paschatheologie und -liturgie ist und bleibt der authentische Verständnishorizont für das neutestamentlich-christliche Pascha-Mysterium.“

³⁹ So für das Judentum Notker FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha*. München 1963 (StANT 8) 204.

⁴⁰ Zitate s. HÄUSSLING (s. Anm. 34) 164.

⁴¹ Georg BRAULIK, *Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament? In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund*. Hg. Klemens Richter – Benedikt Kranemann. Freiburg i. Br. 1995 (QD 159) 57–86, besonders 85f.

⁴² Zum „neuen“ Kanonkonzept und seinen bibeltheologischen wie liturgischen Implikationen s. z.B. Georg STEINS, „Wort des lebendigen Gottes“. *Neue Brücken zwischen Bibelauslegung und Liturgie*. In: ThG 48 (2005) 242–253. Dieses Konzept wird ebd. 252f für das *Triduum paschale* konkretisiert.

⁴³ Sie geriet wegen ihrer oft subjektiven und willkürlichen Praxis zwar in Misskredit, ist aber von der modernen Rezeptionsästhetik in ihrem Anliegen wiederentdeckt worden. Die Kritik, die Allegorese missachte den „eigentlichen, historischen Sinn der Texte“, ist auf die produktionsästhetische Perspektive festgelegt und wirkt aus der Sicht neuerer Literaturwissenschaft anachronistisch (Christoph JACOBS, *Der Antitypos als Prinzip ambrosianischer Allegorese. Zum hermeneutischen Horizont der Typologie*. In: SPatr XXV (1993) 107–114. Zur traditionellen Auffassung von Ty-

als „theologische Inszenierung von Wahrheit mit der Hl. Schrift als Quelle und Basis“⁴⁴ an: „Wer wird z. B. die Leistung eines Dramaturgen nur danach beurteilen, ob bei der Inszenierung der ursprünglichen Intention des Autors Genüge getan wurde? Dramaturgische Arbeit ist nicht nur dann und insofern wertvoll, als sie hilft, das entsprechende Werk vor seinem historischen Hintergrund zu verstehen. Und wenn das primäre Interesse der patristischen Allegorese nun in einer solchen ‚dramaturgischen‘ Perspektive läge? Könnte der Schlüssel zu ihrer Hermeneutik nicht in dem Bestreben zu finden sein, den Sinn der biblischen Heilsgeschichte für die konkrete geschichtliche Situation der Kirche (ex gentibus) je neu zu ‚inszenieren‘?“⁴⁵

Die in der Diskussion patristischer Schriftauslegung häufig „suggerierte Alternative, der allegorische Schriftgebrauch sei entweder typologisch und damit aus heilsgeschichtlicher Sicht vertretbar oder allegorisch und damit unbiblisch, weil metahistorisch“, geht deshalb fehl, weil die bei den Vätern in den Blick genommene „Heilsgeschichte“ nicht nur die Zeit des Alten und Neuen Bundes, sondern auch die Gegenwart umfasst: „Auslegungskriterium für das Alte Testament ist nicht die Verwirklichung des verheißenen Heils im Neuen Testament; die Art und Weise, wie die Heilsgeschichte heute – im Leben der Kirche – wirklich wird, ist vielmehr die Norm für die Interpretation des Alten und Neuen Testaments.“⁴⁶

Obwohl das hermeneutische Prinzip vieler allegorischer Auslegungen also in „einer präsentischen Interpretation der Heilsgeschichte“⁴⁷ liegt, müssen sie in keinen unversöhnlichen Widerspruch zur wissenschaftlichen Exegese kommen. Das beweisen auch moderne Literaturtheorien, vor allem die Rezeptions- und Leseästhetik.⁴⁸

Im Gegensatz zur produktionsästhetisch orientierten historisch-kritischen Exegese, die sich mit der Entstehung eines Textes, seinem Autor und zeitgeschichtlichen Umfeld beschäftigt, ist die Rezeptionsästhetik an der Wahrnehmung eines Textes am Vorgang des Hörens, Lesens und Nachsprechens und damit an der aktiven Rolle des Rezipienten interessiert. Denn der Sinn eines Textes kommt erst in diesem Prozess zustande. Lesen ist somit ein schöpferischer Akt, ein dialogisches Geschehen zwischen dem Text, der die Lektüre lenkt, und dem konkreten Leser, der in einer bestimmten Situation mit seiner Deutung auf den Text reagiert.⁴⁹ Die Offenheit eines Textes für verschiedene Interpretationen ist also

pologie und Allegorese s. zusammenfassend Michael FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg i. Br. 2007, 134–162.

⁴⁴ Christoph JACOBS, *Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie*. In: *Neue Formen der Schriftauslegung?* Hg. Th. Sternberg. Freiburg 1992 (QD 140) 131–163, 162. Der Hinweis auf van Noppen steht 161.

⁴⁵ Ebd. 132f.

⁴⁶ Ebd. 141.

⁴⁷ Ebd. 143.

⁴⁸ Auf ihrer Grundlage leistet Dorothea ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn 2001 (WMANT 87) einen wichtigen Beitrag zur Hermeneutik insbesondere der Psalmen.

⁴⁹ FÜGLISTER (s. Anm. 5) 52f, spricht bei der poetischen Wirkung der Psalmen neben Kommunikation und Identifikation von ihrer „Evokation“, die sich beim Angesprochenwerden durch ein Gedicht im Leser ereignet: „Eignet doch der Dichtung die Zauberkraft und Macht, in uns zu wecken, zu befreien und zu aktualisieren, was, zumindest virtuell und anlagenmäßig, verborgen vielleicht und unbewußt, bereits in uns vorhanden ist. [...] Um eine Aktualisierung geht es auch beim Gebet: um die Aktualisierung des in uns bereits angelegten Glaubens, Hoffens und Liebens vor allem. Die Psalmen, wiederum insofern sie Gedichte sind und als Gedichte genommen werden, helfen uns dazu kraft ihrer eigenen poetischen Evokationsmacht. Sie wecken das, was in uns vorhan-

kein Freibrief für Beliebigkeit. Weil ein Text von unterschiedlichen Erfahrungen her gelesen wird, enthüllt der Lesevorgang in immer wieder neuen Auslegungen einen Bedeutungsüberschuss gegenüber einem ursprünglich intendierten Aussagesinn. Gregor der Große hat diesen dynamischen Prozess auf die Formel gebracht: „Die Gottesworte wachsen mit dem Lesenden.“⁵⁰ Für das Verständnis der Psalmen in der Stundenliturgie heißt das: Sie werden durch ihre lesend-betende Rezeption vom gefeierten Mysterium her immer wieder neu gedeutet. Das macht sie zur aktuellen Anrede Gottes, zu seinem lebendigen Wort.⁵¹

Das Gedächtnis der drei österlichen Tage

Zur anschließenden kurzen Kommentierung der Vespren empfehle ich, die Texte im Benediktinischen Antiphonale III mitzulesen, weil sie nicht in vollem Umfang zitiert werden können. Ich bespreche nur die Psalmen – die ich immer nach ihrer hebräischen Zählung angebe –, vernachlässige also die daran anknüpfende Schriftlesung, den Hymnus und das Canticum, obwohl sie meistens die Botschaft der Psalmen noch weiterentwickeln. Auch bei den Psalmen behandle ich nur einige Stellen, die das Paschamysterium besonders klar durchscheinen lassen. Leider muss es selbst dabei im engen Rahmen dieses Artikels bei Andeutungen der Zusammenhänge bleiben; sie verdienen eine breitere Reflexion. Sofern das Neue Testament und die Kirchenväter diese Bezüge verdeutlichen, erwähne ich sie, ohne eine Vollständigkeit anzustreben.⁵² Weil es um eine liturgische Pragmatik der Psalmen geht, berücksichtige ich ihre Antiphonen, wie sie für den Jahreslauf vorgesehen sind. Dagegen ziehe ich die eigens für die Osterzeit angebotenen Antiphonen nicht heran. Sie zeigen zwar, dass jeder Psalm „österliche Lichtspuren“⁵³ besitzt, die das Geheimnis der Erlösung erhellen. Doch sind sie der nachösterlichen Fünfzigtagezeit angepasst und beziehen sich deshalb vor allem auf das Auferstehungsgeheimnis. Weil ich aber alle Dimensionen des Paschamysteriums und die österliche Tönung des normalen Wochenpsalters darstellen möchte, klammere ich diese Osterantiphonen aus.

Die Vesper des Benediktinischen Antiphonale hat stets vier Psalmen, von denen der erste und letzte in ihrer Gattung aufeinander abgestimmt sind. Sie haben der liturgischen Tagzeit entsprechend vor allem Lob- und Dankcharakter. Die beiden mittleren Psalmen können gattungsmäßig stärker variieren, sind aber thematisch enger miteinander verbunden. Außer-

den ist: [...] unser christliches Sehnen, Trauern, Glauben, Hoffen und Lieben. Damit dienen die alttestamentlichen Psalmen der Selbstverwirklichung des Christen“.

⁵⁰ „Divina eloquia cum legente crescunt.“ (HomEz 1,7,8 [CCL 142, 87]).

⁵¹ Auch die Pastorale Einführung in das Messlektionar beschreibt die Liturgie rezeptionstheoretisch: „Der Gottesdienst, der ganz aus dem Wort Gottes lebt, [wird] selbst zu einem neuen Heilsereignis. Er legt das Wort neu aus und läßt es neu wirksam werden. So folgt die Kirche in der Liturgie treu der Art und Weise, wie Christus die heiligen Schriften gelesen und ausgelegt hat. Er hat dazu aufgefordert, alle Schriften zu ergünden vom ‚Heute‘ des Ereignisses her, das er selber ist.“ (Die Feier der Heiligen Messe. Messlektionar. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Pastorale Einführung. Band I: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr A. Einsiedeln u. a. [1981], 12* [Nr. 3]). Die Leistungen des rezeptionsästhetischen Ansatzes für die Psalmen fasst BRAULIK (s. Anm. 17) 525–527, kurz zusammen.

⁵² Eine rasche Orientierung ermöglicht z. B. La Tradition médite le psautier chrétien. Psaumes 1 à 71, Paris 1973, und Psaumes 72 à 150, Paris 1974.

⁵³ Vgl. dazu das Buch von Heinz-Günter BONGARTZ – Georg STEINS, Österliche Lichtspuren. Alttestamentliche Wege in die Osternacht. München 2001, das die alttestamentlichen Lesungen der Osternacht als „strahlende Lichter“ (5), ja als „Osterevangelium“ zur Geltung bringt (8), weil erst von ihnen her verständlich wird, was die Kirche an Ostern feiert (7).

dem bauen alle Psalmen und Antiphonen sachlich aufeinander auf und entwickeln die Theologie der Gebetsstunde in der Reihenfolge der Texte.

Im Folgenden möchte ich an den vier Vespern exemplarisch nachzeichnen, wie das Paschamysterium in der Stundenliturgie „reinszeniert“ wird, indem bestimmte Themen und Motive – z. B. die Erlösungstaten Gottes, die aus einer Welt des Todes befreien und sie in eine neue Schöpfung verwandeln, oder das Dankopfermahl eines Geretteten, der Gottesbund, ein wieder erlangtes Leben mit Gott und seinem Volk usw. –, in denen sich die Heilsereignisse der drei österlichen Tage in den Psalmen spiegeln, in die Feier eingespielt werden.

Die Vesper am Donnerstag

	<i>Psalm 111</i>	<i>Psalm 23</i> (Davidslied)	<i>Psalm 84</i> (Korachiterlied)	<i>Psalm 40</i> (Davidslied)
Thema	Gedächtnis (im Pascha) und Bund – die Erlösungsgeschichte Israels	Jahwe als König (Hirt und Gastgeber)	Gottessehnsucht und Pilgern zur Gottes-Welt des Tempels	Rettungsbitte aufgrund früherer Gotteserfahrung und erneutes Leiden
Gattung	Hymnus	Vertrauenspsalm	Klagepsalm (Sehnsuchtsklage)	Dankpsalm und Klagepsalm
Antiphon	V.2a.3a Groß sind die Werke des Herrn: Hoheit und Pracht ist sein Walten.	V.4 Ich fürchte kein Unheil: du bist ja bei mir.	V.4b.13 Herr der Scharen, mein König und mein Gott: Selig, wer auf dich vertraut.	V.8a.9 Siehe, ich komme! Deinen Willen zu tun, ist mir Freude und deine Weisung ist in meinem Herzen.

Der Donnerstagabend ist dem Gedächtnis des Letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern gewidmet. Über das Vermächtnis der eucharistischen Feier hinaus vergegenwärtigen die Psalmen zugleich den Weg Jesu durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit beim Vater, und zwar vor dem Horizont des Heilsweges Israels. Es geht also um das Gesamt-mysterium des Pascha. Das zeigt schon der erste Rahmenpsalm *Psalm 111*. Im hebräischen Text beginnt er mit Halleluja. Die sogenannten Hallel-Psalmen werden es in der zweiten Sonntagsvesper aufgreifen und damit das ganze Geschehen des österlichen *Triduum*s rahmen. Psalm 111 ist ein Hymnus, der die „Werke des Herrn“ besingt. Sie wollen „bedacht“ werden. Auch diese Erinnerung an die Heilstaten Gottes gehört zur programmatischen Eröffnung der Vesper. Denn das „Gedächtnis seiner Wunder, das der Herr gestiftet hat“, bezieht sich auf die Ursprungsgeschichte Israels, wie sie im Pascha gefeiert wird: der Exodus aus Ägypten, die „Speise“ auf dem Weg durch die Wüste, vor allem das Manna, der „Bund“ am Sinai und schließlich die Gabe des Landes. Eigens hervorgehoben werden die Gebote Gottes, die Heilsgabe seines Bundes. Psalm 111 resümiert also die kanonische Erlösungsgeschichte Israels, insbesondere das Auszugsgedächtnis und den Sinaibund. Deshalb betont die Antiphon: „Groß sind die Werke des Herrn“. Das heißt in christologisch liturgischer *rélecture*: die Werke, die Gott durch Christus auch an uns getan hat. Er hat sich in der Speise des Abendmahls als „barmherzig und gnädig“ erwiesen, wie die Bundesformel den Namen Gottes, das Wesen Jahwes umschreibt. Bei dieser Paschafeier hat Gott für uns „ein Gedächtnis seiner Wunder gestiftet“, hat „seinem Volk Erlösung gesandt und seinen Bund auf ewige Zeiten bestimmt“.

Psalm 23, ein Vertrauenspsalm, führt die angesprochene „eucharistische“ Thematik mit dem „gedeckten Tisch“ und dem „bis zum Rand gefüllten Becher“ beim Festmahl im Hei-

ligtum weiter. Wie Psalm 111 besingt auch Psalm 23 die kanonische Geschichte Israels. Denn das „Wandern in finsterner Schlucht“ meint den Weg durch die Gefahren der Wüste und führt zur „Ruhe“, zum Tempel von Jerusalem. Diese Heilsgeschichte hat Gott als König gewirkt, weil nur der König Hirte und Gastgeber zugleich sein kann. Der Weg Israels verbirgt sich hier hinter dem ganz persönlichen Weg des Psalmeters, der zum Glauben an Jahwe gefunden hat und sich fortan nur mehr zu ihm als seinem Hirten bekennt. Er erfährt die beglückende Nähe Gottes in Todesgefahr, aber auch beim Festmahl, selbst wenn ringsum seine Feinde lauern. Die Antiphon greift die Kurzformel seines Vertrauens auf: „Du bist ja bei mir“. Die Kirchenväter⁵⁴ verstanden diesen Psalm als Prophetie der sakramentalen Eingliederung in die Kirche durch Taufe, Firmung und Eucharistie. Diese Initiation erfolgte in der Osternacht. An manchen Orten erhielten die Taufbewerber neben dem Glaubensbekenntnis und dem Vaterunser auch den Psalm 23 schon während ihrer vierzigtägigen Vorbereitung zum Auswendiglernen. In der Osternacht sang man ihn dann auf dem Weg vom Baptisterium zur Eucharistiefeier in der Kirche. Für Cyrill von Alexandrien zum Beispiel ist „die grüne Au das Paradies, in das uns Christus zurückführt und uns durch das Wasser der Ruhe, das heißt durch die Taufe, dort beheimatet“. Gregor von Nyssa erklärt das „Wandern in finsterner Schlucht“ und „Todesschatten“ durch das Begrabenwerden mit Christus in der Taufe. Das „Salben des Hauptes“ bezog man auf das Sakrament der Besiegelung mit dem Öl des Geistes, das der Taufe folgte. Den „gedeckten Tisch“ deutet schon Cyrill von Jerusalem in einer mystagogischen Katechese auf „den sakramentalen und geistigen Tisch“, den „gefüllten Becher“ auf das Blut Christi. Die patristische Auslegung erschließt also die im Psalm angelegten Metaphern für die christliche Heilsgewalt. Ihr zufolge fasst Psalm 23 das ganze österliche Mysterium zusammen. In der Donnerstagabendvesper dürfen wir den „vor den Augen meiner Bedränger gedeckten Tisch“ und das „Gehen in finsterner Schlucht“ insbesondere mit dem Abschiedmahl Jesu und dem Dunkel der bevorstehenden Passion verbinden.

Psalm 84 schließt unmittelbar an das „Wohnen im Haus des Herrn“ am Ende von Psalm 23 an. Wiederum ist der Tempel von Jerusalem das faszinierende Ziel einer Wanderung durch eine Wüste voll Bedrängnis und Mühsal. Und auch hier steht die Tempelwallfahrt als Metapher für einen Lebensweg, der zur Wohnung Gottes führt. Psalm 84 liest sich deshalb im Gefolge von Psalm 23 zum Teil wie dessen bilderreiche Entfaltung. Doch ist er seiner Gattung nach ein Klagepsalm, voll von Gottes- und Heiligtumssehnsucht eines Menschen, der noch nicht bei seinem Gott wohnen und selig sein kann. Deshalb „selig, die sich zur Wallfahrt entschließen. Wandern sie durchs Wüstental, machen sie es zur Oase [. . .] Sie schreiten fort von Kraft zu Kraft. Der Gott der Götter lässt sich schauen auf dem Zion“. Dann legt der Psalm auf seinem literarischen Höhepunkt für den König, den „Messias“, Fürbitte ein: „Schau auf das Antlitz deines Gesalbten“. Gott ist ja „Sonne“, das heißt täglich neu aufgehende Quelle des Lebens und des Rechts, und „Schild“ vor feindlicher tödlicher Bedrohung. Er wird keinem, der in Lauterkeit lebt, ein Gut versagen, sondern ihm an seiner „Gnade und Herrlichkeit“ Anteil geben. Deshalb gilt abschließend: „Selig die Menschen, die auf dich, o Gott, vertrauen“. Die Antiphon unterstreicht dieses unerschütterliche Vertrauen. Es leitet auch zum folgenden Psalm 40 weiter. In der Feier des Paschamysteriums am Donnerstagabend rückt Psalm 84 somit einen Pilgerweg zum Haus Gottes in den Blick, der zwar durch Todeszonen führt, dessen Wüsteneien sich aber durch die Wallfahrer in

⁵⁴ Zum Folgenden s. Jean DANIELOU, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*. München 1963, 180–192. Hier finden sich auch die Belege für die Zitate.

paradiesische Oasen verwandeln. Nach Joh 14,2 zu Beginn der Abschiedsreden geht Jesus einen solchen Weg zum Vater, um für uns im Haus seines Vaters eine Wohnung vorzubereiten.

Psalm 40 enthält einen Dankpsalm für die Erlösung aus Todesnot und eine Klage bzw. das Bittgebet eines Armen, der in Schuld verstrickt ist und unter seinen Gegnern leidet. Seine Rettung aus Todesgefahr ließ ihn zum Propheten werden, eine Berufung, die er mit einem „neuen Lied“ bezeugt. Ein solch „neues Lied“ ist im Jesajabuch (Jes 42,10) und in der Offenbarung des Johannes (Offb 14,3) ein Gesang der Erlösten. Der Psalmist will mit diesem Gotteslob Israel zum Vertrauen auf Gott führen. Das Lobopfer, das man gewöhnlich im Tempel darbrachte, verbindet Psalm 40 mit der Tempelwallfahrt von Psalm 84. Der Beter von Psalm 40 opfert keine Tiere: „Schlacht- und Speiseopfer gefielen dir nicht, [. . .] Brand- und Sündopfer hast du nicht gefordert.“ Sein Opfer besteht vielmehr im Gehorsam, zu dem ihn Jahwe wie den Gottesknecht des Jesajabuchs befähigt hat: „Du hast mir Ohren gegraben [. . .] Darum sprach ich: ‚Siehe, ich komme. Es ist meine Freude, mein Gott, deinen Willen zu tun‘“. Diesen Willen trägt er als persönliche Weisung, als „Tora“ Gottes im Herzen. Die Antiphon hebt dieses für das Paschamysterium zentrale Wort heraus. Hebr 10,5–10 zitiert die Psalmverse als Worte Christi, mit denen er sein Kommen in die Welt deutete, und stellt dann abschließend fest: „Aufgrund dieses Willens sind wir durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt.“ So enthält auch Psalm 40 das ganze Paschamysterium: den Dank für die frühere Rettung, die Bereitschaft zum „Opfer“, das in der Erfüllung von Gottes Willen liegt, und zuletzt das Leiden unter Sündenlast und Feindbedrängnis. Die Abfolge dieser Einzelmomente entspricht zugleich den Ereignissen, die mit dem Gründonnerstag verbunden sind.

Die Vesper am Freitag

	<i>Psalm 144</i> (Davidslied)	<i>Psalm 141</i> (Davidslied)	<i>Psalm 142</i> (Weisheitslied Davids)	<i>Psalm 27</i> (Davidslied)
Thema	Endzeitliche Bedrängnis und Rettung des messianischen Königs / Gottesvolks	Glaubensanfechtung und Feindbedrängnis	Ausweglosigkeit eines Eingekerkerten	Vertrauen auf die Gottesnähe und Gott-Suche eines verleumderisch Angeklagten
Gattung	Dank-, Klage- und Vertrauenspsalm	Klage-/Bittpsalm eines Einzelnen	Klage-/Bittpsalm eines Einzelnen	Vertrauens- und Bittpsalm eines Einzelnen
Antiphon	V.1a.2 Gepriesen sei der Herr, meine Burg und mein Retter, mein Fels und meine Feste.	V.1 Ich rufe zu dir, mein Herr und mein Gott; höre doch meine Stimme!	V.6 Auf dich vertraue ich, denn du bist meine Zuflucht, im Lande der Lebendigen bist du, o Gott, mein Anteil.	V.6a.4a Mit Jubel bringe ich mein Opfer: lass mich wohnen in deinem Hause alle Tage meines Lebens.

Alle Psalmen dieser Vesper sind ihrer Überschrift nach Davidslieder. Ihr „David“ ist schon der Messias, der erhoffte Heilsherrscher, der „Christus“, der Gesalbte. Nach Jes 55,3–5 verkörpert er auch „die Gesalbten“, nämlich Israel und letztlich die Christen und Christinnen.⁵⁵ Darauf verweist zum Beispiel Augustinus bei seiner Auslegung des Psalms 27, wo er

⁵⁵ S. dazu BRAULIK (s. Anm. 41) 69–77.

dessen Überschrift in der Septuaginta – „ein Psalm Davids, ehe er gesalbt wurde“ – erklärt. Ich zitiere diesen Text, weil er den hermeneutischen Schlüssel auch für die übrigen Davidspsalmen liefert.

„David wurde zum König gesalbt. Gesalbt wurden damals nur Könige und Priester, dies waren in jener Zeit die Gesalbten. Beide sind Vorbild für den einen künftigen König und Priester: für den einen Christus mit beiden Funktionen. Daher kommt ‚Christus‘ von *Chrisma* [Salböl]. Aber nicht nur er als unser Haupt wurde gesalbt, sondern auch wir, sein Leib. Er ist König, weil er uns regiert und führt; Priester, weil er für uns beim Vater Fürbitte einlegt. Und nur er allein ist so Priester, dass er zugleich auch Opfer ist. Er bringt Gott kein anderes Opfer dar als sich selbst, weil er außer sich selbst kein so überaus reines, geistiges Opfer fand. Als fehlerloses Opferlamm hat er uns durch sein Blut erlöst, hat uns sich einverleibt und zu seinen Gliedern gemacht, damit in ihm auch wir Christus seien. Deshalb gehört auch zu allen Christen die Salbung, die im Alten Testament nur den zwei Personen zukam. Von daher wird deutlich, dass wir der Leib Christi sind, weil wir alle gesalbt werden. Wir alle sind in ihm zu Christus gehörig und selbst Christus, weil ja der ganze Christus aus Haupt und Gliedern besteht. Die Salbung befähigt uns im Geist für das Leben, das uns verheißen ist.“⁵⁶

Die beiden Rahmenpsalmen sind vom Vertrauen geprägt und auch durch die Geborgenheit des Beters bei Gott (Ps 144,2 und 27,5) miteinander verbunden. Die mittleren Psalmen sind Klage- bzw. Bittgesänge, verklammert durch das Stichwort „Falle“, die dem Psalmisten gestellt wird (Ps 142,9 und 142,4).

Psalm 144, innerhalb des Psalters gewissermaßen das „Testament Davids“, vereint in sich mehrere kleine Lieder und ist deshalb gattungsmäßig schwer zu bestimmen. Er beginnt als Preis- oder Vertrauenslied und wird dann zur Bitte in endzeitlicher Bedrängnis. Mittendrin steht das Versprechen, ein „neues Lied“ von der Rettung „Davids, des Gottesknechts“, zu singen. Ein solches hatte schon Psalm 40 in der Donnerstagsabendliturgie angestimmt. Nach Offb 5,9 preist es die Erlösungstat des Lammes, das durch seinen Opfertod Menschen aus allen Nationen zum endzeitlichen Volk Gottes gesammelt hat: „Und sie sangen ein neues Lied: Würdig bist du, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen; denn du wurdest geschlachtet und hast mit deinem Blut Menschen für Gott erworben.“ Psalm 144 entwirft eine Art „messianischer Futurologie“. Sie deutet bereits den kommenden Umbruch nach der Zeit der Passion, der Bitten und Klagen, an und endet mit der Hoffnung auf das paradiesische Glück des Gottesvolkes. So ist das ganze Paschamysterium symbolisch vergegenwärtigt, auch die Auferstehung des Messias und seines Volkes aus der endzeitlichen Bedrängnis. Der Psalm intoniert die drei österlichen Tage.

Die anschließenden Psalmen 141 und 142 sind Bittgebete aus Feindbedrängnis, die zum Gedächtnis von Christi Leiden und Sterben am Karfreitag passen. Außerdem sind sie durchaus geeignet für das in aller Welt zerstreute Israel, das Jesus nach Joh 11,51f durch seinen Kreuzestod sammeln wird. In *Psalm 141* versteht der Psalmist sein Gebet als „Abendopfer“, das zur neunten Stunde im Tempel stattfand: „Als Rauchopfer gelte mein Beten vor dir, als Abendopfer gelte meiner Hände Erheben.“ Dieser Vers macht das Klagelied zum Vesperpsalm schlechthin. Die Kirchenväter beziehen ihn auf das Paschamysterium. Augustinus zum Beispiel sagt: „Das also ist das Abendopfer: das Leiden des Herrn, das Kreuz des Herrn, die Darbringung der Opfergabe des Heiles, das gottgefällige Ganzopfer. Dieses Abendopfer machte er in der Auferstehung zu einer Morgengabe.“⁵⁷ Auch das Ausbreiten der Hände ist nach Augustinus durch Christus am Kreuz erfüllt. Dort betet die Liebe aus reinem Herzen „für die Frevler, trotz ihrer Bosheit“.

⁵⁶ En. II in ps. XXVI,2 (PL XXXVI, 199f). Übersetzung von Christiana REEMTS, Schriftauslegung: Die Psalmen bei den Kirchenvätern. Stuttgart 2000 (NSK.AT 33,6) 70f.

⁵⁷ En. in ps. CXL,5 (CSEL XCV/4, 197).

Psalm 142 ist nochmals ein Hilferuf aus dem Abgrund schwerster Bedrängnis, aber getragen vom Vertrauen, Gott werde den Beter aus der Todesgefahr befreien: „Zu dir, o Herr, schreie ich, ich sage: „Meine Zuflucht bist du, mein Anteil im Lande der Lebenden.““ Die Antiphon verstärkt diese Hoffnung. Das Motiv vom „Land der Lebenden“ verbindet Psalm 142 auch mit dem folgenden Psalm 27. Wenn Gott sich des völlig vereinsamten Eingekerkerten annimmt, werden sich Gerechte um ihn scharen. Vor dem Horizont des Karfreitags heißt das: Aufgrund des Todes Jesu und dank seiner Auferstehung sammelt sich zu Ostern bis Pfingsten sein Volk.

Psalm 27 formuliert das innige Vertrauen auf die Nähe Gottes und die Gottsuche eines verleumderisch Angeklagten. Die beiden Teile des Psalms, ursprünglich ein eigenständiger Vertrauens- und ein Bittpsalm, beschreiben die dramatische Gefährdung des Beters auf seinem Weg zu Gott. Sind es im ersten Teil Bilder des Krieges und der bergenden, schützenden Gottesgegenwart im Tempel, so ist es im zweiten eine Notsituation angesichts juristischer Anklage und drohender Verurteilung zum Tod. Mt 26,59 spielt auf diese Stelle beim Prozess Jesu an: „Die Hohenpriester und der ganze Hohe Rat bemühten sich um falsche Zeugenaussagen gegen Jesus, um ihn zum Tod verurteilen zu können.“ Weil aber Gott im Dunkel der Bedrohung „Licht“ ist und „Heil, Rettung“, wird „der Knecht Gottes“ bei aufgehender Sonne sein Dankopfer zum „Zelt Gottes bringen“ und „die Güte des Herrn schauen im Lande der Lebenden“. Die Antiphon macht den Psalm auf Jesu Selbsthingabe und Auferweckung und damit auf das ganze Paschamysterium hin transparent: „Mit Jubel bringe ich mein Opfer: lass mich wohnen in deinem Hause alle Tage meines Lebens.“

Die erste Sonntagsvesper (am Samstag)

	<i>Psalm 66</i>	<i>Psalm 20</i> (Davidslied)	<i>Psalm 21</i> (Davidslied)	<i>Psalm 138</i> (Davidslied)
Thema	Exodus aus Ägypten und Babel, Gelübdeerfüllung und Gebetserhöhung	Bitte um Rettung des Königs / des Messias	Dank für die Rettung des Königs / des Messias	Künftiges Jahwe-Lob der Völkerkönige
Gattung	Lobpsalm	Bittpsalm	Dank/Lobpsalm	Lobpsalm
Antiphon	V.5a.7a Groß und gewaltig sind Gottes Taten: in seiner Kraft ist er Herrscher auf ewig. Halleluja, halleluja.	V.10a.4b Deinem König, o Herr, verleihe den Sieg! Sein Opfer möge dir gefallen.	V.6a.7a Groß ist sein Ruhm durch deinen Sieg: zum Segen machst du ihn für immer.	V.2b Dein Name, o Herr, ist herrlich: deine Verheißung hast du groß gemacht. Halleluja, halleluja.

Mit Ausnahme von Psalm 66 besteht die Vesper nur aus Davidsliedern. Sie sind aus messianischer Perspektive zu lesen. Die beiden Eckpsalmen sind Lobpsalmen, die auch durch den Preis des Namens Gottes und das Gotteslob der Völker aufeinander abgestimmt sind. Die von ihnen gerahmten Psalmen 20 und 21 sind Doppelpsalmen – Bitte um die Rettung des Königs und Dank für seinen „Sieg“.

Psalm 66, der zwei ursprünglich selbstständige Psalmen in sich vereint, dankt zunächst für die Erlösungstaten Gottes in der Geschichte Israels. Sie werden später im Pascha gefeiert werden und erinnern im Osterlicht auch an die Ereignisse von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Schon die Septuaginta, die griechische Übersetzung, gibt dem Psalm die Überschrift „Lied der Auferstehung“. Das ist keine christliche Hinzufügung, sondern

älteste jüdische Exegese.⁵⁸ Anknüpfungspunkt ist offenbar der Vers: „Er [Gott] erhielt uns am Leben, ließ unseren Fuß nicht wanken.“ Als Auferstehungslied schlägt der Psalm den Grundakkord der Sonntagsliturgie an. Zugleich öffnet er diesem Heilsereignis einen universalen Völkerhorizont. Das verbindet Psalm 66 mit dem letzten Psalm der ersten Sonntagsvesper. Denn in Psalm 138 werden die Könige aller Völker in den Preis Gottes einbezogen. Die Rahmensalmen 66 und 138 thematisieren damit das Mysterium der Erlösung für die ganze Menschheit. Trotzdem bleibt die heilsgeschichtliche Prärogative Israels als des erwählten Volks, durch das Gott die Völkerwelt verwandeln will, gewahrt. Deshalb werden zunächst das Meerwunder und die Durchquerung des Jordan als Gründungsgeschehen Israels besungen: „Kommt und schaut die Taten Gottes! Furchtgebietend ist er in seinem Tun an den Menschen. Er machte das Meer zu trockenem Land, sie zogen zu Fuß durch den Strom. Dort waren wir über ihn voll Freude. [. . .] Ihr Völker, preist unsern Gott! Lasst laut seinen Lobpreis erschallen!“ Es folgt der Dank für den zweiten Exodus aus dem läuterndem Gericht des babylonischen Exils in die Freiheit: „O Gott, du hast uns geprüft, hast uns geläutert, wie man Silber läutert. Du brachtest uns ins Fangnetz, legtest uns drückende Last auf den Rücken. Du ließest Menschen treten auf unser Haupt. Wir gingen durch Feuer und Wasser. Aber du hast uns herausgeführt hin zur Fülle“, also einem Leben im paradiesischen Verheißungsland. Das sind durchwegs österliche Klänge. Auch Psalm 114 in der zweiten Sonntagsvesper feiert wie Psalm 66A den doppelten Durchzug, den Zug durch das Rote Meer und durch den Jordan. Schon 1 Kor 10,1f und die Kirchenväter haben darin die Taufe, das Ostersakrament schlechthin, gesehen, das uns in die Freiheit bzw. ins Verheißungsland führt. Die Rettung, die Psalm 66A für Israel und die Kirche feiert („wir“), begeht in Psalm 66B ein Einzelner („ich“), der für seine Erhöhung in Todesnot dankt – mit Opfern und vor allem mit der Erzählung seiner Rettungserfahrung.

