

Michael Kunzler, Paderborn

„Kleider machen Liturgen“

Überlegungen zum liturgischen Gewand

„Der locus communis ‚Kleider machen Leute‘ birgt einen tiefen theologischen Sinn“, so ergänzt Erik Peterson den Titel der Novelle von Gottfried Keller. In diesem Beitrag geht es um eine Theologie des liturgischen Gewandes. Es ist kein schmückender Ornat, noch Kultgewand im alttestamentlichen Sinn, sondern hohes Ausdruckssymbol für das, was die Liturgie sein will und was in ihr geschieht. Daraus ergeben sich konkrete Fragen: Wer sind die Träger des liturgischen Gewandes? Wie soll seine Form beschaffen sein? Vor dem Hintergrund des Humanum sowie der langen Theologie- und Liturgiegeschichte sollen wertvolle Aspekte des liturgischen Kleides im christlichen Gottesdienst aufgezeigt werden.

„Der locus communis ‚Kleider machen Leute‘ birgt einen tiefen theologischen Sinn.“¹ Was Erik Peterson vom menschlichen Phänomen des Kleides an sich sagt, gilt vom liturgischen Gewand im Besonderen. Sein hoher theologischer Symbolgehalt wurde gerade in der Zeit des Umbruchs nach dem 2. Vatikanum nicht in rechter Weise erkannt, ja manche Stimmen forderten sogar die völlige Abschaffung der liturgischen Gewänder. Ziemlich unqualifiziert und ohne wirkliches Verständnis für die Problematik.² Auch ein Jahr danach zeigte sich eine österreichische Paramententagung hinsichtlich der künftigen Entwicklung eher ratlos.³

Ohne Zweifel gab es starke reduktionistische Tendenzen. In der „Zweiten Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die hl. Liturgie“ vom 4. Mai 1967 wird zwar der traditionsreiche Manipel abgeschafft⁴, für die Konzelebration aber die volle liturgische Gewandung aller Konzelebranten verlangt.⁵ In der Instructio „De missis pro coetibus particularibus“ vom 15. Mai 1969 wird bestimmt, „altaris supellex, vasa sacra et vestimento numero, forma et qualitate legibus congruant“⁶. Für Berg-, Feld- und Gruppenmessen werden nach einem Schreiben vom 1. Mai 1971⁷ Albe und Stola als ausreichend angesehen, nachdem die Deutsche Bischofskonferenz bereits in den am 24. September 1970 herausgegebenen „Richtlinien für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)“

¹ Peterson (1995) 12.

² Imprimatur 4 (1971) 103–104. Vgl. die Schlusszeilen: „Nur eine kleidbewusste, gewandfrohe Liturgie sei heute imstande, die Abwanderungsbewegung vor allem der jungen Leute aus den Gottesdiensten wirksam aufzuhalten. Das Liturgische Institut Trier wolle sich deshalb künftig mehr und mehr auf die Paramentenfrage konzentrieren, sagte der Prälat. So bleibt zu hoffen, dass das Liturgische Institut Trier zu den Hauptfragen heutigen kirchlichen Lebens zurückgefunden hat.“ Vgl. auch einen entsprechenden Leserbrief und die Antwort der Redaktion dazu auf S. 152!

³ Vgl. Gottesdienst 6 (1972) 66f: „Viele Fragen bleiben offen.“

⁴ Vgl. Kaczynski (1976) 834.

⁵ Kaczynski (1976) 836.

⁶ Kaczynski (1976) 1856b; Rennings (1983) 1856b: „Das Altargerät, die liturgischen Gefäße und die Paramente sollen in Zahl, Form und Qualität den geltenden Gesetzen entsprechen.“

⁷ Vgl. Notitiae 9 (1973) 96–98. Vgl. dazu auch Gottesdienst 4 (1970) 96 hinsichtlich gleichlautender Entscheidungen der französischen und der niederländischen Bischofskonferenz schon aus dem Jahr 1970.

II,2 es „in außergewöhnlichen Fällen“ (und außerhalb eines gottesdienstlichen Raumes) mit der Stola allein genug sein lässt⁸, obwohl es die „Liturgicae Instaurationes“ (Instructio Tertia) – ebenfalls vom September 1970 – unter Hinweis auf die Albe strikt zurückweisen, sich allein der Stola zu bedienen⁹! Manche Dokumente dieser Jahre beschäftigen sich vorwiegend mit der unteren Grenze, mit dem noch möglichen Minimalmaß liturgischer Gewandung; der Eindruck kann entstehen, als drücke sich die Abwendung vom unglaublich gewordenen rubrizistischen Druck von früher aus bis hinein in offizielle Entscheidungen, wobei sich die Aussagen lokaler Autoritäten mit denen der römischen Zentrale nicht leicht harmonisieren lassen.

Für eine zukünftige Entwicklung formulierte der damalige Leiter des Liturgischen Instituts Johannes Wagner Thesen; nach These 6 darf ein „modernes“ Gewand die Zivilkleidung seines Trägers nicht kaschieren, sondern muss diese integrieren. Nach These 15 wird gar eine Rückkehr zum „Chiton“ erwogen, der „nur bis zu den Knien reicht, über den Schultern nur von schmalen Bändern gehalten wird und die darunter befindliche Zivilkleidung sichtbar lässt“¹⁰. Treffend gab Theodor Schnitzler die Haltung des Zeitgeistes jener Jahre bezüglich der liturgischen Kleidung wieder.¹¹

Es ist viel ruhiger geworden um das liturgische Gewand. Vieles von der damaligen Diskussion erscheint uns heute fremd, ja kurios. Ganz anders präsentiert sich die Sachlage in der jüngsten Vergangenheit. Mehrfach gab es Ausstellungen und Kolloquien über das liturgische Gewand, die ihm eine hohe symbolische Bedeutung als gottesdienstliches Ausdruckszeichen zuerkannten.¹² Gerade die zeitgenössische Kunst hat in der liturgischen Kleidung für Priester, Diakon und Laiendienste ein breites Betätigungsfeld gefunden.¹³ Doch fragen wir weiter um den Sinn des liturgischen Kleides.

1. Welche Bedeutung hat das liturgische Gewand?

Das liturgische Gewand ist kein Ornat und kein Kultkleid. Es ist kein äußerer Schmuck der liturgisch Handelnden, um ihrem Tun eine besondere Würde zu verleihen, kein „Ornat“ oder der Würde und dem Ernst der gottesdienstlichen Situation angemessenes Standeskleid der Liturgen. Dies ist am ehesten noch der Talar der protestantischen Prediger, denn Talar und Beffchen als Gelehrtentracht passen gut zu den Kirchenbänken, wie sie nach Josuttis

⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1985) 168f, Nr. 28: „Wenn die Feier in einem gottesdienstlichen Raum stattfindet, sollen Albe, Stola und Messgewand benutzt werden, sonst in der Regel wenigstens Albe und Stola. In außergewöhnlichen Fällen kann die Kennzeichnung des Priesters, wie sie bei der Spendung anderer Sakramente vorgeschrieben ist, noch als ausreichend angesehen werden, wobei selbstverständlich die Stola niemals fehlen darf.“

⁹ Vgl. Nr. 8c – Kaczynski (1976) 2181.

¹⁰ Wagners Beitrag wurde erst 1979 im Druck veröffentlicht: Wagner (1979) 91–94, hier 92.

¹¹ Schnitzler (1970) 148: „Ähnlich denkt mancher fortschrittliche Kleriker, wenn er in der Sakristei die Messgewänder anlegt: ‚Noch?‘ Aber der gläubige Normalverbraucher, der seinen Kaplan mit kleiner Stola aus der Versegelgarnitur die Schulmesse zelebrieren sieht, meint verzweifelt: ‚Schon?‘ – Ist es schon soweit?“

¹² Gerhards erwähnt die Studententagen in Trier 1971, 1979 in München und 1990 wiederum in Trier, vgl. Gerhards (1991); (1994). So zuletzt auch die Ausstellung im Deutschen Textilmuseum Krefeld vom 1. Februar bis 25. April 2004: LiturgieGewänder, gewandhaft-kleidsam-feierlich. Vgl. dazu den Artikel von Poschmann (2004b); (2003). Darin enthalten auch die Beiträge von Stolleis (2003) und Stuflesser (2003). Vgl. dazu auch den von Poschmann (2004a) herausgegebenen Katalog.

