

# heiliger Dienst

1/2010

64. Jahrgang

ISSN 0017-9620

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

## Dokumentation des Symposions

der Liturgischen Kommission für Österreich

am 12./13. Oktober 2009 im Bildungshaus St. Virgil Salzburg

## Zur Ehre Gottes und Freude der Gläubigen – Liturgiegemäße Musik

**Vorwort** 1

Frank Walz

**Einführung in das Symposion** 2

Klaus Röhrling

„Solae aures sunt organa Christiani hominis“

Eine theologisch-ästhetische Betrachtung der Musik und des Hörens 4

Matthias Kreuels

**Zielvorgaben (an die Musik) – ohne Konsequenzen?**

Liturgiegemäßes Musizieren zwischen Wunsch und Wirklichkeit 23

Rudolf Pacik

**Musik in der Tagzeitenliturgie**

**und in der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier**

32

Franz Karl Praßl

**Glaubend singen – singend glauben**

Zeugnisse der Gottesbeziehung – der Musik abgelauscht 51

Winfried Vogel

**Vom alten Gotteslob zum neuen Gotteslob**

Neue strukturelle Anforderungen an ein Gebet- und Gesangbuch 67

**Buchbesprechungen**

77

2A 4737

21D



Autoren:

*Thomas Kohler*, Sylvesterweg 2, CH-86874 Zaisertshofen; *Prof. Matthias Kreuels*, Referent für Kirchenmusik, Deutsches Liturgisches Institut, Weberbach 72a, D-54290 Trier; *Pfr. P. Franz Lauterbacher OSB*, Augustinergasse 4, A-5020 Salzburg; *Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf Lumma*, Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck; *Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik*, Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; *Univ.-Prof. Dr. Franz Karl Praßl*, Professor für Gregorianik und kirchenmusikalische Werkkunde an der Universität für Musik und Darstellende Kunst Graz, Leonhardstraße 15, A-8010 Graz; *Oberlandeskirchenrat i. R. Klaus Röhring*, Heinrich-Schütz-Allee 35, D-34131 Kassel; *Diakon Winfried Vogel*, Unterkommission GGB, Kardinal-Döpfner-Platz 4, D-97070 Würzburg; *Ass.-Prof. Dr. Frank Walz*, Fachbereich Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 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; Prof. Dr. habil. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg; DDr. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit DDr. 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](mailto:oeli@liturgie.at), Internet: [www.liturgie.at](http://www.liturgie.at).

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg.

Herstellung: Druckerei der Erzdiözese Salzburg, Kapitelplatz 2, A-5010 Salzburg.

Internationale Zeitschriftennummer (ISSN): 0017-9620

DVR: 0029874 (211)

HEILIGER DIENST ist eine Fachzeitschrift, die sich mit den Themenbereichen Liturgiewissenschaft und liturgische Praxis beschäftigt.

Hinweise für die Gestaltung von Manuskripten finden Sie auf:

[http://www.liturgie.at/HID\\_Autorenhinweise.html](http://www.liturgie.at/HID_Autorenhinweise.html)



# Heiliger Dienst

## 64. Jahrgang – 2010

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 64. Jahrganges 2010

#### BEITRÄGE

|                                                                                                                                                   | Heft | Seite |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|-------|
| <i>Klaus Röhring</i><br>„Solae aures sunt organa Christiani hominis“<br>Eine theologisch-ästhetische Betrachtung der Musik und des Hörens .....   | 1    | 4     |
| <i>Matthias Kreuels</i><br>Zielvorgaben (an die Musik) – ohne Konsequenzen?<br>Liturgiegemäßes Musizieren zwischen Wunsch und Wirklichkeit .....  | 1    | 23    |
| <i>Rudolf Pacik</i><br>Musik in der Tagzeitenliturgie und in der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier .....                                            | 1    | 32    |
| <i>Franz Karl Praßl</i><br>Glaubend singen – singend glauben<br>Zeugnisse der Gottesbeziehung – der Musik abgelauscht .....                       | 1    | 51    |
| <i>Winfried Vogel</i><br>Vom alten Gotteslob zum neuen Gotteslob<br>Neue strukturelle Anforderungen an ein Gebet- und Gesangbuch .....            | 1    | 67    |
| <i>Walter Kirchschräger</i><br>Das Wort Gottes feiern .....                                                                                       | 2    | 82    |
| <i>Elmar Nübold</i><br>Die Perikopenordnung – ein reich gedeckter Tisch des Wortes Gottes .....                                                   | 2    | 98    |
| <i>Andreas Redtenbacher</i><br>Biblische Grundlagen liturgischer Bildung:<br>Zur Bedeutung der Bibel für das Verständnis des Gottesdienstes ..... | 2    | 122   |
| <i>Cornelis K. Kok</i><br>Die liturgische Dichtung von Huub Oosterhuis .....                                                                      | 2    | 141   |
| <i>Peter B. Steiner</i><br>Anfragen zeitgenössischer Ästhetik an liturgische Kleidung .....                                                       | 3    | 162   |
| <i>Michael Kunzler</i><br>„Kleider machen Liturgen“. Überlegungen zum liturgischen Gewand .....                                                   | 3    | 176   |



|                                                                                                                                                                                                                  |   |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|-----|
| <i>Monika Thonhauser</i><br>Paramente: Textilien für ein Fest.....                                                                                                                                               | 3 | 192 |
| <i>Andreas Poschmann</i><br>Den ursprünglichen Sinn bewahren<br>Beobachtungen zur gegenwärtigen Entwicklung liturgischer Gewänder .....                                                                          | 3 | 202 |
| <i>Elena Holzhausen</i><br>Kleid, Relikt, Symbol<br>Paramentik im Spannungsfeld von Bewahren und Erneuern .....                                                                                                  | 3 | 219 |
| <i>Sr. M. Imelda Ruf OSB</i><br>Er kleidet mich in Gewänder des Heils ... (Jes 61,10) .....                                                                                                                      | 3 | 232 |
| <i>Cornelius Roth</i><br>Charisma und liturgischer Dienst<br>Inwiefern sind liturgische Laiendienste Ausdruck der participatio actiosa? .....                                                                    | 4 | 250 |
| <i>Liborius Olaf Lumma</i><br>Sichniederwerfen – Aufstehen – Auferstehen<br>Überlegungen zur liturgischen Gestik und ihrer kirchenamtlichen Hermeneutik.....                                                     | 4 | 263 |
| <i>Elmar Nübold</i><br>Die Leidensgeschichte am Palmsonntag?<br>Die Verkündigung der synoptischen Leidensgeschichte<br>am Palmsonntag und während des österlichen Triduums .....                                 | 4 | 276 |
| <i>Gabriele Zieroff</i><br>„admittuntur – jedoch nicht zum öffentlichen Kirchengebrauche“<br>Liturgiewissenschaftliche Reflexionen<br>zur Popularität der „Schubert-Messe“ in der gottesdienstlichen Praxis..... | 4 | 289 |
| <i>Christoph Freilinger</i><br>Liturgische Institute stellen sich vor: Linz<br>Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie<br>an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz .....        | 4 | 305 |

#### BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

|                                                                                                                 |   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|-----|
| <i>Frank Walz</i><br>Einführung in das Symposium.....                                                           | 1 | 2   |
| <i>Johann Hintermaier</i><br>Der Umgang mit den liturgischen Bibeltexten im Rahmen der Priesterausbildung ..... | 2 | 137 |
| <i>Floridus Röhrig</i><br>Der Klosterneuburger Marien-Ornat im Jugendstil.....                                  | 3 | 227 |
| <i>Elke Salzmann – Michael Max</i><br>Die Installation ‚Leben‘ in der Pfarrkirche Neumarkt am Wallersee.....    | 3 | 240 |

#### BUCHBESPRECHUNGEN

|                                                                                                  |   |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|---|-----|
| Christian Renken, Richtig Messe feiern<br>(Liborius Olaf Lumma).....                             | 1 | 77  |
| Gunda Brüske, Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott<br>(Thomas Kohler) ..... | 1 | 78  |
| Kurt Koch, Dem Herrn gehört die Zeit<br>(P. Franz Lauterbacher OSB).....                         | 1 | 80  |
| Keith F. Pecklers, The Genius of the Roman Rite<br>(Basilius J. Groen).....                      | 2 | 152 |
| Brigitte Enzner-Probst, Frauenliturgien als Performance<br>(Peter Ebenbauer).....                | 2 | 154 |

2A 4737



|                                                                                                          |   |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|-----|
| Klemens Armbruster / Matthias Mühl (Hrsg.), Bereit wozu? Geweiht für was?<br>(Liborius Olaf Lumma) ..... | 2 | 157 |
| Guido Fuchs, Wochenende und Gottesdienst<br>(P. Franz Lauterbacher OSB) .....                            | 2 | 159 |
| Johannes H. Emminghaus, ... aber den Vorrang hat das Leben [Zum 20. Todestag]<br>(Manfred Probst) .....  | 3 | 247 |
| Christian Wessely, Einfach katholisch<br>(Liborius Olaf Lumma) .....                                     | 4 | 314 |
| Libero Gerosa, Der achte Tag<br>(P. Franz Lauterbacher OSB) .....                                        | 4 | 316 |

#### AUTORINNEN und AUTOREN

|                                                                                                                                       |   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|-----|
| E b e n b a u e r, Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter, Graz<br>Brigitte Enzner-Probst, Frauenliturgien als Performance (Buchbesprechung) ..... | 2 | 154 |
| F r e i l i n g e r, Univ.-Ass. Dr. Christoph, Linz<br>Liturgische Institute stellen sich vor: Linz .....                             | 4 | 305 |
| G r o e n, Univ.-Prof. Dr. Basilius J., Graz<br>Keith F. Pecklers, The Genius of the Roman Rite (Buchbesprechung) .....               | 2 | 152 |
| H i n t e r m a i e r, Dr. Johann, Linz<br>Der Umgang mit den liturgischen Bibeltexten im Rahmen der Priesterausbildung .....         | 2 | 137 |
| K i r c h s c h l ä g e r, Prof. Dr. Walter, Luzern<br>Das Wort Gottes feiern .....                                                   | 2 | 82  |
| H o l z h a u s e n, Mag. Elena, Wien<br>Kleid, Relikt, Symbol .....                                                                  | 3 | 219 |
| K o h l e r, Thomas, Zaisertshofen<br>Gunda Brüske, Offene Türen (Buchbesprechung) .....                                              | 1 | 78  |
| K o k, Dr. Cornelis G., Amsterdam<br>Die liturgische Dichtung von Huub Oosterhuis .....                                               | 2 | 141 |
| K r e u e l s, Prof. Matthias, Trier<br>Zielvorgaben (an die Musik) – ohne Konsequenzen? .....                                        | 1 | 23  |
| K u n z l e r, Prof. Dr. Michael, Paderborn<br>„Kleider machen Liturgen“ .....                                                        | 3 | 176 |
| L a u t e r b a c h e r OSB, Pfr. P. Franz, Salzburg<br>Kurt Koch, Dem Herrn gehört die Zeit (Buchbesprechung) .....                  | 1 | 80  |
| Guido Fuchs, Wochenende und Gottesdienst (Buchbesprechung) .....                                                                      | 2 | 159 |
| Libero Gerosa, Der achte Tag (Buchbesprechung) .....                                                                                  | 4 | 316 |
| L u m m a, Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf, Innsbruck<br>Christian Renken, Richtig Messe feiern (Buchbesprechung) .....                  | 1 | 77  |
| K. Armbruster / M. Mühl (Hrsg.), Bereit wozu? Geweiht für was? (Buchbesprechung) .....                                                | 2 | 157 |
| Sichniederwerfen – Aufstehen – Auferstehen .....                                                                                      | 4 | 263 |
| Christian Wessely, Einfach katholisch (Buchbesprechung) .....                                                                         | 4 | 314 |
| M a x, Pfarrer Dr. Michael, Neumarkt am Wallersee<br>Die Installation ‚Leben‘ in der Pfarrkirche Neumarkt am Wallersee .....          | 3 | 240 |
| N ü b o l d, Propst Dr. Elmar, Paderborn<br>Die Perikopenordnung – ein reich gedeckter Tisch des Wortes Gottes .....                  | 2 | 98  |
| Die Leidensgeschichte am Palmsonntag? .....                                                                                           | 4 | 276 |
| P a c i k, Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Salzburg<br>Musik in der Tagzeitenliturgie und in der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier .....        | 1 | 32  |



|                                                                                                                                    |   |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|-----|
| P o s c h m a n n, Dr. Andreas, Trier<br>Den ursprünglichen Sinn bewahren.....                                                     | 3 | 202 |
| P r a ß l, Univ.-Prof. Dr. Franz Karl, Graz<br>Glaubend singen – singend glauben.....                                              | 1 | 51  |
| P r o b s t SAC, Prof. Dr. Manfred, Vallendar<br>Johannes H. Emminghaus, ... aber den Vorrang hat das Leben (Buchbesprechung)..... | 3 | 247 |
| R e d t e n b a c h e r, Prof. Dr.habil. Andreas, Klosterneuburg / Vallendar<br>Biblische Grundlagen liturgischer Bildung.....     | 2 | 122 |
| R ö h r i g, Univ.-Prof. em. DDr. Floridus, Klosterneuburg<br>Der Klosterneuburger Marien-Ornat im Jugendstil.....                 | 3 | 227 |
| R ö h r i g, Oberlandeskirchenrat i. R. Klaus, Kassel<br>„Solae aures sunt organa Christiani hominis“.....                         | 1 | 4   |
| R o t h, Regens Msgr. Dr. Cornelius, Fulda<br>Charisma und liturgischer Dienst .....                                               | 4 | 250 |
| R u f O S B, Sr. M. Imelda, Wien<br>Er kleidet mich in Gewänder des Heils ... (Jes 61,10).....                                     | 3 | 232 |
| S a l z m a n n, Mag. Elke, Salzburg<br>Die Installation ‚Leben‘ in der Pfarrkirche Neumarkt am Wallersee.....                     | 3 | 240 |
| S t e i n e r, Prof. Dr. Peter B., Freising<br>Anfragen zeitgenössischer Ästhetik an liturgische Kleidung .....                    | 3 | 162 |
| T h o n h a u s e r, Dr.phil. Monika, Salzburg<br>Paramente: Textilien für ein Fest.....                                           | 3 | 192 |
| V o g e l, Diakon Winfried, Würzburg<br>Vom alten Gotteslob zum neuen Gotteslob.....                                               | 1 | 67  |
| W a l z, Ass.-Prof. Dr. Frank, Salzburg<br>Einführung in das Symposium.....                                                        | 1 | 2   |
| Z i e r o f f, Wiss. Ass. Dr. Gabriele, Regensburg<br>„admittuntur – jedoch nicht zum öffentlichen Kirchengebrauche“ .....         | 4 | 289 |



## Vorwort

Was ist das eigentlich: ‚liturgiegemäße‘ Musik? Man könnte sich die Antwort leicht machen und auf die in liturgischen Gesang- und Feierbüchern angeführten Lieder und Gesänge verweisen. Diese Vorgehensweise ähnelt jener Definition von Liturgie, die sie nur dann als genuin anerkennt, wenn sie in offiziellen Liturgiebüchern verbindlich geregelt ist. Der bloß formale Rückgriff auf bereits kodifiziertes Liedgut gewährleistet aber noch nicht, dass die Auswahl auch liturgiegemäß ist. Denn zunächst ist natürlich die jeweilige liturgische Handlung zu beachten, für die z. B. ein Lied ausgewählt wird. Diese inhaltliche Zuordnung von Gesang und liturgischer Handlung ist jedoch nur eine notwendige, aber nicht schon eine hinreichende Bedingung für liturgiegemäße Musik.

Der Einladungsfolder zum Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich, das vom 12. bis 13. Okt. 2009 im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg stattfand, kann einen Schritt weiterführen. ‚Liturgiegemäße Musik‘ wurde hier inhaltlich so präzisiert: ‚Zur Ehre Gottes und zur Freude der Gläubigen‘. Neben der inhaltlich adäquaten Zuordnung von Gesang und liturgischer Handlung treten also zwei weitere Kriterien für ‚liturgiegemäße‘ Musik hinzu, die beide nicht in Gesang- oder Feierbüchern gefunden werden können.

Einerseits die konkret versammelte Fei ergemeinde: Ihr soll die Musik zur Freude gereichen. Natürlich umfasst die Fei ergemeinde auch den Chor, aber sie lässt sich nicht auf ihn begrenzen. Auch eine auf künstlerisch hochstehendem musikalischen Niveau gestaltete Liturgie wäre in dem Maße defizient, in dem es ihr nicht gelingt, die ganze mitfeiernde Gemeinde mit einzubeziehen. Die eigentliche Kunst ‚liturgiegemäßer‘ Musik besteht also auch darin, dass möglichst alle Mitfeiernden daran Freude haben. Dabei kann es sich natürlich nicht um irgendeine Freude – etwa im Sinne eines kurzweiligen Spaßerlebnisses – handeln; es geht vielmehr um jene Freude, die den Glauben nährt und die Hoffnung stärkt. Die Berücksichtigung der zur Feier versammelten Gläubigen wird in einer zunehmend heterogenen Gesellschaft eine immer wichtiger werdende Aufgabe. Es geht darin nur vordergründig um bloße Geschmacksfragen; dahinter muss vielmehr das Bemühen stehen, den individuellen ‚Geschmack‘ als (vorläufiges und sich weiter entwickelndes) Ergebnis einer je eigenen Sozialisationsgeschichte zu begreifen, der für das persönliche Angesprochensein und Mitfeiern von großer Bedeutung ist.

Als weiteres Kriterium für ‚liturgiegemäße‘ Musik wird die Ehre Gottes genannt. Es wäre allerdings ein Missverständnis, dies so zu verstehen, als sei folglich nur jene Musik der Liturgie angemessen, die musikalisch von höchster Qualität ist, alles andere aber nur von geringerer Dignität und daher der Ehre Gottes nicht würdig. Gottes ‚Ohren‘ lassen sich nicht durch schlecht gesungene Lieder ‚beleidigen‘, solange darin aufrichtig das Gebet zu ihm ‚aufsteigt‘ – denn Gott sieht auf das Herz (1 Samuel 16,7). Damit die Ehre Gottes wirklich aufstrahlen kann, müssen die mitfeiernden Menschen ‚lebendig‘ werden (vgl. Irenäus von Lyon: ‚Gloria Dei vivens homo‘) und seine Liebe auch außerhalb des Gottesdienstes durch ihr Leben bezeugen. „Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören, sondern das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach“ (Amos 5,23).

Die Schriftleitung



Frank Walz, Salzburg

## *Einführung in das Symposium*

„Die überlieferte Musik der Gesamtkirche stellt einen Reichtum von unschätzbarem Wert dar, [...] weil sie als der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht“ (II. Vaticanum, SC 112).

Mit diesem Satz aus der Liturgiekonstitution wurde im Einladungsfolder der LKÖ zum Symposium 2009 eingeladen.

Es soll um *liturgiegemäße Musik* gehen – kein liturgie-theologisches Rand-, sondern ein Zentral-Thema; immerhin beschäftigt sich die Liturgiekonstitution in einem eigenen 6. Kapitel (Die Kirchenmusik) in 10 Artikeln (SC 112–121) mit der Frage nach dem Verhältnis der Musik zur Liturgie, der musikalischen Ausbildung, der Inkulturation, der musikalischen Tradition aber auch der Neuschaffung von Vertonungen, die nicht zuletzt „die tätige Teilnahme der ganzen Gemeinde der Gläubigen fördern“ (SC 121) sollen.

Musik hat für das Gelingen und die Qualität des liturgischen Geschehens eine ganz besondere Bedeutung. Darauf hat unter anderen auch P.M. Zulehner<sup>1</sup> in seiner empirischen Untersuchung zur Gottesdienstqualität hingewiesen. Er formuliert darin zwei diesbezügliche Thesen und drei daraus erwachsende vorrangige Fragen:

„These 24: Die Pluralität der Gesellschaft zeigt sich im Gottesdienst derzeit sehr deutlich im Bereich der Musik.

„These 25: Die Herausforderung einer zeitgemäßen Gestaltung wird hier besonders deutlich.“<sup>2</sup>

„Frage 6: Wie lässt sich innerhalb des Gestaltungsspielraumes einer Gemeinde auf das Lebensgefühl der Menschen vor Ort verstärkt eingehen (im Bereich der Musik, angemessene Sprache in der Predigt; Gestaltung des Hochgebets durch Akklamationen)?“<sup>3</sup>

„Frage 11: Wie groß ist gerade im Bereich der Musik die Bereitschaft, unterschiedlichen Menschen mit unterschiedlichen Erwartungen im Gottesdienst Raum zu geben (wo können Jugendliche mit ihrer Art von Musik vorkommen, wo finden Menschen die vertraute Schubertmesse wieder ...)?

Frage 12: Welche Aufmerksamkeit wird der Weiterentwicklung einer guten kirchenmusikalischen Praxis auf der Ebene der Gemeinde und über sie hinaus geschenkt (Komposition und Aufführung zeitgemäßer Werke der Kirchenmusik, Grundausbildung und Begleitung für die, die ehrenamtlich tätig sind)?“<sup>4</sup>

Dies sind Fragen, die uns wohl alle beschäftigen werden, wenn wir uns nun zu diesem Symposium zusammengefunden haben ... und wenn sich erst jüngst der Journalist Thomas Widmer auf dem Weg macht um Sonntags-Gottesdienste in Zürich zu rezensieren<sup>5</sup> und dabei in all diesen Gottesdiensten die Musik als *den* „Special effect“<sup>6</sup> vorfindet, dann

<sup>1</sup> Zulehner [u. a.] (2004) 110–117.

<sup>2</sup> Ebd. 71.

<sup>3</sup> Ebd. 39.

<sup>4</sup> Ebd. 66.

<sup>5</sup> Vgl. Widmer (2009).

<sup>6</sup> „Special Effects: Der junge Konzertchor Zürich auf der Empore [...] Das sparsame, spannungsvolle Orgelspiel in der Stille während der Gabenbereitung [...] Die Orgel klingt überraschender



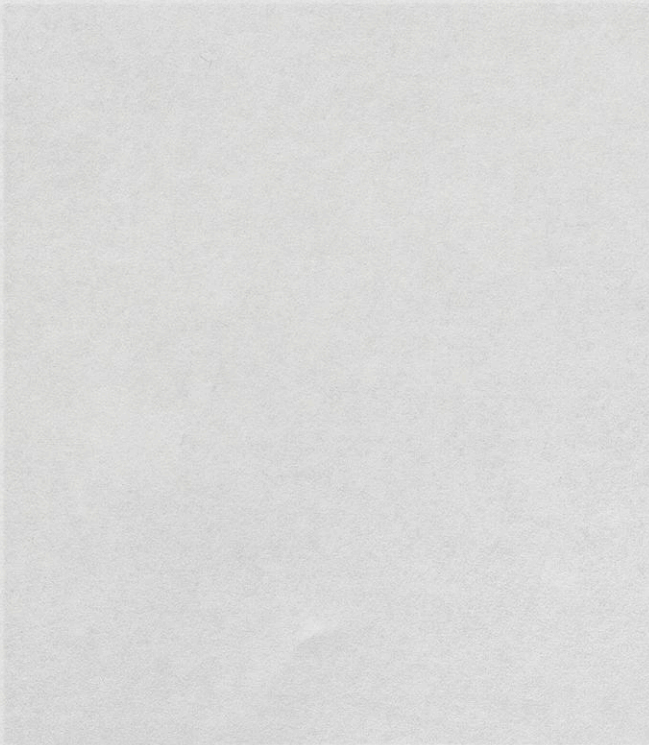
spricht er wahrscheinlich vielen Gottesdienstmitfeiernden aus der Seele – und liefert damit ein weiteres Indiz für die Aktualität unsere Fragestellung . . .

„So wird denn die Kirchenmusik umso heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist [ . . . ]“ (SC 112) – diese Verbindung soll nun diskutiert werden.

### Literatur

Widmer, Thomas, 2009: Weihrauchschwaden, Politgepolter und das garantiert pandemie-sichere Abendmahl. Kirchgang. Man kann etwas erleben in den Stadtzürcher Gottesdiensten – warum um Himmels willen gehen nicht mehr Leute hin? In: *Tages-Anzeiger*, 3. Oktober 2009, 18–19.

Zulehner, Paul M. [u. a.], 2004: *Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste*. Ostfildern: Schwabenverlag.



als anderswo. Psychedelisch [ . . . ] Geistliche Musik vom Feinsten. Und dazu Weihrauch, Weihrauch, Weihrauch!“ (Widmer [2009] 19).



Klaus Röhrling, Kassel

## „Solae aures sunt organa Christiani hominis“<sup>\*</sup> Eine theologisch-ästhetische Betrachtung der Musik und des Hörens

*Ausgehend vom Phänomen der Stille, aus welcher Musik hervorgeht, und von Luthers Theologie der Musik als einer Schöpfungsgabe wird die besondere Bedeutung des Hörens für ein Verstehen der Musik entfaltet. Das „spekulative Ohr“ ist das Organ für das Illuminationswerk des Heiligen Geistes. Am aus der Antike herkommenden Streit zwischen Argus und Pan, zwischen dem Sehen und Hören, wird deutlich, warum Luther die Ohren als die organa christiani hominis bezeichnet und wie diese Erkenntnis heute in eine Synästhesie der Sinne eingebracht werden kann. Diese ereignet sich beispielhaft im Singen, wo das Ohr zum Mund, zum Atem des Lebens, also ganz körperlich und die Musik zur Doxologie wird.*



### *Kleines Präludium*

Zwischen den Bäumen postieren Löwe und Einhorn; gesäumt von einem Kranz von Tieren, von Hasen und Whippet und Fuchs, sehen wir eine Orgel spielende Dame, die man die „mit dem Einhorn“ nennt, die auf fünf weiteren Teppichen, ausgestellt im Museum de Clu-

<sup>\*</sup> „Allein die Ohren sind das Werkzeug eines Christenmenschen“ [Anm. d. Red.].

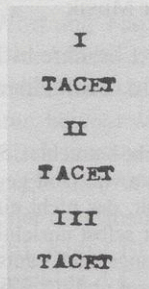


ny, zu sehen sind. Auf einen Tisch ist ein Portativ gestellt. Links davon die mit beiden Händen spielende Dame, rechts davon die Dienerin, die beiden Blasebälge bedienend. Die Orgel ist hier das Attribut des Gehör-Sinns, des Hörvermögens. Wieder hat die Dame, wie auf anderen Teppichen schon, einen gedrehten Schopf oder Zopf, dem Horn ihres Einhorns nachempfunden, es gleichsam zitierend. Seltsam, dass dieser Haarschmuck bei den Teppichen mit Bildern des Gesichts- und Gehörsinns begegnet. Ist man mit diesen „höheren“ Sinnen dem Geistigen näher?

Die Tasten berühren, spielen und die entstehende, aus den Pfeifen strömende Musik hören. Man sieht es ihr an, der Dame, deren blaues, himmelfarbenes Unterkleid mit seinen Ärmeln aus dem goldenen Überwurf hervortritt: Sie lauscht, sinnt den Tönen nach. An der Orgel selbst finden sich der Löwe und das Einhorn, links und rechts die Pfeifen begrenzend. Die Symbole der Macht und des Geistes. Werden durch die Musik und das Hören das Irdische und das Himmlische zusammengebracht und zusammengehalten?

### Stille

Mit der Stille beginnt unser Hören. Eine Stille, die erfüllt ist von den Klängen der Natur und der arbeitenden und sich vergnügenden Menschen darin. Aus ihr heraus nehmen wir wahr, was ins unverschießbare Ohr eindringt, wenn man es nicht künstlich verklebt, wie Odysseus es mit den Ohren seiner nautischen Gefährten tat, um den Sirenenklängen nicht zu verfallen. Man übe das einmal: 4' 33'', vier Minuten dreiunddreißig Sekunden zu schweigen, der Stille zu lauschen, wie die seltsamste Komposition der Musikgeschichte es von den Hörern verlangt: John Cages „Komposition“ aus dem Jahr 1952. Ein dreisätziges Werk für „ein beliebiges Instrument oder die Kombination von beliebigen Instrumenten“. Jeder der drei Sätze (33''; 2'40''; 1'20'') enthält ausschließlich die Anweisung „tacet“:



Der oder die Spieler sind in dieser Zeit angehalten, jedwedes Geräusch zu vermeiden. „Silence. Sounds are only bubbles on its surface. They burst to disappear.“<sup>1</sup> Aber gibt es überhaupt *die* Stille?

„Es gibt keine Stille, die nicht mit Klang geladen ist“, schreibt Cage in seinem Buch *Silence*.<sup>2</sup>

In dieser Hinsicht hat die Musik des zwanzigsten Jahrhunderts einen Paradigmenwechsel vom Klang zur Stille hin vollzogen, hat mit dem Lärm und den Geräuschen der umgebenden Welt neben den Klängen der Musik die Stille entdeckt. „Mit dem späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert vollzieht sich ein tiefgreifender Wandel mit dem Spätwerk von Gustav Mahler, mit den Orchesterstücken von Webern, Berg und dann mit

<sup>1</sup> John Cage, zitiert in: Schöning (1994) 64.

<sup>2</sup> Cage (1995) 48.



John Cage, Bernd Alois Zimmermann und Luigi Nono. Seit dieser Zeit wird Musik nicht mehr vom Klang aus und auf den Klang hin entworfen, sondern von der Abwesenheit des Klangs, vom Schweigen, von der Stille, von der sogenannten ‚Silence‘ in ihren verschiedenen Daseinsformen, von verschiedenen, ‚Timbres des Schweigens‘ (Robert Musil).<sup>3</sup> So wird die Musik für das heutige Hören von großer Bedeutung, da sie nicht nur in sich und bei sich selber bleibt, sondern ihr Herkommen, ihre „Heimat“ bewusst macht: die Schöpfung als Akustikum. Musik wird zur Hör-Übung für die Klänge der Welt, die aus der Stille kommen und wieder in sie münden.

### *Die Schöpfung als Akustikum*

Die Ohren aus der Stille heraus öffnen für die Klänge, die Geräusche der ankommenden, uns umgebenden, in uns wirkenden, tönenden Welt. 1538 hat Martin Luther zu Georg Rhaas Sammelwerk „Symphoniae jucundae“ eine Vorrede geschrieben „encomion musicces“ genannt, in der er dieses Hören beschrieb. Von ihr gibt es eine deutsche Urfassung und eine spätere, lateinische, die im Gegensatz zur deutschen, die sich an „alle Liebhaber der freien Kunst Musica“ wendet, besonders für Studenten bestimmt ist, darum auch ausführlicher und streng gegliedert geschrieben ist. 1564 hat Johann Walter daraus eine freie Übersetzung in Form eines Lehrgedichtes gemacht: „Lob und Preis der himmlischen Kunst Musica“.<sup>4</sup> In sechs Abschnitten entfaltet Luther seine Theologie der Musik:

1. Musik ist ein Teil der göttlichen Schöpfung
2. Das Geheimnis der menschlichen Stimme
3. Die Wirkungsmacht der Musik
4. Der usus musicae, d. h. die Zusammengehörigkeit von Wort Gottes und Musik
5. Die musica artificialis
6. Warnungen vor dem Missbrauch der Musik

In diesem Zusammenhang und Kontext beschreibt Luther die Musik (und damit das Hören) als eine Schöpfungsgabe Gottes, die unmittelbar zur Schöpfung der Kreaturen hinzugehört:

„Erstlichen aber, wenn man die Sache recht betrachtet, So befindet man, das diese Kunst von anfang der Welt allen und jeglichen Creaturen von Gott gegeben, und von Anfang mit allen geschaffen, dann da ist nichten nichts in der Welt, das nicht einen Schall und Laut von sich gebe. Also auch, das auch die Luft, welche doch an jr selbst unsichtbarlich und unbegreiflich, darinen am allerwenigsten Musica, das ist schönes Klangs und Lauts, und gantz stum und unlautbar zu sein scheint, Jedoch wenn sie durch was bewegt und getrieben wird, so gibt sie auch jre Musica, jren Klang von sich, und die zuvor stum war, dieselbe feht dann an lautbar und eine Musica zu werden, das mans als denn hören und begreifen kann, die zuvor nicht gehöret und begreiflich war, durch welches der Geist wunderbarliche und grosse Geheimnis abzeigt, davon ich izend nicht sagen will.“<sup>5</sup>

John Cages späte Erkenntnis, dass es eigentlich keine Stille gibt, dass in dieser Welt immer etwas irgendwie klingt, summt, Geräusche macht, also „Silence“ ist, ist längst von Luther formuliert und geschrieben worden: Nihil enim est sine sono, seu numero sono, nichts ist ohne Klang und Rhythmus. Klänge, Geräusche sind allen Geschöpfen mitgegeben. Durch Luftbewegung wird selbst die sonst stumme Luft, die stumme Natur hörbar. Die geschaffene Welt ist eine akustische Welt. Alles darin gibt Laute oder Geräusche von sich,

<sup>3</sup> Zenck (1994) 16.

<sup>4</sup> Blankenburg (1972) 80ff.