Die Psalmen 20 und 21 bilden als Königpsalmen, das heißt messianische Psalmen, „das christologische Herzstück der Vesperpsalmodie“⁵⁹. Das Diptychon dieser beiden Psalmen bildet in der Liturgie ein Auferstehungsgedächtnis, das noch die Anfechtung und das Leiden enthält. Es vergegenwärtigt also das gesamte Paschamysterium. *Psalm 20* ist eine Bitte um Rettung des Königs, des Messias aus dem Haus Davids. Für ihn beten heißt letztlich, für den Leib des Auferstandenen, seine Kirche, beten.

Psalm 21 ist ebenfalls ein Königpsalm. Doch jetzt wird für den Sieg des Königs gedankt. Im liturgischen Gedächtnis des Paschamysteriums verweist der Psalm auf den auferstandenen Messias. Denn nach Hebr 2,9 ist Christus der „mit Herrlichkeit und Ehre Gekrönte“. Nach Augustinus⁶⁰ spricht der Vers „wonach sein Herz verlangte, hast du ihm gegeben“ von der Sehnsucht Jesu, das Paschamahl zu essen, sein Leben aus freiem Willen hinzugeben und es in Macht wieder zu nehmen. Das „Leben, das er (der Messias) von dir (Gott) erbat und das du ihm gewährt hast“, ist dann wie „der Ruhm durch deinen Sieg“ die Auferstehung Jesu Christi und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters. Seine Krönung mit goldener Krone kommentiert Hieronymus: „Die Krone des Herrn ist die Sammlung der Kirche

⁵⁸ Gille DORIVAL, Les titres des psaumes en hébreu et en grec: les écarts quantitatifs. In: L'Esprit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Andrian Schenker. Hg. Dieter Böhler – Innocent Himbaza – Philippe Hugo. Fribourg 2005 (OBO 214) 58–70, 59–64. Zur Auslegung Augustins s. Hildegund MÜLLER, Eine Psalmenpredigt über die Auferstehung. Augustinus, Enarratio in Psalmum 65. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. Wien 1998 (VCSEL XV [= SBph 653]).

⁵⁹ LANG (s. Anm. 11) 405.

⁶⁰ En. in ps. XX,3, 5 und 6 (CSEL XCIII/1A, 313–315).

aus verschiedenen Völkern.“⁶¹ In der Tat wird nach dem Johannesevangelium (Joh 12,31f) der am Kreuz Erhöhte alle an sich ziehen und das Gottesvolk sammeln, wird aber auch die richten, die ihn hassen. Von solch endzeitlichem Gericht Gottes spricht Psalm 21 in der zweiten Hälfte.

Psalm 138 korrespondiert mit dem ersten Rahmenpsalm 66 und ist wie dieser ein Aufruf zum Lob und Dank für die Huld und Treue Gottes, der an alle Völker gerichtet ist. Denn der Psalmist befindet sich in der Fremde, mitten unter den Heiden. Er betet in Richtung zu „seinem [Gottes] heiligen Tempel“, will „den Namen Gottes feiern“. Und dann heißt es: „Danken sollen dir, Herr, alle Herrscher der Erde, wenn sie die Worte deines Mundes vernehmen. Sie sollen singen auf den Wegen des Herrn. Die Herrlichkeit des Herrn ist gewaltig.“ Hört man die Worte von Ostern her, weiß man, um welche Herrlichkeit es hier geht. „Ja, der Herr ist erhaben, doch er schaut auf die Niedrigen, den Stolzen erkennt er von ferne.“ Das ist genau das Thema von Psalm 113, mit dem dann die zweite Vesper am Sonntag beginnt. Am Ende spricht Psalm 138 von der Erlösung zum Leben: „Muss ich auch gehen inmitten der Drangsal – du erhältst mich am Leben. Du streckst deine Hand aus, deine Rechte hilft mir.“

Die zweite Sonntagsvesper

	<i>Psalm 113</i>	<i>Psalm 114</i>	<i>Psalm 115</i>	<i>Psalm 116</i>
Thema	Zeitlich, räumlich, sozial und ethnisch allumfassende Erhabenheit Jahwes	Die Ursprungsgeschichte Israels als Antritt der Königsherrschaft Jahwes	Jahwes Macht, die Ohnmacht der Götter und Israels Vertrauen	Rettung aus dem Tod
Gattung	Hymnus	Hymnus / Jahwe-Königpsalm	Liturgischer Psalm	Dankpsalm
Antiphon	V.2.3a Der Herr sei gepriesen von nun an bis in Ewigkeit, vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang. Halleluja, halleluja.	V.7 Tanze, du Erde, vor dem Antlitz des Gottes Jakobs.	V.11 Die ihr ihn fürchtet, vertraut auf den Herrn! Er ist euch Schild und Hilfe.	V.17 Opfer des Lobes will ich dir bringen, ausrufen will ich den Namen des Herrn: Halleluja, halleluja.

Die Psalmen 113 bis 116 bilden zusammen mit den Psalmen 117 und 118 das sogenannte „Ägyptische Hallel“. Auf der Psalterebene werden sie als geschlossene Komposition behandelt.⁶² Später wird das Ägyptische Hallel beim Paschamahl rezitiert.⁶³ Nach Weish 18,9 sangen die Israeliten in der Nacht vor dem Auszug aus Ägypten „die Loblieder der Väter“. Und Mk 14,26 erwähnt im Anschluss an das Letzte Mahl Jesu: „Nach dem Lobgesang

⁶¹ Commentarioli in Psalmos. Anmerkungen zum Psalter (FC 79, 117).

⁶² Egbert BALLHORN, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150). Berlin 2004 (BBB 138) 166–211, besonders 204–206.

⁶³ „Die Gruppe der Hallelpsalmen 113–118 ist als einzige Psalmengruppe bereits in frührabbinischer Zeit für die Liturgie der Synagoge an Pessach und am Laubhüttenfest wie auch für die häusliche Pessachliturgie in Mishna und Tosefta belegt“ (Therese HANSBERGER, „Die Männer Jerusalems sagen von innen: Gesegnet, der kommt im Namen Adonais“ [Midr Ps 118,22]. Zur rabbinischen Rezeption von Psalmen als poetischen und rituellen Texten am Beispiel von Psalm 118. In: Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum. Hg. Erich Zenger. Freiburg i. B. 2003 [HBS 36] 251–264, 254).

gingen sie zum Ölberg hinaus.“ Allerdings gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, dass damit das Ägyptische Hallel gemeint ist. Den Hallel-Psalmen geht es um die Feier der ganzen Heilsgeschichte. So versteht sie auch der Babylonische Talmud.⁶⁴ Im Vordergrund stehen der Exodus, die Errettung vom Tod und der Preis des göttlichen Namens, der sie bewirkt hat. Mit diesen Psalmen kann deshalb auch die Kirche ihre eigene Erlösungsgeschichte im Paschamysterium begehen. Im Benediktinischen Antiphonale werden die Psalmen 113–116 nicht nur am Ostertag und seiner Oktav, sondern in jeder zweiten Sonntagsvesper verwendet. Das unterstreicht ihren bewusst österlich gestalteten Charakter.

Psalm 113 ist die hymnische Ouvertüre der Hallel-Psalmen. Er ruft die „Knechte des Herrn“ zum Lob des Namens Jahwes, seiner unvergleichlichen Herrlichkeit. Er ist der Gott, der trotz seiner grenzenlosen Erhabenheit zugunsten seiner „Armen“ in der Geschichte handelt und sie aus der sozialen „Unterwelt“ rettet.⁶⁵ Durch ihn wird sein geknechtetes Volk Israel erhöht und empfängt Ehre von denen, die es zuvor geschmäht haben. Das unfruchtbare Israel wird zur Mutter vieler Kinder. Vor allem Psalm 116, der letzte der Vesperpsalmen, greift das Thema des „Namens des Herrn“ wieder auf, den sein „Knecht“ in seiner Todesnot flehend anruft und nach seiner Rettung dankend ausruft.

Psalm 114 konkretisiert den Grundakkord von Psalm 113 – die Größe Gottes im kosmischen Raum und seine Zuwendung zu den Armen – in der Geschichte Israels. Er beschreibt mit wenigen Worten die kanonische Ursprungsgeschichte Israels. Im Exodusgeschehen und der Gabe des Verheißungslandes hat der „Gott Jakobs“ sein Volk gerettet, sein Schicksal gewandelt. Der Psalm schildert also Paschatematik. Deshalb verwendete die altkirchliche Liturgie Psalm 114 auch als Tauflied. Im Psalm verschmilzt der Zug durch das Rote Meer und den Jordan zu einem einzigen Ereignis: „Das Meer sah es und floh, der Jordan wich zurück, die Berge hüpfen wie Widder, die Hügel wie junge Lämmer. Was ist mit dir, Meer, dass du fliehst, und mit dir, Jordan, dass du zurückweichst? Ihr Berge, was hüpfet ihr wie Widder, und ihr Hügel wie junge Lämmer? Vor dem Herrn tanze, du Erde, vor dem Antlitz des Gottes Jakobs, der den Fels zur Wasserflut wandelt und Kieselgestein zu quellendem Wasser.“ Angesichts der Gegenwart Gottes, dieses „Mysterium tremendum“, das erschrecken lässt, weichen die lebensbedrohenden Elemente, symbolisiert durch die Wasser des

⁶⁴ Der Babylonische Talmud begründet ihre Verwendung folgendermaßen: „Warum rezitieren wir, da es doch das große Hallel [Psalm 136] gibt, dieses [das ‚ägyptische‘ Hallel Psalmen 113–118]? Weil in ihm fünf Dinge enthalten sind: Der Auszug aus Ägypten, die Spaltung des Schilfmeeres, die Gabe der Tora, die Auferweckung der Toten und die Geburtswehen der messianischen Zeit. Der Auszug aus Ägypten, denn es steht geschrieben: *Als Israel aus Ägypten zog*‘ [Ps 114,1]. Die Spaltung des Schilfmeeres, denn es steht geschrieben: *Das Meer sah es und floh*‘ [Ps 114,2]. Die Gabe der Tora, denn es steht geschrieben: *Die Berge hüpfen wie Widder*‘ [Ps 114,4]. Die Auferweckung der Toten, denn es steht geschrieben: *Ich werde wandeln vor dem Herrn [in den Landen der Lebendigen]*‘ [Ps 116,9]. Die Geburtswehen der messianischen Zeit, denn es steht geschrieben: *Nicht uns, Herr, nicht uns*‘ [Ps 115,1]“ (bPesachim 118a). Der Text „will wesentliche Elemente nennen, die im Hallel enthalten sind und seine liturgische Bedeutung rechtfertigen“. Das Hallel wird als Lobgesang verstanden, „mit dessen Rezitation man die großen Wendepunkte der Geschichte Gottes abschreitet, sie in Erinnerung und Erwartung vergegenwärtigt. Der zweite Teil des Hallel öffnet sich in die Zukunft hin auf die Ankunft des Messias [...] sowie die Erlösung Israels am Ende der Zeiten“ (HANSBERGER [wie Anm. 63] 258).

⁶⁵ Zu dieser Armentheologie, die Psalm 113 programmatisch anspricht und die danach vor allem die Psalmen 116 und 118 prägt, s. Frank-Lothar HOSSFELD, *Der gnädige Gott und der arme Gerechte. Anthropologische Akzente in der Psalmengruppe 111–118*. In: *Kircheneinheit und Weltverantwortung*. FS Peter Neuner. Hg. Christoph Böttigheimer – Florian Bruckmann. Regensburg 2006, 51–63, 56–61.

Roten Meers und des Jordan, entsetzt zurück. Dagegen warten die Berge, stellvertretend für das gelobte Land, voll Ungeduld darauf, endlich in Besitz genommen zu werden. Sie brechen in Jubel aus, ja sie tanzen. Selbst Felsen verwandeln sich in „Wasserflut“, soll heißen in fruchtbares Gebiet, wenn Gottes Volk endlich dort siedelt. Die ganze Heilsgeschichte von der ersten Rettung bis zur Königsherrschaft Gottes im Verheißungsland ist hier dargestellt. Gottes Herrschaftsbereich und sein Heiligtum aber ist sein Volk: „Da wurde Juda sein Heiligtum, Israel das Gebiet seiner Herrschaft.“

Psalm 115 führt das Lob Gottes aus *Psalm 113* weiter. Er konfrontiert die Größe, konkret die Allmacht Jahwes, mit den Götterbildern, die Israel bei den anderen Völkern erlebt. Israels Existenz ist bedroht und gefährdet, dem ständigen Abfall ausgesetzt. Es muss seine Identität als Volk Jahwes bewahren, muss am Glauben an den lebendigen, einzigen Gott festhalten. Stillschweigende Voraussetzung dieses Klage- und Hymnus vereinigenden Psalms ist das babylonische Exil. *Psalm 113* hatte die Erniedrigung des Volkes und seine Erhöhung schon in den Blick genommen, *Psalm 114* vom Beginn des Exodus und der Inbesitznahme des Landes erzählt. *Psalm 115* setzt bei der Verbannung an und bei den Gefahren, die dem Glauben Israels unter den heidnischen Völkern drohen. Ihre Anfangsfrage „Ihr (Israels) Gott – wo ist er?“ wird am Ende beantwortet: Er ist unter denen, die leben dürfen, weil sie ihm vertrauen, und die ihn deshalb loben. Dieses Thema bildet die Brücke zum folgenden Psalm.

Psalm 116 beginnt mit der Erfahrung der Gottverlassenheit, ja sogar des Todes. Es ist die Bedrängnis eines Einzelnen. Damals hat er „den Namen des Herrn angerufen“, Gott aber hat „sein Leben dem Tod entrissen“ und in das „Land der Lebenden“ zurückgebracht. Deshalb dankt der Psalmbeter Gott mit einem „Opfer des Lobes“. Seine Rettungserfahrung fügt sich in die Geschichte der großen Heilstaten Gottes ein. Denn im Zusammenhang der Hallel-Psalmen ist es letztlich die Befreiung Israels aus der Not des babylonischen Exils, für die Gott gelobt wird.⁶⁶

Für die Gedächtnisfeier des *Triduum paschale* in der wöchentlichen Stundenliturgie bleibt der Wunsch, mit dem Meliton von Sardes seine Osterpredigt, die älteste, die wir bisher kennen, beginnt⁶⁷: „Nun begreift also, Geliebte, wie neu und wie alt, wie ewig und augenblickshaft, wie vergänglich und unvergänglich, wie sterblich und unsterblich es ist, das Mysterium des Pascha.“⁶⁸

⁶⁶ Um die Fortsetzung des „Ägyptischen Hallel“ in den Psalmen 117 und 118 nur anzudeuten: Die Völker, die noch in *Psalm 115* verächtlich gefragt haben: „Wo ist denn ihr Gott?“ werden, nachdem sie in *Psalm 116* die Erlösung gesehen haben, im anschließenden *Psalm 117* aufgefordert, mit Israel in den Lobgesang einzustimmen: „Lobt den Herrn, alle Völker! Preist ihn, alle Nationen!“ Dieses Lob, das alle Völker vereint, ist ihr „explizites Halleluja“ und Glaubensbekenntnis. Denn Jahwe sollen sie loben, nicht ihre Götter. Nach *Psalm 118* loben sie Jahwe als diejenigen, „die Gott fürchten und ehren“. *Psalm 118* präsentiert sich trotz des Dankes für die Rettung eines Einzelnen letztlich als das gemeinsame Lied Israels und der Völker. Sie alle erheben ihre Stimme zur Verherrlichung Gottes, denn sie haben – wenn auch auf verschiedene Weise – sein Erbarmen erfahren. Von der Redaktion der Psalmen 113–118 her stimmen also am Ende alle Menschen, die zum Volk Gottes geworden sind, in den Lobpreis ein. Er bezieht sich wahrscheinlich auf das ganze vorausgegangene Hallel und hat eine messianische Perspektive. 118 ist somit der Osterpsalm schlechthin. Zusammen mit dem „Großen Hallel“, dem *Psalm 136*, wird er deshalb im Benediktinischen Antiphonale in der Mittagshore am Sonntag gesungen.

⁶⁷ MELITON VON SARDES, Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Josef Blank. Freiburg i. B. 1963 (Sophia 3) 101.

⁶⁸ Ich danke Norbert Lohfink SJ und Angelus A. Häußling OSB für die kritische Lektüre des Manuskripts.

Michaela Puzicha OSB, Varenzell/Salzburg

„Wir aber rühmen uns . . .“

Die Einheit des Pascha-Mysteriums am Beispiel des Introitus von Gründonnerstag

Die Liturgie kennt eine Form der Bibelrezeption, die als liturgische Exegese eine spezifische Weise des Umgangs mit der Heiligen Schrift darstellt, die „eine reine Katechese, aber auch die wissenschaftliche Bibelauslegung“¹ übersteigt. Das Schriftwort stellt im Vollzug der Liturgie die Gemeinde in den Kontext der Glaubensüberlieferung und in den Zusammenhang der Heilsgeschichte, so dass in einer ganz eigenen Art der Schriftmeditation die Heilsereignisse Wirklichkeit werden.²

Grundsätzlich gilt für das Verständnis der Liturgie, dass sie nicht der Nacherzählung biblischer Ereignisse dient. So sind auch die Tage von Palmsonntag bis zur Osternacht keine Zeit historisierender Feiern, vielmehr geht es um die Heilsereignisse von Tod, Auferstehung und Verherrlichung Christi, die diese Woche zwar liturgisch nacheinander vergegenwärtigt – und sie doch immer in ihrer Zusammengehörigkeit und Ganzheitlichkeit feiert. In einem der Schlüsselgesänge wird deutlich, dass dieses Ganze immer im Blick ist. Der Introitus vom Gründonnerstag „*Nos autem gloriari oportet*“ eröffnet die liturgische Feier der drei österlichen Tage und macht sie in ihrer Gesamtheit bereits hier präsent.

Der Introitus „*Nos autem gloriari oportet*“ begegnet am Gründonnerstag nicht zum ersten Mal. Am Dienstag in der Karwoche beginnt der Wortgottesdienst der Messfeier mit diesem Text. Dort ist sein ursprünglicher liturgischer Ort. Er dürfte an dieser Stelle wohl zum textlichen Kernrepertoire der Messliturgie gehören, dessen Entstehung vor Gregor dem Großen († 604) liegt, vermutlich um 500 n. Chr. Erst in vorkarolingischer Zeit zwischen 625 und 683³ wurde er dann offensichtlich bewusst ausgewählt für die Messe am Gründonnerstag. „Auffallend und für das 7./8. Jh. überraschend ist [in Rom] das Fehlen eines Wortgottesdienstes [am Gründonnerstag] [. . .] für die Abendmesse der Titelkirchen. Die Eucharistiefeier beginnt direkt mit der Gabenbereitung“⁴. Noch gegen Ende des 8. Jh. bezeugt eine Handschrift für die Donnerstagsmesse keinen Wortgottesdienst.⁵

Ebenso überraschend ist, dass mit dieser Wahl nicht die Thematik des Letzten Abendmahles und der Fußwaschung eingeführt ist, was zu erwarten gewesen wäre. Damit wird deutlich, dass die glaubende Gemeinde mehr im Sinn hat, als einen passenden Text zum

¹ Bernhard KRANEMANN, Bibel und Liturgie in Wechselbeziehung: eine Perspektivensuche vor historischem Hintergrund. In: BiLi 80 (2007) 205–217, hier 208.

² Vgl. ebd. 207f; Andreas ODENTHAL, Die Feier des Pascha-Mysteriums als „sinngabender Interpretationsrahmen“: symboltheoretische Überlegungen zum Gregorianischen Introitus „*Nos autem gloriari oportet*“ im Hinblick auf eine „aktive Sprachkompetenz“ der feiernden Gemeinde. In: LJ 56 (2006) 54–77.

³ Andreas PFISTERER, *Cantilena romana*. Untersuchungen zur Überlieferung des gregorianischen Chorals. Paderborn 2002 (Beiträge zur Geschichte der Kirchenmusik 11) 218.

⁴ Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983 (GDK 5) 105; vgl. zu Gestalt und Entwicklung der eucharistischen Liturgie am Donnerstag vor Ostern: ebd. 102–107.

⁵ Ebd. 104.

Tagesinhalt auszusuchen. Sie will vielmehr einen Zugang zur Liturgie der drei großen österlichen Tage entwerfen, der mit dem Stichwort „Paschamysterium“ charakterisiert ist.

Der Introitus bildet gleichsam ihr zeitliches und inhaltliches Portal und entfaltet eine hoheitliche Christusverehrung, die in allen Texten, Riten und Zeichen – auch des Karfreitags und der Osternacht – immer wiederkehrt. Schon hier gilt: der Punkt des Geschehens ist erreicht, wo der Gekreuzigte, Tote, nun Auferstandene als der Erhöhte und Verherrlichte im Zentrum steht und die Gemeinde ihn preist. „Schon ist das Geschehen von Passion und Tod hinter uns, schon geschieht Neues“⁶. Es geht nicht um einen Jahrestag, der begangen wird, sondern um Gegenwart der ganzen Christuswirklichkeit. Die komplexe Liturgie und ihr Verständnis wird von der feiernden Gemeinde bewusst in den Blick genommen. Sie macht sich damit ein Eingangslied zu eigen, das vielschichtig biblische Aussagen aufnimmt, liturgische Durchblicke gewährt und authentische Christuserfahrung bezeugt.

Zu den sehr wenigen neutestamentlichen Texten, die in den Introiten des Messrepertoires aufgenommen sind – die Mehrzahl sind Verse aus den Psalmen – gehört am Dienstag der Karwoche „*Nos autem*“ – und damit am Gründonnerstag –, dem am Mittwoch in der Karwoche der hochkarätige Vers Phil 2,10 „*In nomine domini omne genu flectatur*“ als Eingangsgesang an die Seite gestellt ist.

Wer den Text des Introitus liest, ist wahrscheinlich davon überzeugt, dass ein direktes Zitat aus einem der Paulusbriefe vorliegt. Die Ausgaben der Messbücher verzeichnen Gal 6,14 oder vgl. Gal 6,14.

INTROITUS: Gründonnerstag:

Gal 6,14:

*Nos autem
gloriari oportet
in cruce
Domini nostri Jesu Christi:
in quo est salus,
vita et resurrectio nostra*

*Mihi autem
absit gloriari
nisi in cruce
Domini nostri Iesu Christi*

*per quem
salvati et liberati
sumus.*

*per quem
mihi mundus crucifixus est
et ego mundo.*

Uns aber
kommt es zu,
uns zu rühmen
im Kreuz
unseres HERRN JESUS CHRISTUS,
in DEM unser Heil ist,
unser Leben und unsere Auferstehung.
Durch DEN
wir sind
erlöst und befreit.⁷

Mir aber
sei es fern,
mich zu rühmen
als nur im Kreuz
unseres HERRN JESUS CHRISTUS,
durch DAS
mir die Welt gekreuzigt ist
und ich der Welt.⁸

⁶ Norbert LOHFINK, Die deutsche Übersetzung des Exsultet. Kritische Analyse und Neuentwurf. In: LJ 49 (1999) 39–76, hier 42.

⁷ SCHOTT (Vgl. Gal 6, 14): Wir rühmen uns des Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus. In ihm ist uns Heil geworden und Auferstehung und Leben. Durch ihn sind wir erlöst und befreit.

Der Galaterbrief ist weithin geprägt von der Auseinandersetzung des Paulus mit der Gemeinde, die sich den Argumenten von Fremdmissionaren öffnet, die als konsequente Judenchristen (Judaisten) die Beschneidung fordern. Diese macht Paulus als seine eigentlichen Gegner aus und polemisiert gegen die Beschneidungsforderung und der damit verbundenen Verpflichtung zum Halten des ganzen Gesetzes. Gerade damit wird das Zentrum des von ihm gepredigten Evangeliums (vgl. Gal 1,11), das allein das Evangelium Christi ist (vgl. Gal 1,6–7). Die Freiheit vom Gesetz als Kernthema paulinischer Theologie bedeutet keine Minderung der Tora und ungezügelter Leben, sondern will der Gemeinde Wege weisen, wenn sie im paulinischen Verständnis nicht mehr unter dem Gesetz steht. Die Christen sollen ihr Leben gestalten nicht in Zügellosigkeit, sondern in verbindlichen Kategorien, die sich aus dem Glauben an Jesus Christus und der Taufe ergeben. „Zur Freiheit hat Christus uns befreit. [. . .] Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder“ (Gal 5,1.13). Die Konsequenz daraus besteht nicht in Schrankenlosigkeit und Ungezügelterheit, sondern im „Wandel aus dem Geist“ (Gal 5,16).

Unüberhörbar klingt als Basistext des Introitus tatsächlich Gal 6,14. Und doch sagt er sprachlich das Gegenteil dessen, was der Galaterbrief festhält. Die Liturgie begnügt sich nicht mit einem Zitat. Sie nimmt den Paulustext zum Anlass, ihn in einem anderen Kontext zu lesen, ihn durchzumeditieren, und dadurch gleichsam umzudrehen. Die feiernde Gemeinde vollzieht die liturgische Meditation des Pauluswortes und bringt ihr ureigenes Verständnis zum Ausdruck. Sie akzentuiert so die Aussage des Galaterbriefes und verändert sie dadurch nicht, sondern verstärkt sie durch die Umkehrung. Damit wird auch deutlich, dass einer der ursprünglichen Orte authentischer Schriftauslegung die christliche Gemeinde und ihre Liturgie ist. „Die Liturgie eröffnet einen ganz eigenen Zugang zur Bibel, die andere [. . .] Annäherungen so nicht bieten“⁹.

Wir haben es mit liturgischer Exegese von Gal 6,14 zu tun, mit einer liturgischen Relecture im ursprünglichen Sinn. Wer hier betet, meditiert und feiert, ist die Gemeinde, die sich versammelt hat zum Gedächtnis des Passahmysteriums. Die Relecture des Schriftwortes Gal 6,14 ist keine subjektiv-persönliche, sondern die „kirchlich-traditionelle Vorstellung einer geistig-geistlichen Schriftlektüre“¹⁰.

Uns aber – *nos autem*

Mir aber – *mihi autem*

Die feiernde Gemeinde spricht betont vom „uns“, vom WIR. Das *Ich* des Paulus wandelt sich in das liturgische *Wir*. Im spätantiken Kontext ist dieses *nos* die christliche Sprache des gemeinsamen Glaubens und unterstreicht das Band einer engen Gemeinschaft durch das gemeinsame Bekenntnis. Fast jubelnd: *Uns aber, uns jedoch* stellt sich die Gemeinde ganz hinter das, was sie preist. Die gregorianische Melodie bleibt mit der Tristropa bei *autem* stehen und weist auf diesen unerwarteten Umschwung der paulinischen Aussage eindringlich hin.

⁸ Gal 6,14: ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ. – EÜ: Ich aber will mich allein des Kreuzes Jesu Christi, unseres Herrn, rühmen, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt.

⁹ KRANEMANN (s. Anm. 1) 208.

¹⁰ Georg STEINS, „Das Wort Gottes wächst mit den Lesenden“. Eine folgenreiche Rückbesinnung gegenwärtiger Exegese. In: LS 55 (2004) 74–81, hier 79.

Kommt es zu uns zu rühmen – *gloriari oportet* Sei es fern mich zu rühmen – *absit gloriari*

Die paulinischen Selbstaussagen sind stets geprägt von dem Abweisen des Selbstruhms – auch hier weist Paulus jeden Gedanken an Eigenruhm weit von sich: das sei fern – mich zu rühmen. Paulus lehnt geradezu beschwörend – „das sei fern“ – ab und verweist auf das „Umsonst“ des Kreuzes Christi. Damit nimmt er in Gal 6,14 mit *καυχᾶσθαι* ein Leitwort seiner Theologie und Selbsteinschätzung auf – Rühmen kann man sich allein im Kreuz Jesu Christi, ein Rühmen, das keinen Bezug nimmt auf Beschneidung und Toraerfüllung. Beides ist kein Heilsvorzug und nimmt Abschied von der Rechtfertigung aus dem Gesetz. Damit ist eine Befreiung und Freiheit formuliert, die keine Libertinage, sondern deutlich eine Ethik vorlegt, die aus der Kreuzestheologie erwächst (vgl. Gal 5,24), wie es Gal 6,14c vorbringt.

Die liturgische Gemeinde formuliert es genau anders: Es kommt uns zu, es geziemt sich, es ist notwendig, ja wir *müssen* es: uns rühmen. Offensichtlich in genauer Kenntnis des lateinischen Bibeltextes steht das *rühmen* zuerst.

gloriari oportet
X
absit gloriari

Im Vergleich mit Gal 6,14 ergibt sprachlich ein nicht unbedeutender Hinweis. Die Aussage selber bildet einen Chiasmus¹¹ mit dem Bibelwort, ein sprachliches Über-Kreuz.

Die Gemeinde preist jedoch nicht einmal das Kreuz, sondern sich selbst – auf den ersten Blick der absolute und paradoxe Gegensatz zu Paulus. Sie kann es tun, weil im Kreuz nicht der Tod gefeiert wird, sondern der überwundene Tod, überwunden nicht nur für Christus, sondern für alle, die zu ihm gehören. Sie preist sich schon hier glücklich, dass sie Anteil hat an der Auferstehung der Osternacht durch Taufe und Glauben.

Im Kreuz – *in cruce*

Nur im Kreuz – *nisi in cruce*

Aber – und genau hier liegt die völlige Übereinstimmung zu Paulus: auch die Gemeinde rühmt sich nicht selbst, ihres Glaubens oder ihrer eigenen Standhaftigkeit, sondern *im Kreuz*. Mit ‚Kreuz‘ – ὁ σταυρός – ist nicht die einmalige Hinrichtung gemeint, sondern das ganze Erlösungsgeschehen. Dieser Erlösung in Christus rühmt Paulus sich und ebenso die Gemeinde. Sie verwehrt jedes Rühmen einer eigenen Leistung gegenüber dem Gesetz und eines selbsterworbenen Ansehens vor Gott. Nur durch das Kreuz ist Erlösung möglich und damit, anders zu leben. „Wir sind also nicht dem Fleisch verpflichtet, Brüder, so dass wir nach dem Fleisch leben müssten“ (Röm 8,12).

Rühmen „im Kreuz, nur im Kreuz“: Dies ist die Paradoxie der gesamten österlichen Tage. Das Todessymbol wird zum Siegeszeichen. Schon während der letzten zwei Wochen der alten „Passionszeit“, d. h. mit dem fünften Fastensonntag (heute mit dem Palmsonntag) wird in der Vesper der Hymnus gesungen: *Vexilla regis prodeunt* – „Des Königs Feldzeichen gehen voran, es leuchtet auf das Mysterium des Kreuzes“. Damit ist ein Motiv angeschlagen, das die Liturgie der drei großen Tage prägt.

¹¹ Unter einem Chiasmus versteht man eine rhetorische Figur, die spiegelbildlich einander entsprechende Worte bzw. Satzglieder so anordnet, dass sie kreuzweise entgegengesetzt stehen.

unseres Herrn Jesus Christus – *Domini nostri Jesu Christi*

Es geht aber dann doch gar nicht um das Kreuz, sondern um unseren Herrn Jesus Christus. Hier ist der Höhepunkt, das Zentrum. Hier wird der genannt, der allein der Mittelpunkt nicht nur dieser Tage ist, sondern unseres Glaubens und unseres Lebens. Der volle Titel lässt das Bekenntnis des Paulus zu Jesus als dem *kyrios* deutlich hervortreten. Das wird vor allem Phil 2,11 sichtbar: „Jesus Christus ist der Herr, der *kyrios*“, der Vers, den auch der Introitus des Mittwoch der Karwoche aufnimmt: „... *ideo Dominus Jesus Christus*“. Zugleich klingt der Glaube des Thomas zum Auferstandenen an: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Gemeint ist der gegenwärtige Erhöhte, der zugleich der auferstanden Gekreuzigte und der wiederkommende Herr ist. Das ist auch unser Zeugnis und Bekenntnis. Durch das *noster* – *unser* Herr Jesus Christus wird noch einmal die Zugehörigkeit zu IHM und die Zusammengehörigkeit untereinander durch das gleiche Bekenntnis zu ihm aufgerufen.