¹³ Vgl. Gerhards (1992); Lechner (1995); Mennekes (1995); Poschmann (2004a).

den evangelischen Gottesdienst vornehmlich als „Lehrveranstaltung“ charakterisieren.¹⁴ Es ist auch kein Kultkleid nach Art der alttestamentlichen Kultgewandung, das einer von Gott selbst gegebenen Vorschrift entspricht und darum einen absolut notwendigen Bestandteil des Kultes darstellt.¹⁵ Die Begründung des liturgischen Gewandes vor dem 2. Vatikanum war aber – wie die gesamte Sichtweise des Gottesdienstes – zutiefst kultisch geprägt. Dies belegen Beispiele aus der Moraltheologie Heribert Jones: „Die hl. Kommunion ohne jede liturgische Gewandung auszuteilen ist schwere Sünde, ohne Stola oder ohne Superpelli-zeum ist lässliche Sünde.“¹⁶ Oder: „Messgewänder von der entsprechenden Farbe zu nehmen, ist unter lässlicher Sünde vorgeschrieben.“¹⁷ Oder: „Schwere Sünde ist, die hl. Ölung zu spenden ohne jede liturgische Gewandung.“¹⁸ Und schließlich: Bei Trauungen eines Katholiken mit einem akatholischen Partner „darf an sich keine Stola und kein Superpelli-zeum getragen werden“¹⁹.

Auch die rubrizistischen Handbücher der damaligen Zeit wirken auf den heutigen Leser auch hinsichtlich des liturgischen Gewandes fremd. So behandelt Kieffer die Gewänder mit akribischer Bezugnahme auf Entscheidungen der römischen Ritenkongregation und andere Rechtsquellen, ohne aber eine eigentlich theologische Begründung anzugeben.²⁰ Gleiches sagt das Handbuch von Müller aus.²¹

Angesichts des historischen Wachstumsprozesses liturgischer Gewandung sind derartige Begründungen unglaubwürdig.

Sicher kannte die Alte Kirche keine eigentliche liturgische Gewandung der Liturgen; diese trugen eine Kleidung gleicher Machart, wie man sie auch im bürgerlichen Leben trug.²² Es gibt aber Stellen bei den Kirchenvätern, die auf eine besondere Kleidung im Gottesdienst schließen lassen könnten²³, wären sie nicht in dem Sinn zu verstehen, dass es – nicht nur für den zelebrierenden Klerus allein! – bestimmte Kleidungsstücke gab, die wohl für den gottesdienstlichen Gebrauch reserviert waren, sich aber über den Charakter eines Festkleides hinaus nicht von der Alltagskleidung unterschieden.²⁴

Inwieweit der Nachricht des Eusebius, Kaiser Konstantin habe nach seiner Taufe nie mehr den kaiserlichen Purpur angelegt, sondern nur noch das weiße Kleid getragen²⁵, ein historischer Wert zukommt, ist letztlich zweitrangig, zeigt aber, dass die Kleidung der

¹⁴ Vgl. Josuttis (1991) 124.

¹⁵ Zum Beispiel Lev 16,4: „Ein geweihtes Leinengewand soll er anhaben, leinene Beinkleider tragen, sich mit einem Leinengürtel gürten und um den Kopf einen Leinenturban binden. Das sind heilige Gewänder.“

¹⁶ Jones (1953) 432.

¹⁷ Ebd. 462.

¹⁸ Ebd. 524.

¹⁹ Ebd. 623.

²⁰ Vgl. Kieffer (1935) 134–136.

²¹ Vgl. Müller (1955).

²² Vgl. Walafrid Strabo, *De rebus ecclesiasticis* 24 (PL 114, 952): „Primis temporibus communi indumento vestiti missas agebant.“ Dass dies auch noch für Augustinus galt, vgl. Roetzer (1930) 92–94. Vorsichtiger urteilt van der Meer (1958) 254. Zur Kleidermode der frühchristlichen Zeit überhaupt vgl. Wilpert (1898).

²³ Z. B. Clemens von Alexandrien, *Paidagogos* 3,11 (PG 8, 658f); Hieronymus, *Comm. in Ez* 44 (PL 24, 436f).

²⁴ Heggelbacher (1986) 101: „Sicher hat Ehrfurcht Ende des christlichen Altertums zu einer besonderen liturgischen Kleidung geführt, die zumindest zunächst nur kostbarer als die gewöhnliche bürgerliche Kleidung war.“ Vgl. dazu auch Dassmann (1984) 18f.

²⁵ *De vita Constantini* 4,62,5; vgl. Kleinheyer (1989) 73.

Christen im Gottesdienst ein Thema war. Ein wichtiges Zeugnis ist das des Gregor von Nazianz über die Beerdigung seines als Neugetaufter verstorbenen Bruders Caesarius. Zu seinem Begräbnis erschien seine Mutter Nonna im hellen Gewande.²⁶ Verschiedene Stellen bei den Kirchenvätern²⁷ bezeugen diese „sakralisierende“ Aussonderung von ansonsten profanen Festgewändern.²⁸ „Das Trauerkleid war ein dunkles Kleid. Dies passte nicht zum Festtag und zum Festtagsgottesdienst. Hierin war schon die Antike der christlichen Auffassung vorausgegangen. [...] Es war für die antike Gottesdienstordnung ganz selbstverständlich, dass man im rein gewaschenen Kleide im Tempel und beim Gottesdienst erscheine.“²⁹

Für die eigentliche liturgische Gewandung der Kleriker ergab sich freilich eine andere Entwicklung: Man behielt für die zelebrierenden Kleriker die spätantike Feiermode bei, als sich bei der Gemeinde, insbesondere in Folge der Völkerwanderung, andere und vor allem körperbetonte Kleidformen durchgesetzt hatten, die man für die liturgische Feier ungeeignet hielt. Erst damit wurde diese Gewandung zu einer eigenen „liturgischen Kleidung“, noch ergänzt durch die Insignien staatlichen Ursprungs nach der konstantinischen Wende.³⁰ Dies führte dazu, dass die liturgische Kleidung aufgrund ihres Unterschiedes zum gewöhnlichen Kleid zur rangmäßig exakt abgegrenzten Unterscheidung der Amtsträger in der liturgischen Versammlung wurde.³¹

Das Festhalten an antiquierten Kleidformen musste aber dann, wenn es nicht auf der Grundlage einer Theologie des Kleides an sich geschah, derart theologisch legitimiert werden, indem man den einzelnen Gewandstücken eine nachträgliche symbolische Bedeutung gab.³² Neben durchaus geglückten und theologisch nicht unüberzeugenden Beispielen solcher Nachsymbolik³³ gibt es jedoch auch zahlreiche Beispiele von Willkür in der theologischen Argumentation³⁴, oftmals verbunden mit einer problematischen Akzentsetzung auf

²⁶ Vgl. Dölger (1936a) 70f.

²⁷ Z. B. Klemens von Alexandrien, *Paidagogos* 3, 11 (PG 8, 658f). Dölger (1936a) 68, meint dazu: „Klemens von Alexandrien, der für die heidnische Kultsitten den Grundsatz bezeugt, man müsse zu den heiligen Verrichtungen und zu den Gebeten gehen rein und mit weißem Gewande, sagt auf die Christen abzielend: Zur Kirche gehe die Frau und der Mann sauber gekleidet. Das griechische Wort *kosmos* meinte im Allgemeinen gegenüber dem Arbeitskleid und dem Trauerkleid das helle, weiße Gewand.“

²⁸ S. Anm. 24.

²⁹ Dölger (1936b) 67.