<sup>5</sup> Übersetzung von Johann Walter.



als eine Art von Musik: *mirabilia mysteria*, wunderbare Geheimnisse. Musik ist für Luther also nicht zuerst *ars*, Kunst oder *scientia*, Wissenschaft, sondern *creatura*, Schöpfung. Darum kann Luther sie auch personifizieren und „Frau Musica“ nennen.

Diese wunderbaren Geheimnisse werden noch wunderbarer, wenn man die Musik der Tiere, besonders der Vögel hört (*sed mirabilior est Musica in animantibus, praesertim volucris*). Noch wunderbarer wird es dann, wenn man das Vermögen der menschlichen Stimme betrachtet. Das Unvermögen der Philosophen, dieses Phänomen über die rein physikalische Erklärung hinaus hinreichend erklären zu können, zeigt somit nur die *infinita sapientia*, die unermessliche Weisheit Gottes. Die Spitze des Wunderbaren, in welcher sich die absolute und vollkommene Weisheit Gottes erkennen lässt (*absolutam et perfectam sapientiam Dei in opere suo mirabili Musicae*), ist dann jedoch die *Musica artificialis*, die Kunstmusik, welche die natürliche Musik „schärft und poliert“ (J. Walter), wörtlich: korrigiert, also verbessert, sorgfältig bearbeitet und ausführt (*naturalem coringat, excolat et explicet*). Das kommt daher, dass die Musik „*domina et gubernatrix affectuum*“ ist, also die menschlichen Affekte hervorruft und leitet. Denn für Luther ist Kreatur immer auch eine äußerliche, leibliche. Er wehrt sich gegen eine Spiritualisierung des Schöpfungsglaubens und somit auch gegen eine der wahrnehmenden Sinne. Er bejaht mit vollem Bewusstsein die Klangsinnlichkeit der Musik. Dies auch im Gegensatz zu Zwingli oder Calvin oder gegen Augustin, welche die Musik deswegen ganz oder teilweise aus der Kirche verbannten, weil sie in ihr ein Hindernis der Andacht sahen. Es liegt beim Missbrauch der Musik ganz und gar an den Menschen selber. Der ist nicht der Musica selbst anzulasten, da sie Gottes bestes Geschenk an die Schöpfung und die Menschen ist: „Musik ist das beste Geschenk Gottes – *optimum Dei donum*. Oft hat sie mich so bewegt und angetrieben, dass ich Lust zum Predigen gewonnen habe. Aber St. Augustin war so skrupulös, dass er sich fälschlich aus der Freude an der Musik eine Sünde gemacht hat“<sup>6</sup>. Für Luther gehören zur vollkommenen Musik also nicht nur Wort und Ton, sondern auch der sinnliche Klang, mit dem in ihm inhärenten Affekten und den Affekten, welche die Musik auch beim Hören in den Menschen auslöst. Das lässt auch die Menschen unterscheiden. Da gibt es zum einen diejenigen, die von der Musik *afficiuntur*, bewegt werden. Für sie gibt es nichts Wunderbareres in der Welt als die Musik (*nihil mirabilius hoc saeculo exstare videatur*). Zum anderen gibt es diejenigen, die *non afficiuntur*, die nicht von der Musik bewegt werden. Sie hören lieber auf irgendeinen „Scheißpoeten oder die Musik der Schweine“ (*aliquem Merdipoetam interim audiant vel procorum Musicam*). Kunst ist Musik dann aber auch und vor allem, weil den Menschen „vor den andern Creaturen die Stimme mit der rede gegeben“ ist (*sermo voci copulatus*), so dass er Gott sowohl mit dem Wort als auch mit der Musik (*verbo et Musica*) loben kann, *scilicet sonora praedicatione et mixtis verbis suavi melodiae*. So ist für Luther „ein Lied in allen Dingen“ (Joseph von Eichendorff) und die Hierarchie der Schöpfung ist für ihn durch Musik bestimmt und erfüllt. Die Welt, die Schöpfung ist vor allem eine akustische. Die Schöpfung ist ein Akustikum.

So kommt es darauf an, auch seine Ohren dafür „zu schärfen und zu polieren“, das „Lied in allen Dingen“ wahrzunehmen und damit die *absoluta et perfecta sapientia Dei*. So wird auch hier deutlich, warum für Luther die Ohren *die* Organe des Christenmenschen sind. Das Hören wird von ihm nicht nur christologisch (Röm 14,10), sondern auch schöpfungstheologisch begründet. Darauf komme ich noch zurück.

<sup>6</sup> Luther, Tischreden 4441.



*hören finden*

ich lasse mich auf hören ein, auf hören in stille.  
höre, wie es still wird ...

ich finde mein hören (wieder).  
lerne zu hören jederzeit und überall:  
während eines konzertes, an einer belebten straßenkreuzung, im wald,  
beim gehen, beim essen ...

ich mache die erfahrung, dass ich hören verlieren und wieder finden kann.  
wie finde ich hören wieder? Wie kommt hören wieder zu mir?

wenn ich nicht höre, sind meine ohren verstopft. Was die ohren verstopft,  
muss abfallen, es muss etwas wegfallen, damit ich wieder höre.  
hören: loslassen.

loslassen.  
alles abgeben, nichts behalten.  
unterhalt abschaffen, wegschaffen, abräumen.  
was die ohren verstopft fällt ab, fällt weg.

ich höre wieder.  
ich finde wieder schutz vor meinungen, standpunkten, botschaften.

ich kann wieder atmen.“<sup>7</sup>

Kaum etwas ist besser geeignet, das „hören finden“ zu lernen, das Ohr zu „trainieren“ als die Musik. Diese freilich setzt, wie gesagt, Stille voraus, aus der sie kommt und in die sie auch wieder mündet. Ist sie es doch, die dem Lärm den Stachel nimmt und selbst zum Stachel wider ihn wird. An ihr kann gelernt werden, wie man Klänge hört, wie sie entstehen und wieder vergehen, wie sie einander folgen und ineinander übergehen. Oder wie man Töne hört, einzelne, wie sie in sich selber schwingen und leben, nicht einfach nur da sind wie ein toter Sinuston. Wie die Töne zueinander kommen, sich ergänzen und reiben, wie ein Ton dem anderen eine Farbe gibt oder nimmt, ihn warm oder kalt macht. Wie Töne sich schichten, zu Akkorden werden, wie sie sich zu Tontrauben verdichten, und der einzelne Ton darin verschwindet, aufgeht, zu etwas anderem wird. Wie der Ton, der Akkord, der Klang lauter wird oder leiser, langsamer oder schneller, wie er, sich wiederholend, auf der Stelle tritt, zu einer Welle sich auftürmt, wie eine Kaskade fällt, wie er sich aufbäumt und aufschäumt, wie er aggressiv wird oder sanft, heftig oder mild, rau oder samten, süß oder herb, wie er zusammenbricht, wie er stirbt. An der Musik kann man lernen, das ganze Leben zu hören, zu fühlen, zu riechen, zu schmecken. Mit dem Leib hören. Ganz Ohr sein.

*Hand im Ohr – Hören als Abtasten*

Helmut Lachenmann hat „vier Grundbestimmungen des Hörens“<sup>8</sup> ausgemacht, die beim Hören von Musik als Vorbedingungen und Prägungen bedacht sein wollen: Tonalität – Körperlichkeit – Struktur – Aura.

(1) Tonalität: „Damit ist der gesamte Komplex unserer Erfahrungen mit dem überlieferten ästhetischen Apparat, mit seinen Kategorien von Harmonik, Melodik und metrisch gebundener Rhythmik, der Kadenz in ihren weitesten Ausformungen samt den daran gebundenen Satztechniken und Formprinzipien, aber auch die damit verbundene Instrumental-, Notati-

<sup>7</sup> Eva-Maria Houben, Stichnoten, o. S.

<sup>8</sup> Lachenmann (1996) 54ff – alle weiteren Zitate dort.



ons- und Musizierpraxis gemeint, und nicht nur unser Material ist tonal vorgeformt, sondern im gleichen Maß unser eigenes Bewusstsein und Hörverhalten.“ Sie ist gleichsam unser musikalisches Erbe, das wir verinnerlicht mitbringen, das sich beim Hören von Musik immer wieder meldet und unser Hören wie von einer geheimen Mitte her bestimmt. Wie weit auch immer eine Musik sich von dieser Mitte inzwischen entfernt hat, in ihren Dissonanzen z. B., die sie selbst schon lange nicht mehr als solche versteht und empfindet, immer wieder meldet sich in unserem (westlichen) Ohr diese uns aus der Geschichte der Musik überkommene Tonalität, gleichsam wie unsere zweite Natur. Sie macht es uns freilich auch schwer, andere Musik zu hören, gar zu verstehen, nicht nur die der Moderne, auch die anderer Kulturen. „Wie auch immer man sich von der Tonalität entfernen möchte, man wird stets von ihr wieder eingeholt“.

(2) Körperlichkeit: Alles Erklingende hat eine „unmittelbare Körperlichkeit“. Der auf Instrumenten oder durch die menschliche Stimme erzeugte Klang ist von diesem „Klangkörper“ bestimmt und geformt, vermittelt sich dadurch auch körperlich auf den Hörer. Wirken diese Klang-Körper zusammen, dann spricht man z. B. vom Klangkörper eines Orchesters, den man als wohlgeformt, als füllig oder wuchtig, als zart oder elegant oder auch klotzig empfindet. So wird auch der Klang dadurch körperlich, als „Produkt nicht nur seiner mikrozeitlichen (also inneren Schwingungsverhältnisse), sondern auch in seiner makrozeitlichen (also äußeren rhythmischen) Organisation, das heißt zugleich als Zustand und als Prozess.“ Hören wird dann ein Abtastprozess, ein Abtasten des Klanges und der Form mit dem Ohr, so als hätte es Hände, die einen runden oder eckigen Klang ertasten, einen vibrierenden oder gleich bleibend glatten, die ihn wie einen Hauch oder wie einen Stein erspüren.

(3) Struktur: „Material wird erfahren als Struktur, das heißt: als Produkt eines bewusst organisierenden Eingriffs in vorweg gegebene Ordnungen. Dieser Strukturbegriff vertritt so neben Geschichte, Konvention und Natur die eigentlich geistige und poetische Instanz und lenkt das Bewusstsein auf jenen Willensakt, der sinnvoll in die Materie eingreift und darin Ordnungen errichtet in dem Maß, wie er vorweg darin herrschende Ordnungen aufhebt und Vorgegebenes, Vorwegwirkendes, Gewohntes (etwa, aber nicht nur: die Tonalität) in Frage stellt, neu beleuchtet, neu würdigt, ergänzt, tiefer erschließt – verwandelt“. Die Struktur hören als eine der Grundbedingungen des „Musikhörens“ erfasst die Veränderungen, die Innovationen, das Fremde und Neue in der Musik, begreift eine Komposition als Sinn stiftenden Zusammenhang, da sie nicht nur aus der Zusammensetzung (Komposition) von Tönen und Klängen besteht, sondern die einen Zusammenhang herstellt: zwischen Geschichte und Gegenwart, Kunst und Natur und Gesellschaft, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, sensus und intellectus.

(4) Aura: Jedes musikalische Material ist geprägt „durch seine Rolle beziehungsweise Rollen im Dasein des Menschen überhaupt: von dort her ist es assoziativ besetzt und von dort her bestimmt sich seine Aura, das heißt die charakteristische Art von deren Vertrautheit ... Aura als Trägerin von vertrauten Erfahrungen aus der existentiellen Wirklichkeit: des Alltags, der verschiedenen Gesellschaftsschichten, der religiösen Sphäre, der Kultur(en), der Technik, der Geschichte, der Landschaften, Klassen, vielleicht auch des Unterbewusstseins aus archaischen Schichten unserer Psyche, der Traumwelt usw.“ Der Klang einer Orgel z. B. vermittelt eine kirchliche, religiöse, fromme Aura, während eine Zither den „Dritten Mann“ herbeizitiert. Eine Blaskapelle ruft Oberbayern und die Berge in uns wach, samt den Jodlern und den Lederhosen. Eine Geige hat, wenn man ein Fan dieser Künstlerin ist, die attraktiv-erotische Gestalt der Ann-Sophie Mutter im ausgeschnittenen langen Kleid. Diese jeweilige Aura, die wir auch wie eine zweite Natur mit uns herumtra-

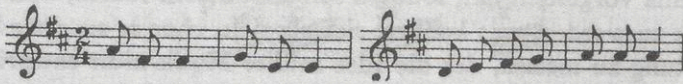


gen, bestimmt unser Hören, mehr als wir denken oder als uns bewusst ist. Sie wird dabei bestätigt oder gestört, verstört, aufgebrochen, verändert.

Tonalität – Körperlichkeit – Struktur – Aura: Diese vier Grundbestimmungen des Hörens, die zugleich Prädispositionen sind, gilt es zu beachten, wenn wir Musik hören und uns über dieses Hören und seine Bedeutung zu vergewissern versuchen.

Dabei sind aber auch noch typische Verhaltensweisen des musikalischen Hörens mit zu bedenken, die uns übermittelt wurden und in denen wir groß geworden sind, die wir selbst uns angeeignet haben, in denen wir unbewusst oder bewusst, gleichgültig oder stur verharren, aus denen wir vielleicht aber auch ausbrechen wollen, um unser Hören und uns selbst damit zu verändern.

Theodor W. Adorno hat diese in seiner „Einleitung in die Musiksoziologie“<sup>9</sup> beschrieben. Er hat dabei besonders das strukturelle Hören herausgestellt, als ein Denken mit den Ohren, ein aktives Hören mit dem „passiven“ Organ des Ohres, das im Gegensatz zum Auge sich nicht schließen lässt und mit dem man nicht, wie mit dem Auge auf Blicke z. B., reagieren kann. Die Aktivität des Ohres, das Hören mit den Ohren besteht nicht „im emsigen Mitmachen, in dumpf fiedelnder Betriebsamkeit. Vielmehr ist es eine schweigende, imaginative, schließlich hörende Aktivität, Leistung dessen, was Kierkegaard das spekulative Ohr nannte“<sup>10</sup>. Eines seiner wesentlichen Eigenschaften ist, dass es „falsche Erwartungen wegräumen“<sup>11</sup> kann, also eingeschliffene Hörgewohnheiten, die uns hindern, Neues zu hören, wahrzunehmen und kennen zu lernen. Es ist ein Hören, das nicht auf Bestätigung aus ist, immer und immer wieder nur das Gleiche vorgesetzt zu bekommen, um von einem auf das andere ohne Mühe schließen zu können. Adorno hat das am Vergleich des Kinderliedes „Hänschen klein“ mit den Anfangstakten des ersten Klavierstückes aus Arnold Schönbergs op. 19 ohrenfällig deutlich gemacht:



Die beiden ersten Takte des Kinderliedes lassen die nächsten beiden und auch die folgenden erwarten. Man hat sie im Ohr. Man könnte sie selber ohne Anstrengung ergänzen, auch wenn man das Lied nicht kennen würde. Der Fortlauf der Melodie bestätigt die geweckte Erwartung. Schönbergs Klavierstück jedoch, ja eigentlich alle neue Musik danach, macht damit ein Ende. Sie versagt das Erwartete „und fordert stattdessen die Anstrengung des Ohrs“<sup>12</sup>. Dies kann nun aufgrund der bisher gehörten Töne auch keine Analogieschlüsse mehr ziehen. Es muss ständig neu hören und sich in seinen Erwartungen enttäuschen lassen, um dadurch reicher, vielfältiger, differenzierter, genauer, nuancierter hören zu lernen. Aber eben dadurch „wird man das Alte produktiv inmitten des Neuen wiederentdecken“<sup>13</sup>.

Dazu bedarf es dann aber auch einer erhöhten Aufmerksamkeit, der Konzentration. Man kann sich beim Hören nicht mehr wie auf dem Wasser treiben lassen und vor sich hindösen, halb nur hinhören, nur so nebenbei. Man wird seinen Kopf in die Hand nehmen, sie an die Ohrmuschel legen, damit dem Ohr nichts entgehe. Höchste, gespannte Aufmerksamkeit

<sup>9</sup> Adorno (1973) 178ff.

<sup>10</sup> Adorno (1976) 189f.

<sup>11</sup> Ebd. 192.

<sup>12</sup> Ebd. 193.

<sup>13</sup> Ebd. 203.



also: Ein Ohr, „auf dem Sprung gleichsam und bereit, mit aller Energie ins Vernommene sich zu verbeißen“<sup>14</sup>. Dies wäre dann das „strukturelle Hören“, das man auch ein integrales nennen kann. Dieses an der Musik sich übende Hören kann dann auch eine Einübung sein für ein noch ganz anderes Hören, das sich Worten zuwendet, gesprochenen Worten, der *viva vox evangelii*, wie die Reformatoren es nannten. Denn, wenn nach Paulus der Glaube aus dem Hören (Röm 10,17), der Predigt – wie Luther übersetzt – kommt, dann bedarf es eines ebenfalls geöffneten Ohres, das aufmerken, falschen Erwartungen widerstehen und sich konzentrieren kann, das, in einer Kirchenbank sitzend, auch „auf dem Sprung“ ist und sich ins Vernommene „verbeißen“ kann, das sich in der eine Gemeinde überschwemmenden „Wortflut“<sup>15</sup> eines Gottesdienstes orientieren kann und in der die Gemeinde überströmenden Flut von Sätzen nicht in die Dekonzentration flüchtet, das dann nur noch selektiv zu hören vermag und darüber oft genug das entscheidende Wort, den wichtigsten Satz überhört. Das strukturelle Hören in einem Gottesdienst öffnet sich der „Illumination“<sup>16</sup>, die eine „Horizontenerweiterung“ bedeutet, eine „Befreiung von Zwängen und Ängsten, eine Öffnung zu einer Weltsicht und einer Lebenshaltung, die alles Irdische in einer neuen Perspektive wahrzunehmen vermag.“<sup>17</sup> In dieser Hinsicht bleibt das Ohr „in seiner rezeptiven Reichweite ... dem Blick überlegen, weil es auch das zu fassen vermag, was den optischen Wahrnehmungshorizont transzendiert. Im Hören ereignet sich die Konstitution christlicher Identität, sofern im Rechtfertigungsakt ein wirksames, kreatives Urteil über den Menschen gesprochen wird. Nur auf der Basis dieser Passivitätserfahrung wächst jener Glaube, der Augen, Mund, Hände und Füße erneuert und die Person zu einem wahrnehmungs- und handlungsfähigen Subjekt restituiert“<sup>18</sup>. Man kann diese Passivität auch eine schweigende, imaginative Aktivität nennen und damit das „spekulative Ohr“ als den Ort bezeichnen, durch den der Heilige Geist in mich eindringt, „einzieht“, um durch das gehörte Wort sein Illuminations-Werk zu bewirken: „Zieh ein zu deinen Toren, sei meines Herzens Gast“<sup>19</sup>.

## *Argus und Pan*

### *Der Streit zwischen Sehen und Hören*

Beginnen wir mit einer Art Schachspiel! Zeus, der König der Götter, liebt Io, die schöne Nymphe. Hera, die Königin oder Dame, ist wie so oft misstrauisch und eifersüchtig. Zeus glaubt, Hera mit einem Trick täuschen zu können. Er verwandelt die Nymphe in eine Kuh und schenkt sie Hera. Ein schönes Tier, mit glattem, hellglänzenden Fell.

Doch dieses Geschenk erweckt in ihr einen Verdacht. Tief sitzender, in der Eifersucht verankerter Argwohn, „... kannte sie doch recht gut die Schliche des schon so oft ertappten Gemahls“<sup>20</sup>. Doch was der König vermag, steht auch der Dame zu Gebote. Auch sie verfügt über die Macht der Verwandlung und Täuschung. Sie schickt eine Bremse, „den Stachel ihrer eigenen Lust“<sup>21</sup>. Die sticht nun die Kuh, dieses schöne Tier, macht es rasend im wörtlichen Sinn. Sie galoppiert davon, jagt durch Europa, rennt an einem Meerufer entlang, gibt dem Meer, das sich da hinspült ihren eigenen Namen, Ionisches Meer. Springt an einer

<sup>14</sup> Ebd. 204.

<sup>15</sup> Josuttis (1991) 240 u. 245.

<sup>16</sup> Ebd. 241 u. 243.

<sup>17</sup> Ebd. 244.

<sup>18</sup> Ebd. 206.

<sup>19</sup> Evangelisches Gesangbuch, Nr. 133.

<sup>20</sup> Ovid, *Metamorphosen* I, 605.

<sup>21</sup> Serres (1993) 48. Das Bild vom Schachspiel stammt von Serres.



Meerenge nach Asien hinüber, die seitdem Bosphorus, Kuhfurt, heißt. Io, das schöne Tier irrt klagend umher. Was ist jetzt zu tun? Die Dame steht scheinbar im Schach. Sie weiß sich zu helfen, holt sich Argus zur Hilfe, der über und über voller Augen Io nun bewacht. Manche sagen, er hätte nur hundert davon gehabt, rund um seinen Kopf. Zwei oder die Hälfte davon hätten geschlafen, die anderen hätten gewacht, sich darin abwechselnd, so dass an ihm kein Vorbeikommen war: „So kann, abgelöst, je ein Paar die Ruhe genießen,/ Während die anderen wachen und weiter auf Posten verbleiben.“<sup>22</sup> Totale Überwachung. Darum der Name Panoptes, der Allsehende. Die Macht des Auges. Dagegen ist selbst Zeus ohne Macht. Nun ist er selber im Schach. Schachmatt durch das Sehen?

Zeus steht im Schach. Die Dame ist dabei, ihn mit dem panoptischen Turm zu schlagen. Zeus ist jetzt am Zug. Er ruft seinen Läufer zu Hilfe. Pan erscheint. Ihm wird befohlen, Argus zu töten. Doch wie kann der Läufer, den nichthintergehbaren Turm hintergehen?

Pan versetzt Argus mit seiner Flöte und deren Musik in magischen Schlaf. Ein Teil seiner Augen schläft. In den wachen treten Tränen der Rührung hervor. Argus kann nicht mehr sehen. Panoptes ist blind.

Kampf zwischen Extremen. Pan mit der Flöte, mit allen Tönen also, der Gesamtheit der Klänge gegen die Gesamtheit der Blicke. Die Augen lassen sich schließen, die Ohren nicht. „Gehör gegen Gesichtssinn oder Ohr gegen Auge, eine Gesamtheit gegen die andere, Arsenal um Arsenal, die Summe der Schallwellen hält gegen die Summe der Evidenzen ... Der Klang siegt über den Blick, wenn er ihn verzaubert“<sup>23</sup>.

### *Panflöte*

Es geht um die Gesamtheit der Töne, der Klänge, der Geräusche. Daher der Name Pan. Die Töne der Flöte erreichen das Ohr, das sich – wie gesagt – ihnen nicht verschließen kann. Sie gehen somit unter die Haut, berühren und rühren, haben ihre Wirkung. Der Mythos erzählt es. Der Streit scheint entschieden. Der Mensch ist ganz Ohr jetzt, ist akustisch empfangendes Wesen. Man spricht dem Ohr den Primat der Wahrnehmung zu.

Die Geschichte dieses Konfliktes reicht von diesem Mythos her bis in unsere Tage. Mit Argus und Pan haben sich jeweils andere kulturelle und besonders religiöse, theologische Präferenzen verbunden. Israels Kultur war eine des Hörens. Auch die der frühen Griechen, bevor es etwa im fünften vorchristlichen Jahrhundert zu einem Primat des Sehens kam. Heraklit und Platon wären besonders zu nennen. Jakob Taubes hatte darum Hellas das „Auge der Welt“ und Israel das „Gehör der Welt“ genannt.<sup>24</sup>

In der Renaissance tritt mit der Zentralperspektive das Auge wieder in den Mittelpunkt der Welt. Argus hat nun wieder alles im Blick und im Griff. Albrecht Dürer denkt so. Wie sollte es auch anders sein! Ihm ist der „alleredelste Sinn des Menschen ... das Sehen“. Auch für Goethe ist das Gesicht des Menschen der „edelste Sinn“<sup>25</sup>. Luther und die Reformatoren dagegen haben, wie gesagt, in biblischer Tradition den Visualprimat aus vielerlei Gründen bezweifelt. Die Gegenreformation hat als Antwort darauf das Auge wieder entdeckt, der Theologie des Kreuzes die Theologie der triumphierenden Kirche augenfällig entgegen gesetzt. In Abwandlung an Taubes könnte man den Katholizismus das Auge der Kirche und den Protestantismus das Gehör der Kirche bezeichnen. Das gilt – mit derzeit zu

<sup>22</sup> Ovid, *Metamorphosen* I, 626f.

<sup>23</sup> Serres (1993) 53 u. 55.

<sup>24</sup> zitiert bei: Welsch (1996) 245.

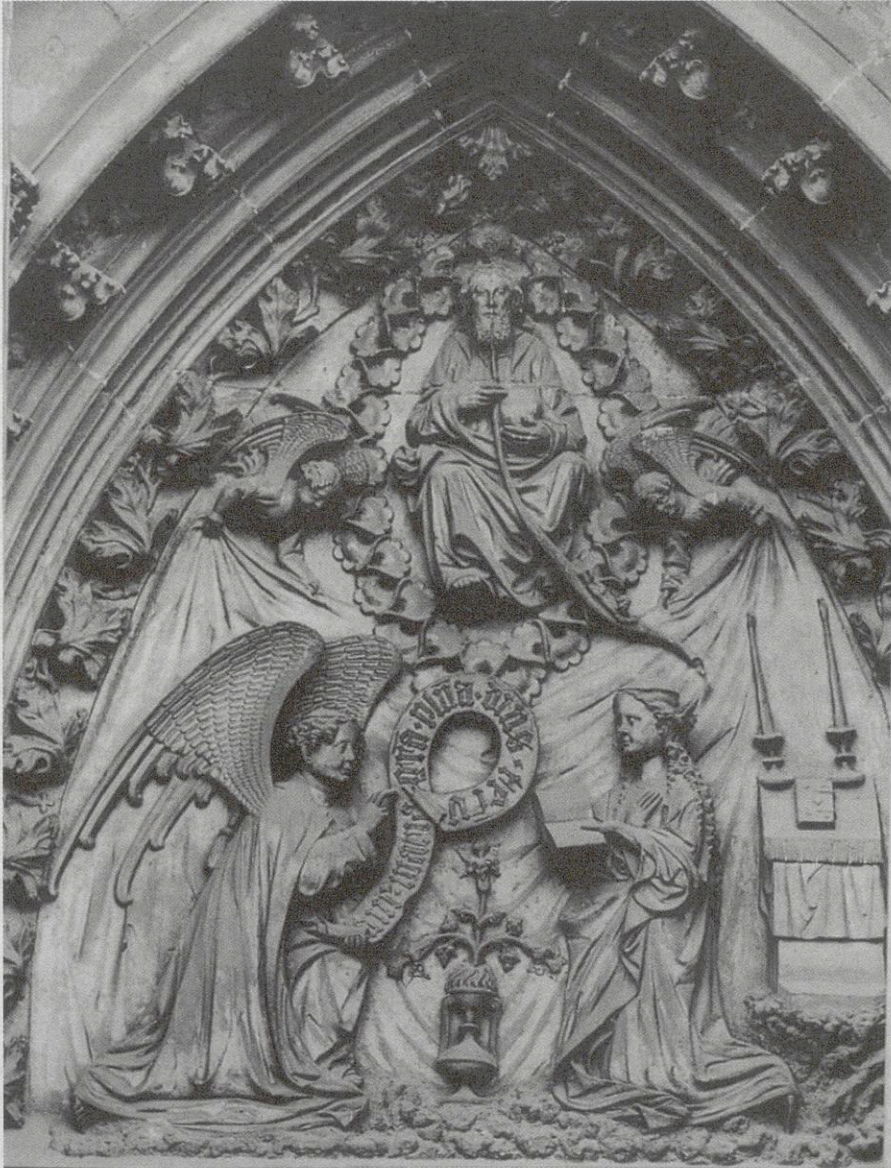
<sup>25</sup> zitiert bei: Preuß (1931) 134.



fließen beginnenden Rändern – im Wesentlichen bis heute, auch wenn man hier Gegenläufiges erkennen kann. Die römische Kirche bemüht sich derzeit weit mehr um die Neue Musik als die Kirchen des Protestantismus, in denen die Musik doch ihrer Geschichte wegen eigentlich zuhause wäre. Die protestantischen Kirchen beginnen, sich mehr und mehr um die Bildende Kunst nun zu mühen.

Aber hören wir noch ein wenig der Panflöte zu, ganz und gar Ohr jetzt, denn Pan hat ja schließlich den Argus besiegt.

### *Ohr-Empfängnis*



*Würzburg, Marienkapelle*



Am Nordportal der Marienkapelle in Würzburg findet sich ein Tympanon mit dem Bild von der Verkündigung Mariens. Alle wesentlichen Elemente der Darstellung derselben finden sich hier: Gott Vater in der Mandorla; der Verkündigungengel, der wie üblich von links kommt; die Engel, die den Vorhang halten und öffnen, das Geheimnis der Menschwerdung enthüllen. Offenbarung findet statt. Sieht man genauer hin, wird man wahrnehmen, wie dieses Wunder der Menschwerdung Gottes geschieht: „Wie soll das zugehen, da ich doch von keinem Manne weiß?“ (Lk 1,34). Es ist eine Ohren-Empfängnis. Wir sehen, was nicht zu sehen ist, was durch Hören, exklusiv allein durch dieses geschieht. „Ich bin des Herren Magd; mir geschehe, wie du gesagt hast“ (Lk 1,38). Das gesprochene göttliche Wort wirkt das Wunder im Menschen, der das Wort hört. „So kommt der Glaube aus der Predigt“, wörtlich: aus dem Hören (Röm 10,17).

Der Weg des göttlichen Wortes ist dargestellt, vom Mund Gottes zum Ohr der Maria. Darauf – wie auf einer Rutschbahn kopfüber, die Hände und Arme nach vorne gestreckt – das Jesuskind, das auf diese hörende Weise ins Ohr der Maria gerät, in ihr dort auf wunderbare Weise empfangen wird. Gottes Wunder von der Schöpfung der Welt an sind Sprech-, Sprach- und Hörwunder. Nur so ereignen sie sich. Sehen kann man sie nur, wenn sie geschehen sind. Und auch dazu bedürfen sie der interpretatorischen, deutenden Worte. Ohne sie blieben die Augen einfältig, wenn nicht gar blind.

### *Organa Christiani hominis*

Er war kein Bilderfeind, schon gar kein Bilderstürmer: Luther. Er sah es gern, wenn seine Bibel illustriert war, schätzte die Bildenden Künste, den Freund Lukas Cranach besonders. Und doch: „Ocularia miracula longe minora sunt quam auricularia.“<sup>26</sup> Das Christentum ist für Luther zuerst und vor allem eine hörende Religion. Die göttliche Botschaft ist eine gesprochene, eine des Singens und Sagens.<sup>27</sup> Dazu braucht es die Ohren, denn die Augen lassen sich täuschen, verirren sich im Dschungel der nicht eindeutigen Bilder. Das weiß man schon längst aus den Libri Carolini, wo ein und dieselbe Frauengestalt, je nach Interpretation, die Venus oder die Maria sein konnte, anbetungswürdig oder zu verabscheuen war. Das distanzierte, aber auch dem oberflächlichen Affekt sich hingebende Auge, erkennt nicht eindeutig, bleibt in seiner Wahrnehmung polymorph und polyvalent. Es „wandert“ mit seinem Augenpunkt, wie Paul Klee es beschrieb, findet – außer man zwingt es durch die Zentralperspektive – nicht den rechten, den eindeutig deutenden Bezugspunkt. So verführen uns die Augen eher, als dass sie uns zu Christus führen. Darum „solae aures sunt organa Christiani hominis, quia non ex ullius membri operibus, sed de fide iustificatur et Christianus iudicatur.“<sup>28</sup> Also: Aus gutem Grund ist für Luther und die Wittenberger Reformatoren das Hören das vornehmste Werk eines Christen. Die justificatio impii, die Rechtfertigung der Sünder [Anm. d. Red.], hängt daran, das Heil der Menschen überhaupt. Denn der Glaube kommt aus dem Hören, nicht aus dem Sehen.

<sup>26</sup> „Die Wunder des Sehens sind viel geringer als die des Hörens“ [Anm. d. Red.], zitiert bei: Preuß (1931) 134.

<sup>27</sup> vgl. Evangelisches Gesangbuch, Nr. 24,1 „davon ich singen und sagen will“.

<sup>28</sup> „Allein die Ohren sind das Werkzeug eines Christenmenschen, weil der Christ nicht durch die Werke eines anderen Körperteiles, sondern aus dem Glauben gerechtfertigt und gerichtet wird“ [Anm. d. Red.], zitiert bei Preuß (1931) 132.