Dieses *noster* ist musikalisch besonders hervorgehoben. Die gregorianische Melodie – der musikalische Bestand reicht zeitlich nicht ganz so weit zurück wie die textliche Gestalt der Messantiphon und entsteht wohl ca. 150 Jahre später, möglicherweise um 650–700 – nimmt genau diese Zielrichtung des Textes auf und setzt mit dem höchsten Ton der ganzen Komposition auf *noster* den absoluten Höhepunkt der melodischen Bewegung. Hier ist die obere Schlüssellinie erreicht, die nur noch beim Wort *vita* – Leben angezielt wird. Damit schwingt sich der Melodiebogen bei *in cruce Domini nostri Jesu Christi* von der untersten Linie mit dem tiefsten Ton auf *in*, tiefer als der Schlusston, mit einer Quart zum Wort *cruce*, erreicht die Quinte beim Wort *Dominus* und wird mit der Restaurierung der Melodie durch die Auflösung des *b* strahlend nach oben auf die Schlüssellinie geführt. Damit tritt die Melodie ihrerseits ebenfalls in eine Art Relecture – eben des Textes ein und meditiert musikalisch, was der Text sagt.

in DEM ist – *in quo est*

Hier verlässt der Introitus den Rahmen von Gal 6,14 und macht sich selbstständig. In der deutschen Übersetzung kann nicht ganz klar werden, in wem alles geschieht: im Kreuz, in Christus – die Frage, die bereits im Raum stand. Es ist bezeichnend, dass der Text grammatikalisch den Bezug auf das Kreuz hinter sich lässt und nicht sagt: in dem *in qua*, sondern *in quo* in IHM – in Christus ist „unser Heil, unser Leben und unsere Auferstehung“. Damit tritt der Herr vollständig in das Zentrum der Aussage, nicht nur des Introitus, sondern der gesamten Liturgie der drei österlichen Tage.

unser Heil, unser Leben und unsere Auferstehung – *salus, vita et resurrectio nostra*

Damit ist der Paulustext ausgeweitet. Die Gemeinde bringt aus ihrem biblischen Gedächtnis eine weitere Meditationsebene ein, wie ein konzentrisches Kreisen um diese Erfahrung. Die johanneischen Selbstaussagen Jesu, seine ICH-BIN-Worte sind eingeschoben. Sie nehmen in gewisser Weise die drei Johannes-Perikopen auf, die ursprünglich in jedem Jahr in der Quadragesima gelesen, besser verkündet, wurden: von der Samariterin am Brunnen (Joh 4), vom Blindgeborenen (Joh 9) und die Auferweckung des Lazarus (Joh 11). Im Lesejahr A treffen sie wieder zu. Es sind uralte Taufperikopen, die vorausweisen auf das Taufereignis in der Osternacht. Er ist das Heil, es kommt von ihm (Joh 4,22: *salus ex Iudaeis*). Unmittelbar ist die Erinnerung geweckt an die Selbstoffenbarung Jesu: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25: *ego sum resurrectio et vita*). ICH BIN ist die

Übernahme von Ex 3,14: „Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ und steht in absoluter Parallele und direkter Korrespondenz zur Selbstoffenbarung Jahwes. Damit ist zugleich das Bekenntnis der Gemeinde zum Gott-Sein Christi zum Ausdruck gebracht. Gerade für das Johannes-Evangelium greift das biblische Netzwerk mit den großen Verheißungen des Lebens: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben. [. . .] Ich gebe ihnen ewiges Leben. Sie werden niemals zugrunde gehen“ (Joh 10,10.28).

So ist es kein Zufall, dass noch einmal mit dem Wort *vita* die Schlüssellinie und der höchste Ton erreicht werden. Und wir – nun unsererseits den Introitus meditierend – können als Kurzformel des Bekenntnisses sagen: „Unser Herr ist unser Leben.“ Noch einmal wird das gemeinschaftsstiftende und gemeindebildende *unser* aufgenommen. Die Gemeinde blickt auf den, der sagt: „Ich bin euer Heil, euer Leben und eure Auferstehung.“ Sie nimmt es an, wenn sie bestätigt und singt: „unser Heil, unser Leben, unsere Auferstehung.“

Das Christusbild johanneischer Theologie und Passion ist nicht das des Gekreuzigten, sondern des zum Vater Erhöhten und des Verherrlichten. So macht der Introitus durch seinen johanneischen Einschub bereits den Vorgriff auf das Zentrum der drei großen Tage: die Verkündigung am Karfreitag in der Johannespassion. Ihre Botschaft lautet: Sie ist Erhöhung am Kreuz. Der Tod ist bereits überwunden, sie ist nicht im Letzten Tod und Untergang, sondern richtet den Blick auf den jetzt erhöhten und verherrlichten Christus. Die Johannespassion ist bei aller Härte und Finsternis schon österliche Verkündigung. Dabei geht es keineswegs um Verharmlosung des Geschehens und des Kreuzes, sondern vielmehr um den größeren Zusammenhang von Erlösung und Wiederherstellung.

Die älteste Osterpredigt des Meliton von Sardes (um 170) trägt dieses Bekenntnis als hymnische Christologie vor:

ICH bin der lebendige CHRISTUS
 ICH bin das Passa des Heiles;
 ICH bin das Lamm, geschlachtet für euch;
 ICH bin eure Taufe;
 ICH bin euer Leben;
 ICH bin eure Auferstehung;
 ICH bin euer Licht;
 ICH bin eure Rettung;
 ICH bin euer König.

Durch DEN – per quem

per quem – durch DAS

Durch seine Bereitschaft bis zum Tod am Kreuz hat Christus uns gezeigt, was er für uns sein will: Heil, Leben, Auferstehung. Nur in den ersten beiden Worten führt der Introitus zurück auf Gal 6,14. Hier ergibt sich ein Dissens in der Auslegung. Die Vulgata übersetzt das *δι' οὗ* mit *per quem* eindeutig personal, auf Christus bezogen wieder. Die aktuelle Exegese ist der Auffassung, dass bei Paulus *δι' οὗ* sich nicht auf Christus bezieht, sondern auf das Kreuz.¹² Das Kreuz gibt er als Grund an, durch das er der Welt gekreuzigt ist und die Welt ihm. Die feiernde Gemeinde sieht es anders. Der Introitus zieht ebenfalls den

¹² Franz MUSSNER, Der Galaterbrief. Freiburg i. Br. 2002 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9) 414; Heinrich SCHLIER, Der Brief an die Galater. Göttingen ¹⁵1989 (KEK 7) 281; Jürgen BECKER, Der Brief an die Galater. In: DERS. / Ulrich LUZ, Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser. Göttingen 1998 (NTD 8/1) 101.

österlichen Schluss: Nicht durch das Kreuz, durch *es*, – sondern durch DEN, durch Christus. Das Lateinische ist eindeutig: *per quem*. In ihrer Mitte ist der lebendige Christus gegenwärtig und präsent. Er ist *es*, durch den alle Erlösung geschieht.

wir sind erlöst und befreit – *salvati et liberati sumus*

Die liturgische Meditation der Gemeinde verlässt hier den direkten Text des Galaterbriefs. Sie bekennt sich durch Christus als „erlöst und befreit“, – nicht wie Paulus durch das Kreuz der Welt gekreuzigt. Dennoch bleibt der Introitus auch in seinem Umkehrschluss bei den Grundaussagen der paulinischen Theologie, die vor allem im Zusammenhang der Taufe von Erlösung, Befreiung und Auferstehung spricht (vgl. Röm 6,4–5.11.18; Eph 2,5; Gal 5,1).

Am Schluss wird noch einmal auf die ganze Gemeinde der Glaubenden verwiesen. Das letzte Wort *sumus* – *wir sind* spricht noch einmal von denen, die sich versammelt haben, um das Gedächtnis von Tod, Auferstehung und Verherrlichung Jesu Christi zu feiern. Aber mehr noch spricht der Introitus von der Wirklichkeit, die in Taufe und Eucharistie gestiftet ist: Wir sind erlöst und befreit.

Immer schon ist der liturgische Bibelgebrauch der bevorzugte Ort der Einweisung in kirchliche Bibellektüre: durch den „Sitz“ in der Feier der Liturgie ergibt sich ein Zugang zur Schrift, der als liturgische Schrifthermeneutik genuin und authentisch das Wort Gottes Ereignis werden lässt.¹³

Der Introitus der Messe vom Letzten Abendmahl am Gründonnerstag überliefert diesen Umgang mit dem Wort Gottes als liturgisch-geistliche Auslegung, der den Text Gal 6,14 durch die glaubende Gemeinde in Anspruch nimmt. Sie liest das Schriftwort in ihrem liturgischen Kontext und für ihre Situation. Was dabei geschieht, ist liturgische Exegese, mehr noch: Meditation in und mit der Liturgie. „Die Bibel ist für die Kirche nicht zuerst eine Sammlung antiker Quellen, sondern das Lebensbuch einer Glaubensgemeinschaft, die in ihr das versammelt, was sie für alle Zeit für wegweisend hält. [. . .] Das führte von Anfang an dazu, einzelne biblische Texte aus dem Zusammenhang ihrer Entstehungssituation zu lösen und in neue, in literarische [hier: liturgische, Anm. v. Verf.] Zusammenhänge zu stellen.“¹⁴ In dieser lebendigen Auslegungskultur erwächst eine geistig-geistliche Schriftelektüre, für die der Introitus vom Gründonnerstag eines der dichtesten Zeugnisse darstellt.

¹³ Vgl. STEINS (s. Anm. 10) 82.

¹⁴ Ebd. 78.

Teresa Berger, Yale/USA

Liturgiegeschichte und Gender-Forschung ((*Herausforderungen für die liturgische Tradition* *)

Einführung: Die Dorfkirche von Menat und die Geschlechterdifferenz

Ich möchte mit einer kleinen Geschichte beginnen, die ein Schlaglicht auf die enge Verbindung zwischen gottesdienstlicher Feier, geschlechtsspezifischem Leben und liturgischer Tradition wirft. Diese Geschichte spielt im 12. Jahrhundert. In ihrem Zentrum steht ein Kirchenmann, namentlich genannt. Die Frauen um ihn herum bleiben namenlos. Diese traditionelle Geschichtsschreibung wird allerdings durch die Geschichte selbst durchbrochen, die erzählt wird: Zwei Jahre vor seinem Tod kam der bretonische Wanderasket Robert d'Arbrissel († 1116) nach Menat in der Auvergne und wollte dort in der Dorfkirche predigen. Die Dorfbewohner warnten ihn, dass es Frauen verboten sei, diesen Kirchenraum zu betreten. Robert war aber in Begleitung von anderen Wanderasketen unterwegs, Frauen und Männern; auch hatte er Doppelklöster gegründet, die von Äbtissinnen geleitet wurden. Die Einwohner von Menat erklärten Robert, dass ein Ortsheiliger, der seit Jahrhunderten in der Gegend verehrt wurde, angeordnet hatte, dass Frauen der Zugang zum Gotteshaus zu verwehren sei. Jede Frau, die sich dieser Tradition zu widersetzen wagte, würde sterben. Robert d'Arbrissel reagierte prompt. Er betrat die Kirche zusammen mit einigen der Frauen um ihn herum. Im Kirchenraum angekommen, verteidigte Robert dann seinen Verstoß gegen die jahrhundertalte Tradition von Menat. Zum einen bediente Robert sich dabei einer Form von Legendenkritik. Er stellte lapidar fest: „[Wirkliche] Heilige sind nicht die Feinde der Bräute Jesu Christi.“¹ Zum anderen argumentierte Robert sakramententheologisch: Da Frauen den Leib und das Blut Christi – also die wirkliche Gegenwart Gottes unter den Menschen – aufzunehmen befähigt sind, kann ein Kirchenraum ihnen wohl kaum verschlossen bleiben.

So weit die Geschichte über Robert d'Arbrissel und die ihn begleitenden mutigen Frauen (sie allein riskierten ja mit dem Betreten der Kirche von Menat ihr Leben). Blicken wir von dieser Geschichte aus dem 12. Jahrhundert auf heutige liturgietheologische Argumente, so wird deutlich, dass liturgische Tradition, gottesdienstliche Feier und Geschlechterdifferenzen auch in unserer Zeit einen brisanten Themenkomplex bilden. Die Ministrantinnendiskussion liegt hinter uns, aber inklusive Sprache im Gottesdienst oder auch Frauenliturgien sind weiterhin Reizthemen, von Diakonat und Priesteramt für Frauen oder Segnungen gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in einigen protestantischen Kirchengemeinschaften ganz zu schweigen. Mir geht es im Folgenden allerdings nicht um solche zeitgenössischen Themen, sondern um die liturgietheologische Argumentationsbildung, die der Reflexion über heutige Fragen immer auch zugrundeliegen muss. Dabei konzentriere ich mich auf

* Dieser Artikel basiert auf einem Vortrag, den die Verfasserin am 24.6.2008 auf Einladung des Instituts für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität in Graz hielt. Eine Vorform des hier vorgelegten Argumentationsgangs findet sich in: *The Challenge of Gender for Liturgical Tradition*. In: *Worship* 82 (2008) 243–261.

¹ Die Geschichte und das Zitat finden sich bei Jacques DALARUN, *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*. Paris 1986, 128–129.

einen ganz spezifischen Gesichtspunkt, nämlich auf die Herausforderungen, welche die Einsichten der Gender-Forschung für die Liturgiegeschichtsschreibung – und damit das, was als liturgische Tradition anerkannt wird – darstellen.

Zum liturgietheologischen Hintergrund

Die liturgische Tradition – knapper auch „die Liturgie“ oder „Doxologie“ – hat in der Theologie des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Aufwertung erfahren. Zusammenfassend kann man sagen, dass die gottesdienstliche Tradition der Kirche, die *lex orandi*, wieder verstärkt als genuiner Ort theologischer Wahrheitsfindung, als *locus theologicus*, verstanden wird.² Allerdings ist bei aller Unterschiedlichkeit der heutigen Ansätze doch eine wesentliche Schwäche des liturgietheologischen Rekurses nicht zu übersehen. Wenn man diese Ansätze aus der Sicht der Gender-Forschung betrachtet, so wird ein grundlegender Konsens des Schweigens sichtbar. Dieser sprachlose Konsens besteht darin, dass die *lex orandi* der Kirche von Geschlechterdifferenzen und geschlechtsspezifischem Leben unberührt ist (es sei denn, man hat zu begründen, warum Mannsein Voraussetzung für das Weihen sakrament zu sein hat). Die Unsichtbarkeit der Kategorie „Geschlecht“ im liturgietheologischen Rekurs lässt sich nicht zuletzt zurückführen auf die Geschichtsschreibung gottesdienstlichen Lebens. Was nämlich als liturgische Tradition (an)erkannt und autorisiert wird, baut – im besten aller Fälle und leider nicht immer – auf Erkenntnissen der Liturgiegeschichtsschreibung auf. Diese Geschichtsschreibung ist aber bis heute weitestgehend traditionellen historiographischen Methoden verpflichtet. Sie weiss also wenig von der Analysekategorie „Geschlechterdifferenz“ – mit allen Konsequenzen für das, was dann als vergangenes gottesdienstliches Leben sichtbar wird.

Bevor ich auf dieses Problem näher eingehe, möchte ich unterstreichen, dass ich hier zwischen vier Größen zu differenzieren versuche, die allerdings aufs engste miteinander verbunden sind. An erster Stelle steht das vergangene gottesdienstliche Leben selbst. Zu diesem Leben haben wir keinen *direkten* Zugang. Niemand von uns kann sich unter die Gottesdienstfeiernden der frühen Hauskirchen mischen oder bei einer mittelalterlichen Fronleichnamsprozession mitlaufen oder an einer von Papst Pius V. zelebrierten Messe teilnehmen. Der einzige Zugang zu diesem vergangenen gottesdienstlichen Leben führt über Zeugnisse dieses Lebens, von liturgischen Texten bis zu autobiographischen Berichten, von erhaltenen Kirchenräumen bis zu Quellen gottesdienstlicher Musik. Diese Zeugnisse gottesdienstlichen Lebens stellen die zweite Größe bei der Aufarbeitung der Vergangenheit dar, wobei diese Zeugnisse von der Vergangenheit als solcher zu unterscheiden sind (selbst wenn es sich um autobiographische Berichte handelt³). Denn Zeugnisse für Vergangenes bieten immer nur einen vermittelten, nie einen unmittelbaren Zugang zum Geschehen selbst. Die gottesdienstlichen Zeugnisse und Quellen nun, die uns zur Verfügung stehen, sprechen eine deutlich geschlechtsspezifische Sprache, und dies in zweierlei Hinsicht. Einerseits verweisen die Quellen immer wieder darauf, dass gottesdienstliches Leben in der Vergangenheit auf mannigfaltige Weise geschlechtsspezifisch geprägt war, von der kirchli-

² Mehr dazu, vor allem auch zur Rezeptionsgeschichte des Axioms *ut legem credendi lex statuat supplicandi*, bei Teresa Berger, „Theologie in Hymnen“? Zum Verhältnis von Doxologie und Theologie am Beispiel der ‘Collection of Hymns for the use of the People called Methodists’ (1780). Altenberge 1989 (MThA 6) 32–43.

³ Grundlegend wichtiges hierzu bei Friedrich LURZ, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen*. Münster 2003 (Ästhetik Theologie Liturgik 28).

chen Platzordnung bis zur monastischen Profess, von der Tauffeier bis zu Tabus um den Eucharistieempfang herum. Andererseits sind die Quellen selbst zutiefst durch die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ geprägt. So gibt es z. B. für Frauengeschichten und Geschichten von Männern, die „nur Männer“ waren⁴, viel weniger Zeugnisse als für die Geschichte einer männlichen Elite. Die vorhandenen Zeugnisse gottesdienstlichen Lebens vermitteln also ein geschlechtsspezifisch asymmetrisches Bild der Vergangenheit. Die dritte Größe, nämlich der Versuch, sich dieser Vergangenheit und ihrer Zeugnisse durch historische Forschung und Geschichtsschreibung zu nähern, wird davon beeinflusst. Diese Beeinflussung ist besonders markant, wenn die Geschichtsschreibung unreflektiert der geschlechtsspezifischen Asymmetrie der Quellen folgt und zudem noch wenig weiß von der Situiertheit aller Wissensproduktion und den Verbindungen zwischen Wissensproduktion und Geschlecht.⁵ Zur dritten Ebene, der Geschichtsschreibung als Wissensproduktion, kommt im Leben der Kirche eine vierte Größe hinzu, nämlich die liturgische Tradition und der theologische Rekurs auf sie. Die kirchliche Traditionsbildung vollzieht sich in der autorisierenden Auswahl bestimmter Elemente der Liturgiegeschichte, die dann normative Funktion übernehmen. Die autorisierende Auswahl liegt primär nicht mehr in der Hand der Wissenschaft, sondern beim Lehramt der Kirche, das allerdings auf die Erkenntnisse historischer Forschung bezogen ist. Offensichtlich ist dieses kirchliche Lehramt noch stärker als die Wissenschaft geschlechtsspezifisch geprägt ist, da an das Weihesakrament gebunden.

Die grundlegende Frage, die mich hier interessiert, ist folgende: Welche Konsequenzen hat es für die liturgische Tradition, die *lex orandi* der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit, wenn Geschlechterdifferenzen nicht nur ein grundlegendes Ordnungsmuster gottesdienstlichen Lebens und der Zeugnisse für dieses Leben waren, sondern bis heute den autorisierenden Rekurs auf diese Vergangenheit formen – und zwar asymmetrisch und unreflektiert? Von den vier hier zu differenzierenden Größen – gottesdienstliche Vergangenheit an sich, Zeugnisse für diese Vergangenheit, die Geschichtsschreibung dieser Vergangenheit und die autorisierende kirchliche Tradition – können wir an der ersten Größe nichts und an der zweiten nur wenig ändern. Denn die gottesdienstliche Vergangenheit als solche ist unwiderruflich vorbei. Und die Zeugnisse für diese Vergangenheit sind begrenzt und werden dies weiterhin bleiben, auch wenn z. B. immer noch alte Texte wieder auftauchen und schon bestehende Zeugnisse neu ausgewertet werden. Mit der Auswertung der Quellen und Zeugnisse sind wir allerdings schon bei der dritten Größe, nämlich dem Aufgabenfeld der Liturgiegeschichtsschreibung. Auf Letztere möchte ich mich hier, als Basis für das, was als liturgische Tradition autorisiert wird, konzentrieren.

Liturgiegeschichtsschreibung als Wissensproduktion

Eine Schwäche der traditionellen Liturgiegeschichtsschreibung ist die Verschleierung eines grundlegenden anthropologischen und kulturellen Ordnungsmusters, nämlich der Geschlechterdifferenz. Geschlechterverhältnisse und -konstruktionen, wie sie die Geschichte durchgehend prägten, hatten auch im gottesdienstlichen Leben weitreichende Konsequenzen.

⁴ Der Ausdruck stammt von der Mediävistin Thelma FENSTER; siehe ihren Beitrag: Why Men? In: *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*. Hg. Clare A. Lees [u. a.]. Minneapolis 1994 (*Medieval Cultures* 7), IX–XIII, hier X.

⁵ Mehr zu Letzterem z. B. in dem Sammelband *Geschlecht und Wissen – Genre et savoir – Gender and Knowledge*. Beiträge der 10. Schweizerischen Historikerinnentagung. Hg. Catherine Bossart-Pfluger [u. a.]. Zürich 2001.

zen. (Selbst die Menschwerdung Gottes geschah innerhalb dieses Ordnungsmusters: Der Logos wurde geschlechtsspezifisch Mensch, nämlich als Mann, im Leib einer Frau.) In der Liturgiegeschichtsschreibung wird jedoch die Vergangenheit weitgehend anhand von scheinbar geschlechtsneutralen Fakten beschrieben. Dabei ist zu wenig bewusst, dass das, was als geschichtliches Wissen herausgearbeitet wird, immer theoriespezifisch ist, also abhängig von interpretativen Strategien und Interessen, die an Zeugnisse der Vergangenheit herangetragen werden. Eine gottesdienstliche Historiographie, die die Analysekategorie „Geschlechterdifferenz“ nicht kennt, wird liturgiegeschichtliches Wissen produzieren, in dem die tiefsitzenden Geschlechterkonstruktionen, die in das gottesdienstliche Leben eingewoben sind, unsichtbar bleiben oder als Randerscheinungen registriert werden. Eine solche Geschichtsschreibung bietet dann natürlich wenig Orientierung in einer Zeit, in der traditionelle Geschlechterverhältnisse ins Wanken geraten sind wie nie zuvor und neue Geschlechterkonstruktionen sich entwickeln, die nicht an Kirchentüren Halt machen. (So ist z. B. die wachsende Zahl von Menschen, die sich einer Geschlechtsumwandlung unterziehen, nicht nur außerhalb von Kirchenmauern zu finden.)

Die hier genannten liturgiegeschichtlichen Schwächen haben Konsequenzen für den theologischen Rekurs auf die liturgische Tradition. Denn ein theologischer Rekurs, der unkritisch eine traditionelle Liturgiegeschichte rezipiert, kann nicht anders als die Schwächen dieser Historiographie zu reproduzieren. Es ist angesichts dieser Tatsache nicht verwunderlich, dass der Rückgriff auf die gottesdienstliche *norma patrum* (!) selten zu revolutionären theologischen Erkenntnissen geführt hat. Eine anglikanische Kirchengeschichtlerin argumentierte vor einigen Jahren, dass der theologische Rückgriff auf die *lex orandi* immer nur konservativ-theologischen Argumenten dienen kann.⁶ Ich würde dem allerdings widersprechen. Das eigentliche Problem liegt nicht im theologischen Rekurs auf die liturgische Tradition selbst, sondern in dem, was als Bild der gottesdienstlichen Vergangenheit in diesem Rekurs rezipiert wird. Denn was als liturgische Tradition sichtbar, autorisiert und autorisierend rezipiert wird, erscheint im Licht der Kategorie „Geschlechterdifferenz“ als Halbwahrheit. Grundlegende Elemente gottesdienstlicher Vergangenheit, die das Leben der Glaubenden fundamental prägten, bleiben hier ja verschleiert. Ich möchte die Probleme einer solchen Verschleierung anhand von drei (sehr unterschiedlichen) Beispielen erläutern.

1. Eucharistiefeier als *locus theologicus*: Von Gottesleib und Menschenkörper

In grundlegenden Texten zur Bedeutung der Eucharistie im Leben der Kirche wird selten sichtbar, welche geschlechtsspezifischen Aspekte Eucharistiefeier und Eucharistieempfang von Anfang an in sich bargen. Als ein Beispiel dieser Problematik mag ein zentraler Text aus dem *Katechismus der Katholischen Kirche* dienen:

„Die Eucharistie ist ‚Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens‘ (LG 11). [. . .] ‚Die Teilnahme am göttlichen Leben und die Einheit des Volkes Gottes machen die Kirche zur Kirche; beide werden durch die Eucharistie sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt. [. . .]‘“ (Nr. 1324f)

Versucht man, diesen großartigen theologischen Anspruch zusammenzuhalten mit geschlechtsspezifischen Lebenswirklichkeiten, so ergeben sich erhebliche Schwierigkeiten. Ein Beispiel sind Lebenswirklichkeiten (in diesem Fall: spezifisch weibliche) wie Menses, Schwangerschaft und Geburt. Die liturgischen Tabus in Zusammenhang mit diesen Lebenswirklichkeiten verhinderten für viele Frauen regelmäßig die „Teilnahme am göttlichen

⁶ Vgl. Rebecca LYMAN, *Lex orandi: Heresy, Orthodoxy, and Popular Religion*. In: *The Making and Remaking of Christian Doctrine*. Hg. Sarah Coakley – David A. Pailin. Oxford 1993, 131–141, hier 138f.

Leben“. Dies belegen Quellen seit dem zweiten und dritten Jahrhundert.⁷ Beeinträchtigten diese Tabus aber dadurch nicht auch die „Einheit des Volkes Gottes“, die laut *Katechismus* durch die Eucharistie sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt wird? Besonders die gottesdienstlichen Auswirkungen des Menstruationstabus, also der Einschränkung gottesdienstlicher Teilnahme zur Zeit der Menses, sind breit belegt (wenn auch nicht durchgehend einheitlich).⁸ So konnte das Menstruationstabu im 3. Jahrhundert zum Taufaufschub führen, im 5. Jahrhundert zu einem zusätzlichen Tag der Taufvorbereitung. In Alexandrien war die Menstruation im 3. Jahrhundert Anlass zum Ausschluss von Gottesdienst, Eucharistieempfang und Taufe; in Syrien kennt das *Testamentum Domini* im 5. Jahrhundert den Ausschluss vom Altardienst für Witwen zur Zeit ihrer Menstruation und den Ausschluss vom Eucharistieempfang für alle menstruierenden Frauen.⁹ Im Westen konnten die Menses im frühen Mittelalter Grund zum Ausschluss von Kirchbesuch und Eucharistieempfang sein, wie viele Bußbücher belegen, und in religiösen Frauengemeinschaften zum Ausschluss vom Chorgebet. Nota bene: Bei Menstruationstabus geht es nicht um irgendeine Randerscheinung gottesdienstlichen Lebens, sondern um eine monatlich wiederkehrende Wirklichkeit in den meisten Frauenleben. Allerdings sollten Menstruationstabus nicht simplifizierend als (gottesdienstliches) Werkzeug einer frauenfeindlichen „Männerkirche“ verstanden werden. Die Wirklichkeit war wohl wesentlich komplizierter, wie z. B. die *Didascalia Apostolorum* zeigt. Der Autor dieser Kirchenordnung aus dem 3. Jahrhundert kritisiert judenchristliche Frauen, die zur Zeit ihrer Menses auf Gebet, Schriftlesung und Eucharistieempfang verzichten.

Die hier genannten gottesdienstlichen Tabus sind natürlich nur ein winziger Hinweis darauf, wie Geschlechteridentitäten liturgisches Leben von Grund auf beeinflussten. Man könnte analoge geschlechtsspezifische Tabus für den Eucharistieempfang von Männern oder für den Vorsitz bei der Eucharistiefeier nennen.¹⁰ Auch sind geschlechtsspezifische Zugänge zur Eucharistiefeier nicht allein restriktiver Art. Es gibt durchaus positive geschlechtsspezifische Traditionen im eucharistischen Leben und Denken. Diese sind allerdings theologie- und rezeptionsgeschichtlich unterbelichtet geblieben. Als Beispiel sei hier das Bild der Eucharistie als Gottes Muttermilch genannt. In der frühen Christenheit gab es Gemeinden in Nordafrika und in Rom, die bei der österlichen Taufeucharistie einen Milch-Honig-Kelch segneten. Ein altes Dankgebet über diesem Kelch spricht von Gott, die ihre Kinder „stillt mit der Milch des Lebens“¹¹. Dieses Bild der Eucharistie als Gottes Muttermilch war frömmigkeitsgeschichtlich lebendig mindestens bis ins 16. Jahrhundert hinein. Christi Selbsthingabe in der Eucharistie wurde als Stillvorgang gedeutet, das heißt Christus als Mutter gesehen, die die Glaubenden mit ihrem Leib und an ihrer Brust nährt. Das Motiv findet sich z. B. bei Juliana von Norwich, aber auch bei Teresa von Avila und ihrer Zeitge-

⁷ Das Thema ist inzwischen verschiedentlich aufgearbeitet worden, ich verweise hier nur auf Gisela MUSCHIOL, Reinheit und Gefährdung? Liturgie im Mittelalter. In: *HID* 51 (1997) 42–54.

⁸ Mehr zum Hintergrund bei Charlotte E. FONROBERT, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford 2000 (Contraversions).

⁹ Vgl. *Traditio Apostolica* 20; *Canones Hippolyti* 19; *Testamentum Domini* II.6, I.42, I.23. Weitere Belege und mehr zu diesem Thema bei Robert F. TAFT, *Women at Church in Byzantium: Where, When – and Why?* In: *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998) 27–87, hier 74–76.

¹⁰ Vgl. hierzu z. B. Dyan ELLIOTT, Pollution, Illusion, and Masculine Disarray: Nocturnal Emissions and the Sexuality of the Clergy. In: DERS., *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Philadelphia 1999 (The Middle Ages Series) 14–34.

¹¹ Johannes BETZ hat dies aufgearbeitet in seinem wichtigen Beitrag: Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht. In: *ZKTh* 106 (1984) 1–26. 167–185, hier 176.

nossin, der Strassburger Reformerin Katharina Schütz Zell.¹² Es gibt andere geschlechtsspezifische Zugänge zu Eucharistiefeier und -verehrung, von denen die Theologie schlichtweg zu wenig weiß, auch wenn sie die *lex orandi* ernst zu nehmen meint.¹³

Natürlich bestimmten Geschlechteridentitäten das gottesdienstliche Leben in allen Bereichen, nicht nur bei der Feier der Eucharistie. Grundlegende Aspekte wie die gottesdienstliche Raum- und Platzordnung oder der liturgische Gesang, ganz zu schweigen von den Sakramenten wie Ordination oder Ehe bis hin zu Asymmetrien im Heiligenkalender sind geschlechtsspezifisch geprägt. Diese durchgehende geschlechtsspezifische Prägung gottesdienstlichen Lebens sollte nicht überraschen. Denn Geschlechterdifferenzierungen (welcher Art auch immer) sind anthropologische Konstanten, so wie z. B. auch Zeit und Raum, die gottesdienstliches Leben von Anfang an begleiteten und formten. Während aber Zeit und Raum als Koordinaten gottesdienstlichen Lebens liturgiewissenschaftlich anerkannt und greifbar sind, fehlt eine liturgiegeschichtliche Aufarbeitung der anthropologischen Konstante „Geschlechterdifferenz“. Das ist gerade hinsichtlich der Feier der Eucharistie, wo Gottesleib und Menschenkörper sich treffen, ein Problem. Texte über die zentrale Stellung der Eucharistie im Leben der Kirche verschleiern weiterhin, dass erstens Menschen immer in geschlechtsspezifischen Körpern Eucharistie feiern, zweitens die Liturgiegeschichte durchdrungen ist von geschlechtsspezifischen Zugängen zur eucharistischen „Teilnahme am göttlichen Leben“, und drittens die Tradition tiefsinnige geschlechtsspezifische Eucharistiedeutungen kennt (von denen einige auf spezifisch weibliche Lebenswirklichkeiten zurückgreifen). Kurz: Das Sakrament der Eucharistie ist in menschliche Hände gegeben, die nicht weniger geschlechtsspezifisch geprägt sind als der Herrenleib auch. Der US-amerikanische Kulturtheoretiker Paul Connerton hat in seinem wichtigen Buch *How Societies Remember* argumentiert, dass Tradition, Wissen und Erinnerung nicht primär über Texte, sondern über körperliches Wissen weitergegeben werden.¹⁴ Mit anderen Worten: Tradierende Weitergabe ist nicht ausschließlich text- und wortgebunden, sondern ein körperliches Wissen, das vor allem in Ritualen weitergegeben wird. Connertons Ansatz ist ein Argument auch für die zentrale Bedeutung der liturgischen Tradition in der Kirche. Denn gottesdienstliches Leben ist immer symbolgebundenes und körperbetontes darstellendes Handeln. Wenn Körper aber mitspielen, ja mehr noch: konstitutiv sind für die Weitergabe der kirchlichen Tradition, dann darf körperliche (und das heißt immer auch: geschlechtsspezifische) Wirklichkeit nicht vernachlässigt werden gegenüber theologischen und lehramtlichen Texten.

Soviel zu den Problemen einer Theologie der Eucharistie, die sich jenseits der fundamentalen Koordinaten von Materialität, Körper und Geschlechteridentitäten bewegen will. Damit aber die Theologie der Eucharistie hier nicht allein steht für das Problem der Verschleierung der Geschlechterdifferenz, sei (wenn auch wesentlich kürzer) noch auf zwei weitere Bereiche verwiesen.

¹² Mehr hierzu bei Teresa BERGER, Von Christusbildern und Geschlechterkonstruktionen. In: „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Hg. Ilona Riedel-Spangenberg – Erich Zenger. [FS Helen Schüngel-Straumann.] Paderborn 2006, 55–62.

¹³ Siehe z. B. Caroline Walker BYNUM, Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert; und: Der weibliche Körper und religiöse Praxis im Spätmittelalter; beide in: Caroline Walker BYNUM, Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Frankfurt 1996 (edition suhrkamp Neue Folge 731) 109–147 und 148–225.

¹⁴ Paul CONNERTON, *How Societies Remember*. Cambridge 1989.