³⁰ Vgl. Berger (1990) 326.

³¹ Dies ist auch noch nach AEM 297 ein Hauptzweck der liturgischen Kleidung, der noch vor der Hervorhebung des Festcharakters rangiert.

³² Vgl. Kaczynski (1979) 94: „Von der Karolingerzeit bis zum Erscheinen des Römischen Messbuchs von 1970 (deutsch 1975) wurde auch das Anlegen der liturgischen Gewänder [...] von Gebeten begleitet, die den einzelnen Gewandstücken die [...] ‚nachsymbolische‘ Bedeutung zulegten [...] Es wurden Beziehungen zur sittlichen Ordnung, der der Bischof oder Priester entsprechen muss, zur Person Christi oder zum Leiden Christi hergestellt. Schließlich herrschten die moralisch-asketischen Deutungen gegenüber den christologischen vor.“

³³ Z. B. die Deutung der Stola als „Joch Christi“ oder des byzantinischen Omophorions als Sinnbild des verlorenen und wieder gefundenen Schafs, beides als symbolische Ausdrucksformen für das Amt. Vgl. auch die Wertung mittelalterlicher Meditationsanleitungen zum Anlegen der einzelnen Gewandstücke bei Heinz (1988) bes. 325–330.338–340.

³⁴ Z. B. Brinktrine (1931) 47: Der Amikt ist „Instrument und Symbol der hl. Stille beim Opfer“. Oder Knauer (1905) 328: Die ärmellose Kasel ist „ein Zeichen für die Einschränkung im Gebrauch der menschlichen Freiheit. Der Priester erscheint vor dem Altar Gottes gefesselt, entwaffnet, unterwürfig und will hören und horchen, welches der Wille Gottes ist“.

den Priester als Opferdarbringer in einer ebenso problematischen Messopfertheologie.³⁵ Beispiele für willkürliche Nachsymbolik der liturgischen Kleidung gibt es bis heute sogar im protestantischen Bereich.³⁶

Wenn das liturgische Gewand aber weder Ornat noch Kultkleid ist, was ist es dann? Es ist ein liturgisches Ausdruckszeichen, dessen hoher Symbolwert nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.

Das festliche Kleid zur Feier der Liturgie (beim Klerus ebenso wie bei den Laien) steht theologisch in direkter Kontinuität zur Symbolik des Taufkleides; es war (und ist) weit mehr als eine Kenntlichmachung des Vorstehers oder der Rangstufen der anderen Liturgen, sondern dient der Symbolisierung der neuen Wirklichkeit der Christenexistenz, wie sie 2 Kor 5,2b ausdrückt und in der Feier der Liturgie ständig neu aktualisiert wird.³⁷ Ähnlich fordert Johannes Pinsk einen Unterschied zwischen dem gewöhnlichen und dem liturgischen Kleid, weil er das liturgische Gewand als Element der Liturgie betrachtet, in der zwischen Gott und Mensch ein Lebensaustausch stattfindet: „Dem Dienste vor Gott entspricht ein liturgisches Kleid. Es wesentlich verschieden zu gestalten vom Alltagskleid, es zu segnen, zu weihen, es nicht dem Wandel zu unterwerfen, der die menschliche Tracht verändert, es vielmehr durch seine Beständigkeit und Kostbarkeit über die übliche Tracht zu erheben, entspringt der Absicht, die innere Herrlichkeit des Dienstes Gottes auch nach außen, an seinem Walter darzustellen. Die Offenbarungsschriften sprechen unzählige Male vom unsichtbaren Kleid der Gnade, und sooft ein Seher das himmlische Jerusalem zu schildern sucht, erzählt er uns von der Pracht und Schönheit der Gewänder, in denen die Heiligen des Himmels ihm erschienen sind. Schon das Kleid des Täuflings weist auf das ‚ewige Kleid der Vollendung‘ hin, das einmal alle Erlösten nach der Auferstehung tragen werden. Mehr noch und eindringlicher tut dies das geistliche Gewand des Priesters.“³⁸

Das Alltagskleid kann dies nicht leisten; könnte es dies, es wäre auch niemals zur Ausbildung eines eigenen Taufkleides gekommen. Das Alltagskleid steht eben für die existentiellen Bezüge des Alltags, in dem die Erfordernisse dieses Äons im Vordergrund stehen und nicht die Verwiesenheit des Menschen auf Gott.³⁹ Das frühe Christentum muss dies als selbstverständlichen Bestandteil seiner Feierkultur empfunden haben, sonst wäre es nicht in der Reservierung einer besonderen Garderobe für den Gottesdienst – auch wenn sie sich in Form und Schnitt nicht weiter unterschied – zum Wurzelgrund der „eigentlichen“ liturgi-

³⁵ Vgl. Iserloh (1950) 138; Braun (1964 [1907]) 705: Die Gewänder sollen sinnfällig das darstellen, was der Priester „nach der Lehre der Kirche wirklich ist, d. i. als Stellvertreter Christi, welcher an des Gottmenschen statt unblutigerweise das Kreuzesopfer erneuert“.

³⁶ Nach Auskunft eines Kataloges der Hamburger Firma Eggert (Ausgabe 1989/90, S. 34), die Geräte und Paramente für den evangelischen Gottesdienst liefert, gibt die Schnittweise des Beffchens Auskunft über das jeweilige Bekenntnis: offen = lutherisch, geschlossen = reformiert, halboffen = uniert. Zur Herkunft des Beffchens aus einem Perückenschutz, zur Geschichte der evangelischen Pfarrertracht und zu gegenwärtigen Bestrebungen in der evangelischen Kirche zur Übernahme kath. Gewandung vgl. Stollberg (1990); Merkel (1988).

³⁷ 2 Kor 5,2: „Im gegenwärtigen Zustand seufzen wir und sehnen uns danach, mit dem himmlischen Haus überkleidet zu werden.“

³⁸ Pinsk / Perl (1938) 73.

³⁹ Vgl. Peterson (1995) 14f: „Kurz, das Kleid, das der gefallene Mensch trägt, ist Andenken an das verlorene Kleid, das der Mensch des Paradieses getragen hat. Es ist so sehr lebendige Erinnerung daran, dass jede Veränderung und Erneuerung des Kleides in der Mode, die wir bereitwillig auf uns nehmen, weil sie uns einen neuen Ansatz zu einem Verständnis unserer selbst verheißt, doch nur die Hoffnung nach dem verlorenen Kleide weckt, das allein unser Wesen deutet, allein unsere ‚Würde‘ sichtbar machen kann.“

schen Kleidung gekommen. Wie sehr dieses Empfinden bis in die Neuzeit hineinreichte bezeugt Martha Bringemeier, nach der im (besonders evangelischen!) ländlichen Raum die festliche Kleidung so sehr mit der Liturgie verbunden war, dass man von „Abendmahlskleid“ und „Kirchenrock“ sprach; im „Abendmahlskleid“ durfte nur ein einziges Mal im Leben getanzt werden und zwar am eigenen Hochzeitstag.⁴⁰

Das liturgische Gewand zeigt also an, was in der liturgischen Feier geschieht: Das Hineingenommenwerden in eine neue, von Gott her kommende Existenz. Gerade so können die biblischen Stellen, die sich der Kleidsymbolik bedienen – Gal 3,27 und 2 Kor 5,1–4 – verstanden werden: Der Wiedereintritt des Menschen in die verloren gegangene göttliche Herrlichkeit durch die Taufe beschreibt Gal 3,27 als „Christus anziehen“, und im 2. Korintherbrief spricht Paulus in ähnlicher Weise von einem „Überkleidetwerden“, das im Gegensatz zum „Entkleidetwerden“ „Leben“ bedeutet (2 Kor 5,1–4).⁴¹

2. Wer soll ein liturgisches Gewand tragen?

Wenn das liturgische Gewand weder Ornat und Standestracht noch vorgeschriebenes Kultkleid ist, wer kann und soll es dann tragen? Vor aller Unterscheidung durch das Weiheamt oder die übernommenen liturgischen Dienste eigentlich alle Mitfeiernden. Als Vorbilder könnten die Zisterzienser betrachtet werden, wenn sich alle Mönche eines Konvents zur liturgischen Feier in ihre weißen Kukullen hüllen und im Kreuzgang zur Einzugsprozession versammeln.