*Orpheus*

Michel Serres macht auch auf diesen Gott und den mit ihm verbundenen Mythos aufmerksam. Mit der von ihm geschaffenen neuen Leier wird die Musik die Summe aller Künste:

„Die Musik, die von allen Künsten herkommt, kann nicht als eine unter den Künsten gelten; sie ist die Summe aller Künste. Keine Kunst kann erfolgreich sein, wenn sie keine Musik hat; die Musik behütet sie alle und schenkt ihnen das Dasein. Sie selbst ist nur eine Ansammlung von Noten, ein plattes Kalkül, wenn sie keine Musik hat. Die Poesie geht zu Fuß oder schlimmer: auf Knien, ohne die Musik. Die Architektur ist nur ein Steinhauken, die Statue nur Material, die Prosa nur Lärm; und die Redekunst fällt zurück in Unsinn und Langeweile, wenn ihr der Rhythmus und das Auf und Ab der Betonungen fehlen.

Orpheus hat es verstanden. Als Apoll ihm die alte siebensaitige Leier anbietet, bleibt die Musik noch eine Kunst unter anderen Künsten, eine Muse unter den neun Schwestern. Orpheus gibt der neuen Leier neun Seiten, jede schwingt für eine der Schwestern. Von nun an umfasst die Musik das Instrument, wird die erste unter den Künsten, weil sie alles in sich vereint. Garbe, Bündel, Gewebe der Saiten, Musen, Künste, Grundtafel, auf der sie sich miteinander verknüpfen und verbinden.“<sup>29</sup>

Kierkegaard projiziert diese Summe nach vorn, wendet sie eschatologisch: „Alles endet mit Gehör – die Regeln der Grammatik enden mit Gehör – die Gebote des Gesetzes mit Gehör – der Generalbass mit Gehör – das System der Philosophie mit Gehör –, deshalb wird auch das andere Leben als lauter Musik dargestellt, als eine große Harmonie, – möchte doch meines Lebens Dissonanz sich bald darin auflösen.“<sup>30</sup>

*Nach-Spiel*

Das Schachspiel ist noch nicht zu Ende. Es gibt noch ein Nach-Spiel. Hera gibt nicht ganz auf. Sie häutet den toten Argus und streift seine Haut über das Federkleid ihres Lieblingsvogels, den Pfau. So die eine Version. Die andere ist, sie habe den toten Argus zu neuem Leben erweckt, verwandelt in einen Pfau. Eine Metamorphose der allsehenden, totipotenten Augen in nur noch schöne, seidig glänzende, aber tote Augen, Zierart wie der radschlagende Vogel selbst, der nur falsch und blechern trompeten kann, hilfloser Nachhall der Flöte des Pan und der Leier des Orpheus.

*Pfau*

Argus Panoptes ist wiedererweckt. Er hat jetzt seidig leuchtende Augen. Sie sollen glänzen, auch wenn sie nicht sehen. Sie sollen nur so erscheinen, als ob ... Schöner Schein Kunst. Könnten diese Augen, könnte diese Schein-Kunst vielleicht durchs Hören wieder geheilt werden? Könnte der tötende Pan nicht wie Orpheus derart ins Totenreich steigen und – ohne sich umzudrehen jedoch – den Augen des Pfaus die Sehkraft wieder verleihen? Könnten sie – neu erstanden – statt zu bewachen und zu bespitzeln Räume der Möglichkeit schaffen, Freiräume des Lebens, so dass aus dem radschlagenden Zierrat der Paradiesesvogel wird?

*Pan und Panoptes – Die Alles-Hörer und Alles-Seher*

Beinah naiv, so zu fragen. Die Überwachungskameras sind allüberall, kaum ein Winkel, der ihnen entgeht. Terror-Prävention organisiert dies und macht es zur alltäglichen Gewohnheit. Panoptes verspricht Sicherheit. Pan bekämpft diesen Alles-Seher nicht länger. Es

<sup>29</sup> Serres (1993) 161f.

<sup>30</sup> Kierkegaard (1962) 54.



findet Verbrüderung statt. Pan, der Alles-Hörer teilt sich die zu überwachende Welt mit ihm. „Lauschangriff“ ist ein zu martialisches Wort, zu laut für dieses leise, unhörbare Unternehmen, alles zu hören. Digitalisierung und UMTS, Satelliten haben das verräterische Knacken beseitigt. Sprich, damit ich dich sehe! Lass dich sehen, damit ich dich höre! Durchschaute und ausgehörte, ausgetauschte Welt.

„und brähe nicht aus allen seinen Rändern  
aus wie ein Stern: denn da ist keine Stelle,  
die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ändern.“<sup>31</sup>

Rilkes Torso Apollos: Das ist der in die Kunst erweckte Panoptes. Sie ist zum Panoptes nun selber geworden, „denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht“. Die ganze Figur des Apollon, das ganze Kunstwerk: nur Augen oder er, ein einziges allsehendes Auge. So werden wir nun angeblickt, angesehen und vielleicht durchschaut. Denn diese Blicke treffen uns, verwandeln uns. So angesehen gehen wir nicht weg, wie wir gekommen waren: „Du musst dein Leben ändern“. Aber, es ist nun nicht mehr ein bannendes, bindendes, Freiheit beraubendes Sehen. Es ist ein befreiendes, loslassendes. Pan muss den Argus nicht mehr töten. Die Distanz und Freiheit schaffende Macht des Sehens wird damit zur Frage an den Pan, wird zur Frage an seine Musik: Soll sie weiterhin so verzaubernd und bezaubernd wirken, so verführen, so unmittelbar sein, also so durch ihre Affekte in den Bann schlagen und die Sinne benebeln, dass dem Argus immerfort die Augen übergehen, dass er dadurch eingeschläfert wird? Oder ist jetzt nicht – spiegelbildlich – auch eine andere Musik gemeint, ein anderes Hören? Bedingen sich nicht Klang-Farbe und Farb-Klang gegenseitig, damit wir richtig hören und sehen, also wahr-nehmen können?

Braucht das sehende Auge nicht das wahrnehmende Ohr, um zu verstehen, was es sieht, also das deutende Wort? Braucht das aktive Sehen nicht die Erfahrung der „Passivität“ des Ohres, das etwas auf sich zukommen lässt, in sich aufnimmt, um – theologisch gesprochen – die Erfahrung *sola gratia* zu machen und nicht der Augen-Gefahr eines *ex opere operato* zu erliegen, weil der Glaube „ein Nichtzweifeln (ist) an dem, was man nicht sieht [Hebr 11,1] und weil die selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29)? Aber braucht das Ohr seinerseits nicht auch wiederum die „mitfolgenden Zeichen“ (Mk 16,20), damit es mit Hilfe des Auges die Gleichnisse des Himmelreiches sehen kann, die das Gehörte visuell „begründen“? Werden wir im Reich Gottes nicht beides vermögen, beider Organe bedürfen, wenn wir „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12) sehen und die mit „großer Stimme“ (Offb 5,12) gesprochene und gesungene Doxologie hören und selber mitsingen wollen: „Gloria sei dir gesungen mit Menschen- und mit Engelzungen“? Wird dann der Streit zwischen Argus und Pan nicht endgültig beendet und die Synästhesie eine vollkommene sein?

Deutlich wird jetzt, wenn wir Hören und Sehen so verstehen und so durch die Musik und bildende Kunst an uns geschehen lassen, dass wir als Rezipienten der Kunst nicht bloß Ohr oder Auge sein können. Denn wir sind immer beides zusammen (samt den anderen Sinnen). Denn nicht die Augen sehen, nicht die Ohren hören, sondern ich sehe, ich höre. Und in diesem Ich sind alle Sinne immer zusammen, auch wenn einer von ihnen zeitweilig den Primat des Aufmerkens, des Wahrnehmens zu übernehmen hat. Einstweilen also ist der Streit zwischen Argus und Pan nötig. Er macht uns die sinnenspezifische Differenz deutlich, das je Eigene im Hören und im Sehen, das je Eigene der Musik und der bildenden Kunst. Diese „Differenz von Augenwelt und Ohrenwelt (aber) kann nur erfahren werden,

<sup>31</sup> Rilke (1996) 513.



wenn beide Welten autonom erscheinen<sup>32</sup>. Durch diese Differenz erfahren wir auch etwas über unsere widersprüchliche Wirklichkeit. Erfahren wir je eigene und besondere Weltauslegungen und -deutungen. Man darf sie nur nicht dogmatisieren. Es kämen nur „umgekehrte Krüppel“<sup>33</sup> heraus. Man kann die Musik nicht „ins Gehege akustischer Phänomene“<sup>34</sup>, die bildende Kunst nicht ins Gehege optischer Phänomene einsperren. Es käme in der Kunst nur darauf an, Dialoge zu führen und zu inszenieren, statt für solche umgekehrte Einseitigkeiten zu streiten. Es kann also jetzt nicht um einen Primat des Hörens, um den endgültigen Sieg des Pan über Panoptes gehen, sondern eigentlich nur um eine „Gegensteuerung gegen die konventionelle Hypertrophie des Sehens“<sup>35</sup>. Es käme bei diesem Streit vielmehr darauf an, die Besonderheiten und Differenzen von Sehen und Hören fruchtbar zu machen und dafür zu sorgen, dass „die gesamte Sphäre unserer Sinnlichkeit, die unvergleichlich viel reicher ist als die so genannten fünf Sinne, unter der Führung des Auges oder unter der Führung des Ohres zusammenfließt und ihre Sensibilität entfaltet.“<sup>36</sup>

Das kann man an der gegenwärtigen Entwicklung der Musik, an neuen Formen ihrer Inszenierung, an ihrer Grenzüberschreitung zu den anderen Künsten hin, zu Tanz, Film, Theater beobachten, eine Entwicklung, die auch das Hören wesentlich beeinflussen und verändern wird. Gilt bis heute die romantische Vorstellung von der Musik als „abgesonderte Welt für sich selbst“, wie Wilhelm Heinrich Wackenroder sie beschreibt, eine Welt, die sich dazu die entsprechenden Konzertformen und dazu die entsprechende Architektur geschaffen hat, um still zu sitzen und zuzuhören, so werden heute da und dort neue Aufführungsformen entwickelt und dazu auch eine entsprechende Musik komponiert, welche Konzerte als Ereignis inszenieren. Hierbei spielt die Präsenz eine bedeutende Rolle. Darunter versteht man die Materialität und den Ereignischarakter der Dinge der Welt, die Körperlichkeit der Akteure, den Vollzug der Handlungen und der Rituale.<sup>37</sup> Dabei spielt besonders auch das Hervortreten, das Vor-Führen, das Produzieren eine wichtige Rolle. Das bedeutet für das Hören, dass nicht mehr das „hermeneutische Hören als Verstehen einer quasi diskursiv strukturierten Klangrede gefragt ist“, also nicht länger mehr nur das „strukturelle Hören“ (Theodor W. Adorno) oder das „spekulative Ohr“ (S. Kierkegaard), sondern „ein Hören bzw. ein Wahrnehmen, das auf das Erleben eines Ereignisses im Hier und Jetzt zielt“<sup>38</sup>. Das Hören richtet sich nicht mehr ausschließlich auf den Gehalt der Musik, sondern auch auf ihre sinnliche Präsenz. Es wird gleichsam körperlich. Der Komponist Wolfgang Rihm z. B. versteht seine Musik im Sinne dieser Körperlichkeit. Zu diesem körperlichen Hören kommt die visuelle Erfahrung hinzu, das Erleben von Raum und Licht, also der Präsenz eines Raumes und der Erfahrung der eigenen körperlichen Präsenz in diesem Raum, die von diesem beeinflusst und geprägt wird. Darum wohl geht man immer noch gern in einen Konzertsaal oder eine Kirche statt nur die störungsfreie CD über perfekte Wiedergabegeräte zu hören. Denn es geht dort nicht nur um den „besseren Klang“, sondern eben auch um diese Erfahrung musikalischer Präsenz, zu welcher auch die Aura gehört, von

<sup>32</sup> Zender (1991) 125.

<sup>33</sup> Nietzsche (1980) 178. Nietzsche nennt Menschen, denen es an Allem fehlt, außer dass sie Eins zuviel haben, „umgekehrte Krüppel“, wenn sie z. B. aus einem großen Auge oder einem gigantischen Ohr bestehen.

<sup>34</sup> Picht (1986) 471.

<sup>35</sup> Welsch (1996) 252.

<sup>36</sup> Picht (1986) 386.

<sup>37</sup> siehe: Rebstock (2009) 14ff.

<sup>38</sup> Ebd. 16

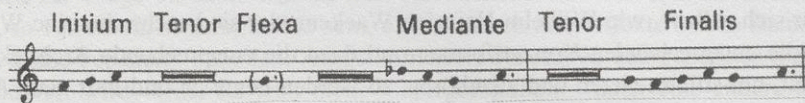


der ich bereits im Anschluss an Helmut Lachenmann sprach. Sind unsere Kirchen nicht solche Präsenz- und auratischen Orte, die Gottesdienste zumal?<sup>39</sup>

*Pausa in mediatione*

*oder: Die Anwesenheit Gottes*

Kommen wir darum wieder an den Anfang meines Referates, zur Stille, zurück, welche ja die besondere Präsenz und Aura unserer Kirchen und ihrer Musik ausmacht! Dass Stille in die Musik eintritt, ein Singen des Nicht-Singens, eine bewegte Ruhe, welche bewusst macht, dass Klang aus der Stille kommt und zu ihr hinführt und beide sich gegenseitig bedingen, das eine im anderen da ist, wusste man schon in den frühen Kirchen und Klöstern. Man weiß es, seit man Psalmen singt, sie nicht nur als inzwischen verstummten Psalter liest, seit man aus der Buntheit dieses Fünf-Sinnenbuches<sup>40</sup> die „Monochromie“<sup>41</sup> eines Sinnbuchs machte. Welchen Psalmton, welchen Modus man auch immer singen mag mit einer Psalmodie, man findet dabei immer den gleichbleibenden Verlauf, das gleichbleibende zweigliedrige Spannungsgefüge von Initium, dem Tenor (oder Tuba) zur Mediante, von da wieder zum Tenor und zur Finalis.



Dort angelangt „entsteht wieder Ruhe, Ruhe als reine Negation des Klangs. Erstaunlicherweise ist dies aber nicht die einzige Ruhe. Vielmehr tritt eine zweite Ruhe in der Mitte des Psalmverses ein, auf dem höchsten Punkt des Spannungsbogens der Periode, nicht beruhigte Ruhe, sondern gespannte. Dieser Punkt ist der charakteristische Kern der einfachen Psalmodie. Er ist eine Generalpause zwischen zwei Halbversen. Die Generalpause ist aber nicht reines oder leeres, sondern präzis definiertes Nichts“<sup>42</sup>. Die Pause spielt, wie der Komponist Wolfgang Rihm schreibt, „ja in der Musik nicht nur eine Rolle als leerer Zeitraum, tonlose Luft, wo einfach keine Musik stattfindet, sondern eine Pause ist geprägt durch das, was vorher war, und das, was nachher kommt. Stockhausen verwendet den Begriff der ‚gefärbten Pause‘“<sup>43</sup>.

Die Pause inmitten des Psalmverses nennt man die *pausa in mediatione*. „So zwischen zwei Halbverse gestellt und nicht logischerweise, wie zu erwarten wäre, ans Ende eines ganzen, erhält diese Pause ein eigenes Gewicht und besondere Bedeutung. Sie ist nicht nur Negation des Klangs, nicht nur ‚gefärbt‘, sondern bewusste Negation, also kein ‚dumpfes‘, sondern ein höchst beredtes Schweigen“<sup>44</sup>. Damit ist sie „das Ereignis des unnennbaren Namens Gottes als Klang, sobald das menschliche Ohr durch Setzung wie Negation hindurch die Unhörbarkeit dessen zu hören beginnt, der über den Lobgesängen thront“<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Siehe Röhrling (1998) 38ff.

<sup>40</sup> Dies kommt in Luthers „Vorrede auff den Psalter“, Luther-Bibel von 1534, besonders zum Ausdruck. Vgl. auch hierzu die Auslegung von Bader (1996) 165ff.

<sup>41</sup> Bader (1996) 169.

<sup>42</sup> Ebd. 224.

<sup>43</sup> Rihm (1997) 31.

<sup>44</sup> Bader (1996) 225.

<sup>45</sup> Bader (1996) 253.



## Singen

„Lobgesänge“. Sie brechen hervor, wenn wir ins Staunen geraten, wenn wir uns wundern, wenn etwas uns die Sprache verschlägt und wir nach einem adäquaten Ausdruck dafür suchen. Wenn wir also am Rande unserer Möglichkeiten sind. Dann tut sich das Wunder der menschlichen Stimme auf. Wir beginnen zu singen, wenn wir es nicht ganz und gar verlernt haben, uns so zu artikulieren, einen aus uns heraus drängenden Laut von uns zu geben vermögen, wie gelungen oder misslungen dieser auch sei. Da wird der ganze Leib zu einem Instrument. Wird ganz Ohr und Auge und Hand, Nase und Mund. Ein einzig tönender Leib. Wer in einem Chor singt, weiß das ebenso, wie einer, der es in der Badewanne tut oder inmitten der Fangemeinde eines Stadions. Das Ende der Sprache ist der Anfang der Musik. Das Ende des Nachdenkens über Gott, das Ende der theologischen Dogmatik, ist der Anfang der Doxologie, der Lobpreisung Gottes. Darum werden die Erlösten, die Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, singende Menschen sein, und Gott wird sie hören. Darum haben Menschen schon immer dieser Ekstase ihrer Freude solchen Ausdruck gegeben. Sie haben daraus sogar eine hoch artifizielle Kunst gemacht. Die strengen und herben Klänge der Gregorianik wucherten aus zu Melismen, zu gotischem Rankenwerk hinauf ins Gewölbe der Dome, ins Gewölbe des Himmels. Musikalische Gebinde, die den Singenden fast den Atem verschlugen, sie an die Grenze ihrer stimmlichen Möglichkeiten brachten und es bis heute noch tun. Mit Recht nannte und nennt man so etwas Jubilus. Selbst ein Sonntag hat diesen Namen, um am darauf folgenden des Kirchenjahres diesen Jubel als Aufforderung zum Singen, als „Kantate“ an alle in der Gemeinde auffordernd weiterzugeben, woraus sogar eine eigene Musikgattung wurde. Man höre nur die Gesänge der Hildegard von Bingen, die sich in Auszierungen nicht genug tun konnte, um das „O quam mirabilis“, das „O wie wunderbar“ zum Ausdruck zu bringen!

So wunderbar und unermesslich war dieses Staunen und Wundern für sie, dass sogar die lateinische Sprache bei diesem Singen ekstatisch wurde, zu „verrückten, nur ihr und ihren Schwestern verstehbaren Lauten und Worten wurde: Orzchis, caledemia loifolum, crizanta, chorzta.

Eine melismatisch-doxologische Spur, die sich durch die Geschichte der Musik zieht und oft als bloß artistische Koloratur verkannt wurde, als virtuose Ausschmückung des Gesangs, um die Könnerschaft einer Sängerin, eines Sängers unter Beweis zu stellen und entsprechende Eitelkeiten zu befriedigen. So hat man z. B. lange nicht verstanden, dass es sich beim „et incarnatus“ in Mozarts c-moll-Messe (KV 427), der unvollendeten, nicht um eine unpassende Imitation und Übertragung einer Bravourarie aus einer seiner Opern handelt, sondern eben um einen solchen Jubilus angesichts der unglaublichen Botschaft von der Menschwerdung Gottes, die eigentlich alles Begreifen übersteigt und sich darum einer solchen, höchst artifiziellen Artikulation bedient. Zweimal exponiert Mozart hier den Credoatz: „Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est“, um dann jeweils das „homo factus est“ so artifiziell aussingen zu lassen, dreimal in der ersten Exposition des Glaubenssatzes, viermal in der zweiten, wobei dieser Jubilus sich steigert, in Takt 132ff zu einem atemberaubenden Gesang ausholt, der sogar an die Grenzen der sängerschen Möglichkeiten seiner Frau Konstanze<sup>46</sup> ging.

<sup>46</sup> die bei der Uraufführung am 26. Oktober 1783, bei der „offenbar nur die Sätze Kyrie, Gloria, Sanctus und Benedictus“ musiziert wurden, „Schwierigkeiten mit der Höhe ihrer Partie“ hatte (Leopold [2005] 202).



Aber immer wird nur dieses „factus“ so gesungen, das Wunder der Menschwerdung unterstreichend. Gleichzeitig werden damit – auf Mozarts gesamtes Werk theologisch geblickt – die Menschen selbst als solche Wunder bestaunt. Durch die Inkarnation Gottes ins menschliche Fleisch werden sie ihres Menschseins und ihrer Gottesebenbildlichkeit noch einmal unter der Perspektive ihrer Erlösung gewiss. Die divina comedia musicale ist für Mozart immer zugleich eine höchst humane. Denn: „Im Singen äußert sich Verlassenheit und Jubel, Klage, Bitte und Dank, voller Erwartung, dass menschliches Schreien in der Weite des Kosmos nicht ungehört bleibt. Im Singen rufen die Kinder Gottes nach der Gegenwart ihres Heils.“<sup>47</sup>

So wird im Singen das Ohr zum Mund, zum Atem des Lebens. In den Tönen der Musik wird der ruach Gottes, der Geist, der über dem Tohuwabohu vor der Gestaltwerdung der Erde schwebt, zur Lebensgestalt der Welt und der Menschen, zum immer wieder lebendig und neu<sup>48</sup> machenden Geist, der alle Sinne ergreift und umgreift und uns Menschen unsere lebendige Leiblichkeit bewusst macht. So macht uns das Singen wie das laute Lesen (Sehen) ganz körperlich, braucht den Atem und Stimme, die ganze Person „mit Haut und Haaren“.

Darum dichtet Johan Walter, Luthers Musikerfreund, (1538) Luthers Lied auf die Frau Musica zu einem großen Loblied auf die Musik und auf das Singen hin aus:

**Die Musie mit Gott ewig bleibt  
Die andern künst sie all vertreibt/  
Im Himmel nach dem Jüngsten tag/  
Wird sie erst gehn inn rechter wag/  
Izt hat man hülsen nür daruon  
Dort wird der kern recht auffgethan  
Im himel gar man nicht bedarff  
Der künst Grammatic Logic scharff/  
Geometrij / Astronomen  
Rein medicin / juristieren /  
Philosophen / Rethorica  
Allein die schöne Musica/**

Die Audition seiner großen Harmonie ist nicht nur, dass – wie bei Kierkegaard – des Lebens Disharmonien sich darin auflösen, sondern dass wir Menschen mit unserem „geistlichen Leib“ (1 Kor 15,44) selber produzierende Teile dieser Harmonie sind und endgültig sein werden:

<sup>47</sup> Josuttis (1991) 204.

<sup>48</sup> Vgl. Psalm 104,30: „Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und du machst neu die Gestalt der Erde.“



Do werdens all Cantores sein  
 Gebrauchen dieser kunst allein/  
 Sie werden all mit rhum vnd preis  
 Gott loben hoch mit ganzem fleis/  
 Vnd dancken seiner grossen gnad  
 Die er durch Christ erzeiget hat/  
 Sie singen all ein liedlein new/  
 Von Gottes lieb vnd hoher threw/  
 Solchs singen ewig nicht vorgeht  
 Wie inn Apocalipsi steht/  
 Gott helff vns allen auch dohin  
 Das wir bey Gott inn einem sin/  
 Vnd allen auserwelten gleich  
 Singen mit freud inn Gottes reich/  
 Lob /chr/weisheit/vnd grosser danck  
 Preis/vnd krafft sey von anfang/  
 Zimmer vnd ewigklich gethan  
 Drumb laß vns auch nu heben an/  
 Vnd Gott den herrn mit grossem schall/  
 Vnd seinen namen loben all/

Amen

Johan Walter: Lob und Preis der löblichen Kunst Musica

## Literatur

- Adorno, Theodor W., 1973: *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Gesammelte Schriften 14).
- Adorno, Theodor W., 1976: *Der getreue Korrepetitor*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Gesammelte Schriften 15).
- Bader, Günter, 1996: *Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters*. Tübingen: Mohr (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 33).
- Blankenburg, Walter, 1972: Überlieferung und Textgeschichte von Martin Luthers „Encomion musices“. In: *Lutherjahrbuch* 39 (1972) 80–104.
- Cage, John, 1995: *Silence*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Ernst Jandl. Frankfurt: Suhrkamp.
- Josuttis, Manfred, 1991: *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*. Gütersloh: Kaiser.



- Kierkegaard, Sören, 1962: *Die Tagebücher*. 1. Bd. Regensburg: Diederichs (Gesammelte Werke).
- Lachenmann, Helmut, 1996: *Musik als existentielle Erfahrung. Schriften 1966–1995*. Hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Josef Häusler. Wiesbaden: Breitkopf & Härtel.
- Leopold, Silke (Hrsg.), 2005: *Mozart-Handbuch*. Kassel: Bärenreiter [u. a.].
- Nietzsche, Friedrich, 1980: *Also sprach Zarathustra*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 4. München: Dtv.
- Ovid, *Metamorphosen* [Übers. von Erich Rösch]. München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1997.
- Picht, Georg, 1986: *Kunst und Mythos*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Preuß, Hans, 1931: *Martin Luther der Künstler*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Rebstock, Matthias, 2009: Erlebnis Musikhören. In: *Neue Zeitschrift für Musik* 04/2009, 14–17.
- Rihm, Wolfgang, 1997: *Ausgesprochen. Schriften und Gespräche*. Bd. 1. Hrsg. von Ulrich Mosch. Winterthur: Amadeus [u. a.] (Veröffentlichung der Paul-Sacher-Stiftung 6).
- Rilke, Rainer Maria, 1996: *Werke*. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden. Hrsg. von Manfred Engel [u. a.]. Bd. 1: Gedichte 1895–1910. Frankfurt: Insel-Verl.
- Röhrling, Klaus, 1998: „Vernunft und alle Sinne“. Plädoyer für eine Liturgie der Gemeinde und Gemische. In: Schweizerische St. Lukasgesellschaft für Kunst und Kirche (Hrsg.), *Kunst und Kirche. Symposium '97 der Schweizerischen St. Lukasgesellschaft vom 28. bis 31. August in Kappel am Albis*. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.
- Schöning, Klaus, 1994: Sound Mind Sound. Klangreise zur akustischen Kunst. In: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hrsg.), *Welt auf tönernen Füßen. Die Töne und das Hören*. Göttingen: Steidl (Schriftenreihe Forum 2) 64–78.
- Serres, Michel, 1993: *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemeinde und der Gemische*. Übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang, 1996: *Grenzgänge der Ästhetik*. Stuttgart: Reclam.
- Zenck, Martin, 1994: Dal niente – Vom Verlöschen der Musik. Zum Paradigmenwechsel vom Klang zur Stille in der Musik des 19. und 20. Jahrhunderts. In: *MusikTexte. Zeitschrift für Neue Musik* 55 (1994) 15–21.
- Zender, Hans, 1991: *Happy New Ears. Das Abenteuer, Musik zu hören*. Freiburg: Herder.



Matthias Kreuels, Trier

## *Zielvorgaben (an die Musik) – ohne Konsequenzen?*

### *Liturgiegemäßes Musizieren zwischen Wunsch und Wirklichkeit\**

*Zwischen den Vorgaben kirchenmusikalischer Bestimmungen bzw. Zielvorstellungen in der Fachliteratur und der Realität in den Gemeinden klafft eine schmerzliche Lücke. Mit Blick auf diesen Kontext geht es im folgenden Beitrag um drei kirchenmusikalische Impuls-Gedanken:*

- die Gemeinde in der konkreten Liturgie wahrnehmen und ernst nehmen;
- der Liturgie der Gemeinde dienen;
- in der Gemeinde mitglauben.

*Liturgiegemäßes Musizieren sollte also aus musikalischer „communio“ leben – zur Ehre Gottes und zur Freude der Gläubigen.*

Im Blick auf die kirchenmusikalische Praxis unserer Tage buchstabiert man mit einiger Skepsis das Thema dieses Symposions durch: Liturgiegemäße Musik – zur Ehre Gottes – zur Freude der Gläubigen. Skepsis, weil eine seit langem gewachsene Problemlage sicher nicht mit ein paar Rezept'chen zu lösen ist. Skepsis auch, weil eine *umfassende* Problemerkennung erforderlich wäre, die der Rahmen eines Symposions aber nicht ermöglicht.

So komme ich zum Thema meines Beitrags, das bewusst nur auf einen Teilbereich der Frage liturgiegemäßer Musik zielt: Zielvorgaben (an die Musik) – ohne Konsequenzen? Liturgiegemäßes Musizieren zwischen Wunsch und Wirklichkeit.

Trotz seiner zeitlichen Komprimierung kann dieses Symposium eine Chance sein, indem wir ohne lange Umwege „auf den Punkt kommen“. Dazu teile ich unsere Überlegungen in drei Abschnitte:

1. Hör-Zeit
2. Kommentierungen der Hörbeispiele und „Folgerungen“
3. Grundoptionen – mit der Intention „Wunsch wird Wirklichkeit“

### *1. Hör-Zeit – vier Hörbeispiele*

An dieser Stelle des Vortrags hörten die Anwesenden folgende vier Beispiele (mehr oder weniger eindeutiger) liturgischer Musik<sup>1</sup>:

- 1.1 André Gouzes OP (\* 1943), *De sa main le Seigneur* – Track 10 (7:41) in: *Liturgie pour le temps présent* – Camerata Vocale de Brive (Ltg. A. Gouzes OP), Éditions Milan Music, 1993/1996, 1 CD (DDD), Nr. 74321 35940-2. – Dt. Edition: *Kommt, lasst uns jubeln vor dem Herrn – Chorgebet des Volkes Gottes* (hg. v. P. Arnold), Kevelaer 1989 [vergriffen].

\* Schriftliche Fassung des Vortrags, der teilweise in freier Rede und mit Tonbeispielen gehalten wurde.

<sup>1</sup> Die Symposium-Teilnehmer waren eingeladen, sich auf einem Arbeitsblatt Notizen zu machen: „einordnen“ (was? wer? wann? wo?) – „bewerten“ (positiv? negativ?). Ziel war, diesen Vortrag an einigen gemeinsam gehörten Beispielen auszurichten. Diese „Koordinaten“ werden nachfolgend kurz verbalisiert; der Leser dieser schriftlichen Vortragsfassung wird sie sich am besten durch eigenes „Nachhören“ selbst vergegenwärtigen, zumal die genannten CDs in der Regel noch erhältlich sind.



- 1.2 Michael Denhoff (\* 1955), *Et exspecto* – Track 21 (3:36) in: *credo op. 93a für gemischten Chor* – Chor der Kath. Hochschule für Kirchenmusik St. Gregorius Aachen (Ltg. Steffen Schreyer) – Cybele, 2004, 1 CD (DSD), SACD 860.301.
- 1.3 *Abbà Pater* – Track 4 (5:46) in: Johannes Paul II. (1920–2005), *Abbà Pater (zum Heiligen Jahr 2000)* – Sony Classical, 1999, 1 CD (DDD), SK 61705.
- 1.4 Sofia Gubaidulina (\* 1931), *Es ist vollbracht* – Track 12 (2:48) in: *Seven Words (. . .) u. a. m. für Violoncello, Bayan und Streicher (1982)* – Maria Kliegel (Vcl), Elsbeth Moser (Bayan), Camerata Transsylvanica (György Selmeczi) – Naxos, 1995, 1 CD (DDD), 8.553557.

## 2. Kommentierung der Hörbeispiele – und deren Folgerungen

### 2.1 Auswahl der Beispiele

Die vier Hörbeispiele wurden mit Bedacht ausgewählt; mit nur wenigen Strichen sollte ein *weiter* Horizont entstehen: Atmosphäre, Stilistik, Musiksprache, Besetzung, Zielgruppe, Intention. Dieser Horizont, insb. zwischen Denhoff und *Abbà Pater*, bietet keine Idylle. Wir alle erleben es, wie sehr Gemeinderealität und „zeitgenössische Kirchenmusik“ provozieren, wie intensiv es in der Fachdiskussion regelmäßig zu Polarisierungen kommt. Diesen Faden müssen wir aufnehmen, wenn wir über liturgiegemäße Musik nachdenken.

### 2.2 Kontexte „Musik in der Liturgie“

Jedes Hörbeispiel steht für einen bestimmten Kontext von „Musik in der Liturgie“:

#### Beispiel 1.1 – Gouzes

Es steht für den Kontext „Musik in der Liturgie und Gemeinde“. Gemeinde – als musikalisch-agierende Gemeinschaft verstanden (das Gouzes-Beispiel „stilisiert“ hier ein wenig . . .). Zu ergänzen wären: Gemeindelieder, Antwortrufe, Litaneien und vieles mehr – alles ausdrücklich gedacht und beheimatet im *heutigen* liturgischen Geschehen; alles ausdrücklich gedacht und (zunehmend auch) beheimatet im „internationalen“ Liturgiegesang.

#### Beispiel 1.2 – Denhoff

Es steht für den Kontext „Musik in der Liturgie als zeitgenössische Chormusik“.<sup>2</sup> Ergänzend wäre die Grundproblematik „Kirchenchor“ in den Blick zu nehmen, also Gegebenheiten von zunehmend belastender Ungleichzeitigkeit; Stichworte: Überalterung, Verkrustungen, Ablehnung von Projektarbeit, eingeschränkte Repertoire-Wahrnehmung, nur selten flexible Repertoire-Gestaltung.