2. Der theologische Rekurs auf Gebetstraditionen: Welche Stimmen werden gehört?

In den letzten Jahren mehrten sich theologische Arbeiten, die Gebetstexte des Judentums und Christentums aufgreifen, deren Themen und Strukturen analysieren, und von daher Grundlegendes sagen möchten über das Verhältnis Gottes zum Menschen und zur Schöpfung.¹⁵ Den Psalmen und Hymnen der Heiligen Schrift kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Ein solcher theologischer Rekurs auf das Gebetsgut Israels und der Kirche ist nur zu begrüßen. Problematisch ist allerdings wiederum, dass dieser Rekurs die geschlechtsspezifische Asymmetrie der Quellen nicht reflektiert. So sind z. B. in der Hebräischen Bibel nur wenige der annähernd dreihundert Gebete oder Gebetsfragmente eindeutig Frauen zuzuordnen; und diese wenigen Gebete drehen sich mehrheitlich um die Bitte um männliche Nachkommenschaft.¹⁶ Nun wird niemand bezweifeln, dass die Geburt eines Sohnes für Frauen in traditionellen Gesellschaften von fundamentaler Bedeutung war. Aber dies bedeutet nicht, dass andere Dinge nicht auch wichtig waren, wie z. B. das eigene Überleben, Glaubensanfechtungen, Ernte und Nahrung, Trost im Leiden, Schutz vor Feinden, der eigene Tod. Auch werden Frauen nicht um vieles weniger als Männer gebetet haben. Nur tradiert eben die Heilige Schrift selbst geschlechtsspezifisch asymmetrisch die Stimmen der Betenden Israels und der frühesten christlichen Gemeinden. Die Zeugnisse der Bibel sind, wie die meisten historischen Quellen auch, durch den „männlichen Blick“ geprägt. Kann man aber aus dieser geschlechtsspezifisch-asymmetrischen Tradition ohne kritische Analyse der Geschlechterdifferenz allgemeine gebets theologische Schlüsse ziehen?

3. Das Weihesakrament: Geschlechtsidentität als Bedingung

Als drittes und letztes Beispiel sei hier das Weihesakrament genannt. Allerdings handelt es sich beim Weihesakrament, anders als bei den ersten beiden Beispielen, um einen liturgietheologischen Bereich, bei dem klar und deutlich geschlechtsspezifisch argumentiert wird. Ich zitiere noch einmal den *Katechismus der Katholischen Kirche*:

„Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann [vir]‘ (CIC, can. 1024). [. . .] Darum ist es nicht möglich, Frauen zu weihen.“ (Nr. 1577)

Das Problem an diesem Punkt ist also keineswegs, dass Geschlechterdifferenzen unsichtbar sind. Im Gegenteil, sie sind grundlegender Bestandteil dieses Sakraments. Mannsein ist Bedingung der Gültigkeit einer Weihe. Das Problem liegt hier also nicht in der Unsichtbarkeit der Kategorie Geschlechterdifferenz, im Gegenteil. Eher schon ist die Kategorie hyperpräsent. Das Problem liegt vielmehr auf der Ebene der Wissensproduktion, besonders der Interpretation der Quellen, welche diese Betonung der Geschlechterdifferenz stützen. Traditionelle Argumente betonen, dass die Kirche einer 2000 Jahre alten Tradition folgt, die auf Jesus zurückzuführen sei, wenn nur Männern das Weihesakrament gespendet wird. Ich möchte hier nicht auf die komplexe Diskussion über die neutestamentlichen Texte eingehen, sondern nur darauf verweisen, dass neuere Forschungen ein anderes, nuancierteres und uneinheitlicheres Bild der geschichtlichen Entwicklung zeichnen. So erhielten z. B. bis ins 12. Jahrhundert hinein bestimmte Frauen eine „*ordinatio*“ zu ihrem Dienst in der Kirche. Es gibt eine Reihe von Messformularen und Weihegebeten, die dies auch für die westliche

¹⁵ So z. B. der von Albert Gerhards und Stephan Wahle herausgegebene Band *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*. Paderborn 2005 (Studien zu Judentum und Christentum).

¹⁶ Vgl. Patrick D. MILLER, *Things Too Wonderful: Prayers of Women in the Old Testament*. In: *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. [FS Norbert Lohfink SJ.] Hg. Georg Braulik [u. a.]. Freiburg 1993, 237–251.

Kirche belegen. Mit dem 12. Jahrhundert verengte sich das Verständnis der Ordination (im Sinne einer Konzentration auf den „Dienst am Altar“); es finden sich dann auch zunehmend Stimmen, die Frauen für unfähig erklären, diese Ordination zu empfangen.¹⁷ Was bedeutet eine solche liturgiegeschichtliche Erkenntnis für den oben zitierten Text des *Katechismus*? Oder, um eine grundsätzlichere Frage zu formulieren: Was kann eine geschlechtsspezifische Geschichtsschreibung gottesdienstlichen Lebens angesichts dogmatischer Festschreibungen bewirken? Warum ist diese Geschichtsschreibung im Leben der Kirche wichtig?¹⁸

Liturgiegeschichte und Geschlechterdifferenz

Zunächst sei betont, dass es bei Fragen der Geschlechterdifferenz nicht um Marginalien geht, sondern um ein grundlegendes gottesdienstliches Ordnungsmuster. Wir alle leben geschlechtsspezifische Leben, nicht zuletzt, wenn wir uns als Kirche versammeln. Die Geschlechterdifferenz prägt gottesdienstliches Leben grundlegend, und das bis heute.¹⁹ Damit ist aber auch schon gesagt, dass es bei dem Anliegen einer Liturgiegeschichte, die die Analysekategorie „Geschlechterdifferenz“ ernst zu nehmen weiß, nicht primär um eine (post-moderne?) wissenschaftliche Leidenschaft für das Andere, das Vergessene oder Verschleierte geht²⁰, sondern um Fragen, die mit im Zentrum gottesdienstlichen Lebens stehen. Die eigentlichen Gründe für eine Liturgiegeschichtsschreibung im Dialog mit der wissenschaftlichen Reflexion auf die Geschlechterdifferenz sind deshalb liturgietheologischer Natur. Drei dieser Gründe scheinen mir besonders wichtig.

Ein erster Grund liegt in der Bedeutung gottesdienstlicher ἀνάμνησις im Leben der Kirche. Im Herzen liturgischen Betens und Feiern steht das lobpreisende Gedächtnis des Heilshandelns Gottes. Diese liturgische Anamnese ist eine Form der Geschichtsschreibung, und zwar unter den Vorzeichen der gnadenvollen Hinwendung Gottes durch die Zeiten. So preist z. B. das Taufwasserweihegebet die Geschichte Gottes mit Wasser und mit Menschen seit Anbeginn der Schöpfung bis hin zu der Taufe, für die jetzt das Wasser geweiht wird. Im Herzen des Eucharistischen Hochgebets findet die Anamnese von Jesu Leiden, Sterben und Auferstehung statt, als erinnernde Vergegenwärtigung seiner leidenschaftlichen Hingabe. Das Erzählen vergangener Wirklichkeit, in der Form des Lobpreises für Gottes Heilshandeln, ist also eine fundamentale gottesdienstliche Sprachhandlung. Ja, dieser Lobpreis ist in vielen Gebeten Fundament allen Bittens um Gottes gegenwärtigen Segen. Anamnese, als gottesdienstliche Sprachhandlung, findet aber nicht nur lobpreisend statt. Auch im Sündenbekenntnis beim Bußsakrament z. B. ist die Reflexion auf Vergangenes (in diesem Fall: unsere eigene Vergangenheit mit ihren Schwächen und Fehlern) ein entscheidender Teil des sakramentalen Geschehens. Und gerade hier ist es sehr wichtig, dass dieser Blick in die

¹⁷ Siehe das neueste Buch des Kirchengeschichtlers Gary MACY, *The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West*. New York 2008. Im Anhang sind die verschiedenen lateinischen Texte für die Ordinationen von Äbtissinnen und Diakonissen gesammelt.

¹⁸ Ich teile hier nicht ganz den Pessimismus von Mark JORDAN, der davon ausgeht, dass das kirchliche Lehramt weitestgehend immun ist gegen liturgiegeschichtliche Einsichten, vgl. seinen Beitrag *Arguing Liturgical Genealogies, or the Ghost of Weddings Past*. In: *Canon, Tradition, and Critique in the Blessing of Same-Sex Unions*. Hg. Mark D. Jordan [u. a.]. Princeton 2006, 102–120.

¹⁹ So besteht das Kirchenvolk heutzutage mehrheitlich aus Frauen; die Messfeier zelebriert hingegen immer ein Mensch, der Mann zu sein hat.

²⁰ So JORDAN (s. Anm. 18) 112. Ich würde allerdings nicht leugnen, dass eine solche Leidenschaft mitspielen kann beim Blick zurück in die Liturgiegeschichte. Warum auch nicht?

Vergangenheit wahrhaftig geschieht. Formen geschichtlicher Erinnerung und Erzählung sind also fundamentaler Bestandteil liturgischen Feierns. Was aber, wenn diese geschichtliche Erinnerung halb wahr ist, weil sie z. B. von Gottes Heilshandeln im Leben von bestimmten Männern sehr viel mehr weiß als von Gottes Gegenwart im Leben von Frauen?

Ein zweiter Grund für eine Geschlechter-differenzierende liturgische Geschichtsschreibung liegt in der Bedeutung dieser Historiographie für die Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Denn aus dem, was als Geschichte gottesdienstlichen Lebens sichtbar wird, kristallisiert sich für die Kirche die *lex orandi*. Als liturgische Tradition bietet diese *lex orandi* nicht einfach nur eine Auswahl interessanter Details historischer Entwicklung, sondern wird im Leben der Kirche als bleibend wichtig autorisiert und tradiert. Die Kirche versteht diese Tradition letztlich als Geist-getragen – das heißt als inspiriert und inspirierend. Wie aber kann eine kirchliche Tradition bestehen, die geschichtliche Halbwahrheiten verkündet?²¹ Oder anders gefragt: Warum nicht die Entlarvung der Halbwahrheiten als Geist-inspiriert und damit als Dienst an der Kirche ansehen? Kann nicht auch das Sichtbarmachen der lebendigen Vielfalt, Divergenzen und Gebrochenheit der Tradition als Teil kirchlicher Entscheidungsbildung *coram Deo* verstanden werden? Gott sei Dank beinhaltet die Liturgiegeschichte (bzw. das, was für uns davon sichtbar ist) ihre eigenen Subversionen einer allzu monolithischen Tradition. Es wäre eine interessante Aufgabe für die Liturgiewissenschaft, einmal diese Subversionen der als Tradition autorisierten Geschichte gottesdienstlichen Lebens aufzuarbeiten. Was wäre in einer solchen Geschichte nicht alles zu entdecken. Ich denke hier z. B. an nicht-eheliche Paarkonstruktionen, die gottesdienstlich Niederschlag fanden (so die gleichgeschlechtliche „Schwurbruderschaft“, die es nicht nur in den Ostkirchen, sondern auch im Westen gab²²).

Den dritten und letzten Grund für eine Geschlechter-differenzierende Geschichtsschreibung gottesdienstlichen Lebens bietet ein heutiges kirchliches und pastorales Anliegen. Wir leben in einer Zeit, in der traditionelle Geschlechterkonstruktionen aufgebrochen sind wie nie zuvor. Das gottesdienstliche Leben ist von diesen Veränderungen betroffen, da das Volk Gottes sich nie geschlechtsneutral versammeln kann. Alle Gottesdienstfeiernden leben mit spezifischen Geschlechteridentitäten (Mann, Frau, intersexueller Mensch, Trans, usw.), auch in ihrem Glauben. Eine Liturgiegeschichtsschreibung, die blind ist gegenüber der Tatsache, dass Geschlechterkonstruktionen immer schon gottesdienstliches Leben mitbestimmen, kann hier wenig Orientierungsmöglichkeiten bieten. Denn heutige geschlechtsspezifische Fragen an das gottesdienstliche Leben müssen dieser Art von Liturgiegeschichtsschreibung als unerhört neu und mit der Tradition unvereinbar erscheinen.

Soviel zur Begründung einer Liturgiegeschichte, die die Analysekategorie „Geschlechterdifferenz“ ernst zu nehmen weiß. Es geht bei dieser Liturgiegeschichtsschreibung keinesfalls darum, dem liturgietheologischen Rekurs den Boden zu entziehen oder gar die liturgische Tradition zu entwerten. Im Gegenteil. Es geht darum, die Liturgiegeschichtsschreibung und die auf ihr aufbauende Tradition klärend zu stärken und aufzuheben in ein größe-

²¹ Eine fulminante Kritik der Instruktion „Liturgiam Authenticam“ (2001) auf dieser Basis bietet das brillante Büchlein von Peter JEFFERY, *Translating Tradition. A Chant Historian Reads Liturgiam Authenticam*. Collegeville 2005. Jefferey entlarvt die liturgiegeschichtliche Sicht dieses vatikanischen Dokuments als „para-Historie“.

²² Siehe z. B. den kleinen „Ordo ad fratres faciendum“ aus dem 14. Jahrhundert, welchen Alan BRAY in seinem Buch: *The Friend*. Chicago 2003, 130–133, publizierte und vorsichtig einzuordnen suchte.

res Ganzes, das der Wirklichkeit und Wahrheit gelebten gottesdienstlichen Lebens aller Glaubenden näher kommt.

Liturgiegeschichte und Gender-Forschung: Herausforderungen

Die Frage bleibt, wie eine solche Liturgiegeschichte Gestalt annehmen kann. Methodologisch ist dies sicher nicht mit den traditionellen Werkzeugen liturgiegeschichtlicher Forschung allein zu leisten. Hier ist die Hinzunahme von Theorien der Gender-Forschung unerlässlich.²³ Die Gender-Forschung ist ein komplexes und disparates Wissensgebiet, das sehr unterschiedliche methodologische Ansätze und Forschungsinteressen unter einem Begriff versammelt hat. Ich verstehe Gender-Forschung hier als Überbegriff für die Forschungsgebiete Frauenforschung, Männlichkeitsforschung, Queer Studies, Sexuality Studies und Körpergeschichte. Ich setze voraus, dass die Geschlechterdifferenz als fundamentales kulturelles Ordnungsmuster (an-)erkannt ist, das praktisch alle Bereiche gelebten Lebens prägt – von der eigenen Geburtsurkunde über öffentliche Toiletten bis hin zu den Olympischen Spielen²⁴ und dem Weihesakrament.

Den deutlichen Herausforderungen, die die Gender-Forschung an die Liturgie und ihre Historiographie stellt, sollte nicht ausgewichen werden. Vor allem hinterfragt die Gender-Forschung die interpretativen Strategien der traditionellen Liturgiegeschichtsschreibung. Was wird als „geschichtliche Tatsache“ autorisiert und zuungunsten anderer Tatsachen in den Vordergrund gerückt? Was wird in dieser gottesdienstlichen Geschichtsschreibung nicht gesehen oder verschleiert? Welche Vorstellungen über das fundamentale Ordnungsmuster „Geschlechterdifferenz“ und dessen Bedeutung bzw. Bedeutungslosigkeit für das gottesdienstliche Leben sind in traditionelle Liturgiegeschichten eingewoben? Wo werden die geschlechtsspezifischen Asymmetrien der Quellen übersehen? Eine Geschichtsschreibung, die Geschlechterdifferenzen ernstzunehmen weiß, erkennt in der traditionellen Historiographie eine ganz spezifische Repräsentation der Vergangenheit, konzentriert auf Institutionen und ihre Riten, auf männliche Hauptakteure und deren Texte. Andere liturgiegeschichtlich wichtige Koordinaten – wie die *ecclesia domestica* als Ort des Stundengebetes oder religiöse Frauengemeinschaften, die unter dem Vorstand ihrer Äbtissin Liturgie feierten, oder die vielen auf die Liturgie bezogenen Riten des Alltags – kommen nicht in den Blick. Dabei waren gerade Letztere das alltägliche Brot für die Mehrzahl der Glaubenden, die ihre Tage ja nicht Eucharistie feiernd in Kathedralen verbrachten. Eine traditionelle Liturgiegeschichtsschreibung hingegen findet in ihrem Untersuchungsobjekt (gottesdienstliches Leben konzentriert auf kirchliche Institutionen, männliche Hauptakteure und deren Texte) wovon ihre eigenen interpretativen Strategien ausgehen, nämlich einen Lebenszusammenhang, in dem die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ nebensächlich ist. Wo die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ in der traditionellen Liturgiegeschichte auftaucht (und sie lässt sich ja in Wirklichkeit kaum vermeiden), da wird Geschlecht simplifizierend ver-

²³ Einen einführenden Überblick über Gender-Forschung und Geschichtswissenschaft bietet Claudia OPITZ, *Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in die Geschlechtergeschichte*. Tübingen 2005 (*Historische Einführungen* 10).

²⁴ So müssen Olympiateilnehmerinnen sich im Zweifelsfall einem Geschlechtstest unterziehen, um auszuschließen, dass ein Mann als Frau an den Start geht. Auch finden die Wettkämpfe grundsätzlich zweigeschlechtlich getrennt statt. Komplikationen, die dabei z. B. für Frauen mit (männlichem) Y-Chromosom entstehen, machen immer wieder Schlagzeilen.

standen als naturgegeben und als zweipolig. Die Wirklichkeit gelebter Geschlechteridentitäten ist jedoch viel komplizierter, wie die Gender-Forschung gezeigt hat.

Welche interpretativen Strategien stellt die zeitgenössische Gender-Forschung bereit, die liturgiegeschichtlich wichtige Impulse geben könnten? Ich möchte im Folgenden drei grundlegende Einsichten der Gender-Forschung als liturgiegeschichtliche Forschungsanliegen ausbuchstabieren, beginne aber mit einem Blick zurück, nämlich auf zwei Ansätze der frühen Frauengeschichtsforschung, die in der Gender-Forschung inzwischen durch nuanciertere methodologische Werkzeuge ersetzt worden sind. Der erste Ansatz lässt sich, salopp gesagt, als das Rezept „Frauen hinzufügen und umrühren“ beschreiben. Diesem historiographischen Rezept verdanken wir viele neue Zugänge zu Frauen der kirchlichen Tradition, von Maria Magdalena und Faltonia Betitia Proba über Hildegard von Bingen bis zu Dorothy Day. Dies hat sicher unsere Sicht der christlichen Tradition bedeutend vertieft und bereichert. Das Problem dieses Ansatzes war ein doppeltes. Erstens wurden die traditionellen Paradigmen der Geschichtsschreibung nicht wirklich hinterfragt, sondern Frauen dieser Geschichte hinzugefügt. Zweitens waren die Frauen, die so sichtbar werden, meistens weibliche Pendants zu den männlichen Hauptakteuren der traditionellen Geschichtsschreibung, d. h. Frauen, die aus verschiedenen Gründen privilegiert waren und so Zugang hatten zu kirchlichen Institutionen, Bildung und rezeptionsgeschichtlicher Aufmerksamkeit. Erst die Sozial- und Alltagsgeschichte wandelte diesen Blickwinkel. Ein zweiter Ansatz der frühen Frauengeschichtsforschung, der ebenso problematisch war, konzentrierte sich auf Frauen als Opfer der Geschichte. Die Vergangenheit wurde hier vor allem als Geschichte patriarchaler Unterdrückung und als „frauenfeindlich“ gelesen. Die Schwäche auch dieses Ansatzes ist eine vorschnelle Akzeptanz des traditionellen Geschichtsbildes, in dem Frauen eben nur am Rande vorkamen. Eine „Opfer“-Geschichte, z. B. der gottesdienstlichen Vergangenheit als frauenfeindlich, wusste nicht nur zu wenig von den vielen Punkten, an denen Frauen gottesdienstliches Leben gestalteten, leiteten und organisierten²⁵, sondern auch zu wenig von „nicht-hegemonialen“ Männern, die in einem traditionellen Geschichtsbild auch keinen Platz fanden. Außerdem unterschätzte dieser Ansatz, wie gottesdienstliches Leben sich entfaltet und wirkt. Gottesdienstliches Geschehen wird nie *nur* rezipiert, sondern in der Art der aneignenden Rezeption entscheidend geprägt.²⁶ Soviel zu zwei interpretativen Ansätzen der frühen Frauenforschung, die inzwischen in der Gender-Forschung durch nuanciertere methodologische Vorentscheidungen abgelöst worden sind.

Drei methodologische Vorentscheidungen der zeitgenössischen Gender-Forschung lassen sich m. E. direkt liturgiegeschichtlich fruchtbar machen.

1. Geschlechterdifferenz und Gender-Forschung sind nicht gleichzusetzen mit „Frauen“ und Frauenforschung. Inzwischen ist klar, dass auch Männlichkeit und Mann-sein spezifische Formen der Geschlechterdifferenz sind, die es geschichtlich aufzuarbeiten gilt. Mehr noch, Mann-sein ist konstitutiv für das dominante Geschlechterverhältnis, nämlich die Zweigeschlechtlichkeit. Von daher gehören Männlichkeitsstudien ebenso zur Gender-Forschung wie Frauengeschichte; denn was Mann-sein and Frau-sein bedeutet, ist direkt aufeinander bezogen. Es ist leicht einsichtig, was dies für die Liturgiegeschichte bedeutet.

²⁵ Beispielhaft hier weiterhin die Untersuchung von Gisela MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*. Münster 1994 (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums 41).

²⁶ Jaime LARA hat dies z. B. für das liturgische Leben im Zuge der Evangelisation Mesoamerikas im 16. Jahrhundert gezeigt, siehe vor allem sein neuestes Buch: *Christian Texts for Aztecs: Art and Liturgy in Colonial Mexico*. Notre Dame 2008.

In einer traditionellen Liturgiegeschichtsschreibung waren ja nicht nur die meisten Frauen unsichtbar, sondern auch der Großteil der Männer – nämlich alle Männer, die außerhalb hegemonialer Männlichkeit standen und eben „nur Männer“ waren. Zum Glück gibt es schon seit einigen Jahren ein interdisziplinäres Forschungsgebiet, das sich der historischen Männerforschung widmet.²⁷ Liturgiewissenschaftliche Forschungen können sich hier anschließen. Denn liturgiegeschichtlich müssen eigentlich immer beide, Männer und Frauen, im Blick sein, da kirchlicher Gottesdienst einer der Punkte war, wo Männer und Frauen öffentlich aufeinandertrafen. Soviel zu der grundlegenden Einsicht der Gender-Vorschung, dass Geschlechterdifferenz nicht das weibliche Geschlecht allein meint. Der zweite Punkt geht nun allerdings noch einen Schritt weiter und macht klar, dass die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ mehr beinhaltet als nur die Zweigeschlechtlichkeit.

2. Die Kategorie „Geschlechterdifferenz“ erschöpft sich nicht in Weiblichkeit plus Männlichkeit. Zum Verständnis dieses Grundsatzes der Gender-Forschung ist es notwendig, etwas weiter auszuholen. Es gibt inzwischen zahlreiche Studien, die den Ausschließlichkeitsanspruch der Zweigeschlechtlichkeit hinfällig machen. So haben biologische Forschungen gezeigt, dass selbst die chromosomale Identität nicht exklusiv zweigeschlechtlich ist. Menschen existieren nicht nur in zwei Ausgaben, mit XY (Mann) und XX (Frau) Chromosomen. Fast sechs Millionen der sechs Milliarden heute lebenden Menschen haben andere als die klar männlichen oder weibliche Doppelchromosome.²⁸ Es gibt Menschen mit dem männlichen Y-Chromosom, die äußerlich Frauen sind. Ebenso gibt es zahlreiche Menschen, deren primäre Geschlechtsmerkmale weder eindeutig weiblich noch eindeutig männlich sind; diese Intersexualität wird allerdings meistens schon im Kindesalter operativ bekämpft. Es gibt eine wachsende Anzahl transsexuelle Menschen, die sich einer Geschlechtsumwandlung unterzogen haben, weil äußere und innere Geschlechtsidentität absolut nicht übereinstimmen. Hinzu kommen Menschen, die entschieden *trans* zu leben versuchen, ohne Festlegung auf eine Seite des bipolaren Geschlechtersystems. Und es existierten Kulturen, die ein drittes Geschlecht kannten, sowie gesellschaftliche Ordnungsmuster mit Menschen „ohne Geschlecht“. All diese Beispiele machen klar, dass der Absolutheitsanspruch der Zweigeschlechtlichkeit nur begrenzt mit der Wirklichkeit gelebten Lebens übereinstimmt. Die neuere Geschlechterforschung versteht deshalb die Zweigeschlechtlichkeit als ein Ordnungsmuster, das – obwohl dominant – im Raum der Geschlechterdifferenzen nicht allein steht.²⁹

Was hat das alles mit Liturgiegeschichte zu tun? Nun, auch die Liturgiegeschichte weiß von mehr als nur der absoluten Zweigeschlechtlichkeit, so z. B. von dem „dritten Geschlecht“ der Eunuchen. Gerade was kirchliches Leben betrifft, sind Eunuchen vom Neuen Testament

²⁷ Siehe z. B. die beiden Sammelbände *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*. Hg. Martin Dinges. Frankfurt 2005 (Geschichte und Geschlechter 49); *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Hg. Martin Dinges. Göttingen 1998 (Sammlung Vandenhoeck).

²⁸ Vgl. Anne FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York 2000, 51–54; Christine E. GUDORF, *The Erosion of Sexual Dimorphism: Challenges to Religion and Religious Ethics*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2001) 863–891, bes. 874f.

²⁹ Die Geschlechterforschung hat damit sogar die (allerdings missfallende) Aufmerksamkeit des Vatikan auf sich gezogen, vgl. das Schreiben der Glaubenskongregation aus dem Jahre 2004 „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“, besonders § 2f. Das Dokument ist zugänglich auf der vatikanischen Webseite unter http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html

an bis ins 20. Jahrhundert hinein belegt (in der Sixtinischen Kapelle sangen *castrati* noch zu Beginn des letzten Jahrhunderts). Eunuchen, so könnte man sagen, gehören zur 2000 Jahre alten Tradition der Kirche; es gibt nicht allzu viele gottesdienstliche Elemente, die dies von sich behaupten können. Jesus war mit der Existenz von Eunuchen vertraut (Mt 19,12; vgl. Jes 56,3–5); Philipp taufte einen Eunuchen kurz nach dem Pfingstereignis (Apg 8,26ff). Eunuchen fanden sich also seit den frühesten Anfängen nicht nur im weiteren kulturellen Umfeld, sondern im gottesdienstlichen Leben christlicher Gemeinden. Gerade in Byzanz spielten Eunuchen dann eine wichtige Rolle, die nicht zuletzt in ihrer geschlechtsspezifischen Zwischenrolle gründete.³⁰ Wir vernachlässigen diese geschlechtsspezifische Zwischenrolle zum Schaden einer nuancierten Liturgiegeschichte. Es gibt ja durchaus Zeugnisse, die klar machen, dass Eunuchen gottesdienstlich nicht einfach als Männer eingeordnet wurden. Durch Hieronymus z. B. wissen wir, dass hochgestellte Römerinnen zum Gottesdienst kamen in Begleitung ihrer Eunuchen (Ep. 22,32). Und Chrysostomus kritisiert, dass die *virgines subintroductae* von den Männern, mit denen sie zusammenlebten, zu ihrem (Frauen-)Platz im Kirchenraum begleitet wurden, wodurch diese Männer, so Chrysostomus, sich Eunuchen gleich machten. Natürlich sind Eunuchen nicht die einzigen Menschen, die liturgiegeschichtlich jenseits einer simplifizierend-ausschließlichen Zweigeschlechtlichkeit stehen. Das Wissen um Menschen jenseits der normativen Zweigeschlechtlichkeit ist wohl so alt wie die menschliche Geschichte selbst.³¹ Geschlechtlich undifferenzierte und androgyne Menschen waren z. B. dem rabbinischen Judentum durchaus vertraut.³²

Ein positives Resultat einer Liturgiegeschichte, die unterschiedliche Geschlechteridentitäten ernst zu nehmen weiß, wäre die Einsicht, dass Geschlechterdifferenzen schon immer vielgestaltig und komplex waren, und dass das gottesdienstliche Leben in der Vergangenheit von dieser Vielfalt (mit-)geprägt war. Die gegenwärtigen Fragen um gottesdienstliches Leben und Geschlechteridentitäten sind also innerhalb der liturgischen Tradition nichts ganz und gar Neues.

3. Eine dritte Einsicht der Gender-Forschung, die liturgiegeschichtlich von Bedeutung ist, hat mit dem sozial konstituierten Charakter der Geschlechterdifferenz zu tun. Die Gender-Forschung betont, dass Geschlechterdifferenzen kulturell kodiert sind, und sieht von daher klar, dass das „Geschlecht“ als Kategorie so wandelbar ist wie die verschiedenen Kontexte, in denen es konstituiert wird. Die englischsprachige Gender-Forschung spricht hier von „intersectionality“, also „Intersektionalität“, und meint damit die Verflechtung verschiedener Identitätsmerkmale in und mit der Kategorie „Geschlecht“. Eine bestimmte Geschlechteridentität steht also nie allein, sondern wird geprägt durch andere identitätsbestimmende Merkmale wie Status, ethnische Herkunft, Alter, Geographie, Kirchenzugehörigkeit, usw.

³⁰ Vgl. hierzu Kathryn M. RINGROSE, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*. Chicago 2003, bes. Kap. 5: „Passing the Test of Sanctity“; Mathew S. KUEFLER, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago 2001; *Women, Men, and Eunuchs: Gender in Byzantium*. Hg. Liz James. New York 1997.

³¹ Vgl. hierzu FAUSTO-STERLING (s. Anm. 28) 32–44.

³² Vgl. hierzu die Arbeiten von Charlotte E. FONROBERT, insbesondere: *Gender Identity in Halakhic Discourse*. In: *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*. Hg. Paula Hyman – Dalia Ofer. Jerusalem 2006; Charlotte E. FONROBERT, *Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender*. In: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Hg. Charlotte E. Fonrobert – Martin S. Jaffee. Cambridge 2007, 270–294.

Selbst innerhalb eines konkreten Menschenlebens ist der geschlechtsspezifische Körper keine statische Größe (ein 8-Tage alter Junge ist anders „männlich“ als ein 80-Jähriger). Liturgiegeschichtlich ist diese Intersektionalität leicht belegbar. Der wichtige Beitrag von Robert Taft, *Women at Church in Byzantium: Where, When – and Why?*, macht z. B. diese Intersektionalität am Beispiel der geschlechtsspezifischen gottesdienstlichen Platzordnung in Byzanz deutlich, wenn auch ohne Rückgriff auf die Theorie von Intersektionalität. Taft will im Grunde nur untersuchen, wo die gottesdienstlichen „Frauenräume“ waren, also spezifische Orte, die Frauen zugewiesen waren.³³ Allerdings machen die Quellen ihm schnell klar, dass es „die Frau/en“ so einfach nicht gibt, sondern Status, Alter und Geschlecht den Zugang zu solchen gottesdienstlichen Orten entscheidend mitbestimmen. So hatten, wie Taft dann nachweist, Kinder und Eunuchen sowie Mitglieder der kaiserlichen Familie und des Hofstaates oft auch Zugang zu den Frauenemporen im byzantinischen Kirchenraum.

Aber auch in der weiteren Liturgiegeschichte ist diese Intersektionalität – also das Zusammenspiel von Geschlechterdifferenz und anderen Identitätsmerkmalen – überaus deutlich, vor allem in der gottesdienstlichen Raum- und Platzordnung. Durch viele Jahrhunderte hindurch war ja nicht die Geschlechterdifferenz an sich, sondern die Verflechtung von Geschlecht und Status der entscheidende Moment bei der Gottesdienstteilnahme. Eine ottonische Kaiserin, die eine „*ordinatio*“ empfangen konnte zu ihrem Dienst, hatte gottesdienstlich eine ganz andere Stellung als eine Leibeigene – selbst wenn beide weiblichen Geschlechts waren. Ähnliches gilt für spätere Zeiten: Ein Sklave in den US-amerikanischen Südstaaten saß beim Gottesdienst natürlich nicht auf der Männerseite bei seinem weißen Eigentümer, sondern auf der Sklavenempore.

Lex Orandi und Geschlechterdifferenz

Soviel hier zu drei grundlegenden Einsichten der Gender-Forschung, die liturgiegeschichtlich umzusetzen sind. Die wichtigste Frage ist damit allerdings noch nicht beantwortet: Was gewinnen wir mit einer Liturgiegeschichte, die die Analysekategorie „Geschlechterdifferenz“ ernst zu nehmen weiß? Was bringt sie für den theologischen Rekurs auf die liturgische Tradition? Folgende vier Antworten auf diese Frage möchte ich hier abschließend zur Diskussion stellen.

Erstens entlarvt eine Liturgiegeschichte, die Geschlechterdifferenzen ernst zu nehmen weiß, jene liturgietheologischen Rekurse als zutiefst problematisch, die auf diesem Auge blind sind. Solche Rekurse verschleiern ein fundamentales Ordnungsmuster gottesdienstlichen Lebens und bieten damit bestenfalls eine verkürzte *lex orandi*. Eine nuanciertere Liturgiegeschichtsschreibung könnte zukünftige Rekurse dieser Art auf die liturgische Tradition verhindern. Zweitens wird in dieser nuancierteren Liturgiegeschichtsschreibung das vergangene gottesdienstliche Leben der Kirche sichtbar als vielfältig, widersprüchlich, bunt und „unruhig“. ³⁴ Für alle, die in einem glatteren Bild der Liturgiegeschichte unsichtbar blieben oder keinen Platz fanden, ist dies sicher begrüßenswert. Aber auch für die Kirche als Ganze ist eine wachsende Aufmerksamkeit auf wirklich gelebtes Glaubensleben nicht

³³ Vgl. Robert F. TAFT, *Women at Church in Byzantium: Where, When – and Why?* In: *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998) 27–87.