Dass der priesterliche Leiter der Feier und sein Diakon die klassischen liturgischen Gewänder von Albe, Stola und Kasel, bzw. Dalmatik anlegen, wird immer wieder von den kirchlichen Autoritäten angemahnt.⁴² Die Kombination von „Mantelalbe“ und darüber gelegter Stola – nicht erst im 20. Jahrhundert entstanden, sondern bei genauer Betrachtung eine Erfindung der Aufklärung⁴³ – kann zumindest für die Eucharistiefeier nicht den ästhetischen Ansprüchen genügen.⁴⁴

Auch gibt es einen fundamentalen Grundkonsens zwischen den Kirchen des Abendlandes und des Morgenlandes. Wenn auch die Formen sehr variieren, die Kombination von Untergewand, kennzeichnender Insignie (Stola, Epitrachelion, Pallium, Omophorion) und Obergewand (Phelonion) ist überall gegeben.⁴⁵ Auch sollte es zu denken geben, wenn immer mehr protestantische Kirchen – natürlich vor allem der lutherischen Tradition – zur klassischen liturgischen Kleidung aus Albe, Stola und Kasel zurückkehren.⁴⁶

Nach der „Grundordnung des Römischen Messbuchs“ – ebenso schon nach der „Allgemeinen Einführung“ – wird davon ausgegangen, dass Laien, die einen liturgischen Dienst

⁴⁰ Vgl. Bringemeier (1980).

⁴¹ Vgl. Haulotte (1966) 210–233: La formule paulinienne: „Revêtir le Christ“.

⁴² Vgl. Redemptionis Sacramentum (2004) Nr. 123.

⁴³ Vgl. Vierbach (1929) 150: Während Winter selbst und Pracher für eine schwarze Toga sind, tritt Selmar für einen „einfachen, aber reinen und schönen veilchen- oder himmelblauen Rock mit einer leichten roten, grünen oder weißen Stola“ ein.

⁴⁴ Diese Kombination scheint ein zeittypisches Produkt der 68er Jahre zu sein. Im Jahr 1968 erschien in der Zeitschrift „Gottesdienst“ ein bebildeter Beitrag „Gedanken zu einem neuen Kultgewand“, der die Kombination Tunika-Stola als Alternative zur „klassischen und zeitlosen Kasel“ erscheint, welche aber im Gegensatz zur Letzteren angeblich „dem Empfinden des Menschen von heute besser entspreche“. So die Zeitschrift Gottesdienst 2 (1968) 5.

⁴⁵ Vgl. Kunzler (1998) 141–151.

⁴⁶ Vgl. Piepkorn (1987) 95–110; Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands (2004) 60f. 165f.

ausüben, ein liturgisches Gewand tragen.⁴⁷ Im Gegensatz zu AEM 301 nennt die Grundordnung an erster Stelle die Albe.⁴⁸ Sie wird an anderer Stelle als „das allen geweihten Amtsträgern und beauftragten liturgischen Diensten jedweden Grades gemeinsame liturgische Gewand“ bezeichnet⁴⁹, doch ist eine Beschränkung auf die instituierten Dienste allein vor dem Hintergrund von Nr. 339 ebenso unsinnig wie diese „auf Dauer“ beauftragten Dienste selbst einen theologischen Unsinn darstellen!⁵⁰

Dass die Albe als gemeinsames Grundgewand aller liturgischen Dienste eine besondere Erwähnung findet, liegt womöglich in ihrem Bezug zum Taufkleid begründet, den Rupert Berger als gegeben ansieht.⁵¹ Einen direkten Kausalzusammenhang für die Entstehung der Albe als Untergewand der liturgischen Kleidung zum Taufkleid herzustellen, ist wohl kaum möglich.⁵² Dies spricht jedoch nicht dagegen, solche Bezüge mit guten Gründen herzustellen, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, im Sinne der Messallegorese willkürliche und darum illegitime „Nachsymbolik“ zu leisten.⁵³

So erbittet im MR 1570 das Gebet zum Anlegen der Albe Gnadenfrüchte, die ursächlich mit der Rechtfertigungsgnade der Taufe übereinstimmen und das Motiv der Abwaschung der Schuld im Bild der Reinwaschung der Gewänder im Blut des Lammes aufnehmen, die den Empfängern die ewigen Freuden bringt.⁵⁴ Dass dabei zweimal die weiße Farbe erwähnt wird („Dealba me“ und „dealbaverunt“), kann zusätzlich als Hinweis auf die weiße Farbe des Taufkleides gedeutet werden, die in der Liturgiegeschichte gut bezeugt erscheint.⁵⁵

Auch das in der byzantinischen Liturgie vorgesehene Begleitgebet des Priesters zum Anlegen des Sticharions – des östlichen Gegenstücks zur westlichen Albe – hat durch das Zitat von Jes 61,10 noch einen möglichen Bezug zur Taufe, wenn vom „Gewand des Heils“ und „vom Mantel der Gerechtigkeit“ die Rede ist, obwohl die Farbe des Untergewandes nicht immer weiß oder noch nicht einmal hell sein muss.⁵⁶

Auch die allegorische Erklärung der Gewänder bei Amalar von Metz hat diesen Taufbezug der Albe. Einerseits verbindet Amalar in seiner Erklärung des Taufkleides dieses mit dem priesterlichen Gewand durch das Zitat von Ps 132,9⁵⁷, andererseits bringt er die pries-

⁴⁷ Vgl. GORM (2007) Nr. 120: „Ist das Volk versammelt, ziehen der Priester und die liturgischen Dienste, bekleidet mit den liturgischen Gewändern, in dieser Ordnung zum Altar“ bzw. AEM Nr. 82: „Ist die Gemeinde versammelt, ziehen Priester und Mitwirkende in liturgischer Kleidung in dieser Reihenfolge zum Altar [...]“.

⁴⁸ GORM (2007) Nr. 339: „Akolythen, Lektoren und die anderen Laien, die einen liturgischen Dienst ausüben, können die Albe oder ein anderes in den einzelnen Gebieten von der Bischofskonferenz rechtmäßig zugelassenes Gewand tragen.“

⁴⁹ GORM (2007) Nr. 336.

⁵⁰ Vgl. Kunzler (2001); [italienische Übersetzung (2006)]; Kunzler (2009) 81–95.

⁵¹ Vgl. Berger (1999) 504: „Das Taufkleid kehrt wieder in dem liturgischen Grundgewand der Albe und im weißen Erstkommunionkleid (Tauerneuerung).“

⁵² Braun (1964 [1907]) erwähnt das Taufkleid in seiner Darstellung der Albe in Entstehung und mystischer Deutung nirgends. Die Übergabe und das Tragen des Taufkleids in der Osteroktav ist nach Stenzel und Kleinheyer für das 4./5. Jahrhundert bezeugt, vgl. Stenzel (1958) 129; Kleinheyer (1989) 20–190.73.

⁵³ Vgl. Kaczynski (1979).

⁵⁴ „Dealba me, Domine, et a delicto meo munda me: ut cum his, qui stolas suas dealbaverunt in Sanguine Agni, gaudiis perfruar sempiternis.“

⁵⁵ Vgl. Kleinheyer (1989) 20–190.73.

⁵⁶ Vgl. Kallis (1989) 12–14.