#### Beispiel 1.3 – Johannes Paul II.

Hier wird der Kontext „Musik in der Liturgie und heutige Populärmusik“ angerissen. *Abbà Pater*, eine Produktion von Radio Vatikan zum Heiligen Jahr 2000, ist zugegebenermaßen eine *Provokation*, eine Zumutung in vielerlei Hinsicht. *Abbà Pater* soll selbstverständlich *nicht* als päpstliches Votum in eine bestimmte Richtung liturgiegemäßer Musik verstanden werden, *erst recht nicht* mit der zusätzlichen Spitze: „. . . Benedikt XVI. mag und macht *so etwas* bestimmt nicht!“.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu: Werkstattgespräch „Musik – Sprache wo Sprachen enden“, Neue Musik zwischen künstlerischer Autonomie und kirchlichen Erwartungen, 18.–21.4.2002, Schloss Hirschberg/Obb., veranstaltet von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken, *Resümee und Follow up* (Verfasser: J. J. Koch, unveröffentlicht), am 7. 6. 2002 dem Autor mitgeteilt vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. – Mittelbar steht das *Credo* von Michael Denhoff (Auftragskomposition) im Zusammenhang mit dieser Veranstaltung.



### Beispiel 1.4 – Gubaidulina

Mit diesem Stück wird der Kontext „Instrumentalmusik in der Liturgie und zeitgenössische Musiksprache“ angedeutet. Auch dies gehört zur aktuellen liturgiemusikalischen Realität „zwischen Wunsch und Wirklichkeit“ – meist mit der nüchternen Bilanz einer mehr oder weniger stark eingeschränkten Akzeptanz im Alltag unserer Gemeinden.

#### 2.3 Folgerung 1: Wunsch

Apropos „Wunsch“<sup>3</sup> – halten wir an dieser Stelle summierend fest: Es gab die Vorgaben der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (1963). Es gab und gibt die weltkirchlichen wie die ortskirchlichen Regelungen – als Folge der Liturgie-Konstitution und zahlreicher weiterer zentraler Positionsbestimmungen. Es gab und gibt die zahlreichen, unterschiedlichen Ausbildungsgänge zum Dienst in der Kirche – mit ihren jeweiligen Inhalten, unter denen die kirchenmusikalische Ausbildung als Teil eines umfassenderen Zusammenhangs zu sehen ist. Es gab und gibt kirchenmusikalische Lehrbücher und Fachartikel zu allen erdenklichen Aspekten liturgischer Musik – und dies in jeder Quantität und Qualität.

Mein Vorschlag: Belassen wir es an dieser Stelle einfach bei diesem kurzen Hinweis auf Geschriebenes und Gesagtes, verzichten wir also auf Zitate der bis zum Überdruß bekannten, einschlägigen Kernsätze. Halten wir stattdessen fest: Jahrein-jahraus Festreden. Sonntagsreden. Jahrein-jahraus Optionen und Forderungen. Wünsche. „Fromme Wünsche“. Fachliche Selbstverständlichkeiten. Und die Wirklichkeit? Am Montag? Der Alltag?

#### 2.4 Folgerung 2: Wirklichkeit

Statt der soeben angerissenen Wunsch-Konstellationen ist die Realität unserer sog. liturgiegemäßen Musik leider eine andere – trotz (zugegebenermaßen!) einiger erfreulicher Positivbeispiele, hier oder dort.

Daher mein zweiter Vorschlag: Wenden wir uns nicht allzu schnell konkreten Beispielen zu – mit der Maxime „So oder so geht liturgiegemäße Musik“. (Das wäre, aus meiner Sicht, die schon erwähnte Rezept’chen-Abteilung.) Versuchen wir, stattdessen, uns zunächst auf den Kern auszurichten. Nehmen wir *realisierbare* Grundoptionen in den Blick. Benennen wir also Ziele! Aus meiner Sicht (z. B. der Erfahrung „Gründungsrektorat“ einer Kirchenmusikhochschule in kirchlicher Trägerschaft) könnte mit derartigen Grundoptionen tatsächlich etwas in Bewegung kommen. Liturgiegemäße Musik *zur Ehre Gottes und zur Freude der Gläubigen*? Statt „Wunschdenken ohne Folgen“ – kirchenmusikalische Realität *tatsächlich verändern*? Grundoptionen – als Selbstkritik? Grundoptionen – als Ermutigung? Grundoptionen – als Vision eines Weges aus offenkundiger Sackgasse heraus?

### 3. Liturgiegemäße Musik. Wunsch wird Wirklichkeit – drei Grundoptionen

#### 3.1 Die Gemeinde in der konkreten Liturgie wahrnehmen und ernst nehmen.

Wir alle erleben es: Das Verhältnis der kirchenmusikalisch Tätigen zu „ihrer Gemeinde“ kann leider oft nicht als ungetrübt bezeichnet werden. Das liegt zum einen daran, dass Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker jeweils klar zu definieren sind, während die Gemeinde, naturgemäß, unscharf bleiben muss. Aus Letzterer, der Gemeinde, sind Rückmeldungen nur möglich, wenn sie „der Kirchenmusik“ gegenüber *direkt* artikuliert werden, oder, wenn einzelne Gemeindeglieder über ihre Gremienarbeit am Gemeindeleben (mit)verantwortlich teilhaben.

<sup>3</sup> Vgl. hier: Guardini (1983); Meyer/Pacik (1981); Rennings/Klößener (1983/1997/2001/2008); Ratzinger [Benedikt XVI.] (1981); (1995); (2000).



Das Verhältnis Gemeinde – KirchenmusikerInnen ist aber auch getrübt, weil Voreingenommenheit an der Tagesordnung ist:

- von kirchenmusikalischer Seite wird die Gemeinde nicht ernst genommen: ... *da sagt sowieso der eine dies und die andere jenes!*
- von Seiten der Gemeinde gilt eine angemessene Kommunikation mit den kirchenmusikalisch Tätigen von vornherein als unrealistisch: ... *den kann man nicht ansprechen ... die macht eh', was sie will ... da kannst du nicht mitsingen ... der/die hat nur die Konzerte im Sinn, usw.*

Eigentlich wäre es ein Leichtes, dass wir, die Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker, solche Gemeinde-Ansichten *nicht* auf die leichte Schulter nehmen, nicht abtun als „vox populi“, vielmehr, dass wir derartige Rückmeldungen – in all ihrer Diffusität, in all ihrer möglicherweise auch ausgeprägten „Unfachlichkeit“ – wahrnehmen *und* ernst nehmen, gegebenenfalls sogar zum wiederholten Mal. (Gegebenenfalls sogar wider unser „schlechteres“ Wissen?) Nochmals: Eigentlich wäre es kein großer Aufwand, von uns aus den ersten Schritt zu tun in Richtung einer Dialog-Ebene. Ich sehe in einer solchen Dialog-Ebene die *Zugangsbedingung* für liturgiegemäße Musik (liturgiegemäßes Musizieren). Ist es nicht an der Zeit, frage ich uns alle, für diese *Dialog-Ebene Gemeinde – KirchenmusikerInnen* eine entsprechende „Kultur“ zu etablieren?

Dazu (aber erst jetzt!) eine erste Konkretisierung.<sup>4</sup> Es sind drei Editionen einer Weihrauch-Antiphon, die ursprünglich (1995) für ein Abendlob „im kleinen Kreis“ entstand und die später über verschiedene Editionen öffentlicher wurde:

2003: *Gotteslob, Diözesanteil II für das Erzbistum München und Freising, Nr. 972,8*

Herr, mein Be - ten stei - ge zu dir

Op - fer am A - bend, wenn ich mei - ne

auf wie Weih - rauch, wie das

Hän - de er - he - be.

T: Ps 141,2

M: Matthias Kreuels

<sup>4</sup> Diese Beispiele werden bewusst aus der eigenen Praxis genommen.



2006: Akklamationen, Deutsches Liturgisches Institut Trier<sup>5</sup>, Nr. 68

Herr, mein Beten steige zu dir auf

Zum Weihrauchitus

V/A  
oder Herr, mein Be-ten stei-ge zu dir auf wie  
Ch/A

Weih-rauch, wie das Op-fer am A-bend,  
wenn ich mei-ne Hän-de er-he-be.

T: Ps 141, 2 M u. S: © Matthias Kreuels

## 2007: GGB, Probepublikation, Nr. 90

Herr, mein Be-ten stei-ge zu dir

Op-fer am A-bend, wenn ich mei-ne

auf wie Weih-rauch, wie das

Hän-de er-he-be.

Fine B<sup>7</sup> 8

T: WACH PSALM 141, M: MATTHIAS KREUELS (\*1951)

Man sieht die Unterschiede in der jeweiligen Tonhöhe! Meine Intention war 1995: Wahl einer Tonhöhe, die allen Mitfeiernden ihr Mitsingen umgehend ermöglicht, also D-Dur. Die Herausgeber des Münchener Diözesanteils II wollten F-Dur. In der GGB-Probepublikation durfte es tiefstenfalls Es-Dur sein. Meine Beobachtungen: Während F-Dur klar eine Ausladung der Gemeinde bedeutet und die Weihrauch-Antiphon damit Sache des Chores wird, geht Es-Dur durchaus auf die Gemeinde zu. Aber, bei D-Dur singt die Gemeinde *in Gänze* mit, ohne dass sie sich „zwingen“ muss.

Gemeinde wahrnehmen? Gemeinde ernst nehmen? Dies kann, beispielsweise, bedeuten: Die Mitsingfähigkeit der Gemeinde im Blick zu haben, nicht hin und wieder, sondern *grundsätzlich* und bei *jedem* Gottesdienst. Es gilt mitzubekommen (mitbekommen *wollen*), wo und wann und warum eine Gemeinde aussteigt, nicht einstimmt, den Mund verschließt, besonders gerne mitsingt usw.

Grundoption I: Gemeinde in der konkreten Liturgie (wirklich) wahrnehmen. Gemeinde „auf Augenhöhe“ ernst nehmen.

<sup>5</sup> Weitere Edition in D-Dur: *God für You(th)*, Benediktbeurer Liederbuch, München 2009, Nr. 113.



### 3.2 Der Liturgie der Gemeinde dienen

Bereits die konsequente Wahl einer gemeinde-nahen, gemeinde-adäquaten Tonhöhe (Tonhöhe in Korrelation zur Mitsingfähigkeit der Gemeinde) bedeutet einen „Dienst“ an der Gemeinde. Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker sind durch die Ausbildung eigentlich fähig (und meist auch bereit), Tonhöhen anzupassen, zu „transponieren“. Transponieren – trotzdem ein Reizwort? Oder doch die pastoral wichtige Anforderung einer fachlichen Fähigkeit, die, so sie nicht oder nur eingeschränkt vorhanden ist, entsprechender Hilfen (Schulungen) und Hilfsmittel (fertig transponierte Begleitsätze) bedarf.

Beim Stichwort „Dienst“ sehe ich nicht wenige Kolleginnen und Kollegen zusammenzucken: Also, wissen Sie! Man kann es auch übertreiben ... Ich bin doch nicht verpflichtet, allem und jedem ... Früher war das kaum ein Problem ... Abgesehen davon, dass alles, was früher kein Problem war, früher (möglicherweise) seine Berechtigung hatte, so bedeutet die Option „der Gemeinde dienen“, dass nicht Bequemlichkeit angesagt ist, nicht unhinterfragte Fortsetzung von Gewohntem, sondern Kritik, ja, Selbstkritik – mit der Folge von Korrekturen!

Auch hier ein neuralgischer Punkt aus der kirchenmusikalischen Praxis als Konkretisierung der Grundoption „Dienst“ – zunächst als Fragen formuliert: Wie steht es eigentlich mit den Hinführungen zum Gemeindelied (Liedvorspiel) und deren Begleitung (Liedsatz), vor allem, wie steht es mit dem diesen Teilen jeweils zugrundeliegendem Tempo? Entsprechen meine früheren Ausbildungsergebnisse (also: wie ich „damals“ Liturgisches Orgelspiel lernte)<sup>6</sup>, entsprechen die hehren Vorwortgedanken in den zahlreichen Orgelbegleitbüchern<sup>7</sup> meiner klingenden Realität? Noch detaillierter: Wie verantwortlich gehe ich mit der Tempo-Wahl für jedes Lied meiner Gottesdienste um? Wie führe ich in ein Tempo ein? Musiziere ich dann wirklich *mit* der Gemeinde (Vorspiel, Liedsatz)? Oder geht es mir doch eher um persönliche Vorstellungen? Auch hier zwei Beispiele<sup>8</sup>:

- Vorspiel und Liedsatz zu „Der Geist des Herrn erfüllt das All“<sup>9</sup>
- Vorspiel und Liedsatz zu „Ich lobe meinen Gott, der aus der Tiefe mich holt“<sup>10</sup>

Fazit: Wenn ich verantwortungsvoll das Tempo eines Liedes „vorhöre“, wenn ich (im Liedvorspiel) mit Umsicht und auch Ideenreichtum den Lied-Puls ankündige, wenn ich daher bewusst auf ein „drumherum-Spielen für die künstlerische Galerie“ verzichte, wenn ich bei der Liedbegleitung die Gemeinde nicht „in ein Loch fallen“ lasse, sondern sie beim Singen aktiv stütze und unterstütze – dann ist Grundoption II umgesetzt: KirchenmusikerInnen *dienen* der Liturgie ihrer Gemeinde.

In Klammern: Hier geht es oft um eine Art „Graubereich“, der sich dezidierterem Regelwerk („... bis ins Kleinste und Letzte“) entzieht. Und doch: die Gemeinde merkt, ob Grundoption II Realität ist – oder nicht. Gemeinden mögen sich oft nicht direkt artikulieren können, aber sie danken es durch entsprechendes Mitsingen – oder eben nicht. Haben wir

<sup>6</sup> Vgl. Bredenbach / Brand (1998); Kaiser / Lange (2009).

<sup>7</sup> Vgl. Orgelbuch zum Gotteslob, Vorwort (E. Horn) und „Zum Gebrauch des Orgelbuches“, Paderborn 1976, VII–XX; Beiheft zum Gotteslob für das Erzbistum Freiburg, Orgelbuch, hg. v. Amt für Kirchenmusik der Erzdiözese Freiburg, Vorwort und „Hinweise zur Begleitpraxis“ (M. Kreuels), Waldkirch 1991, 3–7.

<sup>8</sup> An dieser Stelle wurden beide nachfolgenden Lieder (s. Anm. 9 und 10) in verschiedenen Tempi angespielt und so die Grundfrage eines angemessenen Lied-„Pulses“ praktisch dargestellt.

<sup>9</sup> Gotteslob 249 (T: M. L. Thurmair 1941; M: M. Vulpus 1609).

<sup>10</sup> Hier aus: Liederbuch *du mit uns*, Neue Lieder für Jugend und Gemeinde, hg. v. Haus der Stille, Heiligenkreuz a. W. 2006, Nr. 412 (T: H.-J. Netz, M: C. Lehmann, © tvd-Verlag Düsseldorf).



Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker für *diese* Art der Kommunikation(skultur) schon eine „Antenne“ entwickelt?

### 3.3 In der Gemeinde mitglauben

Die dritte Grundoption ist die heikelste – denn Ausgangspunkt ist die Frage: Wie steht es bei uns, den KirchenmusikerInnen, mit dem *eigenen* Glauben?

Auf eine solche Frage – traut man sich überhaupt, sie zu stellen – erfolgt nahezu zwangsläufig die Antwort: Das geht niemand 'was an, auch Sie nicht! Wie kommen Sie dazu, Derartiges zu fragen? Reicht es nicht, wenn ich meinen kirchenmusikalischen Dienst so gut wie möglich ausübe?

Hier liegt ein Nerv, eine wunde Stelle, die, nur kurz angetippt, umgehend reagiert. Protest. Ich frage trotzdem: Ist *liturgiegemäßes* Musizieren möglich *ohne* Glaubenszeugnis? Oder kann innerhalb der immer wieder zitierten Trias *Liturgia-Diakonia-Martyria* (sie wäre ohne weiteres unseren drei Grundoptionen zuzuordnen!) die *Martyria* eine „theoretische Größe“ bleiben? Reichen also „die Töne“ aus?

Wie gesagt: Wir haben es mit einem Nerv zu tun. Und unsere Nachfragen dürfen keinesfalls in die Nähe von „Gesinnungsschnüffelei“ geraten. Andererseits: Es geht um den Kern unserer beruflichen Arbeit! In der einschlägigen Literatur finden wir zu diesem Thema eher wenig. Stattdessen hat man den Eindruck, dass sich zur kirchenmusikalischen Ästhetik<sup>11</sup> oder zur Liturgie im kulturell-historischen Kontext<sup>12</sup> trefflich Leuchtraketen in den ach so dunklen Kirchenhimmel zünden lassen. Doch die Glaubensrealität, die *tönende* Glaubensrealität? Ich frage, gerade in der kirchenmusikalischen Aktualität des Symposions 2009: Wo stehen wir mit unserem je eigenen *Martyria*-Tun – Sie, ich? *Martyria*, *kirchenmusikalisch* – in den Gemeinden, in Gemeinschaften, in Domkirchen und Kapellen, in Schwerpunktkirchen, in Klosterkirchen und Kurort-Kirchen? Geht KirchenmusikerInnen die Frage nach dem Glauben wirklich „nichts“ an?

Immerhin – ganz ohne Ermutigung stehen wir nicht da. Es gibt in der neueren Fachliteratur<sup>13</sup> den einen oder anderen Impuls. Es zeigt sich durchaus eine Art Gegentrend zu den angedeuteten Positionen.<sup>14</sup> Es zeigt sich, dass heutiges liturgiegemäßes Musizieren durchaus geprägt sein sollte vom *eigenen* Mitglauben, also von der persönlichen Teilnahme am *heutigen* kirchlichen Leben, an einem Kirche-sein in der heutigen Gesellschaft mit ihren Nöten und Lebensgewohnheiten. Dieses Kirche-sein ist eben zunächst *nicht* grundorientiert am „Gestern“ liturgischer bzw. liturgiemusikalischer Vorstellungen. Die aktive Kirchenpraxis tut sich schwer mit einer „konstruktiven Brücke“ zu einer Vorstellungswelt im „Außen“ reiner Kultur oder „reiner“ Historie. Um nicht missverstanden zu werden: Mir geht es hier keineswegs um „falsche Fronten“! Es geht nicht um Missachtung der Tradition, erst recht nicht um Missachtung der *kirchenmusikalischen* Tradition. Der „Thesaurus Musicae sacrae“ ist und bleibt uns bindend zur Pflege anvertraut. Diese Pflege aber sollte Teil *heutigen* kirchlichen Lebens sein. Tradition kann nicht ersetzen, dass jede Generation *selbst* glaubt, ja, Tradition muss ermöglichen, dass auch in den Gemeinden des Jahres 2009 deren liturgische Musik als Ausdruck *eigenen* Glaubens erlebt und gelebt wird. „Liturgiegemäße

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Zender (1991), insb. Abschnitt IV: Geistliche Musik und Liturgie – Versuch eines Überblicks, ebd. 79–102.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. Mosebach (2003).

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Fermor / Schroeter-Wittke (2005); Kurzke / Wirion (2007); Bubmann (1996); (2009); Kreuels (2007); Müller (2007); Marti (2009).

<sup>14</sup> vgl. Anm. 11 und 12.



Musik“ ist also zugleich „glaubensgemäße Musik“ – als Maßanzug, nicht als Konfektionsware „von der musealen Stange“. Nochmals: es geht hier nicht um „falsche Fronten“ – Gemeinden des Jahres 2009 aber benötigen für ihr „liturgiegemäßes Musizieren“ Verantwortliche, deren kirchenmusikalisches Tun persönlichen Bezug hat zum Kontext „Herz und Mund und Tat und Leben“<sup>15</sup>.

Auch Grundoption III soll durch ein Beispiel verdeutlicht werden, erneut aus meiner eigenen Praxis „vor Ort“.

Aachen. 2008. Kurz vor Pfingsten. Für 24 Stunden war der Schrein mit den Reliquien der hl. Thérèse von Lisieux (1873–1897) zu Gast. Innenstadt. Pfarrkirche St. Foillan, unmittelbar neben dem Dom gelegen. Gebetsnacht. Von 23.00 Uhr bis zum frühen Morgen, rund sieben Stunden. Text – Musik – Singen – Stille. Für diesen Anlass entstand *DU, dessen Auge mich sucht*:

***DU, dessen Auge mich sucht in der Tiefe*      Vers      [unveröffentlicht]**

T: nach *Theresia von Lisieux* 12./13. Juli 1897 [Übersetzung: Andreas Wollbold (1995)]      (T)/M: Matthias Kreuels (2008)  
 Zur Ausführung: Leicht „pulsierende“ Achtel (ganztaktig, aber im Textrhythmus) – Überbindungen nicht „zählen“.

The musical score is for a piece titled "DU, dessen Auge mich sucht in der Tiefe". It is a setting of a text by Theresia von Lisieux. The score is written for voice and piano. The piano part consists of a steady eighth-note accompaniment. The voice part has lyrics in German. The score includes tempo markings like "Poco" and "(a tempo)", and performance instructions like "„Puls“ = d. (winkt hin schnell...)". The lyrics are: "DU, des-sen Au-ge mich sucht in der Tie-fe, oh-ne Furcht vor dem Ab-stieg zu mir: DU, Brot mei-nes Hun-gers, komm in mein Herz, das brennt nach dir." The score ends with a "poco rit." marking and a double bar line.

Der Vers-Text verwendet den zentralen Gedanken aus dem letzten Gebet der sog. kleinen Thérèse, wie dieser, 1897, rund drei Monate vor ihrem Tod aufgezeichnet wurde. *DU, dessen Auge mich sucht*, prägte diese Nacht durch Wiederholung im Stundenrhythmus. Ein begleitender Vers durch die Nacht. Meditation, in die Tiefe kreisend. Andere Text- und Musik-Elemente kamen hinzu. Dazwischen Phasen der Gebetsstille.

\*

Meine Hoffnung ist, dass wir künftig einander ermutigen. Denn wir teilen beim Engagement für liturgiegemäßes Musizieren folgende Grundoptionen:

- (1) Wo immer wir sind, nehmen wir die Gemeinden mit ihren jeweiligen Eigenheiten wahr, wir nehmen sie ernst – und musizieren entsprechend.
- (2) Wo immer wir sind, *dienen* wir der Liturgie – und setzen uns so (dienend, nicht herrschend) für diesen „Glaubensraum“ ein.
- (3) Wo immer wir sind, leben wir in unseren Gemeinden nicht als „diensthabende Gäste“, sondern als „Mitgläubende“ – denn unser Berufsbild ist auf die „Töne für Gott“

<sup>15</sup> Vgl. Johann Sebastian Bach, Kantate 147, Textbeginn des Eingangschores.



ausgerichtet, auf Töne, die als „Töne von Gott“ *geschenkt* sind: Früchte des Glaubens und Früchte der Kunst.

Von daher bleibt liturgiegemäße Musik nicht Wunschenken in Lehrbüchern oder Festreden, sondern wird zur Wirklichkeit kirchlichen Miteinanders. Liturgiegemäße Musik kann also die Realität musikalischer „communio“ sein – zur Ehre Gottes, zur Freude der Gläubigen.

### Literatur

- Bredenbach, Ingo / Helmut Brand, 1998: Anleitung zur choralgebundenen Improvisation. In: Siegfried Bauer / Ingo Bredenbach (Hrsg.), *Probieren und Studieren. Lehrbuch zur Grundausbildung in der Evangelischen Kirchenmusik*. 2. Aufl. München: Strube, 9–37.
- Bubmann, Peter, 1996: *Von Mystik bis Ekstase. Herausforderungen und Perspektiven für die Musik in der Kirche*. München: Strube.
- Bubmann, Peter, 2009: *Musik – Religion – Kirche. Studien zur Musik aus theologischer Perspektive*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Fermor, Gotthard / Harald Schroeter-Wittke (Hrsg.), 2005: *Kirchenmusik als religiöse Praxis*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Guardini, Romano, 1983 [1918]: *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg: Herder.
- Kaiser, Hans-Jürgen / Barbara Lange (Hrsg.), 2009: *Basiswissen Kirchenmusik. Ökumenisches Lehr- und Lernbuch*. 4 Bände (mit DVD). Stuttgart: Carus.
- Kreuels, Matthias, 2007: Gleichgewicht von Fachlichkeit und Spiritualität? Heutige Ausbildung zum professionellen Kirchenmusiker. In: Matthias Kreuels (Hrsg.), *Das Gregoriushaus in Aachen, 1881–2007, 126 Jahre Kirchenmusik-Ausbildung*. Aachen: Einhard, 91–96, 105–114.
- Kurzke, Hermann / Jacques Wirion, 2007: *Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben*. München: Beck.
- Marti, Andreas, 2009: Die Populärmusik gibt es nicht. Plädoyer fürs Argumentieren. In: *Musik und Kirche* 79, Heft 5, 344–353.
- Meyer, Hans Bernhard / Rudolf Pacik, 1981: *Dokumente zur Kirchenmusik. Unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*. Regensburg: Pustet.
- Mosebach, Martin, 2003: *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. 4., erweiterte Aufl. Wien: Karolinger.
- Müller, Wolfgang W., 2007: „Sind es die Worte, die mein Herz bewegen, oder sind es Töne, die stärker sprechen?“ Musik als Artikulation des Glaubens. Anmerkungen eines Systematikers. In: Martin Hobi (Hrsg.), *Im Klangraum der Kirche. Aspekte – Positionen – Positionierungen in Kirchenmusik und Liturgie*. Zürich: Chronos, 193–205.
- Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.), 1981: *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*. Einsiedeln: Johannes-Verlag.
- Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.), 1995: *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*. Freiburg: Herder.
- Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.), 2000: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. Freiburg: Herder.
- Rennings, Heinrich / Martin Klöckener (Hrsg.), 1983/1997/2001/2008: *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*. Bd. 1–4. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Zender, Hans, 1991: *Happy New Ears. Das Abenteuer, Musik zu hören*. Freiburg: Herder.



Rudolf Pacik, Salzburg

## *Musik in der Tagzeitenliturgie und in der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier*

*Damit man in Tagzeitenliturgie und Wort-Gottes-Feier die Musik recht einsetzt, sollte man das Besondere beider Formen kennen, in denen das Wort Gottes – auf je eigene Weise – die Hauptrolle spielt. Der vorliegende Artikel enthält nicht einfach Rezepte, sondern stellt zunächst Eigenart und Grundstruktur dieser Gottesdienste dar; daran anschließend werden auch praktische Fragen behandelt: bei der Tagzeitenliturgie vor allem die Psalmodie, bei der Wort-Gottes-Feier die – etwa gegenüber der Messe – neuen musikalischen Möglichkeiten. Musik und Gesang erhöhen die Anziehungskraft von Gottesdiensten. Vor allem aber: Sie machen die Verkündigung eindringlicher; helfen der Gemeinde, sich das Wort der Hl. Schrift anzueignen; intensivieren Lobpreis und Bitte.*

### *1. Grundsätzliches*

#### *1.1 Wort Gottes*

In Wort-Gottes-Feiern wie im Tagzeitengebet spielt die Bibel die zentrale Rolle, doch auf unterschiedliche Weise.<sup>1</sup> Wort-Gottes-Feiern am Sonntag sind von der Wortliturgie der Messe geprägt (und nehmen deren Leseordnung auf). Die rituell inszenierte Verkündigung des Wortes Gottes ist hier in erster Linie Mittel der Vergegenwärtigung<sup>2</sup> (anamnetische Funktion), hilft aber auch, die Bibel kennen zu lernen und zu verstehen<sup>3</sup> (didaktische Funktion). In der Tagzeitenliturgie hingegen geht es um die Meditation des Wortes Gottes (in erster Linie der Psalmen) sowie um Lobpreis und Bitte, die von den Texten der Hl. Schrift geführt werden.<sup>4</sup>

Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils sowie Dokumente der Reform<sup>5</sup> erinnern an die vielfach vergessene Wahrheit, dass Christus im Gottesdienst auf mehrfache Weise – damit auch im Wort der Bibel und im gemeinschaftlichen Gebet – gegenwärtig ist und dass der Hl. Schrift die gleiche Ehre gebührt wie dem Sakrament der Eucharistie:

„Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht – denn ,derselbe

<sup>1</sup> Vgl. dazu: Bradshaw (1981) 152f; Bradshaw (1992) 36–43; Meßner (2009) 193f.

<sup>2</sup> „Durch das Wort Gottes wird das Heilswerk unaufhörlich gegenwärtiggesetzt und fortgeführt und findet im gottesdienstlichen Tun sogar erst seinen vollen Ausdruck.“ (Pastorale Einführung in die Leseordnung für die Messfeier [PELM], Nr. 4.) „Was vom Gottesdienst gilt, kann auch vom Wort Gottes gesagt werden. In beiden wird das Mysterium Christi vergegenwärtigt und in je eigener Weise ständig weitergeführt.“ (PELM Nr. 5.)

<sup>3</sup> „Die vorliegende Leseordnung bietet biblische Lesungen in einer solchen Auswahl und Anordnung, dass die Gläubigen das gesamte Wort Gottes kennenlernen können.“ (PELM Nr. 60.) „Zwar ist der Gottesdienst seinem Wesen nach nicht eine Form der Katechese, aber er hat dennoch eine wichtige erzieherische Funktion.“ (PELM Nr. 61.)

<sup>4</sup> Vgl. de Vogüé (1983) 146–201.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. II. Vaticanum, Liturgiekonstitution Art. 7. 33; GRM [Grundordnung des Römischen Messbuchs 2002] Nr. 29. 55; PELM Nr. 4. 5. 10.



bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat' –, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20).“ (Liturgiekonstitution Art. 7.)

„Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht.“ (Konstitution über die Offenbarung Art. 21.)

Diese Erkenntnisse lassen sich bis heute schwer vermitteln, so dass viele Katholik/inn/en die Messe hoch achten, andere Gottesdienste aber wenig schätzen. (Motto: „Die Bibel lesen kann ich auch daheim.“) Hier bleibt noch manches an liturgischer und spiritueller Bildung zu tun. Zuerst müsste man freilich den Verdacht ausräumen, die Bedeutung des Wortes Gottes werde heute nur deshalb so betont, weil es weniger Priester und damit weniger Messen gebe.

## 1.2 Musik zieht an – Gestaltung vs. Gestalt

Musik und Gesang beeinflussen die Qualität von Gottesdiensten erheblich; das lassen auch Umfragen erkennen.<sup>6</sup> Wie anziehend musikalisch gut ausgestattete Gottesdienste sein können, die nicht Eucharistiefiern sind, zeigt das Beispiel der Anglikanischen Kirche. Nur sie hat im Westen das regelmäßige Tagzeitengebet als Gemeinde-Liturgie (Morning prayer / Evensong) bewahrt. An den größeren Kirchen und an Kathedralen wirken Chöre mit und singen die Psalmen mehrstimmig. Die Chants (so der Fachausdruck) sind eine Weiterentwicklung der italienischen Falsi Bordoni (akkordisch gesetzte Cantus-Firmus-Bearbeitungen). Diese Art des Psalmsingens wird in der anglikanischen Liturgie bis heute gepflegt.<sup>7</sup>

Soll nun die Musik (vor allem) dazu dienen, ungeliebte Gottesdienstformen attraktiv zu machen? Es geht nicht um schöne musikalische Verpackung, sondern darum, das zu verdeutlichen, was die Liturgie bereits enthält: die Gestalt. Darum spreche ich nur sehr zurückhaltend von „Gestaltung“ – um das Missverständnis zu vermeiden, die Liturgie müsse man herausputzen, ihren Unterhaltungswert erhöhen. (Verräterisch sind Berichte, in denen es z. B. heißt, der Kirchenchor habe den Gottesdienst durch Mozarts Krönungsmesse verschönert; wäre er sonst hässlich gewesen?)

Die von Gunda Brüske in ihrem Referat beim LKÖ-Symposium 2007 eingeführte Unterscheidung von zwei Formen der Symbolik lässt sich auf jede liturgische Kunst, damit auch auf Gesang und Musik anwenden: *Illustrative* Symbolik erklärt, erläutert, dient der Dekoration oder der vordergründigen Erklärung; *epiphane* Symbolik führt zum Eigentlichen hin, „lässt die Gegenwart dessen aufscheinen, den sie repräsentiert“.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Vgl. Zulehner (2004) 67–71.

<sup>7</sup> Vgl. Wilson (1996). – Es existiert eine große Zahl von Ausgaben, die für alle 150 Psalmen mehrstimmige Modelle enthalten; z. B. *The parish psalter with chants* (1996); *The Anglican psalter* (2009).

<sup>8</sup> Brüske (2008) 6–10; Zitat: 6.



## 2. Tagzeitenliturgie

### 2.1 Worum geht es im Tagzeitengebet?

Das Typische der Tagzeitenliturgie besteht darin: Das Gebet wird vom Wort der Hl. Schrift (vor allem: der Psalmen) geleitet.