³⁴ So Arnold ANGENENDT in seinem Beitrag über die Sicht der Liturgiegeschichte von Summorum Pontificum. In: *Ein Ritus – Zwei Formen. Die Richtlinien Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*. Hg. Albert Gerhards. Freiburg i.B. 2008, 122–143, hier 142 (Theologie kontrovers).

fehl am Platz. Letztlich ist dieses vielfältige, widersprüchliche, bunte und unruhige Glaubensleben (nicht die Schönheit ehrwürdiger liturgischer Texte oder die Klarheit alter Riten), der Ort der Erlösung: *Caro salutis est cardo*.³⁵ Drittens wird diese nuanciertere Liturgiegeschichtsschreibung Überraschungen bringen in der Neuzeichnung gottesdienstlichen Terrains, denn sie wird sowohl geschlechtsspezifische Einschränkungen offenlegen, als auch geschlechtsspezifische Autorität und Freiräume gottesdienstlichen Handelns. Überraschungen aber sind eines der Markenzeichen der Geistes-Gegenwart in der Kirche³⁶, und „Geistgeschehen“ ist das Herz der *lex orandi*, bei aller Vielfalt liturgischer Überlieferungen.³⁷ Viertens könnte eine Geschichtsschreibung, die die liturgische Tradition auf eine breitere Grundlage stellt, helfen, dem Wesen dieser Tradition ein neues Gesicht zu geben. Zusammen mit dieser Geschichtsschreibung wird ja jede Repräsentation gottesdienstlicher Vergangenheit sichtbar als selektiv-ordnende und interpretierende Wissensproduktion, als „bricolage“ (Michel de Certeau). Mit der Anerkennung dieser Tatsache wäre aber auch die Chance gegeben, die liturgische Tradition als theologische Quelle aus traditionalistischer Haft zu befreien. Denn ein traditionalistischer Rekurs auf die Liturgie wird durch die schiere Breite und Vielfalt der gottesdienstlichen Vergangenheit schwieriger gemacht. Vielleicht könnte damit das Anliegen einer nuancierteren Liturgiegeschichtsschreibung letztlich als eine Form der tiefen Treue zur Wirklichkeit und Wahrheit der liturgischen Tradition verstanden werden.

Mit dieser Hoffnung stehen wir wieder am Anfang dieses Beitrags, nämlich an der Seite von Robert d'Arbrissel und den mutigen Frauen um ihn herum. Sie leisteten unter den Bedingungen des 12. Jahrhundert und für einen deutlich begrenzten gottesdienstlichen Raum (die Dorfkirche von Menat), was weiterhin als Herausforderung im Raum steht. Gegen eine jahrhundertealte Tradition, die zutiefst geschlechtsspezifische Grenzen zog, reklamierten Robert d'Arbrissel und die namenlos gebliebenen Frauen um ihn herum den gottesdienstlichen Raum als Ort der Freiheit der Gottesbegegnung. Sie besetzten einfach mit ihren Körpern diesen Raum und entlarvten damit, zur Überraschung der Einwohner von Menat, eine begrenzte und begrenzende Tradition als unhaltbar. Eine Liturgiewissenschaft, die – im Dienst der Gottesbegegnung unter dem Geheimnis liturgischer Zeichen – mit der Gender-Forschung arbeiten will, ist hier in guter Gesellschaft.

³⁵ Vgl. zu diesem berühmten Satz Tertullians den Beitrag von Katharina GRESCHAT, *Caro salutis est cardo*. Die Auseinandersetzung um den Leib Christi bei Tertullian und seinen Gegnern. In: Körper und Kommunikation. Beiträge zur theologischen Genderforschung. Hg. Katharina Greschat – Heike Omerzu. Leipzig 2003, 147–166.

³⁶ Ich folge hier dankbar einer Anregung von Philipp Harnoncourt.

³⁷ An diesem Punkt herrscht Übereinstimmung zwischen meinem Ansatz und Reinhard MESSNERS Beitrag, Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen und die eine liturgische Tradition. In: Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft. Hg. Helmut Hoping – Birgit Jeggle-Merz. Paderborn 2004, 33–56.

Stefan Böntert, Erfurt

Heilssorge in Krankheit als Paradigma liturgischen Handelns

*Überlegungen zur Gottesdienstkultur
im Schnittfeld von Theologie, Medizin und Ritual*

1. Zum Funktionswandel der Liturgie im Heildienst an den Kranken

Nach einer vielzitierten Definition der Weltgesundheitsorganisation ist Gesundheit „der Zustand vollständigen physischen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur die Abwesenheit von Krankheit oder Schwäche“¹. Die Verantwortung für eine angemessene medizinische Gesundheitsorge gewinnt gegenwärtig neue Brisanz. Nicht zuletzt die Kontroversen um Tragfähigkeit und Finanzierbarkeit unseres Sozialsystems weisen darauf hin. Die Diskussionen bezeugen, welch grundlegende Bedeutung die Gesundheit im Lebensrhythmus der Menschen besitzt. Auf der Rangskala möglicher Werte, die allen Menschen ungeachtet ihrer persönlichen Vorlieben erstrebenswert scheinen, rückt sie zu den höchsten Gütern auf. An ihrem Ideal orientiert sich Lebensgestaltung, vielfach bemisst sich an ihr gar eine Einschätzung über die Qualität des Lebens.² Dass in der gegenwärtigen Kultur der gesunde Mensch im Mittelpunkt steht, davon geben etwa die Werbung oder Wellnessangebote ein beredtes Zeugnis. Die Hochschätzung besitzt bei aller ihr zustehenden Berechtigung freilich auch eine Kehrseite. Gelangt ein Mensch an die Grenzen seiner Gesundheit, bricht die Erfahrung der Krankheit umso stärker hervor und wird umso heftiger als einschränkend, beängstigend und als Verlust erlebt. Spätestens dann wird ein Mensch in vollem Umfang damit konfrontiert, dass Krankheit kein Betriebsunfall eines Ideals ist, sondern integraler Bestandteil menschlicher Existenz, der Liebgewordenes entreißt und an den Säulen des persönlichen Daseins rüttelt.

Mit dem medizinischen Fortschritt ging die Einsicht einher, dass neben aller Diagnostik und Therapie auch die Sorge um die seelische Verfasstheit, die sozialen Rückbindungen und die persönlichen Lebens- und Sinnentwürfe des Kranken Berücksichtigung verlangen. Bei einer ernsthaften Erkrankung nimmt idealerweise die Sorge nicht nur organische Faktoren in den Blick, sondern bezieht in Ursachenforschung, Betreuung und Therapie den Menschen in allen seinen psychosozialen, psychosomatischen und biologischen Lebensumständen mit ein. Zwar herrscht vielfach noch immer ein technomorphes Krankheitsverständnis, ein exklusives Vertrauen in eine scheinbar omnipotente Medizin, sowohl seitens der Patien-

¹ Verfassung der Weltgesundheitsorganisation, zit. nach Joachim PECK, Die Weltgesundheitsorganisation. Berlin 1976, 76.

² Der Begriff der Lebensqualität ist im Kontext von Gesundheit und Krankheit hoch ambivalent und bedarf der Differenzierung, vgl. die instruktiven Beispiele bei Gerd FASSETT, „Und der Herr wird ihn aufrichten“. Zur Heilssorge der Kirche für die Kranken. Stuttgart 1999 (Feiern mit der Bibel 7) 21–28. Aus theologischer Perspektive kann die Exklusivität von Gesundheit kein geeignetes Bemessungsprinzip von Lebensqualität darstellen. Sie erwächst aus einer Grundhaltung der Selbstübereignung an Gott, aus der Gelöstheit, die in der gläubigen Integration der Krankheit in die persönliche Existenz wurzelt: „Lebensqualität gerade Schwerkranker ist nicht nur ein Gefühl und hat nicht ihren Grund in optimalen Voraussetzungen, die wir schaffen, sondern in Glaube, Hoffnung und Liebe, die sich auf Gott richten, dem höchsten Gut“ (ebd. 27).

ten als auch der Behandelnden. Die Perspektive, in der sich anthropologische und medizinische Konzeptionen miteinander verbinden, hat sich jedoch vielerorts Geltung verschafft. Es dürfte ein weitgehender Konsens sein, dass Krankheit den ganzen Menschen erfasst und ihn in eine Lebenskrise stürzen kann.

Gespeist aus dem biblisch begründeten Auftrag, sich der Kranken anzunehmen³, versteht sich die Krankenpastoral der Kirchen in ihren Angeboten und Strategien als Bestandteil dieser umfassenden Sorge. Einschlägige kirchliche Positionspapiere siedeln in ihren Eckpunkten die Krankenpastoral hier an.⁴ Seit alters her besitzt auch die Liturgie ihren Anteil an der Heilssorge für Kranke bzw. Sterbende, zweifellos am deutlichsten ablesbar am Sakrament der Krankensalbung.⁵ Verschiedene Sinndeutungen stehen dafür Pate, die in ihrer Hermeneutik zwischen der Hinwendung zum Kranken, dem Gebet der Kirche und theologischen Erläuterungsversuchen zum Zusammenhang von Trost und Beistand in Krankheit, Vergebung in Schuld und Gottes Rechtfertigung pendelten. In der Vergangenheit gab es zuweilen Tendenzen, hauptsächlich die Sakramentenspendung, d. h. neben der Krankensalbung Beichte und Krankenkommunion, sicherzustellen. Diese Sicht beschränkte sich nicht nur auf den Seelsorgedienst in den Krankenhäusern, sondern prägte auch die Betreuung der Kranken in ihrem familiären Umfeld. Inzwischen ist diese Vereinseitigung einer breiter angelegten diakonischen Akzentsetzung zugunsten von Begleitung und Gespräch gewichen. Von diesem Abschied aus einer Zentrierung auf Sakramentenspendung konnte das Profil des Heilsdienstes zweifellos gewinnen. In der patientenzentrierten Seelsorge ist der Blick frei gemacht auf deren vielschichtige Dispositionen. Sah die Krankenpastoral vielfach zunächst in den katholischen Christen die Zielgruppe ihrer Sorge, kommen nun in pluralistischer Umgebung auch andere Menschen in ihren existenziellen Lebensanfragen in den Blick, denen die Begleitung gilt. Der Wandel wirkte sich ebenfalls für die Seelsorgenden reizvoll aus und schuf ein hohes Maß an Professionalisierung in Aus- und Weiterbildung. Daneben begünstigte der Wechsel neue Perspektiven für die Herausbildung von hauptamtlichen pastoralen Diensten neben den Sakramenten, die in der Kirche nicht nur als tolerabel angesehen, sondern als eigenständige qualifizierte Form kirchlichen Heilsdienstes wertgeschätzt werden.

Hat sich auch die erweiterte Seelsorgepraxis als anschlussfähig zu den medizinischen und anthropologischen Diskursen um einen qualifizierten Dienst erwiesen, so ist diese Akzentverlagerung aus Sicht der Liturgiewissenschaft nicht immer unproblematisch. Blickt man in neuere theologische Entwürfe zur Krankenseelsorge, findet man kaum nennenswerte Hin-

³ Aus der Fülle der Beiträge zu den theologischen Horizonten der Krankheit in der Bibel seien exemplarisch hilfreiche Kurzfassungen genannt: Eberhard SCHOCKENHOFF, *Krankheit – Gesundheit – Heilung. Wege zum Heil aus biblischer Sicht*. Regensburg 2001, 55–127; Reiner KACZYNSKI, *Feier der Krankensalbung*. In: *Sakramentliche Feiern I/2*. Regensburg 1992 (GDK 7,2) 241–343, bes. 249–257.

⁴ Vgl. *Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Freiburg ²1994, 23; *Die Sorge der Kirche um die Kranken. Seelsorge im Krankenhaus. Pastorale Handreichung. Zu einigen aktuellen Fragen des Sakramentes der Krankensalbung*. Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1998 (*Die deutschen Bischöfe* 60) 8f.

⁵ Vgl. die historischen Aufrisse bei Marc RETTERATH, *Die Krankenliturgie der Trierer Kirche seit dem Konzil von Trient*. Hamburg 2003; Michael KLESSMANN, *Art. Krankenseelsorge*. In: TRE 19 (1990) 669–675.

weise, die in ihrer Theoriebildung der kirchlichen Liturgie eine unverzichtbare Funktion im Prozess der Begleitung zumessen.⁶ Ihre vorrangig an diakonalen Interpretationsmodellen orientierten Erwägungen demonstrieren zuweilen eine Liturgievergessenheit, die aufhören lässt. Ist die schwache Interaktion von Pastoraltheologie, Systematik und liturgischer Realität in diesem Punkt ein Symptom für ein latentes Liturgiemoratorium in den gegenwärtigen Diskursen in der Krankenseelsorge? Umgekehrt befasst sich die Liturgiewissenschaft an der Schnittstelle von Gottesdienst und Krankheit meist mit der Krankensalbung, was ebenso problematisch erscheint. Liegen hier Anzeichen für eine liturgische Monokultur vor? Ohne hier ein gründliches Urteil treffen zu können, sehe ich darin ein Indiz für fällige Überprüfungen.

Bei näherem Hinsehen offenbart der Akzentwechsel in der Krankenseelsorge drei Schwachstellen bzw. Problemanzeigen, die jenseits pastoraler Grundentscheide und professioneller Begleitungskompetenz auf ausstehenden liturgietheologischen Klärungsbedarf hindeuten:

a) Einerseits stellt sich die Grundsatzfrage nach der theologischen Stimme, nach der Identität und Funktion des Gottesdienstes in der Krankenseelsorge, wenn dieser nicht zu Gunsten eines rein diakonischen Paradigmas auf den Rang eines schmückenden, aber letztlich entbehrlichen Beiwerks absinken will.

b) Andererseits wird angesichts liturgischer Rückzugstendenzen die theologische Erkundung nach Ort und Praxis der Krankensalbung Ausschau halten müssen. Allein um ihrer gewachsenen und jeder Beliebigkeit entzogenen Dignität als Sakrament willen ist hier Aufmerksamkeit geboten, die allerdings eine Berücksichtigung anderer liturgischer Feiern ausdrücklich mit einschließen muss.

c) Schließlich stellt die vielfach diagnostizierte Pluralisierung der Rituale im säkularen Umfeld mit ihren diffusen religiösen Bezügen⁷ die Krankenseelsorge vor die Aufgabe einer theologischen Überprüfung ihrer rituellen Programmatik.

⁶ Neuere Entwürfe zur Krankenseelsorge bzw. zur Theologie der Krankheit weisen der Liturgie unterschiedliche Relevanzen zu; die konkrete Liturgie unerwähnt lassen Elisabeth NAURATH, Seelsorge als Leibsorge. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge. Stuttgart 2003 (ev.); Psychosoziale Dienste und Seelsorge im Krankenhaus. Eine neue Perspektive der Alltagsethik. Hg. Christoph Schneider-Harpprecht – Sabine Allwin. Göttingen 2005 (ev.); SCHOCKENHOFF (s. Anm. 3); Herbert SCHLÖGEL – Andreas-P. ALTKOFER, Was soll ich dir tun. Kleine Bioethik der Krankenseelsorge. Stuttgart 2003 (Feiern mit der Bibel 17); Den Kranken verpflichtet. Seelsorge ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus. Hg. Andreas Heller – Hermann M. Stenger. Innsbruck 1997. Einbezogen (mit variierenden Akzenten) wird die Liturgie bei Georg MEIERGERLICH, Caritative Seelsorge im Behandlungsauftrag des Krankenhauses. Ein Modell zur Professionalisierung der Krankenhausseelsorge. Trier 2003, 85–88; Handbuch der Krankenhausseelsorge. Hg. Michael Klessmann. Göttingen 1996, bes. 205–212 (ev.); Andreas WOLLBOLD, Handbuch der Gemeindepastoral. Regensburg 2004, bes. 403–415; Michael PAETZ, Sterbe- und Trauerbegleitung als Anfrage an die Pastoraltheologie und ihre Herausforderung durch die Hospiz-Bewegung. Frankfurt 2005, bes. 339ff.; Erhard WEIHER, Mehr als Begleiten. Ein neues Profil für die Seelsorge im Raum von Medizin und Pflege. Mainz 1999, 38–44.

⁷ Die Ritualforschung führt Probleme und Stärken des kirchlichen Gottesdienstes in seiner gewordenen Grundgestalt sowie in seiner Vernetzung mit dem kulturellen Umfeld zu Tage. Als instruktive Überblicke eignen sich aus kulturwissenschaftlicher Sicht: Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole. Hg. Christoph Wulf – Jörg Zirfas. München 2004; aus theologischer Sicht weiterhin Nathan D. MITCHELL, Liturgy and the Social Sciences. Collegeville 1999 (American Essays in Liturgy); Paul POST, Ritual Studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft. In: ALW 45 (2003) 21–45.

zu a) Stand die Sakramentenliturgie lange im Mittelpunkt, so finden sich inzwischen Anzeichen für eine Entwicklung, welche die Liturgie zwar nicht vollständig ausklammert, ihr aber doch einen nachgeordneten Stellenwert im Begleitungsprozess zuweist. Während die (Gesprächs-)Begleitung auf hohem Niveau arbeitet und wegen ihrer Effektivität und Professionalität selbst in weitgehend entkirchlichten Kontexten geachtet und gefördert ist, stoßen die bekannten liturgischen Elemente auf nachlassendes Interesse. Kranke äußern seltener den Wunsch nach dem Sakrament der Versöhnung, der Krankensalbung oder der Krankenkommunion; abgesehen von akuter Todesgefahr, wo jedoch auch Gewohnheiten verschwimmen. Sucht man nach Gründen für die kontinuierliche Zurückdrängung und nachlassende Akzeptanz dieses liturgischen Heildienstes, dann liegt es nahe, darin ein Symptom für auch andernorts feststellbare Erosionserscheinungen in Liturgie und christlichen Glaubensbezügen zu sehen. Nimmt man das vielfach zitierte liturgiewissenschaftliche Axiom, wonach das Gesetz des Betens im wechselseitigen Verhältnis mit dem Gesetz des Glaubens steht, ernst, dann gibt es allen Anlass für diese Deutung. Zu Recht schreibt Kurt Koch: „Die heutige Krise der Liturgie erweist sich [. . .] zutiefst als eine Krise des Glaubens. Dies ist die Kehrseite jener in der kirchlichen Tradition aufbewahrten Weisheit, dass das Gesetz des Betens auch das Gesetz des Glaubens ist“⁸. Die Entwicklung auf dem Feld des liturgischen Heildienstes für Kranke überrascht insofern nicht. Die soziologisch vielfach herausgestellte Pluralisierung persönlich bedeutsamer Sinnsysteme und deren Symbolwelten verändern den Stellenwert der Krankenliturgie, den die Kranken ihr zumessen. Umgekehrt spiegelt sich diese Umdeutung in den pastoralen Erwägungen der Seelsorgenden. Ohne ein Urteil darüber treffen zu wollen, begegnet vielfach die Tendenz einer stärkeren Akzentuierung des Gespräches; angesichts mangelnder Liturgievertrautheit nicht weniger Kranker aus nachvollziehbarem Grund. Eine kirchlich verantwortete Seelsorge wird sich allerdings mit der Tatsachenlage um den Preis einer Zurückdrängung der Liturgie nicht zufrieden geben dürfen. Allein der theologische Gehalt der Liturgie als Quelle und Höhepunkt allen kirchlichen Handelns⁹ und als Vergegenwärtigung und Bezeugung des Paschamysteriums, anders ausgedrückt der Dimension des göttlichen Heils und Trostes, weist kirchlicher Krankenseelsorge eine liturgische Dimension zu. Es kann darum kein ernsthafter Zweifel daran bestehen, dass die Liturgie im Heildienst an den Kranken ihren eigenen Platz besitzt. Mögen auch unter bestimmten Umständen pastorale Gründe überzeugend für ihre Hintanstellung sprechen, so sollte nicht übersehen werden, dass sich ein solches Vorgehen zu einem verhängnisvollen Auseinanderdriften von diakonalem Handeln und sinngebendem Rahmen des Glaubens in der Liturgie entwickeln kann.

zu b) Die zweite Problemanzeige betrifft die Krankensalbung, ihr sakramententheologisches Fundament und ihre Praxis. In vielen Fällen besteht der liturgische Heildienst ausschließlich in der Krankensalbung. Wenn überhaupt ein liturgisches Zeichen der persönlichen Disposition des Kranken angemessen scheint, greifen die Verantwortlichen in der Regel auf dieses Sakrament zurück. Neben der Gesprächsbegleitung nimmt es eine liturgische Königsrolle ein. Dies ist zunächst zu begrüßen, denn es steht im Einklang mit biblischen Ursprüngen und der liturgischen Tradition. Keine andere Liturgie ist so offen sichtbar wie sie mit der kirchlichen Sorge um Kranke verbunden. In ihrer epikletischen Grundstruktur gewährt sie „dem Kranken die Gnade des Heiligen Geistes, durch die der ganze

⁸ Kurt KOCH, Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. In: *Communio* 33 (2004) 85.

⁹ Vgl. II. VATICANUM, SC 10.

Mensch Hilfe zum Heil erfährt: Er wird gestützt im Vertrauen auf Gott und gestärkt gegenüber den Versuchungen des Bösen und der Angst vor dem Tod. So wird er instand gesetzt, das Übel der Krankheit tapfer zu ertragen, ja sogar dagegen anzukämpfen und die Gesundheit wiederzuerlangen, wenn dies seinem geistlichen Heil dienlich ist. Außerdem bringt das Sakrament die Vergebung der Sünden [. . .]“¹⁰. Was in der pastoralen Einführung der Agende theologisch gefestigt erscheint, hat sich im Seelsorgealltag und im theologischen Diskurs als ein vielschichtiges amts- und sakramententheologisches sowie ekklesiologisches Problemfeld erwiesen, theologische Unklarheiten¹¹ und eine zuweilen fragwürdige Praxis ausgelöst. Nur angedeutet seien in diesem Zusammenhang die Kontroversen um den ‚Spender‘ der Krankensalbung einerseits und manche Eigenmächtigkeiten von nichtordinierten Seelsorgenden andererseits, die sich nahe an einer Aufkündigung der kirchlichen Verortung des Sakramentes bewegen.¹² Ein weiteres Problem dürfte in der Diskrepanz zwischen theologischer Akzentuierung und faktischer Rezeption durch die Kranken liegen. Das II. Vaticanum hat die Krankensalbung in ihrem theologischen Gehalt zunächst eher vorsichtig¹³ unter Rückgriff auf frühchristliche Traditionen als Krankensakrament, in dem die Heilswendung Gottes zugesagt und erbeten ist, profiliert. Darauf stützten sich in ihrer Interpretation die kirchlichen Dokumente in der Folgezeit umso konsequenter.¹⁴ Hat auch die Neuorientierung an frühkirchlichen Wurzeln und die Klarstellung als Sakrament in Krankheit herausragende Impulse geben und es aus seiner falschen Rolle als Sterbesakrament herausführen können, vermochte sie es jedoch nicht, dem Sakrament seine jahrhundertalten eschatologischen Bezüge im Sinne einer Vorbereitung auf den Tod abzuschneiden. In der faktischen Rezeption hat das Sakrament häufig den Charakter einer letzten Ölung behalten, die in schwerer Krankheit an der Schwelle des Todes geistliches Heil zuspricht und den Kranken dazu befähigt, „sich bewusst dem Leiden und dem Tode Christi zu vereinigen“¹⁵. Darauf haben Gerd Fasselt¹⁶ und Bert Groen¹⁷ auf der Basis von Praxiserfahrungen erneut hingewiesen. Daran ändern offensichtlich auch die Experimente in Gemeinden nichts, die in größerem Rahmen ältere Menschen zu einer gemeinsamen Feier der Krankensalbung einladen. Auch wenn damit eine theologische Akzentsetzung einhergeht, welche das Sakrament nicht vorrangig als Heilswort in akuter Krankheit, sondern im Sinne einer Ermutigung und Stärkung in den Gebrechen des Alters begreift, verbleiben in der Wahrnehmung von Betroffenen häufig die eschatologisch ausgeprägten Bezüge zur Letzten Ölung. Klammert man die (nicht randständigen) Details einmal aus, so zeigt bereits

¹⁰ Die Feier der Krankensakramente (s. Anm. 4) 15.

¹¹ Vgl. die Position von Gisbert GRESHAKE, Die Krankensalbung zwischen physischer und spiritueller Heilung. In: Conc 34 (1998) 544–553. Er wendet sich gegen eine Akzentuierung rein auf die Dimension der körperlichen Heilung und möchte die Krankensalbung verstärkt als eschatologische Heilswendung verstanden wissen.

¹² Vgl. Winfried HAUNERLAND, Krankenpastoral und sakramentaler Heildienst. Ein Diskussionsbeitrag. In: HfD 51 (1997) 216–225, bes. 218–222.

¹³ „Die ‚Letzte Ölung‘, die auch – und zwar besser – ‚Krankensalbung‘ genannt werden kann, ist nicht nur das Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten“ (II. VATICANUM, SC 73).

¹⁴ Vgl. GRESHAKE (s. Anm. 11) 549f.

¹⁵ II. VATICANUM, LG 11.

¹⁶ Vgl. FASSELLT (s. Anm. 2) 64.

¹⁷ Vgl. Bert GROEN, Die Krankensalbung und ihr Platz in der heutigen Krankenhausseelsorge. In: HfD 59 (2005) 100–118, 103f.

diese Skizze, dass ein (liturgie-)theologischer Dissens die faktische Monopolstellung der Krankensalbung durchzieht.

zu c) Auch wenn man Hinweise eines Rückzugs kirchlich verfasster Liturgie aus dem Alltag der Kranken beobachten kann, so trifft Krankenseelsorge doch auf keinen völlig von Riten entleerten Raum. Rituale spielen für einen Kranken eine nicht unbedeutende Rolle. Verhaltensunsicherheit, die Empfindung von Leere oder sozialer Desintegration bringen eine überraschende Ästhetik, einen Drang in Gegenständlichkeit und Symbolhandlung mit variierenden Funktionen hervor. Krankheit begünstigt offensichtlich die Wiederbelebung älterer oder sogar die kreative Schaffung völlig neuer Rituale: Beispielhaft genannt seien die vielen Formen von Glücksbringern, die nicht nur in ihrer Gegenständlichkeit, sondern auch in der Form ihrer Darbietung mit symbolischen Bezügen angereichert werden. Nur angedeutet seien die obskuren Praktiken von Wunderheilern, denen sich manche in ihrer bedrängenden Lebenssituation anvertrauen. Auch moderne Ausdrucksmittel der Kunst können die Funktion eines ästhetischen Ausdrucks von Krankheit übernehmen, durchaus vermengt mit religiösen Anklängen. In manchen Krankenhäusern werden Kunsttherapeuten herangezogen, um das Unfassbare ästhetisch zur Sprache kommen zu lassen.

Weil Symbolhandlungen und Rituale stets unterschiedliche Seinslagen zusammenbringen können, sind sie geeignet, dem *total pain* der Krankheit Ausdruck zu verschaffen. Krankheit und Ritual beeinflussen sich in diesem Geschehen gegenseitig: Indem sie die verzweigte Wirklichkeit des Krankseins verdichten, entsprechen sie den Bedürfnissen des Kranken nach Trost und umgekehrt. Inwieweit in diesen Ritualen *religiöse* Bedürfnisse aufscheinen, wäre im Einzelfall näher zu überprüfen. Folgt man Niklas Luhmann, der Religion als Garantie einer „Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“¹⁸ definiert, dann liegt es nahe, diese Trends als gewandelten Ausdruck einer Suche nach Trost, nach Sinnmustern für die persönliche Krankheitsbewältigung und deren Inszenierung sowie für den Umgang mit Grenzerfahrungen zu deuten. Für die Krankenseelsorge sind solche Phänomene keine Randständigkeit, sondern sollten hellhörig machen für den „zeitgenössischen Schrei nach Transzendenz“¹⁹, der sich ihnen manifestiert. Ritualtheoretiker stellen fest, dass sich manche Bedürfnisse, die in der Vergangenheit von kirchlichen Ritualen abgedeckt wurden, sich nun in diesen Phänomenen Ausdruck verschaffen.²⁰ Eine solche Diagnose stellt die Krankenseelsorge vor die Aufgabe, sich Rechenschaft zu geben über eine eigene rituelle Programmatik. Es muss geklärt werden, worin der semantische Unterschied neuer Rituale zu den christlichen Formen besteht, welches Krankheits- und Menschenbild neuen Ritualen innewohnt und was eine theologisch verantwortete rituelle Glaubwürdigkeit kirchlicher Krankensorge auszeichnet.

Was hier in einem Panoramablick an Problemkreisen aufgezeigt ist, beansprucht keine Vollständigkeit und könnte noch ergänzt werden. Die einzelnen Frageperspektiven verweisen auf ein hoch differenziertes pastoralanthropologisches, liturgietheologisches und religionssoziologisches Feld mit erheblichen Unterschieden in den Deutungszuweisungen auf

¹⁸ Niklas LUHMANN, Die Funktion der Religion. In: DERS., Die Religion der Gesellschaft. Hg. A. Kieserling. Frankfurt 2000, 115–146, 127.

¹⁹ Josef WOHLMUTH, Zwischen Theologischer Ästhetik und Pastoralästhetik. Bemerkungen eines Systematikers. In: Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche. Hg. W. Fürst. Freiburg 2002 (QD 199) 57–73, 69.

²⁰ Vgl. die Zusammenfassung bei Albert GERHARDS – Benedikt KRANEMANN, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Darmstadt 2006, 19–22.

dem Feld der Liturgie. Einzelbeispiele aus der Alltagspraxis könnten diese Verästelungen weiter erhellen. Will kirchliche Seelsorge nicht ihre Hinordnung auf die Heilsgeschichte Gottes und ihren Selbstanspruch, diese als Gottes Angebot des Trostes zu bezeugen, preisgeben, dann steht dem liturgischen Heildienst keine Statistenrolle zu. Dann ist ihm ein Platz mitten in ihrer Kernaufgabe zuzuweisen. Neuere Analysen in der Ritenforschung stützen diese Sicht auch über eine binnenkirchliche und innertheologische Sicht hinaus. Über Gottes Handeln am Menschen, die Hoffnung, die von seiner zugesagten Gnade ausgeht, wird nicht nur diskursiv im Gespräch kommuniziert. Sie entfaltet erst im Zueinander von Ritual und Deutung, von sinnlichem Zeichen und bezeugter Botschaft ihre Lebensrelevanz.

Was ritualtheoretisch noch unstrittig erscheinen mag, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass der liturgische Heildienst an Kranken sowohl in seiner theologischen Funktion als auch in der Ästhetik seiner Feiargestalt vielfach keine klaren Umrisse besitzt. Die oben aufgezeigten Ambivalenzen geben Anlass zu dieser Schlussfolgerung. Damit ist nicht unterschwerig einer Abkehr vom diakonischen Paradigma das Wort geredet. Dass die Krankenseelsorge eine zutiefst diakonische Dimension besitzt, haben gerade die nachkonziliaren liturgischen Bücher unterstrichen.²¹ Seelsorge muss es um die Menschen in ihrer existenziellen Erfahrung oder gar Not gehen. Eine gegenläufige Tendenz, welche die Seelsorge wieder auf die Sakramentspendung reduzieren wollte, käme nicht nur einer Ghettoisierung der Kirche gleich, sondern könnte sich auch auf keine neuere kirchliche Verlautbarung stützen. Wo ist jedoch innerhalb eines diakonischen Modells die Liturgie anzusiedeln?²² Welche spezifisch theologische Funktion kommt ihr im Prozess der Begleitung zu? Liturgiepraktisch gefragt: Darf sich der liturgische Heildienst auf die Krankensalbung zurückziehen oder zeigt sich in deren Monopolstellung nicht vielmehr eine problematische Abkehr von einer ursprünglichen Vielfalt? Wo spiegelt sich die Heilssorge für die Kranken als Paradigma liturgischen Handelns, wenn man einmal die Krankensalbung ausklammert? Wie kann sich ein liturgischer Heildienst inmitten eines religiös und rituell pluralistischen Umfeldes positionieren, wenn die Sakramente/die Liturgie nicht als bloß therapeutische Maßnahmen instrumentalisiert werden sollen?

Diese Fragen lassen sich zu dem Desiderat einer *Standortbestimmung in liturgicis* für die Krankenseelsorge bündeln: Es bedarf einer Profilierung im Sinne einer kritischen Selbstwahrnehmung, ein Wissen um Identität und Funktion liturgischer Heilssorge und die Bereitschaft, der liturgischen Praxis im Umfeld von Krankheit einen angemessenen Stellenwert und eine ebenso angemessene Feiargestalt zuzuweisen. Letztlich geht es um *Konturen einer Kultur der Liturgie in Krankheit*. Ein Anweg dazu sei im Folgenden zur Diskussion gestellt.

2. Zur theologischen Identität und Funktion des Heildienstes für Kranke in der Liturgie

Will sich der Heildienst an den Kranken liturgisch positionieren, so bedarf es neben dem Blick auf die Menschen und ihre sich ändernde Lebenswirklichkeit notwendig des Blickes auf die theologische und liturgische Tradition als Erkenntnisquelle und Maßstab. Sie reicht

²¹ Die pastorale Einführung in der Agende zu den Krankensakramenten lässt an der diakonischen Ausrichtung keinen Zweifel, vgl. Die Feier der Krankensakramente (s. Anm. 4) v. a. 23–27.

²² Zur diakonalen Funktion und Dimension der Liturgie vgl. die Beiträge im Sammelband: Die diakonale Dimension der Liturgie. Hg. Benedikt Kranemann – Thomas Sternberg – Walter Zahner. Freiburg 2006 (QD 218).

den Schlüssel zu einer Funktionsbestimmung und nimmt nicht weniger als die Rolle des sinngebenden Interpretationsrahmens ein.