⁵⁷ Epistula Amalarii de baptismo 46 (Hanssens [1948] 247): „Albis induitur vestimentis, ut sciat se inviolatum corpus possidere et claritate Spiritus Sancti inlustratum cor se haberem sive recogni-

terliche Albe im Vergleich mit der alttestamentlichen Kultkleidung auf eine sehr eigenartige Weise in Zusammenhang mit der Taufe: Die christliche Albe ist weit geschnitten und nicht eng am Körper anliegend wie das vorchristliche Kultgewand, weil uns Christus von der Bürde des Gesetzes befreit und uns die Sohnschaft gebracht hat.⁵⁸ Beides also, Taufkleid wie Albe, verweisen auf die Teilhabe an der Erlösung, die Christus bewirkt hat und verweisen damit aufeinander.

Auch die römische Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester kritisiert lediglich den Missbrauch, dass Laien Gewänder und Insignien gebrauchen, die den geweihten Amtsträgern zustehen und auf diese Weise bei den Menschen für Verwirrung über ihren Laienstand sorgen.⁵⁹ Dies betrifft jedoch nicht das liturgische Gewand, das alle betrifft, die auf der Grundlage des gemeinsamen Priestertums einen liturgischen Dienst ausüben, weil es auf das Taufkleid bezogen werden kann, das jeder Getaufte bei seiner Eingliederung als Zeichen seiner Christusverbundenheit empfangen hat. Es ist damit die Albe oder eine ihr entsprechende ungegürtete Tunika so etwas wie das liturgische Gewand des gemeinsamen Priestertums aller Getauften zu betrachten, das auch die geweihten Amtsträger nicht bei ihrer Weihe ablegen, sondern auf dem sie die Gewänder und Insignien des Weiheamtes so tragen, wie auch das amtliche Weihepriestertum das gemeinsame Priestertum aus Taufe und Firmung nicht zerstört, sondern auf diesem aufbaut.⁶⁰

3. Was ist über die Form des liturgischen Gewandes zu sagen?

Noch im Dezember 1925 bezeichnete die römische Ritenkongregation die „Baßgeigenform“ als einzig legitime Form der Kasel.⁶¹ Die weitere Entwicklung war aber eine andere: Vorherrschend wurde die „gotische“ Kasel, die ihren Träger ganz einhüllt. Beruhte nicht schon das Verdikt Joseph Brauns gegen die „Baßgeigenkasel“ des Barock auf dem Vorwurf mangelnder Verhüllung und damit der Zerstörung des Kleidcharakters?⁶² Ist die oben erwähnte Idee aus dem Jahr 1971 einer Rückkehr zum Chiton als kleine Akzentuierung über der Zivilkleidung so gesehen nicht schon die Karikatur liturgischer Gewandung?

Wegen der zunehmend mangelnden Verhüllung der Kleidung in der Völkerwanderungsepoche kam es durch das Beibehalten der spätantiken Mode zur Herausbildung einer eige-

scat se iustitiam et nuptialem vestem habere. Per vestimenta enim opera iustitiae intelleguntur. Unde dicit David: Sacerdotes tui induantur iustitia.“

⁵⁸ Liber officialis II, 18, 2 (Hanssens [1950] 240): „In eo discrepat vestimentum istud a nostro, quod illud strictum est, nostrum vero largum. Etenim hi in veteri testamento spiritu servitutis erant astricti, de quo dicebat Paulus: Non enim accepistis spiritum servitutis in timore. Nos vero quia Filius liberavit, liberi sumus; non accepimus spiritum servitutis in timore, sed spiritum adoptionis filiorum, ac ideo sit illorum strictum, nostrum largum, propter libertatem qua Christus nos liberavit.“ Diese allegorische Erklärung des Amalar mag so willkürlich sein wie sie will – nach Braun (1964 [1907]) 72, argumentiert Rhabanus Maurus direkt gegenteilig mit der Enge der Albe! – doch steht in unserem Zusammenhang der Taufbezug im Vordergrund.

⁵⁹ Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (1997) Art. 6, S. 25f: „Auf derselben Linie liegt der offensichtliche Verstoß, falls jemand, der das Weihesakrament nicht empfangen hat, bei liturgischen Feiern Paramente verwendet, die Priestern und Diakonen vorbehalten sind (Stola, Messgewand oder Kasel, Dalmatik). Schon der bloße Anschein von Verwirrung, die durch abweichendes liturgisches Verhalten entstehen kann, ist zu vermeiden. Wie die geistlichen Amtsträger an ihre Pflicht zu erinnern sind, alle vorgeschriebenen Paramente anzuziehen, so können Laien nicht tragen, was ihnen nicht zusteht.“

⁶⁰ Vgl. Kunzler (2004).

⁶¹ Vgl. Klauser (1965) 131–133.

⁶² Vgl. Braun (1964 [1907]) 196f.

nen liturgischen Kleidung. Es ist gerade die Verhüllung des sterblichen Leibes, die Erik Peterson in seinen beiden Ausführungen zum Kleid wichtig ist. Das Kleid, das diesen Todesleib verhüllt, ist die Gnade Gottes, welches das in der Urschuld verloren gegangene Gnadenkleid ersetzt und darum wieder auf das Taufkleid verweist.⁶³ Peterson steht mit diesen Gedanken nicht allein, sondern bewegt sich in einer reichen theologischen Tradition des Westens wie des Ostens.⁶⁴ So dient das Kleid nach Augustinus der Bedeckung der menschlichen Nacktheit als Ausdruck der Fleischlichkeit (die nicht identisch ist mit der Leiblichkeit) und damit der menschlichen Schwäche wegen ihrer Todverfallenheit.⁶⁵

In direktem Gegensatz zum Kleid steht die kultische Nacktheit als Ausdruck einer demütigen Bußhaltung, die sich zur Todverfallenheit als Folge der Sünde bekennt.⁶⁶ Im Gegensatz dazu steht der Paradiesesmensch; auch er war „nackt“, aber nach Lehre der Väter hatte der Mensch des Urstandes ein solches Gottesverhältnis, dass die noch nicht vorhandene erbsündliche Distanz zu Gott auch noch keine Infragestellung seiner kreatürlichen Existenz nach sich zog; der „nackte“ Paradiesesmensch war nicht wirklich nackt, sondern mit der Gnade Gottes wie mit einem Kleid umhüllt; wirklich nackt im Vollsinn wurde er erst durch die ursündliche Trennung von Gott.⁶⁷ Wenn der Mensch seine Nacktheit bedeckt durch das Kleid, das zudem noch immer ein „schönes“ Kleid sein soll, dann kommt dadurch zum Ausdruck, dass er es nicht erträgt, nichts anderes sein zu sollen als „Fleisch“.⁶⁸

So sehr gehört das Kleid zum Wesen des Menschen, dass er es zum Ausdruck seiner selbst notwendigerweise braucht⁶⁹: „Um die Fülle des Seelischen auszusprechen, genügen die Ausdrucksmöglichkeiten des Körpers mit seinen Flächen, Linien und Bewegungen nicht. Der Mensch weitet sich aus, indem er die Dinge der Umwelt in den Körperbereich aufnimmt.“ Um sich zu „äußern“, weitet sich der Mensch aus, indem er Kleid, Gerät und Wohnung zur symbolischen Gegenwärtigsetzung seiner selbst macht: „Zunächst werden die Ausdrucksmöglichkeiten der [leiblichen] Gestalt, ihre Maße, Verhältnisse und Bewegungen durch die Kleidung bereichert. Falten, Farbe, Schmuck und Verhältnis der Gewandstücke zueinander schaffen neue Formen. Gestalt und Bewegung des Körpers werden in vielfältiger Weise betont und weiterentwickelt.“⁷⁰ Um wie viel mehr gilt dies für die Liturgie, worin der Mensch in seiner ganzen Fülle seines Wesens vor Gott offenbar wird! Das heißt: Das liturgische Kleid ist nicht nur höchst angemessen für die liturgische Feier als Ausdruckszeichen dessen, was darin geschieht, sondern ist ein notwendiges Gestaltungselement dieser Feier, ohne darum aber Kultkleid im alttestamentlichen oder kirchendisziplinären Sinn zu sein.

⁶³ Vgl. Peterson (1995) 10–19.20–27.

⁶⁴ Zu Symeon von Thessaloniki vgl. Kunzler (1989).