Das zeigt etwa das Offizium der unterägyptischen Mönche im 4. Jahrhundert, wie es Johannes Cassianus (ca. 360–432) beschreibt.<sup>9</sup> Der Psalter wurde hier ganz und in der biblischen Reihenfolge (currente psalterio) verwendet, die je zwölf Psalmen der – am Samstag und Sonntag gemeinschaftlich begangenen – Morgen- und Abendhore von einem Einzelnen vorgetragen. Das Gebet vollzieht sich in einem Zweischritt. Jedem Psalm folgt stilles Wiederholen und Bedenken mit Gebets-Antwort an Gott, schließlich die vom Vorsteher gesprochene Oration. Die Psalmen sind also Anstoß und Vorbereitung für das persönliche Gebet, aber nicht selbst Gebet.<sup>10</sup> – Noch die Benedikts-Regel kennt diese Struktur: Die letzten beiden Kapitel des Abschnitts über den Gottesdienst (Kap. 8–20) handeln vom Verhalten beim Psalmensingen (Kap. 19) und vom inneren Gebet, das dem Psalm folgt (Kap. 20): „In der Gemeinschaft aber sei das Gebet durchaus kurz, und auf das Zeichen des Oberen sollen alle miteinander aufstehen.“ Das persönliche Gebet wurde z. T. schon früh, später allgemein durch die Doxologie („Ehre sei dem Vater . . .“) ersetzt.

Ein zweiteiliger Aufbau liegt im 4. und 5. Jahrhundert auch dem Kathedraloffizium zugrunde, dem Morgen- und Abendlob der Gemeinde in der Bischofskirche.<sup>11</sup> Dem Fürbittgebet gehen Psalmen voraus. Der Psalter wird nicht vollständig, sondern in Auswahl eingesetzt, passend zum Charakter der Tageszeit. Die – meist responsorial, d. h. mit Refrain der Gemeinde, ausgeführten – Psalmen haben hier schon eher Gebets-Charakter; als Gottes Wort beinhalten sie auch eine Verpflichtung, wie Johannes Chrysostomus (ca. 344–407) sagt: „Denke nicht, du seist hierher gekommen, bloß um Worte zu sprechen; vielmehr, wenn du [in den Psalm] einstimmst [ὑποψάλλῃς], bedenke, dass dieses Responsum [ὑπακοή] ein Bund ist. Denn wenn du gesagt hast ‚Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir‘ [Ps 42,2], so hast du einen Bund mit Gott geschlossen. Du hast einen Vertrag ohne Papier oder Tinte unterschrieben; du hast mit deiner Stimme bekannt, dass du ihn mehr liebst als alles, dass du nichts ihm vorziehst und dass du vor Liebe zu ihm brennst.“<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Diese Ordnung beschreibt Johannes Cassianus im 2. u. 3. Buch seiner Schrift „De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis“: CSEL 17, 16–45; vgl. Taft (1986) 31–56; Meßner (2009) 239–246.

<sup>10</sup> de Vogüé (1983) 158. 168–170. 172; de Vogüé (1989); Taft (1986) 66–72.

<sup>11</sup> Zum Kathedraloffizium vgl. Bradshaw (1981) 72–92. 111–123; Taft (1986) 31–56. 141–163; Meßner (2009) 256–270.

<sup>12</sup> Johannes Chrysostomus, Exp. in Ps 41,5; PG 55, 163.



## 2.2 Struktur der Hauptthoren (Laudes und Vesper)<sup>13</sup>

### [ERÖFFNUNG UND ANRUFUNG]

*Versikel* („O Gott, komm mir zu Hilfe . . .“ „Ehre sei . . .“)

<Vesper: *Licht-Ritus / Luzernar*>

*Hymnus*

### [WORT GOTTES]

*Psalmodie*

(Laudes: Morgenspsalm, atl. Canticum, Lobpsalm – mit den jeweiligen Antiphonen;  
Vesper: zwei Psalmen bzw. Psalm-Abschnitte und ntl. Canticum – mit den jeweiligen Antiphonen)

<Vesper: Weihrauch-Ritus zu Ps 141, eventuell mit *Begleitgesang*>

Capitulum (Kurzlesung; durch längere Lesung ersetzbar)

Stille (fakultativ)

*Responsorium*

*neutestamentliches Canticum*

(Laudes: Benedictus [Lk 1,68–79]; Vesper: Magnificat [Lk 1,46–55])

### [GEBETE]

Bitten (Preces)

*Vaterunser*

Oration

### [ABSCHLUSS]

Segen und Entlassung

## 2.3 Melodiemodelle für den Psalmengesang

Die Gotteslob-Gemeindepsalmodie beruht auf vereinfachten gregorianischen Psalmtönen: Für jeden Modus gibt es nur eine Formel ohne Kadenz-Varianten; Ligaturen (mehrere Noten auf einer Silbe) kommen nicht vor; die Akzentregeln sind dem deutschen Sprachrhythmus angepasst (wobei freilich die Texte entsprechend gebaut sein müssen). In der Zeit, da das „Gotteslob“ vorbereitet wurde, betrachteten die Verantwortlichen diese Modelle als die dauerhaftesten und für die Gemeinden brauchbarsten.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Die Zwischen-Überschriften stammen von mir. Die gleiche Gliederung in vier Abschnitte verwendet das neue anglikanische Liturgiebuch: Common Worship (2000) 30–45. – Elemente, die gesungen werden können, sind in dieser Übersicht kursiv gesetzt, fakultative Elemente in Winkelklammern.

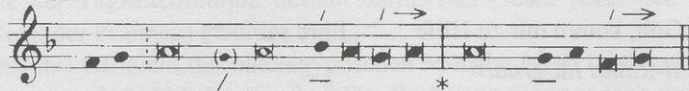
<sup>14</sup> Vgl. dazu Werkgemeinschaft Lied und Musik e. V. Arbeitskreis für liturgisch-musikalische Fragen, Denkschrift Gemeinde-Psalmodie in deutscher Sprache [Mai 1968]. In: Nordhues / Wagner (1988) 347–358; Deutsche Gemeinde-Psalmodie. Vorlage an die EGB-Hauptkommission



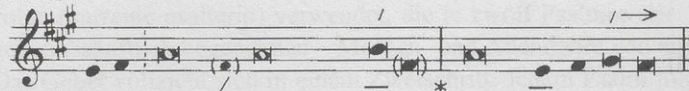
### Die neun Psalmtöne

Die Anfangstöne (Initium) werden in *Benedictus*, *Magnificat* und *Nunc dimittis* bei jedem Vers gesungen.

I. Ton



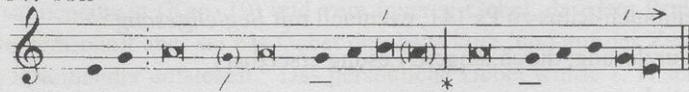
II. Ton



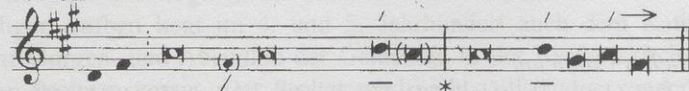
III. Ton



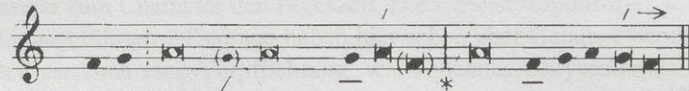
IV. Ton



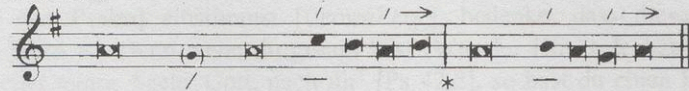
V. Ton



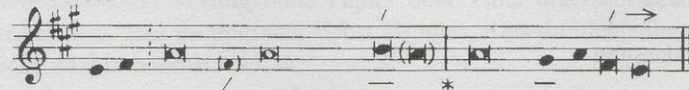
VI. Ton



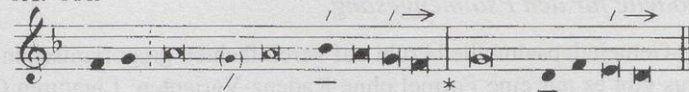
VII. Ton



VIII. Ton



IX. Ton



Psalliertafel aus dem Vesperbuch zum Gotteslob

Was die singerechte Textgestalt betrifft, befriedigt die Einheitsübersetzung nicht immer. Obwohl die Denkschrift der Werkgemeinschaft Lied und Musik von Mai 1968 darauf hingewiesen hatte, Akzenttöne der Kadenzen ließen sich „nicht mit jedem Wortakzent, sondern nur mit einem Hauptakzent verbinden, da sonst Fehlbetonungen entstehen“<sup>15</sup>, gibt es an etlichen Stellen Schwächen – wie Phrasen, bei denen die Vollschrone vorne liegt; ein

[1. 10. 1968]. In: ebd. 358–360. Die Meinung, jeder Psalm lasse sich mit jedem der vorgelegten

<sup>15</sup> Denkschrift; Nordhues / Wagner (1988) 351.



Beispiel: „Denn nicht mein *Feind* beschimpft mich, das würde ich ertragen. [...] Nein, *dú* bist es, ein Mensch aus meiner Umgebung, mein Freund, mein Vertrauter.“ (Ps 53,13.14) – Nicht zuletzt um der Singbarkeit willen wurden für das Benediktinische Antiphonale die Psalmen und Cantica neu übersetzt.

Bücher für die deutsche Tagzeitenliturgie verwenden ebenfalls die „Gotteslob“-Psalmodie: das „Antiphonale zum Stundengebet“ und das „Benediktinische Antiphonale“, der Scheyerner „Psalter für den Gottesdienst“, das „Evangelische Tagzeitenbuch“ – alle, ähnlich den lateinischen Choralbüchern, mit mehreren Varianten der Endkadenzen – und das Kleinoffizium „Christuslob“ (dieses bietet auch viergliedrige Modelle, die Heinrich Rohr durch Erweiterung der üblichen Psalmtöne geschaffen hat, ebenso einen „einfachen Ton“).

## DIE PSALMTÖNE

The image displays musical staves for various psalm tones and their end cadences. The tones are arranged in two columns:

- I. Ton**: Main tone I, variants Ig, Ia, Im.
- II. Ton**: Main tone II, variant IIC.
- III. Ton**: Main tone III.
- IV. Ton**: Main tone IV, variants IVa, IVg.
- V. Ton**: Main tone V.
- VI. Ton**: Main tone VI.
- VII. Ton**: Main tone VII.
- VIII. Ton**: Main tone VIII, variants VIIIa, VIIIc.
- IX. Ton**: Main tone IX.

Each staff shows a sequence of notes and rests, with some staves including a final cadence marked with a double bar line and a 'f' or 'p' marking.

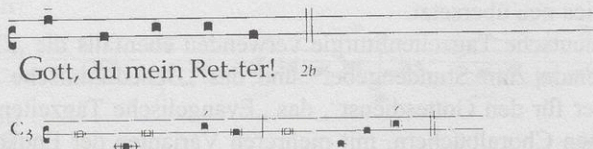
Dieser Psalmtön bleibt dem Benedictus und dem Magnificat vorbehalten.

## Psalliertafel aus dem Antiphonale zum Stundengebet

Eine leicht ausführbare Alternative sind die Bücher „Preisungen“ und „Cantica“ aus dem Münsterschwarzacher Vier-Türme-Verlag. Hier handelt es sich um responsoriale Psalmodie: solistischen Vortrag mit Gemeinde-Refrain. Die musikalischen Modelle beruhen auf den sogenannten „Urmodi“. Jeder Vers mündet in einen kurzen (darum auswendig singbaren) Gemeinde-Ruf, der dem jeweiligen Psalm bzw. Canticum entstammt. Psalmodieformel und Responsum bilden ein melodisches Ganzes; dadurch wird die Gemeinde-Antwort provoziert. Die responsoriale Art des Vortrags fördert die Meditation im alten Sinn, d. h. Verinnerlichung durch Wiederholen.



## Psalm 4 (1)



WENN ich rufe, gib mir Antwort, \*  
du Gott, der für mich Recht schafft.

Du hast mir Raum geschaffen in der Bedrängnis, \*  
sei mir gnädig und höre mein Beten!

Ihr Mächtigen, wie lange noch schmäht ihr meine Ehre,  
wie lang liebt ihr das Nichtige und sucht die Lüge?

Erkennt: Den Treuen hat der <sup>Y</sup> sich auserwählt. \*  
Der <sup>Y</sup> – er hört es, wenn ich zu ihm rufe.

Erschreckt und lasst die Sünde! \*  
Bedenkt es auf eurem Lager und werdet still!

Bringt rechte Opfer dar, \*  
auf den <sup>Y</sup> setzt euer Vertrauen!

Viele sind es, die sagen: /  
„Wer lässt uns Gutes erfahren? \*  
Über uns, o <sup>Y</sup>, erhebe dein leuchtendes Antlitz!“

Die von Paul Ringseisen initiierten Bände „Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern“ bringen außer der „Gotteslob“-Psalmodie neue vierteilige Psalm-Modi (sogar mit Akkordbuchstaben bezeichnet) von Stefan Klöckner und Heinz Martin Lonquich sowie auskomponierte Psalmvertonungen (für geschulte Sänger/innen), außerdem responsoriale Psalmen aus dem Buch „Preisungen“. <sup>16</sup> Ringseisens Behelfe zeichnen sich dadurch aus, dass sie reiches musikalisches Material verschiedener Stile und Schwierigkeitsgrade bereit stellen und so für einzelne Feier-Elemente Alternativen anbieten.

Das deutsche Sprachgebiet gehört übrigens zu den wenigen Regionen, in denen für die Psalmodie fast nur gregorianische bzw. kirchentonale Modelle verwendet werden – anders als etwa in Frankreich, England, Tschechien, der Slowakei! <sup>17</sup> – Es bleibt zu hoffen, dass

<sup>16</sup> Überblick: Morgenlob – Abendlob, Bd. 3, Dienstebuch, 400f.

<sup>17</sup> „Ein Blick in westeuropäische Gesangbücher wie *Chants notés* (2001), *Gezangen voor Liturgie* (1996) oder *Laus Deo* (2000) lässt erstaunen: All die genannten Gesangbücher enthalten zwar einen sehr ausführlichen Teil mit Psalmen in verschiedenster Art, aber keinen einzigen gregorianischen Psalmtön. Die Ablöse von Psalmodie im Typus der Gregorianik durch völlig neu konzipierte Modelle ist in den genannten Gesangbüchern am radikalsten erfolgt, in vielen Ländern lebt diese neue nicht gregorianische Psallierpraxis jedoch friedlich neben den althergebrachten Modellen.“ Praßl (2002/2003) 295.



das künftige neue Gesangbuch neben den bisher verbreiteten Psalmtönen weitere Melodien, ein- und mehrstimmige, enthalten wird.

## 2.4 Psalmodieren – eine (schwierige) Kunst

Als Poesie drängen Psalmen und Cantica zum Gesang. Dieser ist nicht bloß ästhetische Einkleidung; er soll den Feiernden helfen, das Wort der Bibel zu verstehen, aufzunehmen und sich anzueignen. Das französische Antiphonale „Chanter l’Office“ sagt über das Psalmsingen Folgendes:

„Psalmodie ist die Kunst, den Psalm entsprechend der jedem Vers eigenen poetischen Struktur zu kantillieren. [...]“

Der Psalm ist nicht dazu bestimmt, bloß mit den Augen gelesen, sondern mit dem Mund vorgetragen zu werden.

Wer den Psalm spricht, nimmt Gottes Wort zu sich (*mange la Parole*), so dass er selbst zu dem wird, was er spricht.

In der Gemeinde oder im Chor zu psalmodieren ist eine Kunst. Sie besteht wesentlich darin, in den Texten zu trennen oder zu verbinden, was getrennt oder verbunden sein soll (Silben und Wörter, Sätze und Phrasen), 1.) gemäß der poetischen Struktur jedes Verses und 2.) gemäß dem Sinn des Geschriebenen. Nichts widerspricht dieser Kunst so wie eine mechanische Abfolge gleichförmiger Silben.<sup>18</sup>

Wie bei der Kantillation von Gebeten und Lesungen passen nur solche Melodien und solche Vortrags-Arten, die den Text verdeutlichen. Die Ausführung der Psalmen und Cantica ist vom Sprechen bestimmt. Verschieden gewichtige Akzente, Längen und Kürzen, Phrasierung des Sprechvortrags müssen beim Singen erhalten bleiben.<sup>19</sup> Das erfordert viel Übung und ist wohl nur in Gemeinschaften möglich, die regelmäßig miteinander die Tagzeitenliturgie begehen. Bloßes Persolvieren ohne Rücksicht auf Inhalt und Sprachduktus sowie zu rasches Leiern (Motto: Je länger die Phrase, desto rascher das Tempo) ruinieren den Text – und die Feier.

Eine ganze Gemeinde kann nach den gängigen Melodiemodellen nur schwer psalmodieren. Je größer und je bunter die Gruppe, desto holpriger wird der gemeinsame Gesang. Am ehesten funktionieren bestimmte Psalmtöne (z. B. der VI. Ton) und der Vortrag im Wechsel zwischen Solist(en) und allen, weil so die Gemeinde geführt wird. Einzelne feststehende Gesänge wie das Magnificat (etwa im IX. Ton) und wiederkehrende Vesper- und Laudes-Psalmen könnte man auch der ganzen Gemeinde zuweisen, so dass sie gewisse Stücke allmählich fast auswendig beherrscht.

Die älteste und praktikabelste Form ist die Solo-Psalmodie, nicht nur in der Messe, sondern auch in den Tagzeiten. Von den eben genannten ausgewählten Stücken abgesehen, weist man besser nur die Antiphon (als Rahmen- oder Kehrstrophe) der Gemeinde zu, die Psalmverse führt ein/e Kantor/in oder ein Chor aus. Sehr reizvoll ist der Wechsel zwischen einstimmigen Versen und solchen im Falsi-Bordoni-Satz. Noten dafür enthalten viele Sammlungen. (Im Literaturverzeichnis findet sich eine Auswahl von Vertonungen.) Falsi Bordoni sind technisch nicht schwierig, doch sie erfordern einen aufmerksamen Chor, der die Phrasen recht gestaltet. Die Mittel- und Endkadenzen ziehen ja leicht den Akzent an sich, auch dann, wenn die Sinnschwere an anderer Stelle liegt.

<sup>18</sup> Chanter l’Office (2002) 12.

<sup>19</sup> Wie textbezogen ausgeführte deutsche Psalmodie klingen kann, zeigen die CD-Aufnahmen der Schola Gregoriana Berlin unter Leitung von Godehard Joppich: Jubile laut, Tochter Zion! Vespern der Advents- und Weihnachtszeit nach dem Antiphonale zum Stundengebet. Trier: Deutsches Liturgisches Institut 2003.



Verschiedene mehrstimmige Modelle, zwei- und vierteilige, bietet das Werkbuch von Klaus Einspieler „Lobe den Herrn, meine Seele!“ an.<sup>20</sup> Die – zu viergliedrigen Formeln erweiterbare – „Gotteslob“-Psalmodie in zwei-, drei- und vierstimmigen Sätzen enthält das „Deutsche Messantiphonale“ von Heinrich Rohr.<sup>21</sup>

LOBGESANG MARIENS  
Kehrvers

Kv: Josef Seuffert  
R: Christophorus-Verlag, Freiburg

688

V/A Dan-ket dem Herrn, er hat uns er - höht; Gro - ßes hat er an uns ge-tan.

Magnificat

689

V 1. Meine Seele preist die Größe des Herrn, \*  
und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter.

A 2. Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut. \*  
Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter!

IXa

Fr.L.Viadana 1612.

3. Denn der Mächtige hat Gro - ßes an mir ge - tan, \* und sein

Na - me ist hei - lig.

A 4. Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht \*  
über alle, die ihn fürchten.

Magnificat aus: Chorsätze zum GOTTESLOB. Heft 11

## 2.5 Gebet mit wem und nach welchen Ordnungen?

Die Tagzeitenliturgie ist nichts anderes als eine besondere Form des regelmäßigen Betens aller Christen und Christinnen. Regelmäßiges Beten bedeutet für die einzelnen Gläubigen, dass kein Tag gebetsfrei sein sollte, und für die Kirche am Ort: kein Tag ohne Gottesdienst oder für alle offene Gebetszeit.

Solche Gebetszeiten, die in der Regel eine Kerngruppe trägt, werden nicht immer den Vorgaben des Stundenbuchs folgen. Wie man die zwei Hauptbestandteile Psalmen / andere Bibeltexte und Lobpreis / Bitte einsetzt, hängt ab von den Personen und von der Gruppengröße, der Häufigkeit (täglich, wöchentlich, zu bestimmten Festen), den Anlässen (Werk-

<sup>20</sup> Einspieler 2001, 139–154. Bei manchen Modellen bleibt allerdings unklar, wie sie auf den Text angewandt werden.

<sup>21</sup> Rohr, Messantiphonale (1997) 943–946.



tag, Sonntag, Fest-Vorabend ...). Die Allgemeine Einführung in das Stundengebet (AES) ermöglicht, für die Feier mit der Gemeinde andere Texte als die des Tagesformulars zu verwenden (AES Nr. 245. 247. 252) – wie es ja in den Vorlagen des „Gotteslobs“ verwirklicht ist. Aber auch der volle Bestand der einzelnen Horen könnte zu aufwendig sein. Man wird ihn dann reduzieren, doch so, dass die große Struktur (siehe Übersicht 2.2) gewahrt bleibt. Wichtig wäre ein wiederholbares und flexibles Grund-Modell – aus Rücksicht auf die Gemeinschaft wie als Stütze für das persönliche Beten der Einzelnen. Hansjakob Becker hat ein solches Modell, das „Kleine Gebet“<sup>22</sup>, vorgeschlagen:

- (1) *Eröffnung / Anrufung*: Anaklese „O Gott, komm mir zu Hilfe“ und Doxologie (= Gott anrufen, sich in seine Gegenwart stellen + Mysterium des dreieinen Gottes bekennen, auf den wir getauft sind).
- (2) *Meditation* (anhand eines Schriftwortes, v. a. Psalmen): Lesen, wiederholen, im Schweigen beantworten.
- (3) [von der Meditation geleitetes] *Gebet*: Kyrie; Fürbitten; Vaterunser als Gebet der Getauften – das wie die Eröffnung mit einer Doxologie schließt.

Diese Grundform ist variabel. Sie lässt sich erweitern, indem man einzelne oder alle Elemente ausbaut, bis hin zur Ordnung der klassischen Horen.

## 2.6 Psalm ist nicht gleich Psalm

Für das Gemeinde-Tagzeitengebet wird man Psalmen und Cantica gezielt auswählen, vielleicht auch deren Zahl verringern. Wichtiger aber ist die Frage, welche Funktion die Psalmen haben sollen, weil sich (auch) danach die Art der Ausführung richtet<sup>23</sup>:

- (1) Psalmen als Schriftlesung und als Hinführung zum Gebet: Dem entspricht solistischer Vortrag, ohne oder mit Kehrsvers der Gemeinde. Da hier der Psalm nicht selbst Gebet ist, sollte er in stilles persönliches Gebet münden; es kann durch eine Psalmoration abgeschlossen werden.<sup>24</sup> Ein kurzes deutendes Wort als Gebets-Impuls wäre hilfreich.
- (2) Psalm als Meditation: Wichtig ist die Wiederholung; die Aufnahme einzelner Psalmverse durch die Teilnehmenden. Derselbe Psalm könnte mehrfach, auf verschiedene Weise – auch gemeinsam rezitierend –, vorgetragen werden.<sup>25</sup>
- (3) Psalm als Lobpreis (natürlich nur Texte, die sich vom Inhalt her dafür eignen): Hier wird der Psalm selbst zum Gebet. Zu dieser Form passt gemeinschaftliche wechselchörige Psalmodie (sofern die Gruppe dazu fähig ist), aber auch solistischer Vortrag bzw. Chorphsalmodie mit Rahmenstrophen.

Weiters soll die Form des Vortrags – in directum, wechselchörig, responsorial – dem literarischen Charakter der einzelnen Psalmen entsprechen (vgl. AES Nr. 121. 122. 279). „So wird es wohl besser sein, Weisheits- und Geschichtspsalmen anzuhören, während Hymnen und Danklieder naturgemäß nach gemeinsamem Gesang verlangen. Sehr viel liegt aber

<sup>22</sup> Becker (2000); Schema: 503.

<sup>23</sup> Vgl. Meßner (2009) 298f.

<sup>24</sup> Die Allgemeine Einführung in das Stundengebet spricht in Nr. 112 von Psalmorationen, die der Anhang der „Liturgia Horarum“ anbietet. Diese Texte gibt es bis heute nicht. – Psalmorationen enthalten z. B.: die Dienstebücher von „Morgenlob – Abendlob ...“; Gebete zu den Psalmen (1995); Einspieler (2001) 200–262 (Kehrverse und Psalmorationen zu den Psalmen); 262–287 (Kehrverse und Psalmorationen zu den Gesängen aus dem Alten Testament); 287–292 (Kehrverse und Psalmorationen zu den Gesängen aus dem Neuen Testament).

<sup>25</sup> Vgl. Harnoncourt (1989).



daran, dass die Feier weder zu nüchtern noch zu kompliziert oder nur auf die Einhaltung rein formaler Gesetze bedacht ist, sondern der inneren Wirklichkeit entspricht. In erster Linie muss man danach trachten, dass der Sinn vom Eifer für das ureigene Gebet der Kirche durchdrungen werde und es Freude bereite, das Gotteslob zu feiern.“ (AES Nr. 279)

### 2.7 Lieder anstelle von Psalmen?

Sollen Liedpsalmen bzw. Psalmlieder in der Tagzeitenliturgie Psalmen ersetzen? Psalmlieder bringen theologisch reiche, aber individuelle Deutungen, entsprechen also nicht einfach dem Wortlaut der Hl. Schrift. (Man vergleiche etwa Luthers „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ mit Psalm 130, „Ein feste Burg ist unser Gott“ mit Psalm 46.) Im Unterschied dazu wollten die Dichter von Liedpsalmen – Angehörige der Reformierten Kirche ebenso wie z. B. der Katholik Caspar Ulenberg (1548–1617) – den reinen Bibeltext wiedergeben. Die Reformierten verwendeten ja diese – lange Zeit allein erlaubten – Gesänge in der Funktion des Psalters. Liedpsalmen bleiben inhaltlich (nicht in Form und Stil) nahe am Original.

Sollen aber Kirchen, welche die Tradition des Liedpsalters ursprünglich nicht hatten, diese übernehmen? Markus Jenny hat seinerzeit davon abgeraten und dafür plädiert, im „Gotteslob“ für Psalmaphrasen keinen eigenen Abschnitt vorzusehen, sondern sie unter den jeweiligen Themen einzureihen.<sup>26</sup> Dies geschah auch, und im künftigen neuen Gesangbuch wird es ebenso gehandhabt werden.

Eine Einsatzmöglichkeit für Liedpsalmen und Psalmlieder scheint mir überzeugend: als Meditation / Vertiefung zusätzlich zum biblischen Text. Das wird sich in der klassischen Ordnung nicht gut durchführen lassen, in freieren Formen – die auch einem einzigen Psalm gewidmet sein könnten – durchaus.

### 2.8 Instrumentalmusik

Obwohl die Psalmen im Zentrum der Tagzeiten stehen, gibt es durchaus Gelegenheiten für Instrumentalmusik – nicht nur am Beginn und als Abschluss. Möglich wäre sie auch, was die Rubriken zulassen, statt des Responsoriums oder danach. Im Zusammenhang mit dem Hymnus bzw. dem ihn ersetzenden Lied könnte Instrumentalmusik nicht nur als Präludium stehen (z. B. Choralbearbeitungen), sondern ebenso denkbar ist Alternatimspiel, d. h. der Wechsel von Gemeinde und Orgel oder Chor / Gemeinde / Orgel. Für klassische Hymnen existiert etliche ältere Literatur (etwa von Jakob Prätorius [1586–1851], Samuel Scheidt [1587–1654], Jean Titelouze [1563–1633], Nicolas de Grigny [1672–1703], Michel Corrette [1705–1795]), ebenso für die Alternatim-Ausführung des Magnificat. – Freilich wird nicht jede Gemeinde verstehen, weshalb Verse ohne Text erklingen. Man könnte darum die betreffenden Stücke auch komplett singen und zusätzlich instrumentaliter ausgeführte Strophen einfügen.

<sup>26</sup> Jenny (1970).



### 3. Wort-Gottes-Feier am Sonntag

#### 3.1 Eigenes Profil

Zum Sonntag gehört die Messe. Wegen des Priestermangels treten an ihre Stelle immer öfter andere Feierformen, die Laien leiten können – vor allem Wortgottesdienste. Für sie hat sich in letzter Zeit der Name „Wort-Gottes-Feier“ eingebürgert. Die Bezeichnung ist nicht neu; sie gibt den Ausdruck „*sacra Verbi Dei celebratio*“ der Liturgiekonstitution wieder. Artikel 35 – in dem es um die Aufwertung von Bibel und Predigt in der Liturgie geht – empfiehlt eigene Wort-Gottes-Feiern „an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadagesima sowie an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht“.<sup>27</sup> – Dieser neuen Hochschätzung der Bibel scheint der Hinweis zu widersprechen, der in fast allen einschlägigen Erlässen vorkommt: Die Wort-Gottes-Feier sei keine gleich berechnigte Alternative zur Sonntagsmesse.<sup>28</sup> Der Hinweis entwertet nicht die Hl. Schrift gegenüber dem Sakrament, sondern soll die Messe als den eigentlichen Sonntags-Gottesdienst hervorheben. Die sonntägliche Wort-Gottes-Feier entspringt einem pastoralen Notstand; in dem Sinn ist sie Notlösung. Man kann sie aber auch, positiver – mit dem Grazer Liturgiewissenschaftler Basilius J. Groen – als „zweitbeste Lösung“<sup>29</sup> unter bestimmten Gegebenheiten betrachten.

Die im Werkbuch „Wort-Gottes-Feier“ enthaltenen Ordnungen und Texte geben diesen Gottesdiensten ihr besonderes Profil, das sie von der Wortliturgie der Messe und von der Messfeier überhaupt unterscheidet.<sup>30</sup>

Jedenfalls soll die Wort-Gottes-Feier tatsächlich als *Feier* begangen werden. „Feiern heißt in diesem Fall: Dieses Wort steht im Mittelpunkt; alles dreht sich um dieses Wort. Es selbst wird mehr als alles andere gehört und alles, was sonst noch gesagt wird, hat Bezug dazu. Für dieses Wort ist Zeit, ihm zuliebe sind die Versammelten da. Sie heben ins Bewusstsein, was ihnen dieses Wort bedeutet, warum es für sie wichtig ist. Aus der Feier nehmen sie die Gewissheit mit, zu einem Kreis zu gehören, der etwas sehr Bedeutsames gemeinsam hat.“<sup>31</sup>

Die Wort-Gottes-Feier verdient sorgfältige Vorbereitung und entsprechenden Vollzug. In jedem Wortgottesdienst, in der Messe wie außerhalb, geschieht ja mehr (genauer: sollte mehr geschehen), als dass einige biblische Texte abgelesen werden. Die Wortliturgie der Messe – und, von ihr abgeleitet, die sonntägliche Wort-Gottes-Feier – sind rituelle Inszenierungen des Wortes Gottes.<sup>32</sup> Das zeigen die besonderen Gestaltungs-Elemente: der hervorgehobene Verkündigungs-Ort (Ambo und Kanzel), eigene Dienstträger/innen (Lektor/in, Psalmist/in, Diakon), die Evangeliumsprozession und der Empfang des im Evangelium gegenwärtigen Christus mit dem Halleluja-Ruf, der Lobpreis Christi vor und nach dem Evangelium („Ehre sei dir, o Herr“, „Lob sei dir, Christus“), die Vortragsweise der Schriftlesungen etc. – Die Pastorale Einführung des Buches „Wort-Gottes-Feier“ ermutigt zu entsprechend aufwendiger Gestaltung; ein eigener Abschnitt heißt „Feier mit allen Sinnen“<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Vgl. die Kommentare von Jungmann (1966) 38f. 40f; Kaczynski (2004) 102–105.

<sup>28</sup> Auch Wort-Gottes-Feier (2004) 16.

<sup>29</sup> Groen (2007) 95.

<sup>30</sup> Wort-Gottes-Feier (2004) 17.

<sup>31</sup> Nagel (1999) 139.

<sup>32</sup> Vgl. Meßner (2009) 185f.

<sup>33</sup> Wort-Gottes-Feier (2004) 15.



### 3.2 Aufbau der Wort-Gottes-Feier<sup>34</sup>

#### ERÖFFNUNG

Einzug – *Gesang zur Eröffnung*  
 Kreuzzeichen – Liturgischer Gruß – Einführung  
*Christusrufe (Kyrie-Litanei)*  
 Eröffnungsgebet

#### VERKÜNDIGUNG DES WORTES GOTTES

Erste Lesung  
*Psalm / Gesang*  
 Zweite Lesung  
*Ruf vor dem Evangelium*  
 Evangelium  
*Auslegung und Deutung*  
 Stille

#### ANTWORT DER GEMEINDE

[Auswahl aus A – E:]  
 A) Glaubensbekenntnis  
 B) Predigtlied  
 C) Taufgedächtnis (Form A) / *Gesang zur Austeilung des Weihwassers*  
 D) Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte / ev. mit *Psalm 130*  
 E) Segnungen, die zum Sonn-(Fest-)Tag gehören  
 Friedenszeichen  
 Kollekte [= Gabensammlung]  
 Lobpreis und Bitte  
     *Sonn-(Fest-)täglicher Lobpreis*  
     *Hymnus (Gloria bzw. „Dir gebührt unser Lob“ [Advent- und Fastenzeit])*  
     Fürbitten (Allgemeines Gebet)  
     *Vaterunser*  
     *Loblied / Danklied*

#### ABSCHLUSS

Mitteilungen  
 Segensbitte  
 Entlassung  
*(Abendlied, Morgenlied, Marienlied)*  
 Auszug

<sup>34</sup> Wort-Gottes-Feier (2004) 44f. – Alle Elemente, bei denen Gesang und/oder Musik möglich ist, sind (anders als im Buch) kursiv gesetzt.