2.1 Liturgie: Nicht Erfüllungsgehilfin der vielen Hoffnungen, sondern Repräsentanz der einen Hoffnung

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils verortet Identität und Funktion der Liturgie in der Erfahrung der biblisch bezeugten Urfahrung des Pascha. Sie hat mit dem Schlüsselbegriff „Mysterium Paschale“²³ eine Kurzformel für die theologische Sinnspitze der Eucharistiefeier sowie allen liturgischen Tuns geprägt. Sie fasst damit Gottes freie Selbstmitteilung an die Menschen zusammen, wie sie sich in der alttestamentlich bezeugten Heilsgeschichte und schließlich im gesamten Heilsgeschehen in Jesus Christus zeigt. In Jesu Leben, Leiden, Tod, Auferstehung und Erhöhung kommt unverwechselbar das Geheimnis Gottes zum Ausdruck; Gott offenbart in ihm das „Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes“²⁴, wie es Paulus schreibt. In Jesus Christus manifestiert sich Gottes Weisheit. Sie besteht im umfassenden Heil, das er gnadenhaft und mit einer so unfassbaren Liebe den Menschen zuwendet, dass sie alles menschliche Denken übersteigt. Dieses Heil hat zwei Pole, die als Bogen das ganze menschliche Leben überspannen: Mit Jesus Christus bricht die Gottesherrschaft bereits präsentisch an. Gleichzeitig wohnt dieser ein eschatologischer Zug inne. Sie lenkt den Blick aus der Gegenwart heraus auf das kommende, noch ausstehende Heil in der Vollendung durch Gott. Was hier in seiner theologischen Tiefe nur in Umrissen ausgeleuchtet werden kann, markiert die Grundbedingung christlichen Glaubens schlechthin. Glaubende dürfen sich ‚eingeborgen‘, umgeben und aufgehoben wissen in einem Mysterium, dessen innerer Fülle sie im Jetzt ihres Lebens stets nur im Ansatz ansichtig werden, dessen äußere Konturen sich jedoch mit Jesus Christus als umfassendes Heil geoffenbart haben. „Auf die Auferstehung hinschauen bedeutet, auf die Vollendung hinzuschauen.“²⁵ In diesem einen Mysterium wurzelt *die eine, große Hoffnung des Glaubens*, aus der umfassender Trost erwachsen kann.

„Das Paschamysterium von Tod und Auferstehung Jesu Christi bildet die innere Wesensgestalt der christlichen Liturgie und bestimmt als solche deren Feiargestalt.“²⁶ Allem Feiern liegt die Erfahrung voraus, dass Gott sich in der Geschichte seines Volkes und schließlich in der Person Jesu als Retter, Tröster und Erlöser erwiesen hat. Diese Heilsgeschichte durchzieht die Liturgie, sie ist ihr Gedächtnis. Nicht in einem Kult, den Menschen Gott schuldig wären, sondern im feiernden Gedächtnis des einen Mysteriums liegt die prägende Sinnmitte der Liturgie. Die Liturgiewissenschaft hat im letzten Jahrhundert wieder neu aufzeigen können, dass dieses Gedächtnis stets wirksame Vergegenwärtigung des Vergangenen in der Versammlung der Feiernden meint. Dabei verbleiben die Feiernden im Gedenken nicht subjektiv als stumme Zeugen einer vom einmaligen Christusgeschehen überstrahlten Vergangenheit.²⁷ In der Liturgie ereignet sich keine Rekognition im Begriff, son-

²³ II. VATICANUM, SC 5.

²⁴ 1 Kor 2, 7.

²⁵ Joseph RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg ⁶2002, 84.

²⁶ Irmgard PAHL, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie. In: LJ 46 (1996) 71–93, 82. Die Autorin sieht im Paschamysterium das „Leitmotiv“ allen liturgischen Feierns, ebd. 72.

²⁷ Kulturanthropologische Untersuchungen zur Kategorie des Gedächtnisses haben der Liturgiewissenschaft reizvolle Impulse gegeben. Wesentlich ist, dass Gedächtnis kein starres Abspeichern und Aufrufen von Fakten meint, sondern einen kommunikativen Prozess bezeichnet, innerhalb

dern eine „heilsgeschichtliche Schau“²⁸, eine Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten im Wirken des Heiligen Geistes inmitten des Lebens der Gläubigen. Diese werden der einen Quelle der großen Hoffnung teilhaftig, das gesamte rituelle Tun bildet selbst das Gedächtnis des Mysteriums und setzt es gegenwärtig. Es schließt den historischen Graben, so dass die Feiernden „nicht zu spät Gekommene, sondern immer noch die Zeitgenossen Jesu des Christus sind und bleiben“²⁹, wie es Angelus A. Häußling dargelegt hat. Zugleich greift die Liturgie in die Zukunft aus: Sie deutet keinen temporären Einzug Gottes in die Welt an, sondern das Christusgedenken als die *eine* Hoffnung, die Erwartung des Wiederkommenen und des *endgültigen* Heils.³⁰ Bindet man dies zurück an die Basis des Mysteriums, dann rückt die Liturgie in den Mittelpunkt des Christlichen. Odo Casel kam deshalb zu Recht zu dem Schluss: „Fasst man die Liturgie im echten alten Sinne, nicht im Sinne eines ausgebreiteten, ästhetisierenden Ritualismus oder einer prunkvollen, berechneten Ostentation, sondern im Sinne der Durchführung und Verwirklichung des neutestamentlichen Christumysteriums an der ganzen Kirche durch die Jahrhunderte hindurch zu ihrer Heiligung und Verklärung, so ist die Mysterienliturgie die zentrale und wesensnotwendige Betätigung der christlichen Religion.“³¹ Dies dispensiert keinesfalls von der Berücksichtigung der menschlichen Lebenswelt, im Gegenteil. Alles liturgische Handeln zielt auf einen Erkenntnisprozess mit theologischem Vorzeichen, strikt verbunden mit den Kristallisationspunkten menschlicher Existenz: alles menschliche Denken, Wollen, Empfinden und Handeln wird eingebettet in das Mysterium Gottes. Andrea Grillo unterstreicht dieses Zusammenspiel: „Das Paschamysterium und die christliche Gemeinde sind damit in jeder liturgischen Feier zugleich deren Subjekt wie deren Objekt. Jedes Mal, wenn wir feiern, feiern wir im selben Moment den Herrn Christus und uns selbst, weil wir die Erben jener Erlösung sind, die der Heilige Geist uns mitgeteilt hat und auf die wir mit dem Glauben geantwortet haben.“³² In diesem Doppelbezug gibt die Liturgie den Weg frei auf die Quelle des Trostes und der einen Hoffnung – im Wissen um das persönliche Einbezogensein in das Christusgeschehen.

dessen Geschichte als Sinnzusammenhang entsteht. Ausführlicher dazu vgl. Gunda BRÜSKE, Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft. In: LJ 51 (2001) 151–171; Winfried HAUNERLAND, Gedächtnis unserer Erlösung. Die Liturgie als Ort der Erinnerung. In: ThPQ 151 (2003) 4–16; Stephan WAHLE, Liturgie als Gedächtnisgeschehen. Dargestellt anhand eines Vergleichs von christlicher Sonntags- und jüdischer Sabbatliturgie. In: ALW 47 (2005) 153–180.

²⁸ Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling. Hg. Emil Joseph Lengeling. Münster²1965, 13.

²⁹ Angelus A. HÄUSSLING, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. Martin Klöckener – Benedikt Kranemann – Michael B. Merz. Münster 1997 (LQF 79) 2–10, hier 10.

³⁰ Insbesondere die Verwiesenheit auf das ausstehende Heil macht deutlich, dass die Gegenwart Gottes nicht das Produkt menschlichen Gedenkens im Modus des Rituals, sondern von Gott selbst geschaffen ist. Die Feiernden treten gläubig zum Mysterium hinzu, sie werden im rituellen Gedenken an das Mysterium in dieses hineingezogen. In diesem dialogischen Vollzug ereignet sich die Gleichzeitigkeit von Paschamysterium und Ästhetik der Liturgie. Vgl. GERHARDS – KRANEMANN (s. Anm. 20) 139–146.

³¹ Odo CASEL, Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt. Hg. vom Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach, ausgewählt und eingeleitet von Arno Schilson. Regensburg 1986, 86.

³² Andrea GRILLO, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Göttingen 2006, 199.

Was hier an liturgietheologischer Grundlinie vorgegeben ist, ebnet im Kontext mit der Erfahrung von Krankheit einen Weg zu einer Funktionsbestimmung für die Liturgie in der Heilssorge. Wie sehr Krankheit den Menschen in allen seinen Existenzbezügen anfragt, ihn in eine Krise stürzen, ihm die vertraute Lebensweise rauben und ihn orientierungslos machen kann, ist vielfach umschrieben worden. Das braucht hier nicht wiederholt zu werden. In der Essenz der Forschungsergebnisse kristallisieren sich wiederkehrende Grundverlangen eines Kranken heraus, deren Erfüllung sie „nicht auf der Ebene von ‚relationship‘ suchen, so unverzichtbar diese ist, sondern die sie in der unausweichlichen Erfahrung ihrer Kreatürlichkeit“³³ suchen. Ein kranker Mensch erfährt sich in einer sonst kaum wahrgenommenen Dichte als ein ins Dasein Geworfener. Er sucht in seinem gebrochenen Ich nach Mechanismen der Bewältigung des Leids, seiner Integration und Annahme, nach Trost und Stärkung und schließlich, weit über sich und medizinische Fachkunst ausgreifend, nach einer tragfähigen Hoffnung. Gerade die Hoffnung, so schreibt Josef Pieper, „gerät in der Situation des unheilbar Kranken und des Sterbenden zweifellos in die denkbar schärfste Prüfung“. Die Hoffnung in Krankheit greift jedoch weitaus umfassender als ein Ersehnen von körperlicher Unversehrtheit – so naheliegend und berechtigt dies ist –, wie er präzisierend fortfährt: Es „handelt sich ja bei der nunmehr auf die Bewährungsprobe gestellten Hoffnung keineswegs um eine *andere*, um eine besonders geartete ‚Hoffnung der Kranken‘; sondern: es ist die menschliche Hoffnung schlechthin, die Hoffnung also von *jedermann*, von uns allen – die möglicherweise freilich erst jetzt, im Angesicht des Todes, uns selber vielleicht überraschend, ihr bis dahin auch uns selbst verborgen gewesen, im Grunde aber unverändertes, wahres Gesicht zeigt“³⁴.

Wenn also der Erfahrung von Krankheit diese stets auf die ganze Existenz ausgreifende Hoffnung innewohnt³⁵, dann dürfte bereits an dieser Stelle klar sein, dass liturgischer Heildienst im Sinne eines ‚Gesundbetens‘, einer Vertröstung oder einer schlichten therapeutischen Instrumentalisierung auf dem Weg zu körperlichem Wohlbefinden ein verheerender theologischer Irrtum wäre. Er prallte spätestens dort hart an seine Grenzen, wo alle medizinischen Indizien keinen Anlass mehr zu einer Hoffnung auf körperliche Heilung geben. Eine Funktionszuweisung, die sich rein auf eine Wiederherstellung irdischer Gesundheit bezöge, erwiese sich gerade in unheilbarer Krankheit als wenig tröstend. Sie gäbe keinen Anlass für eine begründete Hoffnung und wäre unbrauchbar für eine Leidannahme und -bewältigung. Eine derartige anthropologische Überdeterminierung bewegte sich darüber hinaus stets nah an der Grenze zu einer Leidbewältigung durch Realitätsflucht und wäre außerdem hochgradig theodizeeunempfindlich.

Will Liturgie realitätsnahes und hoffnungsstiftendes Handeln innerhalb der Krankenseelsorge sein, keine falschen Hoffnungen nähren, sondern Trost in der *einen* Hoffnung eröffnen, dann findet sie sich wieder in der Spannung zwischen Hoffnung auf physische Heilung und Hoffnung auf endgültiges, den Menschen entzogenes, aber doch von Gott verbürgtes Heil. Diese Spannung ist der Liturgie nicht fremd, sondern durchwaltet diese gerade im

³³ Gerd FASSETT, Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken. Mainz 1987, 71.

³⁴ Josef PIEPER, Über die Hoffnung der Kranken. In: DERS., Religionsphilosophische Schriften. Hg. Berthold Wald. Hamburg 2000 (Werke in acht Bänden, Bd. 7) 357–367, 358 [Hervorhebungen durch den Autor].

³⁵ J. Pieper ist sich dessen bewusst, dass diese eine Hoffnung sich nicht automatisch einstellt, denn „jene ‚fundamentale Hoffnung‘ kann durchaus versäumd, verloren und abgewiesen werden; man kann sie sehr wohl von sich tun – ob man nun todkrank ist oder gesund“ (PIEPER, ebd. 365).

Mysterium: „Vom Paschamysterium her eignet der Liturgie eine Grundspannung zwischen Todesverfallenheit und Auferstehung, deren eschatologische Überwindung aufgrund des Christusereignisses erhofft werden kann.“³⁶ Liturgie erhält darum dann einen verantwortbaren Ort angesichts der Krankheit, wenn sie billigen Trost ablehnt und mit Jesus Christus den einen Tröster bezeugt. Dafür bleibt sie hingeordnet auf das trostreiche Mysterium, gerade in dessen Spannung von bereits angebrochenem Heil und der noch ausstehenden Vollendung durch Gott. Notvolle Klage, bittendes oder dankendes Gebet und vertrauensvolle Hingabe des gebrochenen Ich an Gott haben hier ihren Platz. Diese integrative Sicht von erhoffter physischer Heilung und Ausgriff auf das endgültige Heil benennt Walter Simonis in zugespitzter Weise: „Ganzheitliches Verständnis liegt vielmehr erst dort vor, wo das Phänomen des irdischen Sterbenmüssens in seiner ganzen Radikalität ernst genommen wird, und eben dieses Phänomen der Nichtigkeit, endgültigen Bedrohtheit und Hinfälligkeit von Leib und Seele ‚im Diesseits‘ dennoch als Zeichen der Vollendung des ganzen Menschen ‚im Jenseits‘ geglaubt wird.“³⁷ Das dürfte sich weitgehend mit der Linie dessen treffen, was Johannes Paul II. als Aufgabe der Liturgie formuliert: „Der Zweck der Liturgie der Kirche liegt nicht in der Befriedigung der Wünsche und der Besänftigung der Ängste der Menschen, sondern im Hören und Empfangen Jesu, des Lebendigen, der den Vater ehrt und preist, um so mit Jesus den Vater zu lobpreisen und zu ehren.“³⁸ Damit steht die Liturgie nicht im Dienst der vielen angesammelten Hoffnungen der Kranken, sondern wird zur Repräsentanz jener *einen* großen Hoffnung, zu einem Medium dessen, dass letztlich in der Gebrochenheit der Krankheit nur „das Mysterium tröstet“³⁹, wie es Karl Pfleger in einem Buchtitel sagt.⁴⁰ Die pastorale Einführung in die Agende der Krankensakramente unterstreicht diese eschatologische Ausrichtung: „Aus dieser Verbundenheit mit Christus erhält der Christ die Kraft des Heiligen Geistes, sich gegen sein Leiden zu wehren und es zugleich in der Gemeinschaft mit Christus anzunehmen und gläubig zu tragen. So vermag er auch Zeugnis zu geben von der Hoffnung, dass unsere gegenwärtige Not nicht zu vergleichen ist mit der künftigen Herrlichkeit [. . .]. Der Christ darf auch für sie die Befreiung erwarten, die der ganzen Schöpfung in der Herrlichkeit der Kinder Gottes geschenkt wird [. . .].“⁴¹

Gott hat sich den Menschen in seiner unverbrüchlichen Barmherzigkeit zugewandt. Der Gottesdienst in seiner anamnetisch-epikletischen Grundstruktur erbittet diese Zuwendung für die einzelnen Menschen. Im Hinblick auf den Kranken besitzt der Gottesdienst deshalb die Funktion, Gottes Heilszusage im Erfahrungskosmos der Bedrohtheit und Hinfälligkeit von Leib und Seele zu artikulieren, sie dem Kranken glaubhaft und zuversichtlich zu bezeugen und für ihn im Gebet Gottes Gnade zu erbitten. Diese Sicht entzieht sich strikt nicht dem Dilemma einer oft ausbleibenden körperlichen Genesung, gerade an der Schwelle von Leben und Tod, indem sie auf die Gnade Gottes setzt. Zeitgenössische Theologie versteht Gnade als das freie Liebeshandeln Gottes, durch das er geschichtlich konkret personale

³⁶ GERHARDS – KRANEMANN (s. Anm. 20) 127.

³⁷ Walter SIMONIS, *Glaube und Dogma der Kirche. Lobpreis seiner Herrlichkeit*. St. Ottilien 1995, 540.

³⁸ JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Schreiben ‚Ecclesia in Europa‘*. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2003 (VApS 161) 65.

³⁹ Karl PFLER, *Nur das Mysterium tröstet*. Frankfurt 1957.

⁴⁰ Krankenseelsorge bezeugt so das Geheimnis der Mitte des Seins und des tragenden Sinnes, sie weist hin auf „die ‚heilige Wirklichkeit‘, die Glaubende Gott nennen“ (WEIHER [wie Anm. 6] 45).

⁴¹ Die Feier der Krankensakramente (s. Anm. 4) 24f.

Gemeinschaft mit den Menschen aufnimmt, um ihnen das Heil zu schenken.⁴² Berücksichtigt man dieses Verstehensmodell, dann schließt die in der Liturgie ergehende Heilsszusage Gottes beide Perspektiven, die von *erhoffter physischer Heilung* und die der *inneren geistlichen Stärkung*, ausdrücklich mit ein. Nirgendwo kommt deshalb in der Krankenseelsorge die Spannung zwischen Krankheit, Bedrohtheit des Lebens, Verwiesenheit auf Gott und personal zugesagter Heilswirklichkeit so explizit zur Sprache wie in der Liturgie. Insofern deutet sich hier schon an, dass die Liturgie integraler Bestandteil einer Krankenseelsorge ist, wenn diese sich als eine aus dem Mysterium inspirierte und getragene versteht: „Heilungsrituale treten nicht in Konkurrenz zur sog. Schulmedizin und ihrem biologisch-kausalen Krankheitsverständnis; aber sie eröffnen eine neue Sichtweise, indem sie darauf hinweisen, das H.[eilung] letztlich unverfügbar ist und in zeichenhafter Vorwegnahme des ausstehenden Heils auch immer frgm. bleibt. In die Bitte um H.[eilung] und Heil ist stets auch die Bitte um Aushalten von Unheil und die Klage darüber vor Gott eingeschlossen.“⁴³

So kann in einer Kurzformel die Funktion liturgischer Heilssorge zusammengefasst werden: Liturgische Heilssorge in Krankheit besitzt ihre ursprünglichste Funktion in der *Bezeugung und Gegenwärtigsetzung des einen Christus-Mysteriums für den einzelnen Kranken in seiner je eigenen Existenz*. In ihrem rituellen Gefüge spricht sie dem Kranken Gottes Heilsszuwendung, seine Gnade und Liebe in Jesus Christus zu und schafft einen Raum, innerhalb dessen der Kranke in Freiheit darauf antworten und gegebenenfalls sich in der Erfahrung der Gebrochenheit Gott hoffnungsvoll übereignen kann.⁴⁴ Indem sich in der Liturgie menschliche Zeitlichkeit und göttliche Ewigkeit berühren, setzt sie nicht primär auf physische Heilung, sondern begreift diese als Teil des von Gott umfassend verbürgten Heils und Trostes. Liturgie hat das zu bezeugen, was als Vertrauens- und Bitttruf den großen Lobgesang des „Te Deum“ als Fazit beschließt: „In te Domine, speravi: non confundar in aeternum“⁴⁵. Erst diese klare Ausrichtung begründet das Proprium liturgischen Heilsdienstes in Krankheit; sie macht liturgischen Heildienst erst als solchen eindeutig identifizierbar.

2.2 Ästhetik des liturgischen Heildienstes für Kranke

Was hier als (liturgie-)theologischer Rahmen skizziert ist, nimmt in der Liturgie der Kirche seine rituelle und sprachliche Gestalt an. Wie greifen nun im Einzelnen die liturgischen Feiergusalten die Heilssorge für die Kranken auf? In welcher Ästhetik äußert sich eine liturgische Heilssorge? Ohne an dieser Stelle Vollständigkeit zu beanspruchen, vermag die folgende knappe Übersicht zu illustrieren, wie pluriform die Krankensorge die Liturgie prägt: *Heilssorge für die Kranken ist nicht auf einzelne Feiern beschränkt, sondern ist ein durchgehendes liturgisches Paradigma*.⁴⁶ Das gilt analog für das Ritual der Sterbesakra-

⁴² Vgl. Herbert VORGRIMLER, Art. Gnade. In: DERS., Neues theologisches Wörterbuch. Freiburg 2000, 239–243, bes. 241f.

⁴³ Michael KLESSMANN, Art. Krankheit und Heilung VI. Praktisch-Theologisch. In: RGG⁴ 4 (2001) 1732–1734, 1733.

⁴⁴ Vgl. WEIHER (s. Anm. 6) 38ff.

⁴⁵ Zit. nach Adolf ADAM, Te Deum Laudamus. Große Gebete der Kirche. Lateinisch-Deutsch. Freiburg 1987, 18.

⁴⁶ Der Dimension des Trostes in den Einzelementen von Gebet, Schriftlesung und Sakramenten geht nach: Jürgen BÄRSCH, „... denn sie werden getröstet werden“ (Mt 5,4). Liturgiewissenschaftliche Aspekte zur tröstenden Dimension des Gottesdienstes. In: Tröstende Seelsorge. Chancen

mente Buße, Krankensalbung und Wegzehrung, die formal wie inhaltlich zu den Krankensakramenten zählen.⁴⁷ Zweifellos nimmt die Krankensalbung eine herausragende Stellung ein, was allein schon der Tatsache geschuldet ist, dass bereits biblische Belege sie als eine rituelle Handlung ausweisen.⁴⁸ Der Durchgang durch die Liturgie sei allerdings mit der einfachsten, vorsakramentalen Form begonnen.

a) Krankenbesuch, Krankensegnung, Wortgottesdienst mit Kranken

Es ist bezeichnend, dass die Agende zu den Krankensakramenten nicht mit der Routine des Rituals, sondern mit dem schlichten Krankenbesuch, dem Gebet, der Krankensegnung und dem Wortgottesdienst beginnt. In ihrer Programmatik stellt sie damit die menschliche Hinwendung, die Weggefährtschaft und das Glaubenszeugnis des Begleitenden an die Spitze aller Sorge um den Kranken⁴⁹: „Die beim Krankenbesuch erfahrene menschliche Zuwendung bewahrt die Kranken vor bedrückender Einsamkeit, stärkt ihren Lebensmut und kann ihnen helfen, ihre Krankheit anzunehmen und christlich zu tragen.“⁵⁰ Mit dem Hinweis auf die Schriftlesung, das Gebet und einen Krankensegen⁵¹ wird jedoch der Rahmen menschlicher Zuwendung geweitet. Gleichzeitig anerkennt die Agende, dass nicht in jedem Falle Gebet oder Segnung mit der persönlichen Situation des Kranken kompatibel sind. Ob und wie liturgische Heilssorge im konkreten Fall praktikabel erscheint, bleibt der verantwortlichen Wahrnehmung und dem sorgfältigen Urteil des Begleitenden überlassen.⁵² Dass zunächst ein frei formuliertes Gebet mit bzw. für den Kranken empfohlen wird⁵³ und erst im Anschluss daran Gebete aus der Tradition zur Auswahl und Modelle für einen Wortgottesdienst folgen⁵⁴, unterstreicht die Priorität des Einzelfalls. Die Agende eröffnet damit eine große liturgische Gestaltungsfreiheit für die Seelsorgenden, die sich mit den Empfehlungen für einen Wortgottesdienst mit integriertem Krankensegen weiter fortsetzt. Entsprechendes gilt für die Krankensegnung im Benediktionale. Auch hier gilt kein strenger Formalismus als Gestaltungsprinzip, sondern die Grammatik des Einzelfalls. Gleichwohl geben die Formulierungsvorschläge der Gebete und die biblischen Texte zur Auswahl eine unverwechselbar klare theologische Linie vor. Ihr theologischer Strang folgt nicht einem ausschließlich heilungsorientierten therapeutischen Ansatz, sondern bezeugt

und Herausforderungen für christliches Handeln in der pluralen Welt. Hg. Peter Scheuchpflug. Regensburg 2005 (SThPS 60) 196–213, bes. 196–206.

⁴⁷ Vgl. Reiner KACZYNSKI, Die Sterbe- und Begräbnisliturgie. In: Sakramentliche Feiern II. Regensburg 1984 (GDK 8) 191–232.

⁴⁸ Wichtige Akzente setzt Gunda BRÜSKE, „Es werde, Herr, dieses Öl ein Öl der Freude.“ Versuch einer biblischen Grundlegung der Krankensalbung. In: *Oleum Laetitiae*. [FS P. Benedikt Schwank OSB]. Hg. Gunda Brüske – Anke Haendler-Kläsener. Münster 2003 (JThF 5) 333–351; Überblick bei KACZYNSKI (s. Anm. 3) 253–257.

⁴⁹ Die lutherische Agende beginnt zwar mit (pastoral-)theologischen Hinweisen zur Begleitung der Kranken und zum Krankenbesuch, fährt jedoch dann mit dem Abendmahl fort, vgl. Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Band III: Die Amtshandlungen, Dienst an Kranken. Hg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Hannover 1994, 10–29.30–76.

⁵⁰ Die Feier der Krankensakramente (s. Anm. 4) 33.

⁵¹ Vgl. auch die Krankensegnung in: Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, erarbeitet von der internationalen Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Freiburg 1996, 102–110.

⁵² Vgl. ebd. 34.

⁵³ Vgl. ebd. 35.

⁵⁴ Vgl. ebd. 35–46.

einen umfassenderen, von Gott kommenden Trost, der im Mysterium gründet. Dies enthält durchgehend die Spannung von erbetener Heilung und erhofftem Heil.⁵⁵ Diese Formen illustrieren, welche ästhetische Variabilität das Paradigma liturgischen Handelns in Krankheit bietet. Sie folgt keiner starren Einheitlichkeit, sondern orientiert sich an den verschiedenen Seelsorgesituationen – unter dem Anspruch, dass der theologische Rahmen des Mysteriums um der spezifisch christlichen Identität willen unaufgebar bleiben muss.

b) Eucharistie, Krankenkommunion

Besonders die Eucharistie lässt in der Sicht der Liturgiekonstitution „das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fortdauern“⁵⁶; in ihr „vollzieht sich das Werk unserer Erlösung“⁵⁷. Weil der Eucharistie diese bevorzugte Rolle in der Anamnese des Mysteriums zukommt, nimmt sie eine doppelte Zentralstellung im liturgischen Heildienst für die Kranken ein: Als Feier selbst und im Brauch der Krankenkommunion. Für die Krankenkommunion erschien in den letzten beiden Jahrzehnten eine Fülle von praktischen Handreichungen und liturgiepastoralen Hilfestellungen. Wo es geglückt ist, die Balance zwischen Identität und Funktion der Eucharistie als Repräsentanz der Gegenwart Jesu Christi in der umfassenden physischen und geistlichen Heilzusage einerseits und der Disposition der Kranken andererseits auszugestalten, dort haben sich die Hilfen als qualitativ und für die Praxis fruchtbar erwiesen.

Das Messbuch kennt ein eigenes Formular „Für Kranke“.⁵⁸ Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können, sei daraus am Beispiel eines der Tagesgebete aufgezeigt, dass hier der Glutkern in der Dualität von physischem und geistlichem Heil für den Kranken besteht: „Barmherziger Gott, dein Sohn hat unsere Schmerzen auf sich genommen und uns den geheimnisvollen Wert des Leidens gezeigt. Wir bitten dich für unseren kranken Bruder N. (unsere kranke Schwester N.) und für alle unsere Kranken: Lass sie erkennen, dass sie zu denen gehören, denen das Evangelium Trost verheißt, und dass sie eins sind mit dem, der für das Heil der Welt gelitten hat, mit unserem Herrn Jesus Christus, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.“⁵⁹ Das Gebet ruft zunächst das Heilsgeschehen in Jesus Christus in Erinnerung, es motiviert damit das Vertrauen der Betenden, Gott werde auch hier und jetzt sein Heil wirken. Sinnspitze ist die Vergegenwärtigung dieses Mysteriums, aus dem der wahre Trost kommt. Daneben wird Jesu Leiden als Identifikationsmuster für die Kranken angeboten. Nicht im Erleben der körperlichen Hei-

⁵⁵ Eine eigene, hochgradig problembeladene Form ist der Exorzismus. Seine liturgietheologische Einordnung ist greifbar in Manfred PROBST – Klemens RICHTER, *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche*. Münster 2002. In der Krankensorge gründet er auf anthropologisch und theologisch unsicherer Basis: Man ist „sich heute darüber im klaren, dass es keine eindeutigen Kriterien für eine Entscheidung gibt, ob bestimmte Krankheitserscheinungen auf unmittelbare dämonische Einflüsse zurückzuführen sind und jemand, der sich von der Macht des Bösen überwältigt fühlt, auch wirklich besessen ist“ (Reiner KACZYNSKI, *Der Exorzismus*. In: *Sakramentliche Feiern II*. Regensburg 1984 [GDK 8] 277–291, 281). Exorzismen unterliegen deshalb strengsten kirchlichen Bestimmungen.

⁵⁶ II. VATICANUM, SC 47.

⁵⁷ II. VATICANUM, SC 2.

⁵⁸ Vgl. *Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch*. Trier ²1988, 1102–1103; *Schott-Messbuch für verschiedene Anlässe. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Messbuchs und des Messlektonars*. Freiburg 1986, 1369–1376.

⁵⁹ *Die Feier der Heiligen Messe*, ebd. 1102.

lung gipfelt schließlich das Gebet, sondern in der Bitte um eine *Erkenntnis des Mysteriums* durch die Kranken, in das diese hineingerufen sind. Das Gebet achtet demnach die freie Gnade Gottes im Hinblick auf die physische Heilung, nimmt allerdings sein verbürgtes Heil klar in Anspruch.

Man mag im Einzelfall zu unterschiedlichen Auffassungen darüber gelangen, ob sich die Feier der Eucharistie mit Kranken oder die Krankenkommunion eignen. Auf jeden Fall eignet sich die Sorge für die Kranken als ein *Paradigma innerhalb der Eucharistie in einer Gemeinde*. Sie kann dort zum Tragen kommen, wo sich eine feiernde Gemeinde ihrer Verantwortung für Kranke bewusst ist, die Erfahrung des Krankseins nicht ausgrenzt, sondern die Anliegen der Betroffenen in ihr Gebet um Trost mit aufnimmt.

c) Krankensalbung

Im Gefüge liturgischen Handelns für die Kranken nimmt die Krankensalbung eine Schlüsselrolle ein.⁶⁰ Jenseits ihres Wertes als Sakrament dürften es ihre taktilen Elemente sein, die sie besonders sinnfällig als ein „Sakrament der Zärtlichkeit und Kraft“⁶¹ ausweisen. Die theologische Deutung als ein Sakrament in Krankheit durch das Zweite Vatikanische Konzil ist vielfach dargestellt und fortgeführt worden.⁶² In ihr findet die kirchliche Sorge für Kranke eine durch die Bibel und die Tradition legitimierte Form, die in ihrer konkreten Gestalt wiederum die nun schon mehrfach angesprochene Perspektive von physischer Heilung und verbürgtem göttlichen Heil miteinander vernetzt.⁶³ In der Krankensal-

⁶⁰ Die theologischen Konnotationen zu Schuld und Vergebung müssen hier ausgeklammert werden, vgl. dazu Theodor SCHNEIDER, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie. Mainz 1998, 216–235, bes. 216–225.

⁶¹ Balthasar FISCHER, Sakrament der Zärtlichkeit und Kraft. In: Gd 39 (2005) 100–101

⁶² Aus der Fülle der Literatur sei auf einige Überblicke verwiesen: Christian GRETHLEIN, Benediktionen und Krankensalbung. In: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hg. Hans-Christoph Schmidt-Lauber – Karl-Heinz Bieritz. Göttingen 2003, 551–574; Hans VORGRIMMER, Art. Krankensalbung. In: TRE 19 (1990) 664–669; Art. Krankensalbung. In: LThK³ 6 (1997) 418–425. Wichtige Impulse verdankt der Bewusstseinswandel in Theologie und liturgischer Praxis den Publikationen von Klemens RICHTER und Manfred PROBST, vgl. etwa: Heilssorge für die Kranken. Hilfen zur Erneuerung eines missverstandenen Sakraments. Hg. dies. Freiburg 1975. Zur gemeinsamen Feier vgl. M. B. CARON, The twentieth-century sources for the communal celebration of the sacrament of the anointing of the sick. In: Worship 72 (1998) 404–420. Inwieweit Theologie und Praxis der Krankensalbung von soziokulturellen Kontexten geprägt werden, belegt die Studie von Benedikt KRANEMANN, Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung. Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgebiet. Münster 1990 (LQF 72).