⁶⁵ Sermo 46,6 (CChr.SL 41,553): „Vestimentum bene intelligitur in honorem, quia nuditatem contegit. Est enim unusquisque homo infirmus.“

⁶⁶ Vgl. Berger (1990) 315f.

⁶⁷ Entsprechend argumentiert Symeon v. Thessaloniki in Übereinstimmung mit entsprechenden Aussagen der griechischen Patristik, Dialogos 63 (PG 155, 228 B).

⁶⁸ Von besonderer Aussagekraft ist gerade unter diesem Aspekt die Identifikation der Begriffe „Mensch“ und „Fleisch“ z. B. in Gen 6,12–13.17; Ps 136,25.

⁶⁹ Vgl. Horn (1977).

⁷⁰ Guardini (1923) 34. Auch Raudszus (1985) 199f spricht von einer „Kongruenz von Kleid-Körper-Charakter“.

4. Was ist hinsichtlich der Farben des liturgischen Kleides zu sagen?

Die Entstehung des liturgischen Farbenkanons aus der antiken Färbetechnik⁷¹ und die Belegung der einzelnen Farben mit einer dem Kirchenjahr entsprechenden Symbolik sind bekannt.

Gerade die Tatsache, dass Stoffe zur Anfertigung von Kleidern gefärbt werden, unterstreicht den Schmuck als primären Zweck von Kleidung überhaupt; durch Farbe erhält diese einen Signalwert, dessen psychologische Dimension unbestritten ist.⁷² Nach Max Lüscher vermag die Psychologie mit dem Farbentest den Seelenzustand des Menschen zu analysieren.⁷³

Bei näherer Betrachtung macht aber die Verbindung der Farben des liturgischen Farbenkanons mit den entsprechenden Aussageinhalten alles andere als einen zufälligen Eindruck.

Weiß gilt in der Liturgie als Farbe des reinen göttlichen Lichts der Verklärung⁷⁴ und damit der Freude über die Erlösung und des freudigen Ausschauhaltens auf die kommende Herrlichkeit. Raudszus bestätigt dies für den außerliturgischen Bereich vom Mittelalter bis zur Gegenwart: Verbinden sich etwa mit dem weißen Tauf- oder Brautkleid nach wie vor Vorstellungen von Unschuld und Reinheit, so zeigt Analoges die Präferenz von Weiß in der mittelalterlichen Epik, verbunden mit einem Gespür für Lichtsymbolik, das sich in der Vorliebe für alles „Glänzende“ kundtut.⁷⁵ Grün als liturgische Farbe der Hoffnung steht im säkularen Bereich ebenfalls für Hoffnung auf eine bessere, d. h. den Gesetzen der Ökologie entsprechendere Zukunft; die beruhigende Wirkung von Grün findet allenthalben Anwendung. Rot ist die Farbe der Aggression; in der Liturgie steht es für das aggressive Glaubensbekenntnis der Märtyrer ebenso wie für das Kreuz des Herrn als Kampfesgeschehen gegen die Mächte des Todes als auch für das Herabkommen des Geistes, der die Jünger befähigt, aggressiv den Glauben zu verkündigen. Das Rot in allen Nationalfarben leitet sich vom Blut der Kriege und Kämpfe ab.⁷⁶ Das Violett der Liturgie entspricht nach Reifenberg dem Gefühlswert der Grundfarbe Blau.⁷⁷ Blau steht für „Entgrenzung“: Man spricht vom „Blauen Planeten Erde“, den man so nur betrachten kann aus der Distanz des Weltalls; der „blaue Himmel“ steht für Ferne und Drang in die Weite. Somit konnotiert Blau die Unzufriedenheit mit den eingeschränkten Gegebenheiten und damit die Sehnsucht nach dem ganz anderen. Religiös ausgedrückt: Die fundamentale Seinsunzufriedenheit mit dem endlich Geschaffenen und die Ausrichtung auf die Teilhabe an Gottes unbeschränkten Sein, also Buße. Schwarz ist die Negation des Lichts, wird schließlich zur Farbe der Lebensbe-

⁷¹ Vgl. dazu Bates (2003); Cope (1970); Hofhansl / Häußling (1983); Schöneis (1958); Schnitzler (1979).

⁷² Vgl. van Haersolte (1952).

⁷³ Vgl. Lüscher (1989).

⁷⁴ Vgl. Symeon v. Thessaloniki, *Dialogos* 79 (PG 155, 256 B), um bewusst ein Beispiel aus dem nichtrömischen Liturgiebereich und noch vor der Festlegung der Farben durch das Messbuch Pius' V. zu wählen. Zu Weiß als liturgischer Farbe vgl. Reifenberg (1978) 166: Weiß gilt als Zeichen des Objektiven, Nicht-Emotionalen, Reinen und Geklärten usw.

⁷⁵ Vgl. Raudszus (1985) 221.

⁷⁶ Zur Genese der Fahne der UdSSR vgl. Hesmer (1975) 192: Seit dem Lyoner Arbeiteraufstand von 1834 wurde die rote Fahne zum Symbol des Aufstandes schlechthin; sie kam 1861 in einem Bauernaufstand nach Russland. Zur Genese der ebenfalls roten Schweizer Fahne als Blutfahne vgl. ebd. 184f.

⁷⁷ Vgl. Reifenberg (1978) 165.

drohung und damit der Trauer⁷⁸; diese Farbe kann nach Hofhansl aber auch den Anfang, das verborgene Wachsen und Reifen bis zur Geburt des Lichtes bedeuten und wird damit zur Farbe der Hoffnung auf das Weiß des Lichtes.⁷⁹

Der von Max Lüscher entwickelte Farbentest zeigt nun eine erstaunliche Kongruenz zwischen den Symbolwerten der liturgischen Farben und den Gefühlswerten, die sie im außerliturgischen Bereich besitzen. Hell glänzendes Gelb (also mit der liturgischen Farbe Weiß durchaus verwandt, sind doch die meisten Gewänder eben nicht schneeweiß, sondern gehen als Beige ins Gelb über oder sind als Goldbrokatstoffe direkt gelb) steht für „Erlebnisstreben“, „Freude“. Rot steht für „Beherrschungsstreben“; Grün für „Selbstbewahrung“, „Beharrungsstreben“ und Blau/Violett für „gemütsmäßige Selbsthingabe“.⁸⁰ Dies lässt den Schluss zu, dass die Belegung dieser vier Farben des liturgischen Farbenkanons (Schwarz sei hier nicht berücksichtigt) mit entsprechenden Symbolwerten nicht willkürlich geschah, sondern einem Farbempfinden entsprach, welches im Humanum selbst verankert ist.⁸¹

Wie ist es dann aber zu erklären, dass bis zum Messbuch von 1570 zwar bestimmte Bräuche für die Wahl der liturgischen Farben existierten, aber auch eine Willkür festzustellen ist in der Farbenwahl, die nach Braun bis ins zweite Viertel des 19. Jahrhunderts reichte?⁸² Bei aller anzutreffenden Willkür war die Begründung für die Wahl der einen oder anderen Farbe nicht anders als symbolisch, man wählte sie aus nach dem Farbempfinden, das sie vermittelten.⁸³ Ohne als Farbenregel explizit festgelegt zu sein, existieren ähnliche Bräuche, Farben nach ihrem Gefühlswert auszuwählen, auch im christlichen Osten.

Vielleicht sind es gerade die seit dem Missale Pius V. klassischen liturgischen Farben, deren Verankerung im Humanum ebenso sicher ist wie die des (liturgischen) Kleides. Sie in ihrer Bedeutung zu relativieren, sie in ihrer Anwendung nicht nur hinsichtlich des liturgischen Gewandes⁸⁴ zu reduzieren⁸⁵, erscheint uns damit als Holzweg. Dies betrifft natürlich in erster Linie die liturgische Gewandung des Weiheamtes, also Kasel und Dalmatik sowie die Insignien. Ob und in welcher Weise die Gewänder der liturgischen Laiendienste in die liturgische Farbgebung einbezogen werden können, sei einer weiteren Untersuchung überlassen.