### 3.3 Neue musikalische Möglichkeiten – v. a. für die Auslegung des Wortes Gottes

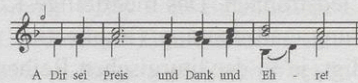
Wie in der Sonntagsmesse sind drei Schriftlesungen, dazu der Psalm (der ebenfalls Schriftlesung ist) und der Ruf vor dem Evangelium gemäß der Leseordnung vorgesehen. Die Eröffnung sieht ähnlich aus wie diejenige der Messe, nur fehlt das Gloria. Es wurde in den dritten Abschnitt „Antwort der Gemeinde“ verlegt. Dieser Teil ist eine Besonderheit der Wort-Gottes-Feier. Er bringt neue musikalische Möglichkeiten mit sich, z. B. das Predigtlied (ähnlich dem Evangeliumslied, das in den Niederlanden verbreitet ist, oder dem Hauptlied [allerdings vor dem Evangelium] der lutherischen Liturgie); den kantillierbaren Lobpreis, der in das – auch mehrstimmig vom Chor ausgeführte – Gloria mündet.

Hier ein Beispiel für den Lobpreis:

#### Sonntäglicher Lobpreis

■ A. Lobpreis und Dank für das Geschenk des Sonntags

♩ S. 57ff.



■ B. Lobpreis des dreieinigen Gottes

„Preis den dreieinigen Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist“

Die folgende Akklamation wird beim ersten Mal vorgesungen und dann von allen wiederholt.



L: Gepriesen bist du, Herr, unser Gott,  
für das Leben, das du geschaffen hast.  
Die ganze Welt hältst du in der Hand,  
und wir dürfen dich unseren Vater nennen.

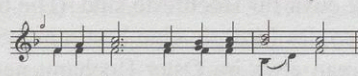


L: Wir danken dir für deinen Sohn Jesus Christus,  
unsere Herrn und Brüder.  
Durch ihn wurde deine Güte in menschlicher Gestalt sichtbar.  
In seinem Tod und seiner Auferstehung hast du uns erlöst  
und bleibende Hoffnung geschenkt.  
Er ist das Wort, das uns den Weg weist,  
er ist die Wahrheit, die uns frei macht.

L: Wir preisen dich für den Heiligen Geist,  
der uns zusammenführt und als Kirche eint.  
Aus seiner Fülle haben wir empfangen,  
aus seiner Kraft dürfen wir leben.



L: Wir danken dir für alle, die den Weg mit uns gemeinsam gehen  
und ihr Leben mit uns teilen.  
Für alle, die bei uns bleiben in Stunden der Freude,  
aber auch in Stunden der Not und der Angst.



L: Wir preisen dich, Herr, unseren Gott,  
durch ihn, Jesus Christus, deinen Sohn, im Heiligen Geist  
und stimmen ein in den Lobgesang der himmlischen Chöre:

Ebenso verträgt die „Auslegung und Deutung“ im Abschnitt „Verkündigung“ einiges an Musik. Unter dieser Überschrift nennt nämlich das Werkbuch nicht nur Predigt, Lesepredigt, Glaubenszeugnis, Geistlichen Impuls, sondern ebenso „Bildliche und musikalische Elemente: Sie helfen der Gemeinde, das Wort Gottes ‚mit allen Sinnen‘ aufzunehmen. Einzelne dieser Elemente [also z. B. Predigt / geistlicher Impuls] können miteinander verknüpft werden.“<sup>35</sup>

Schon weil sie als solche länger dauern darf als die Wortliturgie der Messe, eröffnet die sonntägliche Wort-Gottes-Feier Chancen für alternative Formen der Predigt und der Vertiefung – auch musikalisch. Manche Elemente, die in der Messe aus Zeitgründen etwas stiefmütterlich behandelt werden, könnten sich hier entfalten. Idealerweise wählt man Musik (für Instrumente, Gemeinde- und Chorgesang), die sich auf die Schriftlesung(en) bezieht: das Predigtlied – mit allen Strophen und als Liedkantate bzw. vokale Choralbearbeitung „per omnes versus“ gestaltet (wie etwa bei Franz Tunder [1614–1667] und Dietrich Buxtehude [1637–1707]) –, besondere Psalm-Kompositionen, Evangeliumsmotetten, Kanta-teile. Vertonte Bibeltexte, vor allem Evangeliumssprüche und -motetten gibt es aus

<sup>35</sup> Wort-Gottes-Feier (2004) 25f.



älter (z. B. Johann Christoph Demantius [1567–1643], Melchior Vulpus [um 1570–1615], Heinrich Schütz [1585–1672]) ebenso wie aus neuerer Zeit (evangelisch: z. B. Kurt Thomas [1904–1973], Hugo Distler [1908–1942], Ernst Pepping [1901–1981], Siegfried Reda [1916–1968]; katholisch: Johann Paul Zehetbauer [1928–1989]<sup>36</sup>).

Diese Bibel-Kompositionen haben ihre Wurzel im lutherischen Gottesdienst. (Sie beruhen auf der altkirchlichen – bis zur Liturgiereform gültigen – Leseordnung, die auch die Lutheraner mit geringen Abweichungen übernommen haben.)<sup>37</sup> Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts trug der Chor innerhalb des kantillierten Evangeliums, auch der Epistel, wichtige Verse mehrstimmig vor (Spruchmotette), dann als separates Stück nach dem Evangelium (Evangeliumsmotette). Aus ihr entwickelte sich das Geistliche Konzert: Seit Mitte des 17. Jahrhunderts enthielten Evangeliumsmusiken neben dem Text der Perikope einen weiteren, zum Evangelium passenden Bibelabschnitt oder nur diesen; auch geistliche Dichtungen, vor allem Liedstrophen. Das mehrteilige Konzert und die es ablösende Kantate verbinden Textdarstellung, -ausdeutung (Explicatio) und -anwendung ( Applicatio), sind also eine zweite Predigt, ja in der liturgischen Reihenfolge sogar die erste. Geistliches Konzert und Kantate wurden zum musikalischen Zentrum des lutherischen Gottesdienstes, was schon die Namen „Hauptmusic“ (Johann Sebastian Bach) oder einfach „Music“ (z. B. Weißenfelsische Kirchenordnung 1714) anzeigen. (Einige solcher Stücke sind im Anhang genannt.)

Die Linzer „Handreichung zur musikalischen Gestaltung von Wort-Gottes-Feiern an Sonn- und Festtagen“ bringt drei Vorschläge dafür, wie sich Kantaten (von Felix Mendelssohn-Bartholdy, Johann Sebastian Bach, Dietrich Buxtehude) heute einsetzen lassen.<sup>38</sup>

So ausgestattete Wort-Gottes-Feiern könnten sich auch auf die Messe auswirken. Es steht ja nirgends geschrieben, dass Mozarts Krönungsmesse oder Haydns Theresienmesse die beste Musik etwa für Hochfeste sind. (Die barocken und klassischen Ordinariumskompositionen prägen der Liturgie eine bestimmte Struktur auf; ob sie angemessen ist, fragt sich.) So könnte man etwa im Oster-Hochamt neue Akzente setzen, indem man nicht (nur) das Ordinarium, sondern (auch) das Evangelium und andere Schriftlesungen musikalisch hervorhebt.

## Quellen

### a) Feierbücher und-behelfe

*Abendlob.* Dich rufen wir am Abend an. Mit Gruppe und Gemeinde feiern. Hrsg. von Paul Ringseisen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Bretschneider / Stefan Klöckner / Heinz Martin Lonquich / Maria Brunnhuber. In Verbindung mit dem Allgemeinen Cäcilienverband für Deutschland. Stuttgart: Carus 2009 (Carus 19.011).

*The Anglican Psalter.* The psalms of David. Pointed and edited for chanting by John Scott. London: Canterbury Press 2009.

*Antiphonale zum Stundengebet.* Hrsg. von den Liturg. Instituten Salzburg, Trier und Zürich. In Zusammenarb. mit den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach. Musikalische Be-

<sup>36</sup> Freier Download: <http://www.johann-paul-zehetbauer.de>.

<sup>37</sup> Vgl. Blankenburg (1961) 671–679; Blume (1965) 107f; Adrio (1965) 299–310. 323–327 (über Komponisten des 20. Jh.s).

<sup>38</sup> Handreichung (2004) 12–22.



- arbeitung: Godehard Joppich und Rhabanus Erbacher. Freiburg/Br: Herder / Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1979.
- Benediktinisches Antiphonale*. [Hrsg. von der Abtei Münsterschwarzach. Redaktion und musikalische Bearbeitung: Rhabanus Erbacher / Roman Hofer / Godehard Joppich.] Band 1–3; Vorsängerbuch. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1996–1997.
- Benediktinisches Brevier*. [Hrsg. von der Abtei Münsterschwarzach.] Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2009.
- Cantica*. Biblische Gesänge mit Antwortrufen. Hrsg. von Godehard Joppich und Johannes Sell. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2007.
- Chanter l'Office*. [Musiques et textes des psalmodes, antiennes, hymnes, répons, litanies et versets pour célébrer la „Liturgie des Heures“ sélectionnés et présentés par Joseph Gelineau.] Paris: Lethielleux – Kinnor 2002.
- Chorsätze zum GOTTESLOB für gemischte Stimmen*. Hrsg. vom Bischöflichen Institut für Kirchenmusik Mainz. Heft 10: Vesperheft I. Paderborn: Bonifatius <sup>5</sup>1998.
- Chorsätze zum GOTTESLOB für gemischte Stimmen*. Hrsg. vom Bischöflichen Institut für Kirchenmusik Mainz. Heft 11: Vesperheft II. Paderborn: Bonifatius <sup>2</sup>1993.
- Christuslob*. Das Stundengebet in der Gemeinschaft. [Hrsg. von Maurus Neuhold und Heinrich Rohr.] Spezialausgabe. Freiburg/Br.: Herder 1992 [1970; 1975; 1980]. [1980 durch die Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst als Kleinoffizium approbiert.]
- Common Worship*. Services and prayers for the Church of England. London: Church House Publishing 2000.
- Einspieler, Klaus: *Lobe den Herrn, meine Seele!* Handbuch für die Vorbereitung von Morgenlob, Abendlob, Vigil und Komplet. Klagenfurt: Bischöfliches Seelsorgeamt der Diözese Gurk, Referat für Liturgie und Bibel / Verlag Hermagoras/Mohorjeva 2001.
- Evangelisches Tagzeitenbuch*. [Hrsg. von der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Redaktion: Reinhard Brandhorst [u. a.]. Musikalische Bearbeitung: Godehard Joppich.] 4., völlig neu gestaltete Auflage. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- Gebete zu den Psalmen*. Bearbeitet und hrsg. von Odo Haggemüller / Maria Regina Kuhn / Vinzenz Stebler / Marcella Welte. St. Ottilien: EOS 1995.
- Gotteslob*. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Hrsg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich. Stammausgabe. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 1975 [und zeitgleich in Diözesanausgaben]. – Tagzeiten im „Gotteslob“: Nr. 121–127 [Advent]; Nr. 150–156 [Weihnachten]; 189–194 [Fastenzeit]; 234–238 [Osterzeit], 252–256 [Hl. Geist]; 599–603 [Marienfeste]; 628–633 [Heiligenfeste]; 648–651 [Kirchweih]; 673–681 [Laudes]; 682–694 [Sonntagsvesper, mit zwei Psalmenreihen]; 695–700 [Komplet]; weitere für die Gemeindepsalmodie eingerichtete Psalmen: Nr. 708–761. – Vgl. das Verzeichnis der neutestamentlichen Gesänge „Gotteslob“ S. 13; Verzeichnis der Psalmen „Gotteslob“ S. 14.
- Handreichung zur musikalischen Gestaltung von Wort-Gottes-Feiern an Sonn- und Festtagen*. [ . . . ] Linz: Kirchenmusikkommission der Diözese Linz 2004.
- Kommt, laßt uns jubeln vor dem Herrn*. Chorgebet des Volkes Gottes. Gesänge zur Tagzeitenliturgie und Eucharistiefeier. Hrsg. von Peter Arnold. Musik: André Gouzes. Textredaktion: Daniel Bourgeois / Jean-Philippe Revel. Deutsche Übertragung: Reinhard Böse / Victoria David. Kevelaer: Butzon & Bercker / Abbaye de Sylvanès: Edition Liturgie Choral du Peuple de Dieu 1989.



- Kölner Chorbuch.* Abendlob/Evensong. Hg. von Richard Mailänder/Winfried Bö-nig/Reiner Schuhenn/Emmanuela Kohlhaas. Stuttgart: Carus 2004 (Carus 2.092).
- Morgenlob – Abendlob.* Mit der Gemeinde feiern. Erarbeitet von Paul Ringseisen mit Wolfgang Bretschneider/Markus Eham/Stefan Klöckner/Heinz Martin Lonquich. Hrsg. vom Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising und der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Kath. Uni-versität Eichstätt. Bd. 1–3. [Jeweils:] Dienstebuch; Gemeindebuch. Planegg. Pro multis 2000. 2004.
- Morgenlob.* Dich preist am Morgen unser Lied. Mit Gruppe und Gemeinde feiern. Hrsg. von Paul Ringseisen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Bretschneider/Stefan Klöck-ner/Heinz Martin Lonquich/Maria Brunnhuber. In Verbindung mit dem Allgemeinen Cäcilienverband für Deutschland. Stuttgart: Carus 2009 (Carus 19.010).
- The parish psalter with chants.* The psalms of David pointed for chanting by Sydney H. Nicholson. [Reprint.] Croydon: Royal School of Church Music 2006 [1932].
- Preisungen.* Psalmen mit Antwortrufen. Hrsg. von Godehard Joppich/Christa Reich/Jo-hannes Sell. 3., erweiterte und überarbeitete Auflage. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2005.
- Psalter für den Gottesdienst.* Mit Lobgesängen aus dem Alten und Neuen Testament. 4., veränderte und erweiterte Auflage 2007. [Hrsg. im Auftrag der Benediktinerabtei Scheyern von Margret Hasenmüller und Armin Russi.] Stuttgart: Katholisches Bibel-werk 2007.
- Rohr, Heinrich: *Deutsches Messantiphonale.* In Zusammenarbeit mit Günter Duffrer, Jo-seph Klein, Hans Niklaus † und Maria Luise Thurmair. Freiburg/Br.: Herder 1997.
- Vesperbuch zum Gotteslob.* Hrsg. von Paul Nordhues und Alois Wagner. Paderborn: Boni-fatius 1979 [Enthält vorwiegend Gotteslob-Repertoire und macht so den Vierwochen-psalter singbar.]
- Wort-Gottes-Feier.* Werkbuch für die Sonn- und Festtage. Hrsg. von den Liturgischen Insti-tuten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier: Deut-sches Liturgisches Institut 2004. [Einige Texte lassen sich im Internet abrufen: <http://www.liturgie.de/wortgottesfeier>.]
- Wort-Gottes-Feiern an allen Sonn- und Feiertagen.* Hrsg. von Beate Jammer, Andreas Poschmann, Margret Schäfer-Krebs und Heinz Vogel. Ostfildern: Schwabenver-lag/Trier: Deutsches Liturgisches Institut 2004ff. [Loseblattsammlung; Erschei-nungsweise: jährlich sechs Lieferungen.]
- b) *Mehrstimmige Psalmodie (vorwiegend Falsi Bordon) in ausgewählten Chorbüchern*
- Osnabrücker Chorbuch.* Chor-, Schola- und Kantorengesänge zum Gottesdienst. Hrsg. von der Arbeitsgruppe „Chorbuch“ der Bischöflichen Kommission für Kirchenmusik im Bistum Osnabrück unter der Leitung von Franz-Josef Rahe [...] zusammen mit Hein-rich Deboi [u. a.]. Stuttgart: Carus 2003 (Carus 2.091).
- Ps 23 (Nr. 120) Jürgen Essl (\*1961) 1994
- Ps 141 / 142 I. Ton (Nr. 121.3) Ludovico Viadana (um 1560–1627)
- Ps 25 I. Ton (Nr. 122) Ludovico Viadana
- Ps 91 VI. Ton (Nr. 123) Cesare de Zacharia (vor 1590)
- Magnificat III. Ton (Nr 124) Orazio Vecchi (1550–1605)
- Magnificat IX. Ton (Nr. 125) Ludovico Viadana



Magnificat IX. Ton (Nr. 126) Rudolf Thomas ((1924–1987) 1970

Magnificat IX. Ton (Nr. 127) Ludovico Viadana

*Bamberger Chorbuch*. 1000 Jahre Bistum Bamberg. Hrsg. vom Amt für Kirchenmusik im Erzbistum Bamberg. Zusammengestellt von Erich Staab und Werner Pees unter Mitarbeit des Arbeitskreises „Chor“. Bamberg: Amt für Kirchenmusik 2008 [2007].

Markus Eham VI. Ton (\*1958) Ps 18 (Nr. 119)

Winfried Bönig (\*1959) Psalm 23 (Nr. 120)

Max Eham (1915–2008) Benedictus VIII. Ton (Nr. 126)

Markus Eham Magnificat VI. Ton (Nr. 128)

(Stücke ohne angegebenen Psalmton sind durchgehend mehrstimmig gesetzt.)

#### c) *Evangelienprüche in ausgewählten Chorbüchern*

*Osnabrücker Chorbuch*. Chor-, Schola- und Kantorengesänge zum Gottesdienst. Hrsg. von der Arbeitsgruppe „Chorbuch“ der Bischöflichen Kommission für Kirchenmusik im Bistum Osnabrück unter der Leitung von Franz-Josef Rahe [...] zusammen mit Heinrich Deboi [u. a.]. Stuttgart: Carus 2003 (Carus 2.091).

Hugo Distler (1908–1942): Also hat Gott die Welt geliebt [Joh 3,16] (Nr. 49)

*Chorbuch Kirchenjahr*. A-cappella-Repertoire für den Gottesdienst für gemischten Chor. Hrsg. von Armin Kircher[,] Referat für Kirchenmusik der Erzdiözese Salzburg[,] zur 50. Österreichischen Werkwoche für Kirchenmusik. Stuttgart: Carus 2009 (Carus 2.089).

Melchior Franck (1579–1639): Ach Herr, ich bin nicht wert [Mt 8,8] (Nr. 1)

Johann Walter (1496–1570): Allein auf Gottes Wort (Nr. 7)

Melchior Franck: Also hat Gott die Welt geliebt [Joh 3,16] (Nr. 11)

Gallus Dreßler (1553–um 1580/89): Ich bin die Auferstehung und das Leben [Joh 11,25–26] (Nr. 71)

Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809–1847): Wer bis an das Ende beharrt (aus „Elias“, op. 70) [Mt 10,22] (Nr. 148)

*Bamberger Chorbuch*. 1000 Jahre Bistum Bamberg. Hrsg. vom Amt für Kirchenmusik im Erzbistum Bamberg. Zusammengestellt von Erich Staab und Werner Pees unter Mitarbeit des Arbeitskreises „Chor“. Bamberg: Amt für Kirchenmusik 2008 [2007].

Hans Kulla (1910–1956): Selig sind die Toten [Offb 14,13] (Nr. 96)

#### *Literatur*

Adrio, Adam, 1965: Erneuerung und Wiederbelebung. In: Friedrich Blume (Hrsg.), *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*. 2., neubearbeitete Auflage. Kassel: Bärenreiter 1965, 271–340.

Becker, Hansjakob, 2000: „Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete“. Anregungen zur Erneuerung des täglichen Gebetes. In: Ulrich Willers (Hrsg.), *Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte*. Tübingen: Francke (Pietas Liturgica 15) 489–505.

Blankenburg, Walter, 1961: Der mehrstimmige Gesang und die konzertierende Musik. In: *Leiturgia* Bd. 4, 661–718.



- Blume, Friedrich, 1965: Das Zeitalter des Konfessionalismus. In: Friedrich Blume (Hrsg.), *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*. 2., neubearbeitete Auflage. Kassel: Bärenreiter, 77–213.
- Bradshaw, Paul F., 1981: *Daily prayer in the Early Church. A study of the origin and early development of the Divine Office*. London: Alcuin Club / SPCK (ACC 63).
- Bradshaw, Paul F., 1992: The use of the bible in liturgy. Some historical perspectives. In: *Studia Liturgica* 22, 35–52.
- Brüske, Gunda, 2008: Über Kunst-Fehler und Theologie der Liturgie. In: *Heiliger Dienst* 62, 3–18.
- Groen, Basilius J., 2007: Die eine Sonntagseucharistie und die pluriforme Gemeinde. In: *Protokolle zur Liturgie*. Bd. 1. Würzburg: Echter, 79–100.
- Harnoncourt, Philipp, 1989: Möglichkeiten zum Vollzug der Psalmen. In: *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe*. [Festschrift Lucas Brinkhoff.] Hrsg. von Martin Klöckener und Heinrich Rennings in Verb. mit dem Liturgischen Institut Trier. Freiburg/Br.: Herder (PLR-GD), 219–240.
- Jenny, Markus, 1970: Psalmlieder und Liedpsalmen im Einheitsgesangbuch. In: *Musik und Altar* 22, 145–154.
- Jungmann, Josef Andreas, 1966: Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Ergänzungsband 1. Freiburg/Br.: Herder, 9–109.
- Kaczynski, Reiner, 2004: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie. In: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Hg. von Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath. Unter Mitarbeit von Guido Bausenhardt [u. a.]. Bd. 2. Freiburg/Br.: Herder, 1–227.
- Meßner, Reinhard, 2009 [2001]: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. 2., überarbeitete Auflage. Paderborn: Schöningh (UTB Wissenschaft 2173).
- Nagel, Eduard, 1999: „Wortgottesdienst“ oder „Wortgottesfeier“? Implikationen eines Wechsels im Ausdruck. In: *Gottesdienst* 33, 137–139.
- Nordhues, Paul / Alois Wagner (Hrsg.), 1988: *Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch „Gotteslob“*. Paderborn: Bonifatius / Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 1988.
- Praßl, Franz Karl, 2002/2003: Neuere Entwicklungen in der Psalmodie in Europa. In: *I.A.H.-Bulletin* 30/31, 285–312.
- Taft, Robert F., 1986: *The Liturgy of the Hours in east and west. The origins of the Divine Office and its meaning for today*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Vogüé, Adalbert de, 1983: *Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituellem Kommentar*. Ins Deutsche übersetzt von Emmanuela Meilwes. Hildesheim: Gerstenberg (RBS.S 16).
- Vogüé, Adalbert de, 1989: Psalmodier n'est pas prier. In: *Ecclesia Orans* 6 (1989) 7–32.
- Wilson, Ruth Mack, 1996: *Anglican chant and chanting in England, Scotland and America 1660 to 1820*. Oxford: Oxford University Press.
- Zulehner, Paul / Markus Beranek / Sieghard Gall / Marcus König, 2004: *Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste*. Ostfildern: Schwaabenverlag.



Franz Karl Praßl, Graz

## *Glaubend singen – singend glauben*

### *Zeugnisse der Gottesbeziehung – der Musik abgelauscht*

*Glaube sucht nach vielen Ausdrucksmöglichkeiten. Eine der gläubigen Existenz adäquate Ausdrucksweise ist das Singen und Musizieren, wo das Unsagbare und Unbeschreibliche weitaus besser und angemessener angedeutet werden kann als mit Worten allein. Menschliche Extremsituationen wie Leiden und Tod sind Prüfsteine eines angefochtenen und sich bewährenden Glaubens, der auch in dieser Situation nach einem musikalischen Ausdruck ruft. In vier Erzählungen (Cäcilia, die Gesandten der Kiever Rus, Heinrich Seuse, Franz von Assisi) und drei Kirchenliedern (Lobe den Herren, Wachet auf, ruft uns die Stimme, Dass Du mich einstimmen lässt) wird narrativ der Frage nachgegangen, wie das Unsäglich singbar wird und dadurch Menschen, die dem Wort Gottes auf der Spur sind, erreicht.*

#### *1. Zum Thema*

In seiner Oper *Les dialogues des Carmélites* (Die Gespräche der Karmelitinnen) lässt der französische Komponist Francis Poulenc (1899–1963) die Schwestern des Karmels von Compiègne unter den Klängen des *Salve regina* singend das Schafott besteigen. Im von der französischen Revolution gebeutelten Paris werden 18 unschuldige Nonnen, die ein zurückgezogenes Leben des Gebetes geführt haben, im Namen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit öffentlich ermordet. Schwester Blanche von der Todesangst Christi wird von qualvollen Visionen und Ängsten geplagt, dem Martyrium nicht gewachsen zu sein. Dem Beispiel ihrer Mitschwester folgend besteigt sie nach einer inneren Wandlung und gestärkt durch die Kraft des Gebetes und gefestigt durch das Zeugnis der Priorin als Letzte das Podest zum Fallbeil. Georges Bernanos schrieb das Drama *Die begnadete Angst* nach dem Roman *Die Letzte auf dem Schafott* von Gertrud von Le Fort. Poulenc hat unter dem Eindruck des Naziterrors und des Zweiten Weltkriegs das Drama von Bernanos in eine Oper verwandelt, die 1957 in Mailand uraufgeführt worden ist.<sup>1</sup> Das Bühnenwerk zeigt sehr eindringlich, wie sich ein im Angesicht des Todes sowohl angefochtener als auch sich bewährender Glaube artikulieren kann: im Singen. Der evangelische Pfarrer und Märtyrer Dietrich Bonhoeffer konnte auch angesichts des drohenden Todes um das Neujahrsfest 1945 in der Gefängniszelle dichten:

Wenn sich die Stille nun tief um uns breitet, / so laß uns hören jenen vollen Klang / der Welt, die unsichtbar sich um uns weitet, / all deiner Kinder hohen Lobgesang.

Von guten Mächten wunderbar geborgen, / erwarten wir getrost, was kommen mag. / Gott ist bei uns am Abend und am Morgen / und ganz gewiß an jedem neuen Tag.<sup>2</sup>

Ein Christ, der seinem gewaltsamen Tod entgegengeht, tut dies in der Zuversicht, dass Gott an jedem neuen Tag bei ihm ist. Er fühlt sich gestärkt und gefestigt durch „jenen vollen Klang“ vom Lobpreis der Kinder Gottes, von deren unsichtbarer Nähe er sich umgeben

<sup>1</sup> Einführungen zum Werk in jedem guten Opernführer, z. B. in: Pahlen (1977) 296–298; Tonträger: z. B. CD-Produktion unter Pierre Dervaux 2004 bei Emi-classics.

<sup>2</sup> Dietrich Bonhoeffer, Von guten Mächten treu und still umgeben: Evangelisches Gesangbuch Nr. 65.



weiß. Die Erfahrung der Nähe Gottes wird wiederum in einem musikalischen Bild ausgedrückt. Musik bezeugt einmal mehr den tiefen Glauben eines Menschen, der sich in einer existentiellen Extremsituation befindet.

Glaube, so er lebendig ist, scheut nicht das Bekenntnis. Dieses kann auf vielerlei Weisen erfolgen, in Worten oder in Taten, privat oder öffentlich, einzeln oder in Gemeinschaft. In der Geschichte der Kirche stoßen wir immer auf das Glaubenszeugnis in den Werken der Kunst: in Architektur, Bildhauerei, Malerei, Dichtung und Musik, sowie in der Dramaturgie des „heiligen Spiels“<sup>3</sup>. Die Liturgie selbst ist ein Gesamtkunstwerk, das alle Formen künstlerischen Ausdrucks zum Lobpreis des dreifaltigen Gottes und zur Verkündigung seines Wirkens an den Menschen in sich vereinigt. Gerade im Gottesdienst spielt Musik eine herausragende Rolle, weil der Glaube zum Singen drängt, ja geradezu nach Gesang und Musik schreit, weil in diesen Gestalten der Äußerungen einer von Gott bewegten Seele oft viel besser ausgedrückt werden kann, was jemand in seinem Innersten bewegt als mit Worten allein. Martin Luther hat dies in der Vorrede zum Gesangbuch des Valentin Babst 1545 auf diese Dimensionen verwiesen:

Denn Gott hat unser Herz und Gemüt fröhlich gemacht durch seinen lieben Sohn, welchen er für uns hingegeben hat zur Erlösung von Sünden, Tod und Teufel. Wer dies mit Ernst glaubt, der kann's nicht lassen: er muss fröhlich und mit Lust davon singen und sagen, dass es andere auch hören und herzukommen. Wer aber nicht davon singen und sagen will, das ist ein Zeichen, dass er's nicht gläubet, und nicht ins neu fröhliche Testament [...] gehöret. Darum tun die Drucker sehr wohl daran, dass sie gute Lieder fleißig drucken und mit allerlei Zierde den Leuten angenehm machen, damit sie zu solcher Freude des Glaubens gereizt werden und gerne singen.<sup>4</sup>

Glaube reizt zum Singen und Singen reizt zum Glauben. Singen und Musizieren sind eine angemessene Art und Weise, wie der Glaube sich im Innersten eines Menschen einnisten kann, ganz vom ihm Besitz ergreift. Im Singen wird der Umgang mit dem Wort Gottes eingeübt. Im Singen wird die Botschaft Jesu ureigener persönlicher Besitz. Im Singen wird erfahrbar, dass der Geist Gottes das Innerste des Menschen bewegt und die Art und Weise eingibt, in richtiger Weise zu beten (Röm 8,26). Was gehört und bereitwillig aufgegriffen wird – das Wort des Lebens (1 Joh 1,1) –, das wird vertieft und verwurzelt, wenn es seine musikalische Resonanz bekommt. Das Unsagbare bleibt unsagbar, aber man kann sich dem Mysterium singend annähern und so eine tiefere Ahnung von dem vermitteln, was das Herz erfüllt und mitteilen möchte. Dies sind Vollzüge eines gelebten Glaubens, nicht dessen theoretische Reflexion. Es geht um den Eindruck, den der Ausdruck des Glaubens hinterlässt. Oft wurden Christen kritisch hinterfragt, welchen Eindruck denn ihr Glaube hinterlässt bis hin zum bekannten Wort von Friedrich Nietzsche, dass Christen erlöster aussehen müssten. Wir urteilen ja selber oft nach unseren ersten Eindrücken, und nicht nach dem genauen Hinterfragen der Dinge. Liturgie hinterlässt viele solcher Eindrücke: im Umgang mit dem Wort, dem Buch, den Gewändern, dem Licht, den rituellen Gestalten, den Klängen. Man kann hören, ob Gesang müde und lustlos wirkt, oder begeisternd und ansteckend. Luther sagt nun, dass lebendiger Glaube so ansteckend wirkt, dass er „fröhlich“ macht, zum Singen reizt und andere mitreißt. Dies sind Erfahrungen des Glaubensvollzuges, die wir hoffentlich alle einmal gemacht haben und immer wieder machen. Diese Erfahrungen sollen im Folgenden nicht theoretisch vertieft werden, sondern in vier Geschichten entfaltet

<sup>3</sup> Vgl. Guardini (1983) 87–106.

<sup>4</sup> Martin Luther, Vorrede zum Babstischen Gesangbuch 1545, WA 35, 476f, hier zitiert und der heutigen Schreibweise angepasst nach: Möller (2000) 82.



werden, die alle davon erzählen, wie die Beziehung zum lebendigen Gott sich in einer musikalischen Gestalt artikuliert.