⁶³ Greshake hat die eschatologische Dimension wiederholt eingefordert, allerdings mit problematischen und vielfach kritisierten Akzentsetzungen, vgl. Gisbert GRESHAKE, Letzte Ölung – Krankensalbung – Tauberneuerung angesichts des Todes? (Un-)Zeitgemäße Bemerkungen zur umstrittenen Sinngebung und Praxis eines Sakraments. In: Leiturgia, Koinonia, Diakonia. [FS Franz Kard. König]. Hg. Raphael Schulte. Wien 1980, 97–126; DERS., Letzte Ölung oder Krankensalbung? Plädoyer für eine differenziertere sakramentale Theorie und Praxis. In: GuL 56 (1987) 119–136. Greshake hält die nachkonziliare Kritik, nach der seit dem Mittelalter die Salbung nur als ein Sterbesakrament verstanden sei, für verfehlt. Er stellt Analogien zur Taufe her: Wie diese in Gottes Heilsökonomie einfügt, so sei die Salbung am Ende des Lebens eine Taufferinnerung, die für den Übergang in Gottes endgültiges Heil vorbereite. Liturgiehistorisch gesehen lässt sich der Salbung allerdings kein Bezug zur Taufferinnerung attestieren. Ebenso steht diese Sicht der biblischen Grundlage entgegen, deren Wiederbelebung dem Konzil zu verdanken ist. Anklänge der Linie Greshakes finden sich jüngst bei Walter SIMONIS, Lebenszeichen der Kirche. Sakramentenlehre. Düsseldorf 2006, 90–94. Bei aller Skepsis diesen Ansätzen gegenüber darf nicht übersehen werden, dass gleichwohl der Krankensalbung ein eschatologischer Zug innewohnt. Dafür

bung wendet sich Christus den Kranken zu, um ihnen in ihrer Lebenskrise Trost zuzusprechen, sie in den Schmerzen und der Ungeduld zu stärken und ihnen Vergebung zu schenken. Diese Dynamik bringt beispielsweise das Gebet nach der Salbung (Form C) vital zum Ausdruck: „Herr Jesus Christus, du bist der Erlöser aller Menschen; in deinem Leiden hast du unsere Schmerzen auf dich genommen und unsere Schwachheit getragen. Wir bitten dich für unseren kranken Bruder/unsere kranke Schwester N.: Richte ihn/sie auf durch die Hoffnung auf dein Heil und sei ihm/ihr Halt in seiner/ihrer Krankheit. Der du lebst und herrschest in Ewigkeit.“⁶⁴ In diesem Beispiel steht das Gedenken des Mysteriums im Mittelpunkt, der Akzent des Leidens Jesu als ein Identifikationsmuster für den Kranken klingt gleichzeitig an⁶⁵: Der leidende Kranke darf sich vereint wissen mit Jesus Christus, der selbst gelitten hat. Die Salbung kann insofern dem Kranken die Gewissheit vertrauensvoll vermitteln, dass Gott den Menschen den *Jesus medicus* geschenkt hat, dessen Geist sowohl physisch als auch geistlich Heil bringen kann.

d) Stundenliturgie

Die „Allgemeine Einführung in das Stundengebet“ bezeichnet die Stundenliturgie als „Heiligung der Zeit“.⁶⁶ In dieser liturgischen Gestalt kommt die Kirche dem ständigen Gedenken des Mysteriums und der von Gott in Jesus Christus gewandelten Wirklichkeit nach. In gleich bleibendem Rhythmus vergewissert sie sich im Medium der Psalmen Gottes Heilswirken in der Geschichte, vernimmt in der Schriftlesung Gottes Wort und richtet sich bittend und dankend im Gebet an Gott. Die Stundenliturgie flieht insofern nicht aus der Zeit, sondern bringt unverwechselbar realitätsnah die vielfachen Unheilserfahrungen in der Welt und schließlich in der je eigenen Zeit ausdrücklich zur Sprache. Zahlreiche Psalmen thematisieren die Infragestellung des Menschen durch die Krankheit und, umfassender als nur auf die Physis des Menschen beschränkt, die Erfahrung des Leids, den Kosmos der Ängste, die einen Leidenden umtreiben, und den Hader, der ihn aus der Bahn werfen kann. Beispielfhaft erwähnt sei Psalm 88, in dem der Leidende seine Not Gott entgegenschleudert.⁶⁷ Sie kulminiert in dem Schrei: „Warum, o Herr, verwirfst du mich, warum verbirgst du dein Gesicht vor mir?“ (Ps 88,15). Anklänge an die bedrängenden Erfahrungen eines Kranken bei gleichzeitiger Übereignung an die Hilfe Gottes sprechen auch aus Psalm 16⁶⁸ oder Psalm 77.⁶⁹ Diese Auflistung von Psalmen, die in der Regel sogar mehrfach Verwendung finden, ließe sich ergänzen.

braucht die Salbung nicht ihrer physischen Bezüge beraubt oder in den Rang einer letzten Ölung gehoben zu werden. Für eine Berücksichtigung dessen plädiert ebenfalls Eva-Maria FABER, Einführung in die katholische Sakramentenlehre. Darmstadt 2002, 147f; ebenso Franz-Josef NOCKE, Spezielle Sakramentenlehre. In: Handbuch der Dogmatik Bd. 2. Hg. Theodor Schneider. Düsseldorf²2002, 226–376, 342f.

⁶⁴ Die Feier der Krankensakramente (s. Anm. 4) 94.

⁶⁵ Vgl. Michael SCHULZ, Sakramentale Theodizee: die Krankensalbung. In: ThGl 91 (2001) 69–86.

⁶⁶ Vgl. Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Erster Band: Advent und Weihnachten. Einsiedeln [u. a.] 1978, 25*–111*.

⁶⁷ Vgl. im Stundenbuch: Karfreitag (Terz-Sext-Non) Bd. II/221. Ebenso Dienstag 4. Woche (Terz-Sext-Non) I/715, II/951, III/618. Ebenso Freitag (Komplet) I/793, II/1035.

⁶⁸ Vgl. Karsamstag (Lesehore) II/229. Ebenso Psalterium So. 2. Woche (1.Vesper) I/500, II/715, III/615. Ebenso Donnerstag (Komplet) I/789, II/1030, III/714. Ebenso Allerheiligen (Lesehore) III/963.

⁶⁹ Vgl. Mittwoch 2. Woche (Laudes) I/544, II/766, III/378.

Winfried Haunerland hat darauf aufmerksam gemacht, dass dem Stundengebet ein eschatologischer Grundzug innewohnt, der die erlebte Zeit aufschließt für das Gedächtnis des Christus-Mysteriums und die Perspektive des ausstehenden Heils wachruft: In seinem Deutungsmodell meint Heiligung der Zeit „die andauernde Umgestaltung einer an sich zumindest ambivalenten, wenn nicht sogar als heillos erfahrenen Zeit durch die Erinnerung und Verkündigung des Heiles, das in Jesus Christus geschehen ist“⁷⁰. In eine ähnliche Richtung gehend interpretiert Corinna Dahlgrün die Stundenliturgie als „Zeit aus der Zeit genommen“⁷¹. So besehen gehört die Sorge um die Kranken zu den wesentlichen theologischen Paradigmen der Stundenliturgie. Sie ist sensibel für den Leidenden und stellt ihn in seiner je eigenen Situation in die eschatologische Grundbewegung hinein. Darin leistet sie eine Umdeutung und Wandlung der erfahrenen Lebenssituation des Betenden⁷²: Sie spricht ihm rhythmisch wiederkehrend Gottes Heil zu, sie hält den Blick auf das Mysterium in einem wachen Bewusstsein, rückt die Gebrochenheit in ein neues Licht und erneuert auf diese Weise die eine, tragfähige, von Gott verbürgte Hoffnung.

2.3 Fazit: Heildienst für Kranke ist eine Grundkonstante liturgischen Handelns

Der knappe Aufriss hat aufgezeigt, dass der Heildienst in Krankheit ein bleibendes liturgisches Paradigma darstellt. Im rituellen Gedächtnis der Kirche war und ist der kranke Mensch mit seiner je eigenen Erfahrung – ungeachtet der hier nicht zu erläuternden Liturgiegeschichte – beheimatet. Dabei ist die Sorge nicht auf eine einzige Feierform begrenzt. Das Paradigma durchzieht die Liturgie in Gänze und erhält eine je neue Gestalt. Diese folgt keinem starren Schema, sondern einer Vielgestaltigkeit, die sich den unterschiedlichen Prägungen und Erfahrungen des Einzelnen verpflichtet weiß. Weil Liturgie ein personales Geschehen zwischen Gott und Mensch anzielt, ist die Disposition des Kranken nicht Zutat, sondern konstitutiv. *Pluriformität und situationsabhängige Stufungen* kennzeichnen deshalb bereits den theologischen Kern liturgischen Heildienstes, so wie er in den Agenden derzeit vorliegt. Jede Monokultur, die sich auf nur eine Form beschränkte, besäße darum kein liturgietheologisches Fundament.

Der vielgestaltige Heildienst wurzelt theologisch im Mysterium des Christus-Geschehens, in der Spannung des bereits angebrochenen, aber doch unter dem eschatologischen Vorbehalt stehenden Heils. Deshalb steht er weder einseitig im Dienste einer Hoffnung auf physische Heilung noch einer blassen Vertröstung auf ein kommendes Heil. Die liturgische Kultur in Krankheit umfasst, wenn sie sich Rechenschaft von ihrem theologischen Kern gibt, beide Dimensionen, die nur in ihrem Doppelbezug ein Ganzes bilden. Eine Liturgie, die das Mysterium vernachlässigte, führte über kurz oder lang ebenso zur Deformation wie eine Auslassung der konkreten, körperlich erfahrbaren Gebrochenheit des Kranken sich dem Ideologieverdacht aussetzte.

⁷⁰ Winfried HAUNERLAND, Theologische Schwerpunkte der „Allgemeinen Einführung in das Stundengebet“. In: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. Hg. Martin Klöckener – Heinrich Rennings. Freiburg 1989, 123–139, 133.

⁷¹ Corinna DAHLGRÜN, Zeit aus der Zeit genommen. Zur Theologie des Stundengebetes. In: Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen 7 (1999) 117–122.

⁷² Vgl. Reinhard MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001, 228–232, der in der „Umwandlung der geschichtlichen Lebenssituation des Beters“ einen Kristallisationspunkt des Betens sieht, ebd. 231.

3. Anforderungen an eine Vielgestaltigkeit des liturgischen Heildienstes in der Krankenseelsorge

Die kirchliche Krankenpastoral trifft in ihrem Dienst auf die Zeichen der Zeit. Ihr ist deshalb die Suche nach einer angemessenen Gestalt im Schnittfeld von krankem Menschen und dessen Bedürfnissen, naturwissenschaftlich-medizinischer Technik, einem breiten Spektrum an variierenden Krankheitsverständnissen, biblischem Anspruch und ihrer eigenen kirchlichen Beheimatung als bleibende Herausforderung aufgegeben. Innerhalb dessen ist es nur konsequent, dass die Krankenseelsorge keinen technokratischen, sondern einen diakonisch-geistlichen Aspekt ihrer Aufgabe in den Vordergrund stellt. Krankenpastoral fordert eine Solidarität mit den Kranken ein, welche die Wirklichkeit der Krankheit wach und einfühlsam thematisiert, alle Fluchtbewegungen verhindert und – darin dürfte ihr Kernziel liegen⁷³ – tragfähigen Trost spendet. Die Feier der Liturgie gehört unabdingbar zu diesem Dienst. Wenn nun einige Schlussfolgerungen in Form von Postulaten benannt werden, dann geht es nicht um eine fertige Rezeptur für ein richtiges Feiern des Gottesdienstes, sondern um Anforderungen an eine liturgische Programmatik in der Krankensorge. Sie wollen ein *theologisches Plädoyer für eine liturgische Kultur im christlichen Heildienst an den Kranken* sein.

a) Liturgie als integralen Bestandteil der Krankenseelsorge begreifen

Man wird realistisch feststellen müssen, dass der Heildienst, wie er in der Liturgie aufscheint, heute aus vielen Gründen nicht wahrgenommen wird. Kirchliche Liturgie und die bedrängende Situation Kranker scheinen oftmals nicht kompatibel zu sein. Rechtfertigt jedoch die Distanz vieler Kranker zur kirchlichen Liturgie einen liturgischen Totalverzicht, den völligen Ausfall rituell-liturgischen Handelns am Krankenbett? Bleibt als einzige Konsequenz, bis auf wenige Ausnahmefälle, d. h. meist die Krankensalbung, auf die Liturgie zu verzichten und sie weitgehend aus der Krankenseelsorge auszugrenzen? Mögen die Distanzen noch so tiefe Gräben aufwerfen, so bleiben Kranke gleichwohl auf Trost angewiesen, der ihnen hilft, ihre Lebenssituation zu bewältigen und Kraft zum Aushalten zu schöpfen. Ungeachtet dessen, ob dem Ideal stets Genüge getan wird, hat die Liturgie die Aufgabe, für den Kranken einen Raum des Trostes zu schaffen. Sie soll das Bedürfnis nach Trost aufgreifen und dem Kranken die Verheißung der Wirklichkeit Gottes zusprechen, dieser möge die zugesagte Verheißung des Heils als Trost in die gegenwärtige Gebrochenheit des Kranken hineinleuchten lassen. Ein solcher Raum des Trostes darf sich nicht im Gestrüpp der vielen nahe liegenden Vertröstungen verfangen. Denn der Trost aus der Liturgie gründet nicht auf menschlicher Selbsterfindung, sondern in der Selbstoffenbarung Gottes in seiner liebenden Zuwendung zum Menschen. Im Angesicht der Krankheit muss die Feier bezeugen, dass die Hoffnung auf körperliche Heilung sich mit der Hoffnung auf das in Christus verbürgte Heil des ganzen Menschen verbinden kann.

Will Krankenseelsorge ein trostvoller und hoffnungsstiftender Heildienst an den Kranken sein, dann verdient die Theologie der Liturgie in den praktisch-theologischen Konzeptionen ein ausgedehnteres Studium, als das bisher der Fall ist. Dies umfasst auch die Aus- und Fortbildung der in der Seelsorge Verantwortlichen. Näher zu berücksichtigen sind weiter die Bedeutung und die diakonalen Möglichkeiten des Symbols und des Rituals in der Krise der Krankheit. Gleichzeitig ist einer großen Versuchung zu widerstehen: Liturgie darf

⁷³ Vgl. FASSELLT (s. Anm. 33) 72–80; DERS. (s. Anm. 2) 50–54.

nicht in Gänze unter das Formalobjekt körperlicher Genesung, der Genesungstherapie oder gar körperlicher Wellness geraten. Eine Verzweckung im Sinne eines nur wohlthuenden, bestätigenden und therapeutischen⁷⁴ Instruments läuft dem Sinngehalt der Liturgie entgegen. Andreas Odenthal weist aus psychoanalytischer Sicht gar eine heilende Dimension des christlichen Rituals ausdrücklich ab. Von einer heilenden Dimension vermag er nur auf dem Hintergrund bleibender Fragmentarität menschlicher Existenz zu sprechen, weil „der Begriff ‚heil‘ der eschatologischen Vollendung des Menschen im Reich Gottes vorbehalten bleibt. Die irdische Existenz des Menschen bleibt demgegenüber gebrochen – nicht zuletzt auch durch die Erfahrungen von Schuld und Versagen“. Insofern vermag Liturgie zu heilen, „ohne jedoch die Fragmentarität menschlicher Existenz aufzugeben“⁷⁵. Diese Sicht dürfte sich mit der oben entfalteten Linie vom Mysterium durchaus decken. Liturgie befriedigt keine Bedürfnisse, sondern sie feiert angesichts vieler Bedürfnisse des Kranken Geheimnisse, um es in Abwandlung eines vielfach zitierten Diktums zugespitzt zu formulieren.⁷⁶ Liturgie kann, wenn sie ihren Doppelbezug von Heilung und kommendem Heil berücksichtigt, im umfassenden Sinne heilend wirken, selbst an der Schwelle des Todes.⁷⁷

b) Belebung der vorhandenen Pluriformität, Variabilitäten nutzen

Im Blick auf die Liturgievielfalt ist die gegenwärtige Praxis nur ein Bruchstück dessen, was in der Vergangenheit einmal war. „Der Verlust der Formenvielfalt ist problematisch, umso mehr, wenn in neuen Ritualen heute etwas gesucht wird, das ursprünglich durch kirchliche Rituale abgedeckt wurde.“⁷⁸ Die Problematik einer liturgischen Monokultur spiegelt sich insofern in weiten Teilen kirchlicher Krankensorge, als liturgischer Heildienst fast ausschließlich nur in Krankensalbung und Krankenkommunion praktiziert wird. In der (zumeist amtstheologischen) Diskussion kommt nur die Krankensalbung zur Sprache. Dies ist eine verhängnisvolle Verkümmern der Gottesdienstkultur. Eignet sich dieses Sakrament als einziges Vehikel in der liturgischen Heilsorge? Es drängt sich geradezu der Eindruck einer Ignoranz gegenüber der durchaus möglichen liturgischen Vielfalt auf. Die theologische Großkontroverse, in der die Krankensalbung derzeit steht, widmet sich vor allem der Frage nach dem geeigneten ‚Spender‘. Die Verabsolutierung der Diskussion um die Krankensalbung ist verhängnisvoll, so nötig sie auch ist. Sie stellt die vorhandene Pluriformität liturgischen Handelns am Kranken unzulässig in den Schatten. Bei allem Klärungsbedarf ist zu überlegen, ob diese Engführung nicht ein abwertendes Licht auf andere Gestalten wirft. Andere Gestalten, welche die Liturgiegeschichte immer kannte, wären dann ein Irrtum gewesen: Die vielen Formen liturgischen Heildienstes, neben und in Verbindung mit der Krankensalbung hätten sich als liturgisch, pastoral und letztlich auch

⁷⁴ Eine erhebliche Betonung der Leib-Dimension in der Seelsorge nehmen im evang. Bereich vor Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Leib-Sorge? Die Wiederentdeckung des Leibes in der Seelsorge*. In: *Psychosoziale Dienste und Seelsorge im Krankenhaus* (s. Anm. 6) 202–222; NAURATH (s. Anm. 6). Die eschatologische Dimension wird hier zwar erwähnt, bleibt jedoch randständig.

⁷⁵ Andreas ODENTHAL, *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*. Stuttgart 2002, 228. Diese Sicht läuft den Ganzheitlichkeitsidealen entgegen, wie sie an anderen Orten ohne eschatologische Bezüge zuhauf vertreten werden.

⁷⁶ Vgl. Carlo Maria MARTINI, *Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse*. In: DERS. – Umberto ECO, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* Wien 1998, 64–73. Diese Überschrift ist eine redaktionelle Einfügung, vgl. ebd., 156.

⁷⁷ Vgl. die eindrückliche Fallstudie von Margot E. FASSLER, *Liturgical elements in the hospice sickroom: a case study*. In: *Worship* 73 (1999) 230–246.

⁷⁸ GERHARDS – KRANEMANN (s. Anm. 20) 21.

als geistlich unbefriedigend erwiesen. Deshalb ist es wünschenswert, alle Engführungen zu Gunsten einer Wiederbelebung der Vielfalt aufzubrechen. Es müsste anerkannt werden, dass es auch an der Schnittstelle von Krankheit und Ritual eine Vielfalt der Formen und Ausdrucksformen gibt, die den verschiedenen Seelsorgssituationen und den sehr unterschiedlichen Prägungen und Erfahrungen der Menschen der modernen Gesellschaft angemessen ist. Es braucht ein geschärftes Bewusstsein dafür, dass sich *die Liturgie pluriform der Kranken und Leidenden annimmt*. Alle Einseitigkeit, die Ausgrenzung jeder Stufung, ist eine Verkümmern des liturgischen Lebens. Auch Wallfahrten können ein Feld sein, auf dem sich die Einsicht in die Pluriformität bewährt. Wer Kranken Trost im Glauben zusprechen will, der muss nicht zum Ritendesigner werden, sondern kann auf eine Fülle bestehender Gestalten zurückgreifen. Notwendig ist ein verstärktes Aufnehmen der vorhandenen Variabilität.

c) Neue rituelle und symbolische Formen entwickeln, die erkennbar an das Mysterium zurückgebunden sind

Zweifellos darf Liturgie nicht vereinnahmen. Entfremdungen müssen nicht nur ernst genommen, sondern auch ausgehalten werden. Das dürfte so lange unproblematisch sein, wie der Heildienst der Kirche ausschließlich auf die bisher erprobten und in der liturgischen Ordnung der Kirche vorgesehenen Gestalten reduziert bleibt. Kann man sich jedoch angesichts andauernder Ritenfreudigkeit bei nachlassender Liturgiefähigkeit und -praxis auf einige Hochformen zurückziehen? Kritisch fragt Benedikt Kranemann mit Blick auf die Pluralisierung der Ritenkultur: „Gibt es gegenwärtig möglicherweise eine Exklusivität rituell-liturgischen Handelns der Kirche und eine problematische Konzentration auf einige Hochformen der Liturgie, vor allem die Eucharistie, die viele Lebenssituationen nicht (mehr) treffen? Und liegt möglicherweise in der gängigen liturgischen Praxis ein Missverständnis von Ritual vor, dass man das Vorreflexive im Ritual erkennt [. . .]?“⁷⁹ Es stehen durchaus rituelle Ressourcen offen, gerade im Hinblick auf Kranke, die kaum mit den liturgischen Vollzügen der Kirche vertraut sind.⁸⁰ Denkbar sind freie Anlassgottesdienste oder Segnungen, beispielsweise bei der Einlieferung ins Krankenhaus bzw. bei der Heimkehr nach Hause, vor einem operativen Eingriff oder – wie im Dom zu Erfurt und andernorts – offene Krankensegnungen jenseits kirchlich geregelter Liturgie.⁸¹ Ebenso hilfreich als Glaubenszeugnis ist der gezielte Einsatz von Zeichen und Symbolen, etwa – wie in der Seelsorge an der Universitätsklinik Münster – die Überreichung eines schlichten Kreuzes, eines kleinen Bronzeengels oder eines künstlerisch gestalteten Schriftzitates. Damit ist nicht einem willkürlichen Design von Texten und Ritualen das Wort geredet, sondern einer verantwortlichen Pluralisierung, die sich über den theologischen Sinngehalt des liturgischen Heildienstes ebenso Rechenschaft gibt wie über die Ästhetik der äußeren Gestalt. Das Ziel einer pluriformen rituell-liturgischen Krankenseelsorge darf nicht in eine Beliebigkeit abgleiten: Gerade weil es sich um symbolische Aktion handelt, kann die äußere, rituelle Seite unter der Hand zu einem alles entscheidenden Wert heranwachsen und für sich selbst stehen; mit der Folge, dass die Symbolik an Kraft verliert und keinen Bezug mehr zum Mysterium

⁷⁹ Benedikt KRANEMANN, Rituale im Bedeutungswandel. Ein ambivalentes Phänomen gegenwärtiger Kultur. In: HerKorr 60 (2006) 204–209, 206.

⁸⁰ Vgl. WEIHER (s. Anm. 40), 45ff.

⁸¹ Martin LÄTZEL, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. Regensburg 2004, 109, weist zu Recht darauf hin, dass religiöse Rituale mit Distanzierten „nicht an den hohen Ansprüchen christlicher Liturgie“ gemessen werden müssen und können.

rium besitzt, sondern nur noch menschliche Aktion ist, deren Verbindung zum Heilsgeschehen Jesu verblasst. Geht man davon aus, dass im Zentrum das *Mysterium* steht, dann ist die Frage nach dem Sinngehalt solcher Formen rasch beantwortet. Zu Recht fordert Winfried Haunerland: Die Kirche muss bei aller rituellen Vielfalt „zugleich darauf achten, dass ihr Handeln selbst authentisch bleibt. Deshalb muss erkennbar bleiben, wo die Mitte des christlichen Glauben ist und woraus die Kirche ihre Kraft schöpft. Wenn der Kirche zugemutet wird, nicht mehr von Jesus als dem Christus zu sprechen oder ihr eigenes Bekenntnis zum dreieinen Gott zu unterschlagen, muss die Kirche sich verweigern“⁸².

4. Ausblick

In einem wachsenden religiösen und rituellen Pluralismus dürfte die liturgische Heilssorge eines der Schlüsselthemen für die kirchliche Krankensorge sein. Wer sich also anschickt, in der Krankensorge zu wirken, der muss in Rechnung stellen, dass die Liturgie *Ausdrucks-ort und Prüfstein eines authentisch-theologischen Heildienstes* ist. Hier trifft wiederum zu, was Romano Guardini für die gesamte Liturgie feststellte: „So ist das liturgische Problem, im rechten Rahmen gesehen, eines der dringlichsten unserer geistlichen wie kulturellen Zukunft.“⁸³

Es wäre falsch, nun gleich nach einer Praxisanleitung und fertigen Rezepten zu rufen. Noch vor der Frage ‚Wie feiern wir?‘ muss in der Krankenseelsorge eine liturgische Standortbestimmung erfolgen, eine leitende Hermeneutik erarbeitet werden, die den Fragen ‚Was feiern wir?‘ und ‚Warum feiern wir?‘ nachgeht. Meine Überlegungen sehen in der Reintegration des Gottesdienstlichen einen klaren Arbeitsauftrag für die Krankenpastoral. Diese Reintegration unterliegt Maßstäben: Sie bewegt sich unvermeidlich im Rahmen einer eingehenden Wahrnehmung der Kranken. Sie erfordert eine Preisgabe aller Ansätze, die entweder für eine rein rubrikale Liturgie plädieren oder umgekehrt im anderen Extrem in beliebigen Ritualen die Substanz des Glaubens zurückdrängen wollen. Nötig ist eine Zirkelbewegung zwischen *liturgietheologischer Fundierung, vorhandener Vielfalt und Offenheit für die Entwicklung neuer ritueller Formen*. Diese Trias erscheint mir deshalb so wichtig, weil sie weder einer ‚konservativen‘ Interpretation des Gottesdienstes, die sich unabhängig von der Disposition des Kranken kühl auf die überlieferten Formen verlässt, noch einer ‚fortschrittlichen‘ Interpretation, die angeblich vom ‚modernen Menschen‘ und seinen Bedürfnissen ausgeht, das Wort redet. Ob und inwiefern diese Trias in kirchliche Konzepte für Krankenpastoral eingefügt werden kann, bedarf sicherlich weiterer Überlegungen. Dies ist auch eine strukturelle Frage. Sie kann hier nur aufgeworfen, aber nicht beantwortet werden. Dass der faktische Zustand nicht die Norm sein kann, versteht sich von selbst.

⁸² Winfried HAUNERLAND, „Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse“. Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis. In: *HID* 60 (2006) 49–63, 62. Ähnlich Karl-Heinrich BIERITZ, *Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Einwürfe*. In: *Die diakonale Dimension der Liturgie* (s. Anm. 22) 284–304.

⁸³ Romano GUARDINI, *Liturgie und liturgische Bildung*, Mainz ²1996, 27.

Franz-Rudolf Weinert, Mainz

„Weihnachten im Aufgrünen der Erde“¹

Adventliche Hoffnungssymbole

Wenn uns heute ein Zeitgenosse fragen würde: Warum wurde Gott Mensch? – also die alte, von mittelalterlichen Theologen oft diskutierte Frage stellen würde: Cur Deus Homo? – dann würden wir nach einigem Nachdenken vielleicht sagen: Gott wurde Mensch, . . . weil Gott uns liebt, weil Gott die Menschen von der Sünde erlösen wollte . . .

Auch der mittelalterliche Mensch hätte wahrscheinlich keine sofortige Antwort parat gehabt, aber sich wohl eher als wir an die Worte aus dem Martyrologium, dem Heiligenkalendar der Kirche erinnert, wo es an Weihnachten heißt: „Gott wurde Mensch, weil [. . .] er durch seine gnadenvolle Ankunft das Weltall heiligen wollte“, – „volens consecrare mundum“.

Diese Antwort ist ein anderer Denksinn, eine Sicht von der Menschwerdung Gottes, die Weihnachten weitet, vom Krippenidyll zu einem kosmischen Ereignis; eine Sicht, die das Kommen Gottes in die Welt als Konsekration, als Heiligung der Welt feiert.²

„Weil er das Weltall heiligen wollte.“ Mit anderen Worten, aber ganz ähnlich, sagt es der Introitus zur Messfeier vom Zweiten Sonntag nach Weihnachten: „Als tiefes Schweigen das All umfing, und die Nacht bis zur Mitte gelangt war, da stieg dein allmächtiges Wort, o Herr, vom Himmel herab, vom königlichen Thron“ (Weisheit 18,14–15).

Das Wort, das im Anfang war, der Logos, durch den alles geworden ist, kommt in die Welt, segnet, heiligt, konsekriert und weihet sie, und dieses kosmische Ereignis nennen wir Weih-nacht.

Etwas von diesem kosmischen Staunen, dass Gott, der Schöpfer des Alls, auf die Erde kommt, wird deutlich in dem Roman Perleandra des englischen Theologen C. S. Lewis. Alle Planeten im Universum beneiden die Erde, weil Gott auf ihr Mensch geworden ist: „Auf der gefallenen Welt erschuf ER sich einen Körper und machte ihn glorreich für alle Zeit. Dies ist das Ziel und der letzte Grund aller Schöpfung, und die Sünde, durch die es geschah, wird die glückliche genannt, und die Erde, wo es geschah, ist die Mitte der Welten. Gepriesen sei ER!“

Wenn Gott in die Welt kommt, dann geschieht etwas Weltveränderndes, dann verwandelt sich der blaue Planet: Weihnachten im Aufblühen der Erde.

Es ist auffallend, wie die Bibel das Kommen Gottes in die Welt zum Ausdruck bringt. Wenn Gott kommt, dann wird die Erde wieder zu ihrem Schöpfungsursprung zurückgeführt³; dann beginnt die Steppe zu blühen, wird die Wüste zur Oase, dann schlägt aus einem toten Baumstumpf neues Leben aus, . . . dann jubeln die Bäume, wenn Er kommt. Im

¹ Es handelt sich bei dem Beitrag um einen Vortragstext, der weitgehend als solcher belassen wurde. Der Titel ist übernommen von Wilhelm NYSEN, *Weihnacht im Aufgrünen der Erde*. Hg. ders. Köln 1984 (Schriftenreihe des Zentrums patristischer Spiritualität ORIENS im Erzbistum Köln Bd. XIV).

² Vgl. Wilhelm NYSEN, *Der heilende Christus*. Mainz 1977, 7.

³ Vgl. die Präfation von Weihnachten II: „Die Erneuerung der Welt durch den menschengewordenen Sohn Gottes“.

Advent greifen wir diese kosmische Wirklichkeit in biblischen Texten, Liedern und Gesängen auf:

„Wüste und Öde sollen sich freuen, die Steppe soll jubeln und blühen“ (Jes 35,1); „O Erd schlag aus, schlag aus, o Erd. Daß Erd und Tal grün alles wird“ (GL Nr. 105,3); „Ihr Himmel tauet den Gerechten . . .“ (GL Nr. 120,3).

Und wir bringen diese Wirklichkeit in Hoffnungs-zeichen zum Ausdruck: im Adventskranz, im Christbaum, in den Barbarazweigen: Adventliche Hoffnungssymbole, Worte und Zeichen des Lebens.

Da ist der Prophet Jesaia, die große adventliche Gestalt, neben Maria und Johannes. Vielleicht hat er selbst erlebt, wie die Besatzungsmacht nach der Eroberung Judas alle Oliven- und Obstbäume umgehauen hat, um die zurückbleibende Bevölkerung zu schwächen nach dem Prinzip der „verbrannten Erde“. Er schreibt: „Seht, Gott der Herr der Heere, schlägt mit schrecklicher Gewalt die Zweige ab. Die mächtigen Bäume werden gefällt, und alles, was hoch ist, wird niedrig. Das Dickicht des Waldes wird mit dem Eisen gerodet, der Libanon fällt durch die Hand eines Mächtigen“ (Jes 10,33). Und vielleicht durfte er miterleben, wie aus einem Wurzelstock neues Leben, ein neuer Reis emporwuchs. Für ihn war es ein Bild der Hoffnung, das ihm sagte: Das Geschlecht Davids, dessen Stammvater Isai/Jesse ist, ist trotz aller Not nicht am Ende. Das davidische Reich ist nur scheinbar untergegangen. Man hat es zerstört und es liegt am Boden, wie die umgehauenen Bäume. Aber genauso kann es aus der Tiefe, aus den Wurzeln des Volkes Gottes, noch genügend Kraft herausziehen, um neu zu erblühen. Um dem Volk Mut zu machen, prophezeit er im Auftrag Gottes, dass aus demselben Königshaus Davids, ein neuer Spross hervorgehen wird:

„Aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht. Der Geist des Herrn lässt sich nieder auf ihm: Der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht. [. . .] An jenem Tag wird es der Spross aus der Wurzel Isais sein, der dasteht als Zeichen für die Nationen; die Völker suchen ihn auf, sein Wohnsitz ist prächtig“ (Jes 11,1–2.10).

Von diesem königlichen Spross werden so große Dinge gesagt, dass sie bei der Menschlichkeit der Herrscher Israels nie ganz der Wirklichkeit entsprachen. Im Volk Israel führte diese Botschaft zu immer größerer Hoffnung, auf den Messias, als den Überbieter all seiner bisherigen Könige.

In unserer christlichen Tradition ist in diesem Zusammenhang das Bild der „Wurzel Jesse“ entstanden. Aus dem schlafenden Jesse (Isai) wächst in großen Ranken ein Baum, in den Ästen sitzen Menschen. Das florale Bild steht in Zusammenhang mit den Stammbäumen Jesu (Mt, 1,1–17; Lk 3,23–38), die wir kurz vor Weihnachten hören.⁴ Die Stammbäume Jesu und die Wurzel Jesse sind Ausdruck einer großen biblischen Glaubenserfahrung. Mitten in der Geschichte mit ihrem Auf und Ab, mit ihrer Größe und Sünde gibt es von Gott ein Wachsen des Heils. Die vielen Namen wollen zeigen, dass Gott in einer langen Geschichte seine uralten Verheißungen erfüllt hat. Seine Treue ist so groß, dass keine Sünde, weder die des David noch der Dirne Rachab Gottes Heilsplan verdirbt.