⁷⁸ Vgl. Raudszus (1985) 222–225; Reifenberg (1978) 165ff.

⁷⁹ Vgl. Hofhansl / Häußling (1983) 25.

⁸⁰ Vgl. Lüscher (1989) 183–202. Dazu auch: Vogel (1977) 455; Dorsch (1982); Gross (1981).

⁸¹ Dafür spricht auch die nicht geringe Übereinstimmung mit der patristischen Farbenexegese, vgl. Forstner (1977) 115–123.

⁸² Vgl. Braun (1964 [1907]) 737–749.

⁸³ Vgl. Braun (1964 [1907]) 740: In Wells wurden am Tag der Beschneidung Christi im gleichen Gottesdienst rote und weiße Paramente getragen, um zum einen an die Reinheit Christi, zum andern an das erste Blutvergießen zu erinnern.

⁸⁴ Wenn man hinsichtlich der in manchen Katalogen einschlägiger Firmen angebotenen „Altarbekleidung“ (ja entsprechenden farblich gestalteten Umschläge für Missale und Lektionar!) durchaus verschiedener Meinung sein kann, eine dem Kirchenjahr entsprechende farbliche Akzentuierung der Kirche durch Pulttuch am Ambo oder Altar-Antependium kann gerade für eine nüchterne Betonkirche durchaus willkommen sein.

⁸⁵ Vgl. Angelus A. Häußling, in: Hofhansl / Häußling (1983) 30: „Viele neue Paramente (Unter- und Oberkleidung oft nicht mehr unterschieden) werden in einem farbneutralen Grau gehalten. Daneben werden zunehmend die allgemeinen Farben der Festlichkeit oder des Ernstes bevorzugt. Doch halten sich die Amtszeichen (Stola) durchweg an den Farbenkanon.“ Vgl. dazu die Negativwertung dieser Entwicklung bei Berger (1990) 330f, wo er von einer „Einebnung des Kirchenjahres“ spricht, der durch die Farbensymbolik begegnet werden soll.

5. Fazit

Kontingenz ist etwas, das nicht sein muss, aber sein kann. Schon durch die Tatsache ihrer geschichtlichen Entwicklung ist die liturgische Gewandung kontingent. Die Tatsache aber, dass sie sich entwickelt hat, nimmt ihrer Kontingenz doch viel von einer eher im Ungewissen bleibenden Unsicherheit. Auch die Liturgie selbst hat sich entwickelt und ist als Lebensäußerung des Glaubens und als Ernstfall des Lebensaustausches zwischen Gott und Mensch⁸⁶ alles andere als kontingent. Als Teil ihrer Symbolik, als Ausdruckszeichen dafür, was in der liturgischen Feier geschieht, hat man heute dem liturgischen Gewand wieder seine ihm zukommende Bedeutung zuerkannt, die in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf weiten Strecken unerkannt blieb oder missverstanden worden war.

Literatur

- AEM, 1988: *Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch*. In: Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. 2. Auflage. Freiburg [u. a.]: Herder [u. a.] (Kleinausgabe, S. 25*–75*).
- Amon, Eberhard, 1988: *Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks*. Regensburg: Pustet (Studien zur Pastoralliturgie 6).
- Bates, Barrington, 2003: Am I blue? Some historical evidence for liturgical colours. In: *Studia Liturgica* 33, 75–88.
- Berger, Rupert, 1990: Liturgische Gewänder und Insignien. In: *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*. 2. Auflage. Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 3) 309–346.
- Berger, Rupert, 1999: *Neues pastoralliturgisches Handlexikon*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Braun, Joseph, 1964 [1907]: *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*. Freiburg i. Br. 1907 [Nachdruck: Darmstadt: Wiss. Buchges. 1964].
- Bringemeier, Martha, 1980: Laienkleidung im kirchlichen Brauchtum. In: Dies., Mode und Tracht. Beiträge zur geistesgeschichtlichen und volkskundlichen Kleidungsforschung. *Das Münster*, 247–252.
- Brinktrine, Johannes, 1931: *Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen*. Paderborn: Schöningh.
- Cope, Gilbert, 1970: Liturgical Colours. In: *Studia Liturgica* 7, 40–49.
- Dassmann, Ernst, 1984: Zur Entstehung von liturgischen Geräten und Gewändern. Vorbilder und Beweggründe. In: *Schwarz auf Weiß* 16[2], 16–30.
- Dölger, Franz Josef, 1936a: Nonna. Ein Kapitel über christliche Volksfrömmigkeit des 4. Jahrhunderts. In: Ders., *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien* Bd. 5. Münster: Aschendorff, 44–75.
- Dölger, Franz Josef, 1936b: Die Unterbrechung der Trauer am Festtag. In: Ders.: *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien* Bd. 5. Münster: Aschendorff, 66–76.

⁸⁶ So charakterisiert Amon die Liturgietheologie Johannes Pinsks. Vgl. Amon (1988).

- Dorsch, Friedrich, 1982: Art. „Farbensymbolik“. In: Ders. [u. a.] (Hrsg.), *Psychologisches Wörterbuch*. Bern [u. a.]: Huber.
- Forstner, Dorothea, 1977: *Die Welt der christlichen Symbole*. 3. Auflage. Innsbruck [u. a.]: Tyrolia.
- Gerhards, Albert, 1991: „Denn ihr alle habt Christus angelegt“. Eine Besinnung auf die Kleidung im Gottesdienst. In: *Gottesdienst* 25, 97–99.
- Gerhards, Albert, 1992: Geschichte – Gegenwart – Perspektiven. In: *Casula. Ausstellungskatalog*. Hrsg. von der Kunst-Station St. Peter Köln. Köln, 86–95.
- Gerhards, Albert, 1994: *Gottes Volk – neu gekleidet. Ein Versuch*. Herausgegeben vom Deutschen Liturgischen Institut Trier. Trier (Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven 1).
- GORM, 2007: Missale Romanum. Editio Typica Tertia 2002. *Grundordnung des Römischen Messbuchs*. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). 12. Juni 2007. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Arbeitshilfen 215).
- Gross, Rudolf, 1981: *Warum die Liebe rot ist. Farbsymbolik im Wandel der Jahrtausende*. Düsseldorf: Econ.
- Guardini, Romano, 1923: *Liturgische Bildung. Versuche*. Rothenfels/Main: Dt. Quickbornhaus.
- Hanssens, Jean M. (Hrsg.), 1948: *Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia*. Bd. 1: Introductio. Opera minora. Città del Vaticano (Studi e Testi 138). [Nachdruck 1967].
- Hanssens, Jean M. (Hrsg.), 1950: *Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia*. Bd. 2: Liber officialis. Città del Vaticano (Studi e Testi 139).
- Haulotte, Edgar, 1966: *Symbolique du vêtement selon la Bible*. Paris: Aubier.
- Heggelbacher, Otmar, 1986: Entwicklung geistlicher Kleidung in frühchristlicher Zeit und ihre treibenden Kräfte. In: Alfred E. Hierold [u. a.] (Hrsg.), *Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium* (FS Josef Schneider). Bamberg: Sankt-Otto-Verl., 98–107.
- Heinz, Andreas, 1988: Opus et Meditatio simul peragantur. Priesterliche Messfrömmigkeit im benediktinischen Reformmönchtum des 15. Jh. In: Anselm Rosenthal (Hrsg.), *Itinera Domini* (FS Emmanuel v. Severus). Münster: Aschendorff, 319–340.
- Hesmer, Karl-Heinz, 1975: *Flaggen, Wappen, Daten. Die Staaten der Erde von A-Z*. Gütersloh [u. a.]: Bertelsmann Lexikon-Verl.
- Hofhansl, Ernst / Angelus A. Häußling, 1983: Farben/Farbensymbolik. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 11. Berlin [u. a.]: de Gruyter, 25–30.
- Horn, Katalin, 1977: Das Kleid als Ausdruck der Persönlichkeit. Ein Beitrag zum Identitätsproblem im Volksmärchen. In: *Fabula* 18, 75–104.
- Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*, 1997: 15. August 1997. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129).
- Iserloh, Erwin, 1950: *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer*. Münster: Aschendorff (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 73/74).
- Jone, Heribert, 1953: *Katholische Moraltheologie*. 16. Auflage. Paderborn: Schöningh.
- Josuttis, Manfred, 1991: *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*. München: Kaiser.
- Kaczynski, Reiner (Hrsg.), 1976: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*. Bd. I. Torino: Marietti.