Glaube als Beziehungsgeschehen kommt natürlich nicht ohne Inhalte aus. Kirchenlieder zeigen uns in ihrer Machart deutlich, wie eng der Ausdruck des Glaubens mit dem Wissen um Gott und sein Heilswirken verbunden ist. Die Botschaft vom Reich Gottes ist auch sehr konkret. Sie ist gebunden an das, was uns die Schriften des alten und neuen Bundes darüber erzählen. Kirchenlieder sind wie die lateinischen Hymnen ein beredtes Zeugnis darüber, *was* und *wem* geglaubt wird, verbunden mit der hörbaren Erfahrung, *wie* geglaubt wird. Lieder zeugen davon, wie das Wort Gottes aufgenommen worden ist, welche Aspekte in einer bestimmten Zeit und zu einem bestimmten Anlass von besonderer Bedeutung waren, und: was all das auch heute uns noch zu sagen hat. Wenn wir heute ein Lied singen, identifizieren wir uns mehr oder weniger bewusst mit dem Glauben derer, die uns dieses Lied hinterlassen haben, und auch mit dem Glauben derer, die uns heute ein Lied zumuten. Oder wir stoßen uns an den Aussagen eines Liedes, finden diese provokant oder unzeitgemäß. Der Glaube, von dem die Lieder handeln, ist von den Anfängen des Christentums bis heute der biblische Glaube in mehr oder weniger verdichteter Form, ein Fortschreiben, ein Aggiornamento der biblischen Botschaft. Lieder sind die Frucht eines intensiven Umgangs mit der Bibel, ihren Geschichten, ihrer Weisheit und ihrer Anleitungen für ein glückliches Leben nach dem Willen Gottes. Sie sind Ausdruck des *meditari*, des „Meditierens“ im Sinne eines bewussten und vertiefenden Umgangs mit dem Wort Gottes, dessen Verinnerlichung einen neuen äußeren Ausdruck bekommt. Es ist uns oft wenig bewusst, wie sehr viele unserer beliebten Kirchenlieder Zeile für Zeile auf einen Bibelvers zurückzuführen sind, welche überraschenden Bezüge sich dadurch zwischen verschiedenen biblischen Geschichten auftun. Dies ist ein anderer Aspekt des Glaubenszeugnisses in Gestalt der Musik. Hier wird der konkrete Inhalt dieses christlichen Glaubens in Worten dargestellt, die diese Botschaft in ein jeweiliges „Heute“ vom 16. bis zum 21. Jahrhundert übersetzt haben. Davon sollen drei konkrete Lieder zeugen, die von der frühen Neuzeit bis in die Jetztzeit reichen.

Vier Geschichten und drei Lieder sollen uns beispielhaft erzählen, wie glaubend singen und singend glauben aussehen kann.

## 2. Das Glaubenszeugnis der heiligen Cäcilia

In der *Legenda aurea*, jenem großen Erzählbuch des Dominikaners und späteren Erzbischofs von Genua Jacobus de Voragine (1230–1298), der gemäß dem liturgischen Kalender zu den einzelnen Tagen des Herren- und Heiligenjahres Sinn und Inhalt der Feste erzählerisch nahebringt, lesen wir über das Martyrium einer jungen Römerin im Mädchenalter:

Cäcilia, die fürscheinende Jungfrau, stammte aus edlem Geschlecht der Römer, und ward von der Wiege an im Christenglauben erzogen. Sie trug das Evangelium alle Zeit verborgen in ihrem Herzen, wieweder Tag noch Nacht von göttlicher Zwiesprach und Gebet; und bat Gott, daß er ihre jungfräuliche Reinigkeit möge bewahren. Diese Magd ward einem Jüngling verlobt, der war Valerianus genannt; und da der Tag der Hochzeit kam, da war sie zierlich gekleidet, doch trug sie unter ihren goldenen Gewändern ein hares Hemd auf dem bloßen Leib. Und dieweil die Orgeln klungen, sang sie in ihrem Herzen allein dem Herrn und sprach: Ach Herr, laß mein Herz und meinen Leib unbefleckt bleiben, auf daß ich nicht zu Schanden werde [Ps 119,80]. Also lag sie zwei Tage oder drei in Fasten und Gebet und empfahl ihre Sorge Gott dem Herrn. Es kam die Nacht, daß sie mit ihrem Gemahl in die Kammer an ihre Heimlichkeit kam; da sprach sie zu ihm also: O du süßer allerliebster Jüngling, ich will dir vertrauen ein verborgen Ding, doch mußt du mir alsbald schwören, daß du es mit Fleiße willst bewahren. Da schwur Valerianus, daß er es um keine Not wolle entdecken und um keine Ursach verraten. Da sprach Cäcilia: Ich habe einen Engel vom Himmel zu ei-



nem Liebhaber, der hütet meinen Leib mit großer Strenge: und so er etwie empfindet, daß du mich anrührest mit unreiner Minne, so schlägt er dich, daß du die Blume deiner süßen Jugend verlierest. Siehet er aber, daß du mich in reiner Liebe minnest, so gewinnt er dich so lieb als mich, und er wird dir erzeigen seine Glorie.<sup>5</sup>

Dieser Abschnitt aus der Legende der Märtyrin ist sehr bekannt geworden, weil er gewissermaßen die Stichworte dafür liefert, dass Cäcilia zur Patronin der Kirchenmusik geworden ist: *cantantibus organis* – als die Orgeln klingen. Es waren dies freilich nicht die Kirchenorgeln oder kleine Hausörgelchen, wie man es auf frommen Bildern häufig sehen kann, sondern die Orgeln im Zirkus und bei öffentlichen Ereignissen, die zur Unterhaltung der Zuschauer aufspielten, die an solchen Orten den „Events“ beiwohnten. Der lauten Unterhaltung wird das stille Gebet in der Zurückgezogenheit gegenübergestellt, jener Art der Gottesbegegnung, die der Herr selbst seinen Jüngerinnen und Jüngern empfiehlt: Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. Dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten (Mt 6,6). Cäcilia betet zum Herrn mit einem Psalmenwort, das sie in ihrem Herzen singt. Der Psalm ist nicht ohne Musik, und sei es „nur“ ein inneres Erklängen. Was das junge Mädchen bewegt, ihre Liebe zu Christus, ihr Wille, ihm in aller Konsequenz zu folgen, das verdichtet sich im musikalischen Erklängen eines Psalms.

### 3. Von der überwältigenden Schönheit der Liturgie

Schönheit begeistert, Schönheit zieht an, Schönheit hat heilende Kraft. Dies ist mit einem Wort des russischen Dichters Dostojewski zu beleuchten: „das Schöne wird die Welt erlösen“<sup>6</sup>. In der altrussischen Nestorchronik lesen wir den Bericht der Gesandten des Großfürsten Vladimir († 1015) über den Besuch eines byzantinischen Gottesdienstes in der Hagia Sophia in Konstantinopel:

Und wir kamen zu den Deutschen und sahen sie in den Kirchen viele Gottesdienste halten, aber an Schönheit haben wir nichts gesehen. Und wir kamen zu den Griechen, und sie führten uns dorthin, wo sie ihrem Gott dienen. Und wir wissen nicht, waren wir im Himmel oder auf der Erde: denn auf der Erde gibt es solche Schau und solche Schönheit nicht, und wir sind in Verlegenheit, darüber zu berichten. Wir wissen nur, dass Gott dort mit den Menschen ist, und ihr Gottesdienst ist besser als bei vielen anderen Völkern. Wir können diese Schönheit nicht vergessen, denn kein Mensch, der Süßes kostete, mag hernach Bitteres zu sich zu nehmen, sodass auch wir hier keine Bleibe haben.<sup>7</sup>

Dieser Bericht mag zwar sehr legendarisch ausgeschmückt sein, er zeigt aber, auf welcher Ebene die Entscheidung des Kiewer Großfürsten fiel, anstelle des westlichen das östliche byzantinische Christentum anzunehmen. Es war die Ebene der Ästhetik, es war die Erfahrung eines *schönen* Gottesdienstes. Wir wissen dies auch aus heutiger Erfahrung, dass zur Entfaltung des Schönen im byzantinischen Gottesdienst die Musik einen breiten Raum einnimmt. Jeder Klosterladen ist voll von CDs mit orthodoxer Kirchenmusik, sie bringt offenbar jene Resonanzräume der menschlichen Seele zum Schwingen, die anders offenbar wenig oder nicht erreicht werden. Es ist die Erfahrung des Schönen, die aller Kunst innewohnen kann, aber nicht muss.

Kunst kann genauso das Hässliche, Abgründige und Verstörende darstellen, die Gebrochenheit der Welt und des menschlichen Daseins. Das ist ein berechtigtes und notwendiges

<sup>5</sup> *Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine*: Benz (2004).

<sup>6</sup> Fjodor M. Dostojewski (1821–1881), Roman „Der Idiot“ (1868), Ausspruch des Fürsten Myschkin.

<sup>7</sup> *Die altrussische Nestorchronik*: Trautmann (1931) 77.



Anliegen jeder Kunst nach Auschwitz und anderen Orten des Gräuels. Dies wird jedoch nicht die Sehnsucht nach dem Schönen, dem Vollendeten und Vollkommenen aufheben. Die Sehnsucht nach dem Schönen ist eine Grundgegebenheit menschlicher Existenz, sie realisiert sich bei vielen Menschen in der Musik, nicht als Weltflucht, sondern als Vision einer besseren Welt, die zu errichten bleibende Aufgabe des Einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft ist. Das Erlebnis des Schönen ist eine starke Motivation zum eigenen aktiven Musizieren, etwa zum Mitwirken in einem Chor. Obschon die Frage nach Schön und Hässlich in der Musik eine kaum objektivierbare ist, – in dieser Diskussion müsste auch die Frage nach dem Kitsch als Surrogat des Schönen gestellt werden – gilt es als eine Erfahrungstatsache, dass Musik ein Erlebnis des Schönen vermittelt, eine Erfahrung, die den Blick auf das Transzendente hin öffnet. Das Schöne macht den Himmel offen, in der Poesie, der Musik, der bildenden Kunst, in der Liturgie, welche all diese Künste aufnimmt und sowohl in den Dienst der Selbstmitteilung Gottes als auch in den Dienst der Anbetung und Verehrung Gottes stellt.

Von dieser Erfahrung des Himmels zeugen nicht nur die großen und kleinen Werke der Musik, dies wird uns auch bildlich vor Augen gestellt. Ein leuchtendes Beispiel für die Schönheit des Himmels sind die herrlichen Fresken in der Krypta des Klosters Marienberg im Vinschgau, die aus dem 12. Jahrhundert stammen. Diese Bilder sind keineswegs allein aus einer künstlerisch-ästhetischen Perspektive zu verstehen. Wie byzantinische Ikonen wollen sie auf dem geistigen Hintergrund ihrer Zeit als Teil der Liturgie selbst verstanden werden, „als Teil der großen Liturgie der Schöpfung und der erlösten Welt, in die einzustimmen dieses Kloster einmal errichtet wurde“, wie es Papst Benedikt XVI. in einem Vortrag<sup>8</sup> einmal formuliert hat. Im Mittelpunkt des Bildprogramms steht der auferstandene und am Ende der Zeiten wiederkehrende Christus. Er ist umgeben von einer Schar singender Engel. Zu diesen gesellen sich siebenmal Tag für Tag die Mönche hinzu, denen der heilige Benedikt in seiner Regel ein Psalmwort mitgegeben hat, in welchem Bewusstsein sie ihren heiligen Dienst des Lobes und der Anbetung vollziehen sollen: „Im Angesicht der Engel will ich dir singen und spielen“ (Ps 138,1). Mönche und Nonnen haben ihre Existenz immer als eine engelgleiche verstanden, als ein ständiges Einüben in das Dasein himmlischer Existenz. Sie verstehen daher ihr Beten und Singen auch nicht als etwas selbst Erfundenes und selbst Gemachtes, sondern als ein Geschenk, das ihnen in den Mund gelegt worden ist. Mit Worten, die sie *empfangen* haben, können sie den rechten Gottesdienst vollziehen im Einklang mit den Engeln, die sie beim Gesang der Liturgie im Bild umgeben. Diese im Bildprogramm erkennbare Einstellung zeigt zweierlei: Die Kirche als himmlische und irdische Existenz braucht das Tun konkreter Menschen. Sie wird sichtbar in der singenden und feiernden Gemeinde, in ihrer Armut wie in ihrer Schönheit. Und: die Fresken sind jenes Tor, durch das die feiernde Gemeinde in die je größere, über sie hinausragende Wirklichkeit hineinschaut, einen Blick wirft auf jenen himmlischen Chor, in dem mitzusingen die endgültige Berufung aller Getauften ist. Das Singen in der Liturgie ist solchermassen nicht nur, wie es bei Schubert heißt, die Entrückung in eine bessere Welt, eine kurzzeitige Illusion, sondern bereits jetzt eine Teilhabe an dieser anderen besseren und vollkommenen Welt, die auch voller Poesie und Musik ist.

<sup>8</sup> Ratzinger (2008) 549.



#### 4. Der Trost des Heinrich Seuse

Die Weihnachtszeit als eine Zeit der offenen Herzen kennt auch in der Liturgie ihre besonderen Feierformen, welche an das Herz der Gläubigen appellieren. Die dramatisierende Szene des Kindlwiegens am Ende der Weihnachtskomplet, welche zu diesen volkstümlichen Gestalten im Mittelalter gehörte, steht in Zusammenhang mit neueren, mystisch orientierten Frömmigkeitsformen des 14. Jahrhunderts, die vor allem in Frauenklöstern beheimatet waren. Ganz im Stile der Cantionen entsteht um die Mitte des 14. Jh. das lateinisch-deutsche Mischlied *In dulci iubilo*, das erstmals in der geistlichen Biographie von Heinrich Seuse erwähnt ist. In diesem Bericht haben wir möglicherweise auch einen Hinweis auf die Aufführungspraxis von Liedern zu dieser Zeit.

Einst hatte er [Heinrich] sich um der Buße willen einen neuen [Buß-]Gürtel angelegt. Da geschah es am Vorabend zum Engelsfeste [= 29.9.], dass er in einer Erscheinung den Gesang der Engel und lieblichen himmlischen Klang vernahm. Davon ward ihm so wohl zumute, dass er alle Schmerzen darüber vergaß; ein Engel aber sagte: „So wie du gern von uns das Lied der Ewigkeit vernimmst, so wir gern von dir den Gesang der ewigen Weisheit.“ Und fuhr also fort: „Das ist die Weise, welche die Auserwählten am Jüngsten Tage voll Freude singen werden, nun sie gewiss sind, dass sie immerwährender, ewiger Freude teilhaftig sein werden.“ Er hatte darauf am Festtage der Engel selbst viele Stunden mit der gleichen Betrachtung ihrer (himmlischen) Freuden verbracht; vor Tagesanbruch trat ein Jüngling zu ihm, der sich wie ein himmlischer, gottgesandter Spielmann verhielt; mit ihm kamen, ich weiß nicht wie viel stattliche junge Leute, die sich ganz wie der erste benahmen, außer dass jener den anderen ein gewisses Ansehen voraus hatte, als ob er ein Engelsfürst sei. Der kam ganz wohlgesinnt auf ihn zu und bedeutete ihm, sie seien von Gott zu ihm gesandt, um ihm in seinem Leid Freude zu bereiten; er solle, sagte er, seiner Leiden vergessen, sich zu ihnen gesellen und an ihrem himmlischen Reigen teilnehmen. Sie zogen den Diener bei der Hand zum Tanze, und der Jüngling fing an, ein frohes Lied zu singen von Jesus, dem Kindlein, das mit den Worten beginnt: „In dulci iubilo“. Als der Diener den geliebten Namen Jesu so lieblich erklingen hörte, da ward ihm so recht wohl um Herz und Sinn, dass ihm war, er habe nie zu leiden gehabt. Er sah voll Freude, wie sie den Reigen kühn und freudvoll sprangen. Der Vorsänger wusste alles gut einzurichten: er sang vor und die übrigen nach; und sie sangen und tanzten mit freudig bewegtem Herzen. Der Jüngling wiederholte den Kehrreim wohl dreimal: „Ergo merito“. Dies Tanzen war nicht von dieser Welt: es war wie ein himmlisches Ausströmen und ein Rückfluss in den unbekannten Abgrund göttlicher Verborgenheit. Solches und ähnlichen Trostes empfing er gar vielen in diesen Jahren, und das zumeist dann, wenn großes Leiden ihn bedrängte; und das ward ihm auf diese Weise erleichtert.<sup>9</sup>

Heinrich Seuse empfing großen Trost durch ein Lied, das uns aus der Weihnachtszeit vor allem im Chorgesang wohl bekannt ist. In seiner Sehnsucht nach dem Himmel empfängt er in einer Vision ein Lied, das sein Herz weitet, sein Leiden für einige Zeit vergessen macht und ihn in eine andere, bessere Welt entrückt. Diese Geschichte mag den geistigen Hintergrund des Liedes erzählend darlegen: in der innigen Liebe zu Jesus ereignet sich ein heilsamer Prozess. Jesus wendet sich dem gepeinigten Menschen als Tröster, als Beistand zu, sein Name ist sein Programm: er ist der Heilende. Er heilt die Schmerzen des Leibes und der Seele, beim Aussprechen dieses Namens wird einem im wörtlichen Sinne warm ums Herz. Das Erklingen des Namens Jesus ereignet sich im Lied, in Gesang und Tanz. Das Lied vermittelt einen Vorgeschmack auf die Ewigkeit, es entführt jetzt schon ein wenig zu den Freuden des Himmels. Der Glaube an diese ewige Schönheit gewinnt Gestalt in einer Melodie mit einem tänzerischen Rhythmus voller Kraft und Lebensfreude.

<sup>9</sup> *Das Leben des seligen Heinrich Seuse*: Hofmann / Stigel (1966) 71–72.



## 5. Der Heimgang des heiligen Franz von Assisi

Am Vorabend des 4. Oktober, dem Fest des heiligen Franziskus, wird in den Häusern der franziskanischen Gemeinschaften der Transitus, der Übergang des Heiligen in die himmlische Heimat, feierlich begangen. Dabei wird folgender Text gelesen<sup>10</sup>:

Es war im Herbst des Jahres 1226, als der heilige Franziskus spürte, dass er der Begegnung mit Bruder Tod entgegenging. Seine Krankheiten schwächten ihn zunehmend; das Sonnenlicht schmerzte in seinen entzündeten Augen; seine Beine trugen ihn nicht mehr. Zu den physischen Leiden kam der Schmerz über die Zerrissenheit seiner Gemeinschaft. Je schneller die Schar der Minderbrüder gewachsen war, desto größer waren in ihr die inneren Auseinandersetzungen über das rechte Leben nach dem Evangelium geworden. Ende September bat er seine Brüder, ihn von Assisi hinunter nach Portiunkula zu bringen; denn dieser Ort in der Ebene zu Füßen seiner Vaterstadt war ihm vor allen anderen auf der Welt ans Herz gewachsen. Das kleine Kirchlein hatte er einst mit eigenen Händen wieder aufgebaut. Dort hatte er beim Hören des Evangeliums seine Berufung erkannt: wie die Apostel Jesu ausziehen, um in aller Welt die Frohe Botschaft zu verkünden. Dort wollte er nun seinen irdischen Weg auch beenden. Als Franziskus nun erkannte, dass die Stunde seines Todes nahe bevorstehe, rief er zwei Brüder zu sich und hieß sie wegen des nahen Todes oder vielmehr wegen des so nahe bevorstehenden Lebens im Jubel des Geistes dem Herrn mit lauter Stimme die Lobpreisungen singen. Franziskus selbst brach, so gut er konnte, in den Psalm Davids aus:

*Mit lauter Stimme schrei ich zum Herrn, \*  
laut flehe ich zum Herrn um Gnade.*

*Ich schütte vor ihm meine Klagen aus, \*  
eröffne ihm meine Not.*

*Wenn auch mein Geist in mir verzagt, \*  
du kennst meinen Pfad.*

*Auf dem Weg, den ich gehe, \*  
legten sie mir Schlingen.*

*Ich blicke nach rechts und schaue aus, \*  
doch niemand ist da, der mich beachtet.*

*Mir ist jede Zuflucht genommen, \*  
niemand fragt nach meinem Leben.*

*Herr, ich schreie zu dir, /  
ich sage: Meine Zuflucht bist du, \*  
mein Anteil im Land der Lebenden.*

Einer von den anwesenden Brüdern sagte zum heiligen Vater, als er seinen Zustand sah und erkannte, dass sein Ende nahe sei: „Gütiger Vater, wehe, ohne Vater müssen die Kinder zurückbleiben und werden ihres wahren Augenlichtes beraubt. Gedenk daher der Waisen, die du zurück lässtest, lass allen ihre Schuld nach und erfreue alle, die Anwesenden und die Abwesenden, mit deinem heiligen Segen!“ Ihm erwiderte der Heilige: „Mein Sohn, sieh an, Gott ruft mich zu sich. Meinen Brüdern in der Nähe und in der Ferne lasse ich alle Vergehen und alle Schuld nach und spreche sie davon los, soviel ich kann. Tue ihnen das kund und segne alle an meiner Statt“!

Zuletzt ließ er sich das Evangelienbuch bringen und bat, man möge ihm das Evangelium nach Johannes vorlesen von der Stelle an, wo es heißt: „Sechs Tage vor Ostern, da Jesus wusste, dass für ihn die Stunde gekommen sei, aus dieser Welt hinüber zum Vater zu gehen . . .“ Darauf ließ sich der Heilige auf ein Zilizium legen und mit Asche bestreuen, da er ja bald Staub und Asche werden sollte. Während nun viele Brüder herbeikamen, denen er Vater und Führer war, und ehrfürchtig ihn umstanden und alle sein seliges Scheiden und glückliches Ende erwarteten, löste sich seine heiligste Seele vom Leibe und wurde in dem grundlosen Meer des Lichtes verschlungen; der Leib aber entschlief im Herrn. Einer aber von den Brüdern und Jüngern des Heiligen sah die Seele des heiligsten Vaters geradewegs über viele Wasser hinweg in den Himmel aufsteigen. Sie war wie ein Gestirn, an Größe dem Mond gleich, hatte aber irgendwie den Glanz der Sonne und ward von einem lichten Wölkchen empor getragen.

<sup>10</sup> Die hier präsentierte Version stammt aus dem Franziskanerkloster in Graz.



Franz von Assisi singt am Ende seines Lebens einen Psalm. Er lässt gegen den Tod an-singen und singt selber, so gut er noch kann, gegen den Tod an. Dieser verliert seinen Schrecken angesichts der sich bald erfüllenden Verheißung, dass der leibliche Tod nicht das Ende, sondern der Anfang des wahren Lebens ist. Franziskus stimmt einen Psalm an, der die Klage des bedrängten Menschen herauschreit, aber auch seine Hoffnung und Zuversicht auf Rettung und Leben, eine Herausforderung des Glaubens angesichts der letzten irdischen Stunde. Das Unsagbare dieses Augenblicks, es wird artikuliert im Singen.

### 6. Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren

Eines der wohl bekanntesten und beliebtesten Kirchenlieder soll als erstes Beispiel dafür stehen, wie ein biblisch fundierter Glaube immer wieder eine je neue Gestalt gewinnt in liturgischer Poesie, in Gesang und Musik. Dichtungen wie diese des reformierten Düsseldorf-er Theologen Joachim Neander (1650–1680, nach dem das Neandertal benannt worden ist) verweisen immer darauf, dass unser Beten nicht mit selbst erfundenen Worten sich ereignen soll, sondern mit Worten, die uns vom Herrn selber gegeben sind. Es sind dies Worte, wie sie der Geist eingibt, wenn er uns lehrt, in rechter Weise zu beten. Das „Lehrbuch“ dafür ist die heilige Schrift, der tägliche persönliche Umgang mit ihr ist das Fundament jeglicher Hinwendung zu Gott im Geiste und nach dem Vorbild Jesu. Wer betet und singt, lässt sich die richtigen Worte in den Mund legen. Dies bedeutet nicht ein starres Wiederholen von etwas, das man auswendig gelernt hat. Viele Kirchenlieder zeigen, wie die Bibel plötzlich wieder lebendig wird, sich in immer neuen Querbezügen neu erschließt, neue Einsichten mit alten Worten eröffnet und zu jeder Zeit und von jeder Generation neu in das je eigene Leben buchstabiert werden muss. Die folgende Darstellung des Textes des bekanntesten Liedes von Joachim Neander aus dem Jahre 1680 zeigt, dass jede Zeile des Gedichts einen oder mehrere biblische Bezüge aufweist, oder auch mehr oder minder versteckte Anspielungen, die es für den „Kundigen“ zu verstehen gilt. Das Lied atmet zutiefst den Geist der Schrift, es sagt mit ihren Worten Altes wie Neues und steht somit in der Tradition derer, die zu allen Zeiten ihre Lebensthemen mit dem Evangelium ausbuchstabiert haben. Das Lied erscheint hier in seiner originalen Textgestalt, alle Zitate und Anspielungen beziehen sich auf die Luther-Bibel.

- |                                                     |                                    |
|-----------------------------------------------------|------------------------------------|
| 1. Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren,  | Ps 103,1a, 24,8ab <sup>11</sup>    |
| meine geliebete Seele, das ist mein Begehren.       | Ps 103,1a, Sir 24,25b              |
| Kommet zu Hauf,                                     | Sir 24,25a, Ps 34,12a              |
| Psalter und Harfen, wacht auf!                      | Ps 57,9b                           |
| Lasset die Musicam hören.                           | Sir 44,5a                          |
| 2. Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret, | Ps 103,1a, vgl. Weis 12,15a.18a    |
| der dich auf Adellers Fittichen sicher geführtet,   | Dt 32,11b, vgl. Ex 19,4            |
| der dich erhält,                                    | Ps 41,13a                          |
| wie es dir immer gefällt;                           | Ps 41,12a                          |
| hast du nicht dieses verspüret?                     | Vgl. Gen 30,27b                    |
| 3. Lobe den Herren,                                 |                                    |
| der künstlich und fein dich bereitet,               | Ps 103,1a, Dt 32,6c, vgl Ps 139,14 |

<sup>11</sup> Die Zusammenstellung der Bibelstellen bei diesem und dem folgenden Lied ist entnommen aus: Petzold (2004) 316f. 702–707.



|                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| der dir Gesundheit verliehen, dich freundlich geleitet;<br>in wieviel Not<br>hat nicht der gnädige Gott<br>über dir Flügel gebreitet!                                                    | Ex 33,14, Sir 17,27<br>vgl. Ps 34,7<br>Ps 59,18<br>Dt 32,11b, vgl. Mt 23,37b                                               |
| 4. Lobe den Herren, der deinen Stand sichtbar gesegnet,<br>der aus dem Himmel mit Strömen der Liebe geregnet;<br>Denke daran,<br>was der Allmächtige kann<br>der dir mit Liebe begegnet. | Ps 103,1a, 147,13b, Tit 3,14<br>Ex 16,4a, Ez 34,26, Mal 3,10<br>Weish 1,1b<br>Weish 1,1v, Sir 1,7<br>Gen 24,12, 1 Joh 4,9f |
| 5. Lobe den Herren, was in mir ist, lobe den Namen!<br>Alles, was Odem hat, lobe mit Abrahams Samen!<br>Er ist dein Licht,<br>Seele, vergiss es ja nicht;<br>Lobende, schließe mit Amen! | Ps 103,1a<br>Ps 150,6a, Röm 9,7, Gal 3,7.29<br>Ps 27,1a<br>Ps 103,2b<br>2 Kor 1,20.                                        |

Der erste Vers aus dem Psalm 103 (wie es sich aus der 2. Zeile der 1. Strophe ergibt), bildet die Klammer und gewissermaßen das Leitmotiv aller 5 Strophen des Liedes.<sup>12</sup> Dieses fordert in allen Strophen die eigene Seele auf, Gott zu loben. Das Lied ist sozusagen ein Zwiegespräch mit sich selber, eine Auseinandersetzung mit der eigenen Befindlichkeit, wie sie typisch ist für das Psalmenbuch, aus dem die meisten Referenzen für die Dichtung stammen. Das Sich-Stellen der eigenen Situation ist auch ein zutiefst moderner Gedanke, und dazu eine Notwendigkeit für ein christliches Leben. Das Loben ist nichts Selbstverständliches, es gerät leicht in die Krise und ist doch ein zentraler christlicher Lebensvollzug. Zum *Lob* muss aufgefordert werden, nicht zum *Lob Gottes*. Wendet sich diese Aufforderung primär an sich selber, werden doch auch die Musikinstrumente (Psalter und Harfe als Hauptinstrumente des Psalmenbuches) und die Nachkommen Abrahams, also das ganze auserwählte Volk Gottes, in diesen Appell einbezogen. Der Blick des Beters, der zunächst auf die eigene Gotteserfahrung fokussiert ist, weitet sich letztlich auf die Schöpfung (vertreten durch die Instrumente) und auf die Gemeinde der Erlösten. Neander, der in der Phase des frühen Pietismus in seinen Liedern eine Wendung zum Subjektiven mitvollzieht, nahm „insbesondere in den drei Binnenstrophen die Möglichkeit wahr, Gottes Weltregierung (Str. 2), Gottes Schöpfungsfürsorge (Str. 3) und Gottes Segensfülle (Str. 4) mit den persönlichen Erinnerungen der Singenden zu verknüpfen und ihnen als Medium der Lebensdeutung eben das Gotteslob nahezulegen“<sup>13</sup>. Die persönliche Erfahrung ist auch konfrontiert mit und eingebunden in die großen Erzählungen von Heilserfahrung aus den Büchern des Mose, auf die in subtiler Weise angespielt wird. Das Lied hat ein Motto aus dem Psalm 103, ist aber kein Psalmenlied im Sinne einer gedichtförmigen Nachdichtung, sondern es weitet den Blick auf ein breites Panorama positiver Gotteserfahrungen des singenden Subjektes. Dies macht das Lied auch für den heutigen Menschen in seiner Orientierung am Subjektiven in einem gewissen Sinne „zeitgenössisch“, weil es eben an moderne Denkweisen andockt, und dies in einer Sprache der Bibel, die gleichermaßen fremd wie nahe ist. Der Erfolg des Liedes ist nicht ohne seine Melodie denkbar. Ein schwingender, tänzerischer Dreierhythmus fußt auf dem daktylischen Versmaß des Textes, welches von seinem rhythmischen „Drive“ her Melodien wie die heute für dieses Lied verwendete provozieren. Die Melodie beginnt

<sup>12</sup> Wir schließen uns hier an die Liedanalyse von Henkys (2001) an.

<sup>13</sup> Ebd. 316.



fanfarenartig, schreitet weit aus, hat einen eindeutigen Höhepunkt in der Mitte und hat einen sich wiederholenden Zeilenschluss, alles Elemente, die das Freudige, Beschwingte und Lebendige nach unserem Musikempfinden ausdrücken und so das „Feeling“ des Textes optimal interpretieren.

### 7. *Wachet auf, ruft uns die Stimme*

Philipp Nicolai, streitbarer Pfarrer zu Unna in Westfalen, ist 1598 von einer schrecklichen Pestepidemie unmittelbar betroffen. Angesichts der vielen Toten in seiner Gemeinde schreibt er ein Trost- und Andachtsbuch, den „Freudenspiegel des ewigen Lebens“, Frankfurt 1599, in dessen Anhang vier, davon zwei der prominentesten (heute ökumenischen) Kirchenlieder zu finden sind: Wie schön leuchtet der Morgenstern, und: Wachet auf, ruft uns die Stimme. Zum historischen Hintergrund des Liedes schreibt Ansgar Franz: „Es gehört wohl zu den unauslotbaren Möglichkeiten menschlicher Existenz, angesichts der Katastrophe nicht nur in die aufbegehrenden Klagen eines Hiob oder in die zermürbten Jammerreden eines Jeremia zu verfallen, sondern auch freudig geistliche Brautlieder anstimmen zu können und wie Verliebte der Vernichtung zu spotten: *Deß sind wir froh / jo / jo / Ewig in dulci iubilo.*“<sup>14</sup> Das Lied ist die Antwort des Pfarrers auf die Todeserfahrungen ringsum, denen er in hymnischer Weise die Schönheiten, Freuden und Genüsse des Paradieses im himmlischen Jerusalem gegenüberstellt. Hauptquellen des Liedes sind das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen, sowie Texte aus dem Hohelied und der Apokalypse.

|                                          |                         |
|------------------------------------------|-------------------------|
| 1. Wachet auf, ruft uns die Stimme       | Ps 57,9a; Jes 52,8a     |
| der Wächter sehr hoch auf der Zinne,     | Jes 52,8a; 62,6a        |
| wach auf, du Stadt Jerusalem!            | Jes 62,6                |
| Mitternacht heißt diese Stunde;          | Mt 25,6a                |
| sie rufen uns mit hellem Munde:          | Jes 52,8                |
| wo seid ihr klugen Jungfrauen?           | Vgl. Mt 25,4.5          |
| Wohl auf, der Bräutigam kömmt;           | Mt 25,6b; vgl. Hld 3,11 |
| steht auf, die Lampen nehmt!             | Mt 25,6b.7              |
| Alleluja!                                | Vgl. Jes 62,7b (hebr)   |
| Macht euch bereit                        | Mt 25,7b; 24,44a        |
| zu der Hochzeit,                         | Mt 25,10                |
| ihr müsset ihm entgegen gehn!            | Mt 25,6b                |
| 2. Zion hört die Wächter singen,         | Jes 62,11a              |
| Das Herz tut ihr vor Freuden springen    | Hld 5,2.4               |
| sie wachet und steht eilend auf.         | Hld 2a.5a               |
| Ihr Freund kommt vom Himmel prächtig,    | vgl. Ps 45,9, Hld 4,17  |
| von Gnaden stark, von Wahrheit mächtig,  | Zeph 3,17a, Joh 1,17b   |
| ihr Licht wird hell, ihr Stern geht auf. | 2 Petr 1,19b            |
| Nun komm, du werte Kron,                 | Offb 22,20, Hld 3,11    |
| Herr Jesu, Gottes Sohn!                  | 1 Joh 4,15              |
| Hosianna!                                | Mt 21,9b; Ps 118,25f    |
| Wir folgen all                           | Mt 21,9a; 22,10; 25,10b |

<sup>14</sup> Franz (2001) 155. Wir übernehmen Gedanken dieses Textes.



|                                      |                          |
|--------------------------------------|--------------------------|
| zum Freudensaal                      | Mt 22,10; 25,10b         |
| Und halten mit das Abendmahl.        | Offb 3,20d, Lk 22,15     |
| 3. Gloria sei dir gesungen           | Lk 2,14, Offb 7,12       |
| mit Menschen- und englischen Zungen, | 1 Kor 13,1a; Offb 7,9.11 |
| mit Harfen und mit Zimbeln schon.    | Ps 150,3.5               |
| Von zwölf Perlen sind die Pforten    | Offb 21,21               |
| an deiner Stadt sind wir Konsorten   | Offb 7,9–10              |
| der Engel hoch um deinen Thron.      | Offb 7,11.12             |
| Kein Aug hat je gespürt,             | Jes 64,4, 1 Kor 2,9      |
| kein Ohr hat mehr gehört             | Jes 64,4, 1 Kor 2,9      |
| solche Freude.                       | Jes 35,10                |
| Des sind wir froh,                   | Ps 60,8b                 |
| Io,io!                               | Vgl. 1 Sam 4,5           |
| Ewig in dulci iubilo.                | Jes 35,10                |

Wachen, beten, dem Herrn entgegengehen, bereit zu sein für sein Kommen: das sind Grundvollzüge christlicher Existenz. Geht das biblische Gleichnis davon aus, dass die Bereitschaft (das Öl in den Lampen) sehr wohl nicht immer gegeben ist, ist bei Nicolai der Duktus des Liedes so angelegt, dass auf den Ruf des Wächters (Jes 62,6) hin offenbar alle in der Rolle der klugen Jungfrauen, der Brautjungfern, aufstehen und sich auf den Weg zur Hochzeit machen. Im „Wächter auf der Zinne“ verbindet Nicolai das Gleichnis Mt 25 mit der Ankündigung von Jes 62, dass Gott selbst kommen wird, um sich mit seiner Braut Jerusalem, seinem geliebten Volk, zu vermählen. Im Zentrum steht die Sehnsucht der Wartenden, die freudig aufstehen, wenn der Weckruf erschallt. Nicolai denkt hier auch an die vielen Toten seiner Umgebung, die der Auferstehung harren. Die erste Strophe ist geprägt von einer starken Aufbruchsstimmung, der Text enthält sechs Imperative! Die singende Gemeinde identifiziert sich mit den Jungfrauen und den ihr im Tod Vorausgegangenen, um sich ihrer eigenen Gewissheit zu versichern, nach dem Tod stehen nicht Gericht und Verdammnis, sondern die Freuden des ewigen Lebens.