Im Zentrum des Wurzelstocks sehen wir Maria. Das lat. Wort für Spross = verga ist dem lat. virgo = Jungfrau so ähnlich, dass man es schon früh auf sie gedeutet hat.

In den Gliedern der Generationen ist Maria Jesus am nächsten. Wurzel Jesse, die Stammbäume, das sind hoffnungsvolle Bilder, damals wie heute. Wir erleben die nahezu kollektive Schwierigkeit an Gott zu glauben. In dem Motiv der Wurzel Jesse und der Stammbäume

⁴ Mt 1,1–17 (17. Dezember), Mt, 1,1–25 (Weihnachten – Am Heiligen Abend).

tritt uns eine Hoffnung entgegen, derer wir dringend bedürfen: Mitten im schicksalhaften Verwobensein mit den Generationen blüht trotz allem das Heil.

Barbarazweige

Das Brauchtum im Advent hat dieses Bild des Erblühens mit dem Lebenszeugnis der Heiligen Barbara in Verbindung gebracht; am 4. Dezember ist ihr Gedenktag. Sie lebte im 4. Jh. in Kleinasien, heute heißt der türkische Ort Ismid. Die Legende zeigt uns Barbara als eine schöne und intelligente Frau. Um sie vor einer frühen Heirat zu bewahren, sperrte sie ihr Vater in einen Turm. Dort lernte sie Christen kennen und ließ sich taufen. Der Vater versuchte mit allen Mitteln sie von ihrem Glauben abzubringen. Von der Eucharistie habe sie die Kraft bekommen, um allen Angriffen standzuhalten. Ihr Vater ließ sie schließlich dem Richter übergeben, der sie zum Tode verurteilte. Auf dem Weg dorthin, so die Legende weiter, verfiel ihr Kleid in einem Kirschzweig. Sie nahm ihn mit und am Tag ihrer Hinrichtung blühte der Zweig in voller Pracht. Das Bild erinnerte natürlich die Christen an die Verheißung des Jesaja und seine Hoffnung auf den Erretter. „Aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor . . .“ Was er über die Erwartung des Messias aussagt, sagt die Barbaralegende über die Erwartung der Christen auf die Wiederkunft Christi aus. Das Heilsereignis ist noch nicht abgeschlossen, erst dann, wenn Christus, am Ende der Zeit alle mit dem Vater versöhnt hat, wenn es nichts mehr gibt als das Reich Gottes, dann ist das Heil vollendet. Bis dahin ist der Brauch, am Barbaratag einen Kirch- oder Forsithienzweig zu schneiden, ihn ins Wasser zu stellen und diesen dann an Weihnachten erblühen zu sehen, ein kleines Hoffnungszeichen: Im Totgeglauten hat sich schon neues Leben geregt und an Weihnachten ist dieses Leben aufgeblüht als Reis Jesse, den uns Maria gebracht hat und auf dessen Wiederkunft wir mit Hoffnung warten.

Dieses Zeichen steht auch im Zusammenhang mit dem Ersten Advent, auf den der Barbaratag unmittelbar folgt. Das Evangelium zitiert ein Gleichnis Jesu: „Seht euch den Feigenbaum und die anderen Bäume an: Sobald ihr merkt, dass sie Blätter treiben, wisst ihr, dass der Sommer nahe ist. Genauso sollt ihr erkennen, wenn ihr dies geschehen seht, dass das Reich Gottes nahe ist“ (Lk 21,29–31).⁵ Die Zeichen der Zeit erkennen! Die zur Unzeit, im Winter blühenden Zweige, weisen daraufhin: Weihnachten im Aufgrünen der Erde.

Adventskranz

Er ist aus verschiedenen Ursymbolen zusammengesetzt: da ist der runde Kranz, die grünen Zweige, die vier Kerzen (die violetten Bänder). Der Kranz ist Symbol des Erdkreises, des Erdenrunds, des Kosmos, der auf das Kommen des Erlösers gewartet hat und dessen Ankunft diesen heiligte. Auch Symbol Gottes, der ohne Anfang und Ende ist, und der Ewige heißt.

Ein gutes Sinnbild für das neue Kirchenjahr, das am Ersten Advent beginnt: der „Jahreskranz der Güte Gottes“ (Julius Tyciak).

Und während draußen die Dunkelheit wächst – das Tageslicht wird noch kürzer bis zum 21. Dezember –, nimmt das Licht am Adventskranz Sonntag für Sonntag zu. Die brennenden Kerzen zeigen – bei der zunehmenden Verringerung des Lichtes draußen – das Wachsen des Lichtes der „Übernatur“ an, das Christus-Licht, das am Weihnachtstag in seiner ganzen Fülle aufleuchtet.

Die ab Weihnachten wieder zunehmenden Tage sind dann gleichsam eine kosmische Bestätigung für das Licht, das uns in Christus erscheint.

⁵ Leider ist dieser Vers aus der Verkündigung am Ersten Advent (Lesejahr C) herausgenommen.

Weihnachten im Aufgrünen der Erde

„Tauet“, lateinisch: „Rorate“, ist ein starker Ruf im Advent. Von der Natur, vom Ackerland ist das Bild genommen. Nach langer Trockenheit dürstet die Erde nach Wasser, sie öffnet sich, wenn Tau und Regen fällt und saugt die Feuchtigkeit ein. Dann quillt der Samen im Ackerboden, keimt und sprosst.

Jesaja sagt es mit den Worten: „Tauet, ihr Himmel, von oben, ihr Wolken, lasst Gerechtigkeit regnen“ und er fügt hinzu: „Die Erde tue sich auf und sprosse das Heil hervor“ (Jes 45,9). Die Wüste und der befruchtende Tau, der die Steppe zur Oase macht, waren für Israel Bilder, mit denen es das Kommen Gottes beschrieben hat. Wenn Gott kommt, dann wird die Wüste erblühen, dann wird in der Dürre ein Quell aufbrechen und alles beleben. „Wüste und Öde sollen sich freuen, die Steppe soll jubeln und blühen . . .“ (Jes 35,1).

Es ist auch ein Bild für uns. Unser Durst nach Glaube, Liebe, Gerechtigkeit und Friede, alles, was in uns wüst und leer ist, kann gefüllt werden in dem Einen, wenn wir uns bei seiner Ankunft gläubig öffnen, dem lebendigen Gott selbst, der wie Tau und Regen herabströmt auf diese Erde. Dafür steht Maria. Sie war ganz offen für Gott. Und schon immer hat man den Vers des Jesaja „Tauet ihr Himmel“ mit ihr in Verbindung gebracht.

Die Psalmen sind seit jeher Lieder Israels und Gebete der Kirche. Aus Psalm 85 ist der Kommunionvers am Ersten Advent genommen: „Der Herr wird seinen Segen spenden, und unsere Erde bringt ihre Frucht hervor“ (Ps 85,13).

Die Kirchenväter erkennen in diesem Vers die Menschwerdung Gottes: „Bethlehem wird der erhabendste Ort in der ganzen Welt, weil hier die Wahrheit aus der Erde hervorspross.“⁶ „Als unser Erlöser zur Erde herabstieg, segnete Gott sein Land“ (Origenes)⁷.

Auch unsere Lieder sind voll von diesem Gedanken. Ein etwas Unbekannteres sei hier kurz beleuchtet. Das Lied „Maria durch ein Dornwald ging“ entstand im Eichsfeld um das Jahr 1600. Es singt vom Weg des Menschen durch unsere dornige, brüchige Welt und vom Wunder der Verwandlung. Da ist ein abgestorbener Dornwald; 7 Jahre keine Blüten, nicht einmal Laub hat er getragen. Eine Frau, gesegneten Leibes, betritt diesen Dornwald:

„Maria durch ein Dornwald ging, [. . .] der hat in 7 Jahren kein Laub getragen. Was trug Maria unter ihrem Herzen?“ Ein kleines Kindlein trug sie unter ihrem Herzen. Maria trägt Jesus durch den Dornwald dieser Erde. Und die Wende geschieht, aus Tod wird Leben. Das dürre Land fängt nicht nur an zu grünen, es fängt an zu blühen: „Da haben die Dornen Rosen getragen [. . .]“ – „Kyrie eleison.“

Das Kyrie eleison, der Ruf an den Auferstandenen, macht deutlich: Christen feiern Weihnachten von Ostern her und verkünden einer brüchigen Welt: Die „Dornen“ der Geschichte haben an Ostern – gegen allen Augenschein – begonnen, Rosen zu tragen. Die Ankunft eines Kindes und seine rettende Tat am Kreuz haben den Dornwald unserer Welt verwandelt.

Christbaum

Auch der Weihnachtsbaum gehört zu den adventlichen, schon mehr weihnachtlichen Symbolen. Wie der Name Christbaum sagt, will er ein Zeichen sein, das auf Christus verweist.⁸ Als der Brauch im 16. Jh. im Elsaß aufkam, schmückte man einen Tannenbaum mit

⁶ HIERONYMUS, Brief an den Priester Paulinus, zit. nach: Texte der Kirchenväter. Bd. 3. Hg. Alfons Heilmann. München 1964, 257.

⁷ Psalm 85 ist erster Psalm der Di.-Laudes der dritten Wochenreihe.

⁸ Vgl. Oscar CULLMANN, Die Entstehung des Weihnachtsfestes und die Herkunft des Weihnachtsbaumes. Stuttgart 1991, 50–68.

roten Äpfeln. So wurde zunächst der biblische Lebensbaum dargestellt, dessen Zugang für die Menschen nach dem Sündenfall verwehrt war. Neben den rotbackigen Äpfeln waren Oblaten der älteste Christbaumschmuck. Die Oblaten waren Symbole für Jesus Christus im Sakrament der Eucharistie. Die Oblate als Zeichen für den Leib Christi, der zur Vergebung der Sünden dargereicht wird.

Der Weihnachtsbaum, am Heilig Abend aufgestellt, löst den Adventskranz ab. Als Zeichen des Lebens, als Paradiesbaum, zeigt er uns, dass an Weihnachten das Paradies wieder offen steht. „Heut schließt er wieder auf die Tür zum schönen Paradeis, der Cherub steht nicht mehr dafür, Gott sei Lob, Ehr und Preis“ (GL Nr. 134,4). Die brennenden Kerzen verweisen auf Christus, das Licht der Welt.

Der Christbaum ist schließlich auch ein Zeichen für das „zweite Kommen“ Christi in der Endzeit, wenn der neue Himmel und die neue Erde Wirklichkeit werden. Im Psalm 96 heißt es: „Alle Bäume des Waldes werden jubeln vor dem Herrn, wenn er kommt“ (Ps 96,13).⁹

Weihnachten im Aufgrünen der Erde. Die liturgische Farbe des Advents ist violett: aufgehelltes, von Hoffnung durchpulstes Dunkel. Die Zeichen des Advents sind lebendiges Grün inmitten toter Natur.¹⁰ Diese Hoffnungszeichen sind nicht zu übersehen. Advent heißt Hoffnung, Vertrauen auf Gott, der Leben schenkt.

⁹ Der Psalm ist an Epiphanie in der Lesehore verzeichnet.

¹⁰ Vgl. Rupert BERGER, Das große Schott Fürbitt-Buch. Wochentage 1. Freiburg 2005, 10.

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Die Liturgie der Kindertaufe. Getauft auf den Glauben der Kirche?
 Trierer Sommerakademie vom 4.–8. August 2008

Vom 4.–8. August 2008 fand die Sommerakademie in Trier, veranstaltet vom Deutschen Liturgischen Institut (DLI) und unter der Tagungsleitung von *Prof. Dr. Jürgen Bärsch* (Eichstätt) und *Dr. Andreas Poschmann* (DLI), zur Feier der Kindertaufe statt. Anlass bot der Anfang 2008 erschienene revidierte Ritualefaszikel „Die Feier der Kindertaufe“, der während der Tagung aus verschiedenen theologischen Perspektiven in Hinblick auf die heutige pastorale Situation und Liturgie beleuchtet und diskutiert wurde. Die Sommerakademie versteht sich als Veranstaltung für Haupt- und Ehrenamtliche, die in der Pastoral tätig sind. Von daher bietet sich hier eine sehr gute Gelegenheit der Verknüpfung von Wissenschaft und pastoraler Praxis als ihrem Reflexionsgegenstand.

Als Einstieg in das Thema stellte *Eduard Nagel* (DLI) die Hintergründe zum langen Entstehungsprozess des nun vorliegenden liturgischen Buches und die theologischen Grundgedanken vor. Dabei wurden sowohl die positiven Impulse und Anstöße für die Liturgie und Pastoral gewürdigt als auch ansatzweise die Grenzen und Probleme dieses liturgischen Buches deutlich gemacht. *Jürgen Bärsch* sensibilisierte die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Sommerakademie in seinem historischen Längsschnitt dafür, dass unsere vermeintlich aktuellen Probleme rund um die Kindertaufe durchaus schon früher bestanden. Eine historische Betrachtung der Kindertaufe lässt zunächst bewusst werden, dass die Erwachseneninitiation den maßgeblichen Orientierungspunkt der Tauftheologie bildet und von mündigen Menschen ausgegangen wird. Des Weiteren wird ein Geflecht von Faktoren in ihren jeweiligen Kontexten der Taufe erkennbar, die durchaus als Weichensteller in heutigen Überlegungen fungieren können. Es schärft in einer nachchristlichen Gesellschaft zugleich die Wahrnehmung für eine notwendig differenzierte Taufpastoral, die die Kirche in die Zukunft führen und eine erneuerte Taufspiritualität befördern kann. *Dorothea Sattler* (Münster) wandte sich dem Themenkomplex aus dezidiert ökumenischer Perspektive zu und untersuchte unter diesem Aspekt das revidierte Buch. Dabei machte sich in Hinblick auf bereits erzielte Konvergenzen im ökumenischen Dialog und auf das liturgische Buch Ernüchterung breit. Ebenfalls kann man eine Ungleichzeitigkeit zwischen der Theologie und der Praxis festmachen: Die weiterhin aktuelle Sorge um das Heil eines ungetauften Kindes ist heute zwar theologisch durch die Aufgabe des *limbus puerorum* geklärt, allerdings sind die Ängste in der Praxis noch sehr groß. Eine Nottaufe eines Kindes von nicht-katholischen Eltern gegen den Willen der Eltern erweist sich als höchst problematisch und verlässt klar den Boden des Zweiten Vatikanischen Konzils. Von daher ergaben sich Anfragen an die rechtliche Auslegung solcher Aussagen, womit sich *Reinhild Ahlers* (ebenfalls Münster) beschäftigte. Als Kirchenrechtlerin berichtete sie von ihrem „täglichen Geschäft“, die herrschenden Unsicherheiten im Bereich der Tauffeier wie bspw. Taufaufschub, Patenamnt oder Segnungen zu beseitigen bzw. zu vermindern. Dabei wurde deutlich, dass weder Rigorismus noch Laxismus im Umgang mit den Fragen und Problemen weiterführend sind. In der Praxis sind gut abwägende Urteile vonnöten, die auch immer die Bedeutung und Tragweite von „Soll-Bestimmungen“ des Kirchenrechts berücksichtigen. Die

Schutzfunktion, die das Kirchenrecht innehat, gerät immer wieder in Spannung zu der menschlichen Lebenswirklichkeit. Das Recht stellt Anforderungen, die nur schwer in der pastoralen Wirklichkeit einzulösen sind und macht zugleich die Begrenztheit unserer Vorstellungen von Gerechtigkeit und unseres Handelns deutlich.

Aus evangelischer Perspektive stellte *Hanns Kerner* (Nürnberg) einem katholischen Publikum Einblicke in die evangelische Taufpraxis vor. Empirische Untersuchungen bspw. zu Taufmotivation und herrschender pastoraler Praxis einer Volkskirche, die auf Breite ausgerichtet ist, stehen auch hier in einer Diskrepanz zu den Ansprüchen der Agenda der Kindertaufe und dem, was eigentlich eingelöst werden müsste.

Das Thema Taufpastoral behandelten die beiden Referate von *Konrad Baumgartner* (Regensburg) und *P. Jean-Claude Reichert* (Paris). Konrad Baumgartner wandte sich der pastoralen Wirklichkeit zu, indem er die „unbekannte Mehrheit“¹ der sogenannten „Kasualienfrommen“ vorstellte und einen Horizont einer gelingenden Pastoral deutlich machte. Angesichts einer transformierten Form eines konfessionellen Milieus, das sich vorrangig auf sakramentale Rituale bezieht, besteht die Gefahr, dass die Spannung zwischen kirchlichen Erwartungen und Anforderungen und den Motiven und Anliegen der Eltern immer stärker wird. Dabei stellte Konrad Baumgartner im Sinne einer katechetischen Pastoral heraus, dass Katechese keine Belehrung ist, sondern ein lebendiges Begegnungsgeschehen darstellt, in dem sich alle Beteiligten mit ihrer ganzen Existenz einbringen können und in dem das Leben aus dem Glauben gedeutet werden kann. Gerade die Erkenntnis, dass Menschen an Knotenpunkten des Lebens Spuren Gottes (wieder)entdecken, die mit dem Angebot und der Tradition der Kirche „kompatibel“ sind und tiefer gedeutet werden können, stellt eine pastorale Chance für heute dar. Das erfordert eine differenzierte Taufpastoral (zu der die Feier in zwei Stufen bereits beiträgt), zu der das liturgische Buch den Rahmen vorgibt, der jedoch zusätzlich noch gefüllt werden muss. Der Bericht von *Jean-Claude Reichert* über die Vernetzung der Taufpastoral in Frankreich hat Erfahrungen geschildert, wie versucht wird, die ekklesiale Dimension von Taufe zum Tragen zu bringen: In Frankreich gibt es neben einem Taufpaten eine weitere Patenschaft eines Gemeindemitgliedes für ein getauftes Kind. Dadurch wird deutlich, dass Taufe keine Privatfeier sein kann und die Taufe nur einen ersten Schritt in einem lebenslangen Prozess des Glaubens darstellt. In einer von der Theologin und Kunsthistorikerin *Anja Lempges* (Frankfurt/Mainz) geführten Exkursion durch vier Kirchen in und um Trier (Konstantinbasilika, St. Gangolf, Stiftskirche Trier-Pfalz sowie St. Matthias) wurde sichtbar, wie unterschiedlich der Taufort gestaltet werden kann und dass die gewählten Lösungen für verschiedene Feiergemeinden und Taufpraktiken ausgewählt sind bzw. wie auch andersherum die Gestaltung des Taufortes direkte Auswirkungen auf die Präsenz der Taufe in der Gemeinde hat. Daran schloss das Referat von *Stephan George* (Leipzig) thematisch unmittelbar an, der die Feier der Taufe als Gemeindegottesdienst profilierte. Er stellte verschiedene Möglichkeiten der Taufe in der Ostervigil oder in der sonntäglichen Gemeindemesse vor, durch die die ekklesiale Dimension der Taufe sichtbar und erfahrbar gemacht und die Taufe als private Familienfeier überwunden werden kann. Aber auch hier gilt, wie bereits an anderer Stelle deutlich geworden war: Es gibt keine Patentlösung, es bedarf differenzierter, der Lebens- und Glaubenssituation der

¹ Als Grundlage diente ihm: Die unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung. Hg. Johannes Först – Joachim Kügler. Münster 2006 (Werkstatt Theologie 6).

Familien und der Gemeinde entsprechenden Wege. Das Tagungsthema weitete explizit der Beitrag von *Martin Stuflesser* (Würzburg) auf ein aus der Taufe inspiriertes (Glaubens)Leben aus, indem er Formen des Taufgedächtnisses vorstellte, die man heute beleben und fördern müsste. Denn erst dann kann ein neues Taufbewusstsein den Glauben und die Pastoral prägen, was sich als zukunftsweisende Option für Seelsorge und Pastoral erweisen kann.

Aus vier angebotenen Workshops konnten die rund 50 Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Tagung verschiedene weiterführende Aspekte wählen und vertiefen. So hat *Matthias Kreuels* (DLI) mit den Teilnehmenden den Bereich der Musik und des Gesangs bei der Kindertaufe bearbeitet, während *Stephan George* sich mit der Situation der Trauung und gleichzeitigen Taufe der Kinder beschäftigte, *Konrad Baumgartner* die Verkündigung bei der Feier der Kindertaufe in den Blick nahm und *Klaus Peter Dannecker* (DLI) die Kindertaufe als mystagogische Feier vorstellte, die die Zeichen sprechen lässt.

Im Rahmen einer Podiumsdiskussion konnten die im Verlauf der Tagung aufgeworfenen Aspekte noch einmal im Plenum diskutiert werden. *Jürgen Bärsch* fasste in seinem abschließenden Referat Erkenntnisse der Tagung und weitere Aufgaben zusammen. Die Tagung hat deutlich gemacht, dass die Kindertaufe in einem vielfältigen Netz von Spannungen anzusiedeln ist; diese lassen sich auch nicht einfach auflösen, sondern stellen die pastorale Wirklichkeit dar, die wahrgenommen werden muss. Unter der Akzeptanz dieses grundsätzlichen Spannungsverhältnisses ergeben sich von daher Konsequenzen für Liturgie und Pastoral. Maßgeblich für die Pastoral sind Anknüpfungspunkte zwischen Theologie und Leben der Menschen, um die Taufe für die Menschen und den Glauben der Kirche lebensbedeutsam und relevant zu erfahren. In einer differenzierten Taufpastoral bilden das, was die Kirche in der Taufe feiert, und ihre konkrete Feiergestalt den maßgeblichen Bezugspunkt, hinter den nicht zurückgefallen werden darf. Dafür bildet eine mystagogische Feierkultur den Raum, der Erfahrungen eröffnet, die nicht eine Leistung des Menschen darstellen, sondern vom Wirken Gottes her leben. Eine zukunftsfähige Sakramentenpastoral darf nämlich nicht im wahrsten Sinne des Wortes gott-los sein, sondern muss mit Gottes Wirken und seiner Gnade rechnen, da eine Sakramentenpastoral mehr ist als eine pastorale Strategie. Insofern erweist sich die Taufe als das wichtigste Sakrament für ein Leben aus dem Glauben, das das pastorale Handeln aus einer Grundhaltung aus der Taufe heraus bestimmt und befruchtet. Die Bedeutung der Taufe für den Einzelnen sowie die Gemeinde immer stärker in den Blick zu nehmen und nach tragfähigen Feierformen und katechetischen Modellen zu suchen, scheint demnach in unserer derzeitigen pastoralen Situation eine, wenn nicht die herausforderndste Aufgabe zu sein.

Der Anlass des revidierten liturgischen Buches „Die Feier der Kindertaufe“ wurde auf der Trierer Sommerakademie positiv genutzt, um die herausfordernden Aufgaben rund um die Kindertaufe in Liturgie und Pastoral zu bedenken und zu diskutieren – und somit das Gewesene und Praktizierte zu reflektieren und eine Zielsetzung des Buches sicherlich zu erreichen: zukünftig die Praxis unserer Feier der Kindertaufe zu verbessern.

Die Referate erscheinen in einem Sammelband, der die Tagung dokumentiert.

Bettina Kaul, Eichstätt

Raum und Zeit zur Trauer kann zum Segen werden TrauerRaum zu Allerheiligen 2008

In all den Um- und Abbrüchen, die Trauer mit sich bringt, sehnen sich Menschen nach der Zusage „es wird wieder gut“. Doch der Weg dahin ist oft lang und steinig, oft fehlt die nötige Zeit, um Wunden heilen zu lassen, weil es sowohl im Berufsleben als auch in der Familie nach einem Verlust oft schnell wieder gilt zu „funktionieren“. Immer mehr Menschen haben keinen Ort, an dem sie ihrer Trauer Ausdruck verleihen können, besonders, wenn kein Grab vorhanden oder erreichbar ist, der Schmerz sich auf ganz persönliche Dinge bezieht oder namenlos ist. Traditionelle Räume und Zeiten sind nur mehr teilweise vorhanden, viele Menschen finden keinen Zugang mehr zum reichen Schatz der christlichen spirituellen Tradition. Nur selten treten wirkliche Alternativen an deren Stelle, meistens bleibt ein Gefühl der Leere zurück, das sich besonders in schwierigen Situationen bemerkbar macht.

Um Menschen einen Rahmen zu geben, in dem sie einen Verlust betrauern können, wurde heuer bereits zum zweiten Mal vom 30.10. bis 2.11. ein Trauerraum in der Margarethenkapelle am Friedhof von St. Peter angeboten. Das Projekt wurde vom Infopoint Kirche, der Citypastoralstelle des Seelsorgeamts, unter ökumenischer Beteiligung durchgeführt. SeelsorgerInnen aus den verschiedenen Kirchen der Ökumene Salzburgs standen zum Gespräch, zum gemeinsamen Schweigen, Beten und Feiern bereit.

Die Resonanz war überwältigend. Ca. 1500 Personen besuchten in den vier Tagen die sehr freundlich und stimmungsvoll gestaltete Margarethenkapelle. Sie brachten berührende Gedanken in einem Trauerbuch zu Papier, entzündeten Kerzen, vertrauten ihre Klagen und Bitten einer Klagemauer an, pflückten für sie passende Bibelstellen von einem Bibelstellenbaum oder nutzten die Möglichkeit zu einem Gespräch. Viele hoffnungsvolle Texte lagen außerdem zum Mitnehmen bereit.

Der Trauerraum zog ein breites Publikum an, das weit über den Bereich der „klassischen Kirchgänger“ hinausging. „Ich habe mit der Kirche nichts am Hut, aber dieser Raum gefällt mir“, sagte zum Beispiel ein Besucher. Menschen aller Altersstufen fanden passende Angebote. Auch viele Touristen besuchten den Raum, sahen sich kurz um und nahmen dann gern und wie selbstverständlich die vielen Einladungen an, selbst etwas zu tun und zu gestalten. Gerade dieses Tun ohne große Worte kam bei vielen Menschen sehr gut an. Die Anwesenheit von mindestens zwei SeelsorgerInnen wurde als bestärkend erlebt, auch wenn nur wenige Personen die Möglichkeit eines seelsorglichen Gesprächs nützten. Besonders erfreulich ist, dass das Projekt Kreise zieht. Schon zwei weitere Pfarren in Salzburg entschlossen sich heuer, ebenfalls einen Trauerraum anzubieten, einige andere bekundeten ihr Interesse für das nächste Jahr.

Ein freundliches Lächeln, ein Kopfnicken, ein Händedruck, ein Danke: Die Palette der positiven Rückmeldungen war groß. Menschen haben sich durch die einladende Atmosphäre wohl gefühlt, wurden bestärkt und berührt und somit hat der Trauerraum die an ihn gestellten Erwartungen mehr als erfüllt. Ich freue mich, dass es gelungen ist, als Kirche mit vielen Menschen einen Teil ihrer „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS) zu teilen.

Lucia Buchner, Salzburg

BUCHBESPRECHUNGEN

Heribert Feifel (Hrsg.), *Komm, du Heiland aller Welt: Ansprachen und Impulse für die Advents- und Weihnachtszeit*. Ostfildern: Schwabenverlag 2006 („Werkstatt“ Liturgie).

Schon um das Jahr 380 mahnt der Kirchenvater Gregor von Nazianz in Vorbereitung auf das Fest der Geburt des Herrn: „Lasst uns nicht die Straßen schmücken [. . .], nicht dem Genuss fröhnen, nicht das Gefühl erfreuen, in Unmäßigkeiten fallen, das alles wollen wir den Heiden überlassen.“ – Wenn schon vor so langer Zeit vor „Verfallserscheinungen“ gewarnt wird, wohin entwickelt sich heute Weihnachten? Umso mehr brauchen wir gute spirituelle Nahrung, denn die Menschen von heute lechzen danach, und wir werden's wohl nicht den Esoterikern überlassen, die Sehnsüchte der Menschen zu stillen. Events kommen an, sind aber mehr Flucht als Halt für den Lebensalltag.

Was bietet dieser Band: Geistliche Besinnungen zu den Adventsonntagen der Lesejahre A/B/C sowie Betrachtungen zu den Hymnen des Lukasevangeliums. Dann folgen Texte aus der Literatur zusammengestellt von Heribert Feifel. Adventliche Bilder legt Wolfgang Schrenk aus und bringt dazu gute Fürbitten. Paul Weismantel legt mit Tiefgang die Evangelien der Weihnachtstage aus und hat ebenso sehr brauchbare Fürbitten verfasst. Liborius Olaf Lumma meditiert die Tage vom 27. Dez. bis 7. Jän. Der Jahreswechsel lädt auch die Kirche ein, festgefahrene Positionen zu überdenken und zu neuen Ufern aufzubrechen, um wenigstens einige Antworten für die Fragen der Menschen von heute und morgen zu haben.

P. Franz Lauterbacher OSB, Salzburg

Susanne Ruschmann (Hrsg.), *In den hellen Morgen: Advent und Weihnachtszeit*. Ostfildern: Schwabenverlag 2006 (Feiern im Jahreskreis: Ideen, Materialien, Inspirationen 9).

Mit einem Glaubensbekenntnis der „anderen Art“ beginnt das Buch: „Ich glaube an den kleinen Gott, der [. . .] sich uns in die bergende Arme legt“ und bringt dann in den ersten 50 Seiten verschiedene Gestaltungselemente für Advent und Weihnachtszeit, wobei die Auslegung von zwei Liedern „Ich steh an deiner Krippen hier“ und „Es kommt ein Schiff geladen“ besonders wertvoll sind. Im zweiten Teil bringen die Autoren gottesdienstliche Elemente für Frühschichten, Adventsonntage, für eine Kindersegnungsfeier und eine Ansprache mit Segensgebet zum Jahreswechsel. Die vielen Dunkelheiten des Lebens will Gott durch Christus erhellen. Gott will mit uns die Landschaft gestalten, besonders – und nicht nur – in der Advents- und Weihnachtszeit.

P. Franz Lauterbacher OSB, Salzburg

BÜCHEREINGÄNGE

Guido Fuchs, *Wochenende und Gottesdienst: Zwischen kirchlicher Tradition und heutigem Zeiterleben*. Regensburg: Pustet 2008. 20,8 cm (160 S.). Kart. € [A] 17,40; € [D] 16,90; SFr 30,90. ISBN 978-3-7917-2149-1.

Libero Gerosa, *Der achte Tag: Ein Meditationsweg auf den Spuren der Therese von Lisieux*. Mit einem Geleitwort von Kardinal Angelo Comastri. Paderborn: Bonifatius 2008. 19 cm (166 S.). Kart. € [A] 16,40; € [D] 15,90; SFr 28,90. ISBN 978-3-89710-418-1.

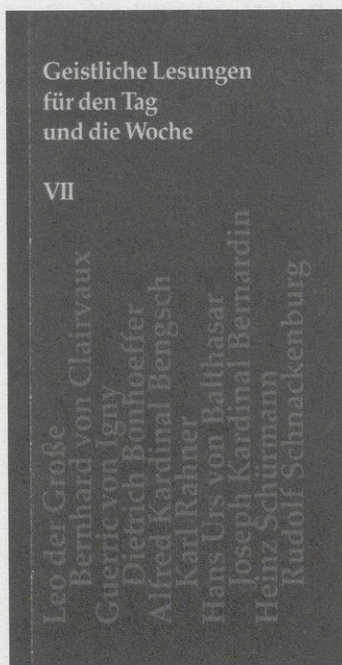
Andreas Heinz, *Licht aus dem Osten: Quellen östlicher Theologie*. (Sophia 35). Trier: Paulinus 2008. 19,6 cm (448 S.). Kart. € [A] 30,80; € [D] 29,90. ISBN 978-3-7902-1459-8.

Kurt Koch, *Dem Herrn gehört die Zeit: Meditationen zum Kirchenjahr*. Paderborn: Bonifatius 2008. 21,5 cm (304 S.). Gebunden. € [A] 25,60; € [D] 24,90; SFr 44,90. ISBN 978-3-89710-417-4.

Pius Parsch, *Das Jahr des Heiles*. Neu eingeleitet von Harald Buchinger. (Pius-Parsch-Studien 7). Würzburg: Echter 2008. 22,5 cm (730 S.). Kart. € [A] 70,-; € [D] 68,-; SFr 115,-. ISBN 978-3-429-02939-5.

Theologie des Gottesdienstes. (Gottesdienst der Kirche 2,2). Regensburg: Pustet 2008. 23,3 cm (608 S.). Hardcover. € [A] 49,40; € [D] 48,-; SFr 80,90. ISBN 978-3-7917-2114-9.

Geistliche Lesungen für den Tag und die Woche VII (Fastenzeit)



Der siebte Band der Reihe „Geistliche Lesungen für den Tag und die Woche“ enthält Texte für die Fastenzeit. Von zehn Autoren wurden jeweils Texte für sieben Lesungen ausgewählt.

Ausgewählt sind die Texte im Blick auf jene, die 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.

(aus den Vorbemerkungen)

Inhalt des Bandes VII:

Leo der Große (um 400–461), Bernhard von Clairvaux (1090–1153), Gueric von Igny (1070/80–1157), Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), Alfred Kardinal Bengsch (1921–1979), Karl Rahner (1904–1984), Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Joseph Kardinal Bernardin (1928–1996), Heinz Schürmann (1913–1999), Rudolf Schnackenburg (1914–2002).

Der Lesungsband wurde von Dr. Judith Frei OSB, Varensell, Pfarrer Joachim Busl, Blankenfelde, und Professor Dr. Josef Weismayer, Wien, zusammengestellt. Trier 2007. 164 Seiten, Format des Lektionars zum Stundenbuch. € 8,70.

Zu bestellen über:

Österr. Liturgisches Institut
Postfach 113
A-5010 Salzburg
Tel.: 0662/844576-84;
Fax: 0662/844576-85;
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.de