- Kaczynski, Reiner, 1979: Über Sinn und Bedeutung liturgischer Gewänder. In: *Das Münster* 32, 94–96.
- Kallis, Anastasios (Hrsg.), 1989: *Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche*. Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- Kieffer, Georg, 1935: *Rubrizistik oder Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche*. 9. Auflage. Paderborn: Schöningh.
- Klauser, Theodor, 1965: *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*. Bonn: Hanstein.
- Kleinheyer, Bruno, 1989: *Sakramentliche Feiern I: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,1).
- Knauer, Adolf, 1905: *Unser Messopfer*. Mainz.
- Kunzler, Michael, 1989: *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*. Trier: Paulinus-Verl. (Trierer Theologische Studien 47).
- Kunzler, Michael, 1998: *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*. Paderborn: Bonifatius.
- Kunzler, Michael, 2001: *Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste*. Paderborn: Bonifatius.
- Kunzler, Michael, 2004: Liturgische Kleidung für Laiendienste im Gottesdienst. Plädoyer für eine sachgerechte Gestalt. In: *Liturgisches Jahrbuch* 54, 185–197.
- Kunzler, Michael, 2006: *Carisma e Liturgia. Teologia e forma dei ministeri liturgici laicali*. Lugano: Eupress FTL (Bibliotheca Theologica 4).
- Kunzler, Michael, 2009: *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*. 2. Auflage. Paderborn: Bonifatius.
- Lechner, Gregor M., 1995: Sakralgewand – Prototypisches. Eine Ausstellung mit Paramentik junger Wiener Designer. In: *Das Münster* 48, 268f.
- Lüscher, Max, 1989: *Der 4-Farben-Mensch. Der Weg zum inneren Gleichgewicht*. Düsseldorf [u. a.]: Econ.
- Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands, 2004: *Ein evangelisches Zeremoniale. Liturgie vorbereiten, Liturgie gestalten, Liturgie verantworten*. Hrsg. vom Zeremoniale-Ausschuss der Liturgischen Konferenz. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Mennekes, Friedhelm, 1995: *Altes Tun im neuen Gewand: Sakralgewand. Prototypisches. Ausstellungskatalog*. Hrsg. vom Institut für Kostümkunde an der Hochschule für angewandte Kunst in Wien. Wien.
- Merkel, Friedemann, 1988: Schwarz – oder heller? Zur Amtstracht evangelischer Pfarrer. In: Heinrich Riehm (Hrsg.), *Freude am Gottesdienst* (FS Frieder Schulz). Heidelberg: H. Riehm, 219–227.
- Müller, Johann Bapt., 1955: *Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums nach den neuen Dekreten und Rubriken*. 22. Auflage. Freiburg i. Br.: Herder.
- Peterson, Erik, 1995: *Theologie des Kleides. Marginalien zur Theologie*. Hrsg. Barbara Nichtweiß. Würzburg: Echter (Ausgewählte Schriften Band 2).
- Piepkorn, Carl Arthur, 1987: *Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1555*. Übersetzt und herausgegeben von Jobst Schöne u. Ernst Seybold. Lüdenschied-Lobetel: Ökumenischer Verlag Edel (Ökumenische Texte und Studien 32).
- Pinsk, Johannes / Carl Johann Perl, 1938: *Das Hochamt. Sinn und Gestalt der Hohen Messe*. Salzburg [u. a.]: Pustet.

- Poschmann, Andreas (Hrsg.), 2003: *Liturgie-Gewänder für den Gottesdienst heute. Dokumentation eines Kolloquiums*. Hrsg. vom Deutschen Liturgischen Institut. Trier (Liturgie & Gemeinde, Impulse & Perspektiven 6).
- Poschmann, Andreas (Hrsg.), 2004a: *LiturgieGewänder. Kirche und Design. Katalog zur Ausstellung Deutsches Textilmuseum Krefeld 1. Februar – 25. April 2004; Diözesanmuseum Limburg 27. August – 7. November 2004*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Poschmann, Andreas, 2004b: ... an eine Form gebunden. Der Wettbewerb und die Ausstellung LiturgieGewänder. In: *Gottesdienst* 38, 28–29.
- Raudszus, Gabriele, 1985: *Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchung zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters*. Hildesheim [u. a.]: Olms.
- Redemptionis Sacramentum*, 2004: Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Instruktion *Redemptionis Sacramentum* über einige Dinge der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. 25. März 2004. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 164).
- Reifenberg, Hermann, 1978: *Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes – Wesen, Gestalt, Vollzug*. Bd. 2. Klosterneuburg (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 3).
- Rennings, Heinrich (Hrsg.), 1983: *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*. Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Hrsg. von Heinrich Rennings unter Mitarbeit von Martin Klöckener. Kvelaer: Butzon & Bercker.
- Roetzer, Wunibald, 1930: *Des hl. Augustinus' Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*. München: Hueber.
- Schnitzler, Theodor, 1970: Versuche liturgischer Deutung. 3. Folge: Das liturgische Gewand. In: *Heiliger Dienst* 24, 148–150.
- Schnitzler, Theodor, 1979: Von Sinn und Geschichte der liturgischen Gewandung und Färbung. In: *Das Münster* 32, 98f.
- Schöneis, Werner, 1958: Antike Färbung und liturgische Farben. In: *Liturgisches Jahrbuch* 8, 140–149.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1985: *Dokumente zur Messfeier*. Bonn (Arbeitshilfen 41).
- Stenzel, Alois, 1958: *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie*. Innsbruck: Rauch.
- Stollberg, Dietrich, 1990: Stola statt Beffchen? In: *Deutsches Pfarrerblatt* 90, 45–47.
- Stolleis, Karen, 2003: LiturgieGewänder – ein Überblick über die Entwicklung liturgischer Gewänder vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. In: *Liturgie-Gewänder für den Gottesdienst heute. Dokumentation eines Kolloquiums*. Hrsg. vom Deutschen Liturgischen Institut. Trier (Liturgie & Gemeinde, Impulse & Perspektiven 6) 9–37.
- Stuflesser, Martin, 2003: LiturgieGewänder. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu gegenwärtigen Fragestellungen und Perspektiven der Kleidung im Gottesdienst. In: *Liturgie-Gewänder für den Gottesdienst heute. Dokumentation eines Kolloquiums*. Hrsg. vom Deutschen Liturgischen Institut. Trier (Liturgie & Gemeinde, Impulse & Perspektiven 6) 39–73.
- van der Meer, Frits, 1958: *Augustinus der Seelsorger*. Köln: Bachem.
- van Haersolte, R. Evert, 1952: *Magie und Symbol der Farbe. Von der Mystik zum Farben-test*. Berlin: Schikowski.

- Vierbach, Anton, 1929: *Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung*. München: Kösel & Pustet (Münchener Studien zur historischen Theologie 9).
- Vogel, H. und I., 1977: Projektive Verfahren und ihre Anwendung. In: Gerhard Strube (Hrsg.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*. Bd. 5: Binet und die Folgen. Zürich: Kindler, 383–465.
- Wagner, Johannes, 1979: Die geschichtliche Entwicklung der liturgischen Gewandung. Welche Hinweise gibt sie uns für eine zeitgenössische Erneuerung? In: *Das Münster* 32, 91–94.
- Wilpert, Joseph, 1898: *Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten*. Köln: Bachem.