In der zweiten Strophe mutieren die Singenden gewissermaßen von der Brautjungfer zur Braut selber. Zion, die Braut Gottes, selber „steht eilend auf“, ruft ihr „komm“, und folgt dem himmlischen Bräutigam in den „Freudensaal“. Dieser Bildwechsel rückt die Gemeinde noch mehr ins Zentrum des nun angebrochenen eschatologischen Geschehens. Die Bilder aus dem Hohelied, in denen der „Freund“ mit den Attributen des Logos aus dem Johannesprolog verknüpft wird, verstärken die den Ausdruck des inneren Dranges zur baldigen Begegnung von Geliebter und Geliebtem. „Nun komm“ ist der Ruf am Ende der Bibel: Maranatha, komm, Herr Jesus, der mit dem Hosianna verbunden wird, dem Ruf beim Einzug Jesu in Jerusalem, der als Bild für den endgültigen Einzug Jesu bei den Menschen am Ende der Zeiten gesehen wird. Im Freudensaal erwartet die Liebenden das Abendmahl, das Jesus mit seinen Jüngern im Reich des Vaters zu essen ersehnte (Lk 22,15).

In der dritten Strophe ist nun erfüllt, was die ersten beiden ersehnten. Mit den Bildern der Apokalypse erfreuen sich die Angekommenen am ewigen Lobpreis Gottes, in dem nun Engel und Menschen vereint sind, wie es zeichenhaft in jeder Eucharistiefeier im Gesang des dreimaligen Heilig vorweggenommen wird. Dieser Zustand lässt sich adäquat nur musikalisch ausdrücken: „mit Harfen und Zimbeln.“ Die Menschen sind nun



„Consorten“, also Schicksalsgenossen der Engel, sie nehmen an den unbeschreibbaren und nicht verbalisierbaren Freuden des Himmels teil, sie führen „ein Leben der süßen und himmlischen Wollust“<sup>15</sup>. Diese Perspektive lässt die Singenden in Jubel ausbrechen, die die Worte verlässt: jo, jo. Und sie stimmen in ein Lied ein, das der Legende nach ein Engel vom Himmel auf die Erde gebracht hat (siehe 4. Heinrich Seuse). Der Überschwang der Gefühle mag vielleicht auch peinlich berühren. Aber das ist auch eine kritische Anfrage an die Kritiker: versteht man noch den emotionalen Ausbruch einer von Gott begeisterten und erfüllten Seele, oder ist das in einer geistlich „dürren Lebensau“<sup>16</sup> nicht mehr nachvollziehbar? Der Schlussjubel jedenfalls wurde schon bald und bis zum heutigen Tag umgedichtet und damit entschärft. Das Lied hat bald einen festen liturgischen Platz gefunden, entweder am Ende des Kirchenjahres, oder auch im Advent. Dies hängt am Deutungshorizont der jeweiligen Gesangbuchmacher, die freilich nie den Mut haben, das Lied ihren Gemeinden so zuzumuten, dass es wirklich zum Stachel im Fleisch der geistlichen Lauheit werden könnte. Nikolai jedenfalls, zeigt uns, wie schön, begeisternd und erfüllend der Glaube sein kann – die Bitternis des Todes vor Augen. Und er zeigt dies im Ausdruck von Poesie und Musik.

#### 8. Dass Du mich einstimmen lässt

Ein so genanntes Neues geistliches Lied soll am Ende dieser Betrachtungen stehen. Das anonym überlieferte Werk wurde erstmals 1976 im Mosaik-Liederbuch der Jesus-Bruderschaft Gnadenenthal publiziert und verbreitete sich in den 80er Jahren rasch in zahlreichen NGL-Gesangbüchern. Es steht heute in zahlreichen Diözesanteilen des Gotteslob und in Regionalteilen des Evangelischen Gesangbuchs, sowie im Methodistischen Gesangbuch. Trotz seiner „modernen“ Sprache und Befindlichkeit steht es wie ein klassisches Kirchenlied gänzlich auf biblischem Boden und entfaltet eine breite Themenpalette, die auch eine breite ökumenische Öffnung zulässt.

##### Refrain:

|                                                        |                        |
|--------------------------------------------------------|------------------------|
| Dass du mich einstimmen lässt in deinen Jubel, o Herr, | Tob 13,18; Ps 138,1,2; |
| deiner Engel und himmlischen Heere,                    | Offb 5,11-13;          |
| das erhebt meine Seele zu Dir, o mein Gott:            | Ps 25,1; Ps 145,1;     |
| großer König, Lob sei Dir und Ehre!                    | Ps 95,3; Offb 5,13;    |

|                                             |                               |
|---------------------------------------------|-------------------------------|
| 1. Herr, du kennst meinen Weg,              | Ps 139,1; Ps 142,4;           |
| und du ebnest die Bahn,                     | Ps 5,9; Ps 27,11              |
| und du führst mich den Weg durch die Wüste. | Ex 13,21; Dtn 8,2; Ps 119,35; |

|                                              |                                 |
|----------------------------------------------|---------------------------------|
| 2. Und du reichst mir das Brot,              | Ps 78,24; Mk 14,22; Joh 6,51;   |
| und du reichst mir den Wein,                 | Ps 23,5; Mk 14,23; 1 Kor 11,25; |
| und du bleibst selbst, Herr, mein Begleiter. | Ps 23,3; Sir 37,15; Jes 49,10;  |

|                                       |                                  |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| 3. Und du sendest den Geist,          | Ps 104,30; Joh 16,7;             |
| und du machst mich ganz neu           | Ps 51,12; Ps 104,30; 2 Kor 5,17; |
| und erfüllst mich mit deinem Frieden. | Ps 85,9; Joh 14,27; Phil 4,7;    |

|                              |                    |
|------------------------------|--------------------|
| 4. Und nun zeig mir den Weg, | Ps 16,11; Ps 25,4; |
|------------------------------|--------------------|

<sup>15</sup> Nicolai, Freudenspiegel, zitiert nach Franz (2001) 159.

<sup>16</sup> Morgenglanz der Ewigkeit, originale Textfassung, siehe: Becker (2001) 320.



- und nun führ mich die Bahn,  
deine Liebe, Herr, zu verkünden! Ps 25,5; Ps 119,35;  
Ps 92,3; 1 Joh 1,1;
5. Gib mir selber das Wort,  
öffne du mir das Herz,  
deine Liebe, Herr, zu schenken! Ps 119,25; Ps 130,5; Eph 6,19;  
Ps 146,8; Jes 50,5; Lk 24,75;  
Hld 7,13; 1 Joh 3,1:
6. Und ich dank dir, mein Gott,  
und ich preise dich, Herr,  
und ich schenke dir mein Leben. Ps 138,1;  
Ps 111,1;  
Ps 146,2; Joh 15,13; Röm 12,1.

Dieses schwungvolle Lied ist nicht reine Emotion, dessen Begeisterung und Fähigkeit zum Begeistern steht vielmehr auf festem biblischen Boden.<sup>17</sup> „Dass du mich einstimmen lässt“ steht fest in jener Tradition liturgischer Poesie, die Zeile für Zeile, Strophe für Strophe aus dem Vollen der biblischen Quelle schöpft. Die Schrifttexte werden – soweit dies Versmaß und Reim erlauben – wörtlich zitiert, sprachlich umgeformt, in einem Kerngedanken aufgenommen, in freier Assoziation weiter verarbeitet. Dies alles wird nach der übergeordneten geistlichen Idee des Dichters zu einem bunten Strauß zusammengebunden, dessen Blüten eine spezifische Erfahrung, einen spezifischen Aspekt des Glaubens entfalten. Der Nachweis der Schriftstellen am Rande der einzelnen Liedzeilen dieses modernen Liedes zeigt diese Tradition der Bauweise von Kirchenliedern auf. Keine einzige Zeile ist ohne eine biblische Referenz. Das neue Lied erweist sich so als heutiger Ausdruck gelebten Glaubens in einer zeitlos gültigen Gestalt, als kreatives Fortschreiben einer Tradition des Betens, die auch schon die Schöpfer der Psalmen gekannt und gepflegt haben. Biblisches Beten in heutiger Sprache und heutiger Gestalt, das ist ein Teil der permanenten Erneuerung der Kirche im und durch den Geist.

Den Rahmen des Liedes bildet die Vision der himmlischen Liturgie, in welche der Beter einstimmt. Mit großer innerer Dynamik erhebt er seine Seele zu Gott. In den folgenden sechs Strophen wird entfaltet, *warum* sich die Seele erheben kann, was der Grund für diese tiefe Gottesbeziehung ist. Die Emotion ist von einer Erfahrung des Glaubens angestoßen, sie ist geprägt vom Wissen um die großen Taten Gottes am Menschen, die immer wieder neu sich ereignen und immer wieder neu bezeugt werden. Diese Zeugnisse sind nicht nur große und kleine Erzählungen, dahinter stehen auch persönliche Erfahrungen, das Ergriffensein der eigenen Person, die nun mit ihrem Ich dieses Lied singt.

In der ersten Strophe ist eine Grunderfahrung christlichen Lebens angesprochen: Gott kennt mich, er weiß um mich, er hat mich bei seinem Namen gerufen, ich bin bei ihm kein no-name, keine anonyme Nummer. Ich stehe ihm vielmehr als ein geliebtes „Du“ gegenüber, als unverwechselbarer und individueller Mensch in all seiner Einzigartigkeit. Diese einzigartige Nähe Gottes wird hier nicht als bedrohlich und einschränkend empfunden, sondern als befreiend, aufbauend und stärkend: Gott ebnet die buckeligen Wege im menschlichen Leben, er kann aus krumm gerade machen, denn er will das Leben derer, die sich vertrauensvoll an ihn wenden, „durch die Wüste“ führen. Mit dem Wort Wüste verbinden nicht nur die Menschen in wärmeren Ländern bedrohliche Erfahrungen. Den Kräften der Natur ausgesetzt sein, z. B. in Unwettern und Hochwasser, dem Zerstörungswerk menschlicher Niedertracht ausgeliefert sein, durch seine eigene Schwächen sich selber permanent im Wege stehen, all das zerstört, verwüstet Leben oder lässt es zumindest ver-

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch: Praßl (2009).



kümmern. Durch diese lebensfeindlichen Irrwege führt Gott, auch wenn er ferne zu sein scheint und seine Leitung und sein Da-Sein oft erst im Nachhinein erkannt wird.

Die Instrumente der göttlichen Führungskunst werden in der zweiten Strophe genannt: Brot und Wein sind die Anleitung zu einem Leben in Gott, die Feier und der Empfang der Eucharistie. Auf diese Weise bleibt der Herr selbst der ständige Begleiter meines Lebens. Ein wesentlicher Aspekt von Eucharistie ist in der Formulierung der Liedstrophe angesprochen: „du reichst“. Die eucharistischen Gaben stehen nicht in der Verfügbarkeit des Einzelnen, der Gemeinde oder des Priesters: Gott selbst reicht sie durch die Hände seiner Dienerinnen und Diener. Die kirchlichen Amtsträger und deren Helfer sind nur die Verwalter der göttlichen Geheimnisse.

In der kirchlichen Tradition wird der 5. Vers des 23. Psalms (in der Version der griechischen und lateinischen Bibel, nicht der deutschen Einheitsübersetzung) auf den Kelch des eucharistischen Weines bezogen. Der Einsetzungsbericht im römischen Messkanon nennt den „*praeclarus calix*“ (im deutschen Messbuch: den erhabenen Kelch) und zitiert damit Ps 23,5 im Traditionsstrang der Septuaginta, der griechisch-jüdischen Bibel, die ins Lateinische übersetzt und als Grundlage der Liturgie in Ost und West verwendet worden ist: *Et calix meus inebrians, quam praeclarus est* – und mein berauschender Kelch, wie herrlich ist er! Natürlich ist hier „des Geistes klare Trunkenheit“ gemeint, welche die Apostel im Abendmahlssaal erfüllt hatte, als sie den Heiligen Geist empfangen hatten. Aus der Eucharistie heraus erfolgt Geistsendung, aus der Eucharistie heraus wird im Geist alles erneuert, aus der Eucharistie heraus erwächst der wahre Friede, wie ihn nur der Herr geben kann, der diesen Frieden in seiner Abschiedsrede beim Letzten Abendmahl verheißen hat. Die Geistsendung ist nicht ein Privileg zur persönlichen Bereicherung, sondern ein Auftrag. Dies zeigen die nächsten Strophen.

Aus dem Wissen um Gottes Beistand und Schutz, aus der Stärkung durch Brot und Wein in der Eucharistie, aus der Erneuerung und dem Erfülltsein mit Christi Frieden erwächst die Verpflichtung, dieses empfangene Geschenk weiterzugeben, die Liebe Gottes zu verkünden in Wort und Leben. Die Art und Weise dieser Verkündigung, der „Weg“ und die „Bahn“ dazu ist wiederum etwas, das Gott zeigen soll, das unter seiner Anleitung geschieht. Eine Oration der römischen Liturgie drückt dies ebenfalls aus: „Herr, unser Gott, komm unserem Beten und Arbeiten mit deiner Gnade zuvor und begleite es, damit alles, was wir beginnen, bei dir seinen Anfang nehme und durch dich vollendet werde“ (Montag der 1. Woche, Laudes).

Die Verkündigung der Liebe ist nicht das Ende des christlichen Tuns. Dieses mündet darin, die empfangene Liebe Gottes weiterzugeben, zu verschenken. Ohne den geschwisterlichen Dienst wären Liturgie und andere Formen der Gottesverehrung unehrlich und defizitär. Christus in der vielfältigen Gestalt der Armen zu begegnen und ihnen beizustehen, ist ein Grundauftrag des Evangeliums.

Die Hingabe an den Nächsten jedoch erfährt ihre Vollendung in der Hingabe an Gott, im „Herzensopfer“, wie es im Gabenbereitungslied der Schubertmesse GL 802,4 heißt. Dieses Herzensopfer äußert sich im Loben, Danken und Preisen, im Einstimmen in den Lobgesang der Engel und Heere.

Das Lied ist wie ein klassisches Gebet aufgebaut, wie wir dies in den Orationen des Messbuchs finden können. Zunächst wird Gott angeredet. Der Anrede folgt ein Erinnern und Gedenken an das, was Gott an uns getan hat. Daraus folgt eine konkrete Bitte, die mit einem Lobpreis beschlossen wird. Diese klassische Form des Betens verrät viel von dem, wie christliches Gebet sein soll: es verkürzt sich nicht auf die Dimension der Bitte, an erster



Stelle steht die Dimension des Gedenkens der Taten Gottes (Anamnese), welche den Blick auf alles andere öffnet.

Das Lied redet in der Ich-Sprache und ist doch auch ein Lied der Gemeinschaft, ein Lied des kollektiven Ich der Gemeinde. Gerade der siebenmal gesungene Refrain bindet die Einzelerfahrung in das Bewusstsein der Kirche ein, in die größere Gemeinschaft der an Christus Glaubenden im Himmel und auf der Erde.

Das Lied hat mit seiner Entstehung in der Kommunität Gnadenthal einen evangelischen Hintergrund. Unsere Auslegung lässt spezifische katholische Perspektiven einfließen. Das ist möglich, weil der Text des Liedes und seine konsequente Gedankenführung dies nahelegen. Wie viele andere gute Liedtexte ist auch dieser für vielschichtige Deutungen offen. Dies steht in der Tradition altkirchlicher Schriftauslegung: Worte der Bibel sind nie eindimensional auslegbar, sondern bieten eine legitime breite Palette an Deutungen, welche dem Leben der Christen den Weg in die richtige Richtung weisen sollen.

\* \* \*

Sieben Beispiele – vier Erzählungen und drei Lieder – stehen stellvertretend für unzählige Äußerungen eines gelebten Glaubens durch das Medium der Musik. Die meisten dieser Beispiele sind mit negativ besetzten Extremsituationen des menschlichen Lebens verbunden: mit Leiden und Tod. Gerade hier ist Glaube am meisten herausgefordert, wie die Geschichte des Hiob stellvertretend für viele zeigt. In der Tiefe des Herzens übersteigt die so in der Bewährung stehende Beziehung zum lebendigen Gott das Medium der Sprache und drückt im Singen aus: was immer auch passiert – ich werde trotzdem nicht irre an Gott und stehe treu zu ihm. Die Erfahrung seiner Gnade und Güte in guten wie in schlechten Zeiten ist stärker als alles, was mich bedrängt und verängstigt. Wo ich sprachlos werde, übersteigt ein Lied meine Sprachlosigkeit und vermag das auszudrücken, was ich nicht mehr aussprechen kann. Vielleicht ist dies auch das Geheimnis des Trostes durch die Musik bei Begräbnissen, welcher in religiösen wie auch in säkularen Kontexten bewusst gesucht wird. Und auch in den Situationen der Freude und des Jubels vermag die Musik hinauszudeuten über das, was innerweltlich bleibt und den Horizont zu öffnen für das endgültige Ziel, auf das hin wir unterwegs sind. Musik als Teil von Gottes guter Schöpfung ist ein Geschenk für uns Menschen. Wir können es dem Schöpfer zurückgeben im „Herzensopfer“ des gläubigen Lobpreises und so in Tönen, Klängen und Melodien uns als seine geliebten Kinder erweisen, zu denen er treu in jeder Lebenssituation steht.

## Literatur

- Becker, Hansjakob [u. a.] (Hrsg.), 2001: *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. München: Beck.
- Benz, Richard (Übers.), 2004: *Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine*. 14. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Franz, Ansgar, 2001: Wachet auf, ruft uns die Stimme. In: Hansjakob Becker [u. a.] (Hrsg.), *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. München: Beck, 154–166.
- Hofmann, Georg / Elsbeth Stägel (Übers.), 1966: *Das Leben des seligen Heinrich Seuse*. Düsseldorf: Patmos (Heilige der ungeteilten Christenheit).
- Guardini, Romano, 1983: *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg: Herder (Herderbücherei 1049).



- Henkys, Jürgen, 2001: Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren. In: Hansjakob Becker [u. a.] (Hrsg.), *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. München: Beck, 310–319.
- Möller, Christian (Hrsg.), 2000: *Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte*. Tübingen: Francke.
- Pahlen, Kurt, 1977: *Das große Heyne Opernlexikon*. 2. Auflage. München: Heyne (TB 4422).
- Petzold, Martin, 2004: *Bach-Kommentar*. Theologisch-musikwissenschaftliche Kommentierung der geistlichen Vokalwerke Johann Sebastian Bachs. Bd. 1: Die geistlichen Kantaten des 1. bis 27. Trinitatis-Sonntages. Kassel: Bärenreiter.
- Praßl, Franz Karl, 2009: Einstimmen in den Lobgesang der Engel. Musik holt ein Stück Himmel auf die Erde. In: *Singende Kirche* 56, 162–165.
- Ratzinger, Joseph Kardinal, 2008: „Im Angesicht der Engel will ich dir singen“. Regensburger Tradition und Liturgiereform. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Band 11: Theologie der Liturgie. Freiburg: Herder, 549–570.
- Trautmann, Reinhold (Übers. u. Hrsg.), 1931: *Die altrussische Nestorchronik*. Leipzig: Markert & Petters.



Winfried Vogel, Würzburg

## *Vom alten Gotteslob zum neuen Gotteslob*

### *Neue strukturelle Anforderungen an ein Gebet- und Gesangbuch*

Alles ist im Fluss, alles der Veränderung unterworfen. Dies gilt auch für ein Urgestein unserer liturgischen Praxis: dem *Gotteslob*. Im März 1975 der Öffentlichkeit übergeben, versieht das derzeitige katholische Gebet- und Gesangbuch seit nunmehr fast 35 Jahren seinen wertvollen Dienst in unseren Pfarrgemeinden. Viele Christen haben in ihrem religiösen Leben kein anderes Gebet- und Gesangbuch kennengelernt und verbinden mit dem *Gotteslob* vielfältige persönliche Schicksale von Glück und Leid. Für manchen wurde das *Gotteslob* zum helfenden Anker, in persönlichen Krisensituationen neue Perspektiven für das eigene Leben gewinnen zu können.

Im Bewusstsein dieser Erfahrungen empfahl die *Internationale Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommission im deutschen Sprachgebiet (IAG)* im Jahr 2001 der Deutschen und der Österreichischen Bischofskonferenz, in der Nachfolge des aktuellen Einheitsgesangsbuchs *Gotteslob* ein neues Gebet- und Gesangbuch zu erarbeiten. Sie ließ sich dabei von der Erkenntnis leiten, dass die zwischenzeitlich deutlich sichtbaren Mängel des *Gotteslob* so gravierend seien, dass eine bloße redaktionelle Revision nicht den gewünschten Erfolg bringen würde. Insbesondere sei offensichtlich, dass die Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit nicht mehr vom Inhalt des *Gotteslob* zu befriedigen seien. Es bedürfe daher einer kompletten Neukonzeption.

#### *1. Der Auftrag*

Aufgrund dieser Empfehlung entschied die Österreichische Bischofskonferenz bereits in ihrer Frühjahrs-Vollversammlung 2001, ein neues gemeinsames Gebet- und Gesangbuch (GGB) erarbeiten zu lassen. Die Deutsche Bischofskonferenz fasste im Herbst 2001 einen inhaltsgleichen Beschluss und beauftragte die Unterkommission GGB der Liturgiekommision mit der weiteren Konkretisierung der Planung und der Abstimmung mit den Bischofskonferenzen bzw. Bischöfen im deutschen Sprachgebiet.

Der Vorsitz der Unterkommission wurde in die Hände des damaligen Kölner Weihbischofs und jetzigen Bischofs von Würzburg, Dr. Friedhelm Hofmann, gelegt. Als weitere Kommissionsmitglieder stehen ihm der Erzbischof von Bamberg, Dr. Ludwig Schick, sowie Bischof Dr. Wanke aus Erfurt zur Seite. Die Interessen der Österreichischen Bischofskonferenz nehmen in der Unterkommission der Erzbischof von Salzburg, Dr. Alois Kothgasser, sowie der Bischof von Graz, Dr. Egon Kapellari, als ständige Gäste mit Stimmrecht wahr. Beraten wird das Gremium von insgesamt sieben Fachleuten für die Bereiche Liturgie, Kirchenmusik, Spiritualität, Psalmodie, Bibel / Exegese sowie Pastoraltheologie.

#### *2. Arbeitsstrukturen der Unterkommission*

Zur Umsetzung ihres inhaltlichen Auftrages entwickelte die Unterkommission in Rückbindung an die beteiligten Bischofskonferenzen zunächst eine Arbeitsstruktur, die Stabilität und Flexibilität miteinander verbindet. Als Auftraggeber stehen die beteiligten Bi-



schofskonferenzen und die Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz der Unterkommission vor. Dies bedeutet strukturell, dass Entscheidungen der Unterkommission gegenüber den Auftraggebern lediglich Empfehlungscharakter haben. Die Approbation der von der Unterkommission vorbereiteten GGB-Inhalte steht allein den Herausgebern des neuen *Gotteslob* zu.

Neben ihrer Anbindung an übergeordnete Gremien schaffte sich die Unterkommission eine eigene Arbeitsebene, deren Grundstruktur drei Bereiche mit insgesamt zehn Arbeitsgruppen umfasst:

- *Bereich Gesänge:* Arbeitsgruppe I (Lieder)  
Arbeitsgruppe II (Nicht-liedmäßige Gesänge / Gregorianik)  
Arbeitsgruppe III (Psalmodie)  
Arbeitsgruppe IV (Musikalische Begleitpublikationen)
- *Bereich Texte:* Arbeitsgruppe V (Gebete)  
Arbeitsgruppe VI (Katechetische Texte)  
Arbeitsgruppe VII (Bilder, Bildtexte, grafische Gestaltung)
- *Bereich Liturgie:* Arbeitsgruppe VIII (Eucharistie / ordo missae)  
Arbeitsgruppe IX (Andere sakramentliche Feiern, Sakramentalien)  
Arbeitsgruppe X (weitere gottesdienstliche Feiern)

Nach personeller Besetzung der Arbeitsgruppen nahmen diese im Mai 2004 ihre Tätigkeit auf. Seitdem dienen Studientage der Unterkommission mit den AG-Leitungen der Feinabstimmung der jeweiligen Arbeitsaufträge, der Koordination gremienübergreifender Kooperationen sowie der Behandlung allgemeinverbindlicher inhaltlicher Vorgaben der *Gotteslob*-Erstellung.

#### a) Trennung von Entscheidungs-, Arbeits- und Autorenebene

Die mit dem jetzigen *Gotteslob* einhergehenden zwiespältigen Erfahrungen einer sporadischen Vermischung von Entscheidungs-, Arbeits- und Autorenebenen wirkte sich ebenfalls auf die Gestaltung der Arbeitsstruktur der Unterkommission GGB aus, nämlich durch eine grundsätzliche Trennung dieser Bereiche. So begegnet die von allen (ehrenamtlichen) Mitgliedern der Arbeitsgruppen unterzeichnete *Erklärung zur Mitarbeit*, dass sie selber grundsätzlich keine Autoren von GGB-Inhalten sein sollen, von vornherein jeglichem Verdacht, am GGB Mitwirkende könnten ihre Stellung dazu missbrauchen, eigene Werke in das neue *Gotteslob* einzuschleusen. Grundsätze kennen aber auch Ausnahmen, über die die Unterkommission – und nicht etwa die Arbeitsebene – im Einzelfall entscheidet.

#### b) Diözesanbeauftragte

Aufgrund negativer Erfahrungen einer offensichtlich zu späten Einbeziehung der (Erz-)Diözesen in den Erstellungsprozess des jetzigen *Gotteslobs* änderte die Unterkommission bewusst die damals gewählte Arbeitsstruktur und empfahl eine frühzeitige Anbindung aller am Projekt beteiligten Bistümer. Sie bat die Ortsordinarien, für ihre (Erz-)Diözesen einen *Diözesanbeauftragten* GGB zu ernennen. Seit dem Frühjahr 2003 sind die bestellten Bistumsvertreter informell in den Entstehungsprozess des GGB-Stammteils einbezogen und stellen als fachkundige Kenner ihres Bistums das diözesane Bindeglied zur Unterkommission dar. Weitergehende Vereinbarungen interdiözesaner Kooperationen fördern zudem Synergien für die Erstellung der GGB-Eigenteile.



### c) Informelle Vernetzung

Wenn auch die Möglichkeiten neuer Medien nicht immer nur vorteilhafte Auswirkungen auf den Erstellungsprozess des GGB haben, so sind diese Neuerungen dem Bereich des internen Informations- und Materialaustauschs ein Segen. Von Beginn ihrer Arbeit an setzt die Unterkommission sowohl zur Ordnung der gewaltigen Datenmengen als auch zum gremienübergreifenden Austausch von Inhalten auf den Einsatz eigens geschaffener Intranet-Foren. Diese verknüpfen derzeit nicht nur Entscheidungs- und Arbeitsebenen der Unterkommission, sondern stellen auch den Datentransfer zu (und zwischen) den Diözesanbeauftragten sicher. Weiterhin steht ein eigenes Forum zur technischen Abwicklung des Projekts zur Verfügung und vernetzt die Arbeitsfelder von Layout, Notensatz und Verlag.

## 3. Rechtliche Strukturen

### a) Herausgeber des GGB und ihre Vorgaben

Das aktuelle *Gotteslob* wird von der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz sowie vom Bischof von Bozen-Brixen herausgegeben.

Für die Entwicklung des neuen gemeinsamen Gebet- und Gesangbuchs besteht diese alte Herausbergemeinschaft fort. Sie hat jedoch allen übrigen (Erz-)Diözesen des deutschen Sprachraums die Möglichkeit eröffnet, den Erarbeitungsprozess des künftigen *Gotteslob* zu begleiten und gegebenenfalls zu einem späteren Zeitpunkt Mitglied der Herausbergemeinschaft zu werden. Dies betrifft die (Erz-)Diözesen Luxemburg, Lüttich, Straßburg, Vaduz und die deutschsprachigen Bistümer der Schweiz, die derzeit den Fortgang der GGB-Arbeiten beobachten und erst später über eine Übernahme des neuen *Gotteslob* entscheiden wollen.

Als rechtlich verbindliche Zuordnung diözesaner sowie diözesanübergreifender Inhalte des neuen Buches haben die GGB-Herausgeber aufgrund der mit dem jetzigen *Gotteslob* verbundenen positiven Erfahrungen bereits frühzeitig an der bisherigen inhaltlichen Grobstruktur festgehalten, das künftige Gebet- und Gesangbuch wiederum explizit in Stamm- und Diözesanteil zu gliedern. Der Stammteil dient der Wiedergabe überdiözesaner Inhalte, während die Eigenteile insbesondere regionale Traditionen der (Erz-)Diözesen aufgreifen sollen.

Die verlegerische Aufgabe übernimmt für die Herausgabe des GGB-Stammteils wiederum die Katholische Bibelanstalt in Stuttgart.

### b) Vertragskorpus zum GGB

Da die Unterkommission lediglich die Kompetenz zur inhaltlichen Gestaltung des GGB-Stammteils besitzt, werden alle rechtlichen und finanziellen Belange des künftigen *Gotteslob* von einer eigenen Arbeitsgruppe der Herausgeber behandelt. Dieses Gremium hat in den vergangenen Jahren die zur Veröffentlichung neuer Diözesanausgaben erforderlichen Musterverträge erstellt und somit die bestehenden Rechtsbeziehungen geordnet. Diese stellen sich für die Herausgabe des Stammteils wie folgt dar:

- Die Herausgeber des Stammteils schließen zum Zwecke seiner Veröffentlichung mit einem Hauptverlag einen Hauptvertrag ab. Diese Vereinbarung regelt nicht nur die Frage des Drucks und der Verbreitung des GGB, sondern räumt beispielsweise weiteren (Erz-)Diözesen im deutschen Sprachgebiet die Möglichkeit ein, zu einem späteren Zeitpunkt dem Vertrag beizutreten und Mitherausgeber des GGB zu werden.
- Der Autorenvertrag regelt die Vereinbarungen zum Erwerb jener Nutzungsrechte, die zum Abdruck geschützter Inhalte des Stammteils erforderlich sind.



Mit wenigen Modifikationen lässt sich das zum Stammteil gehörende Vertragswerk auf die Herausgabe der Diözesanteile übertragen:

- In Entsprechung des Hauptvertrags muss jede (Erz-)Diözese zur Herausgabe ihres Eigenteils mit einem (Diözesan-)Verlag einen Verlagsvertrag abschließen.
- Weiterhin sind durch Abschluss entsprechender Autorenverträge alle erforderlichen Nutzungsrechte für die geschützten Inhalte des Diözesanteils zu erwerben.
- Ergänzt wird das Vertragswerk durch den Lizenzvertrag. Dieser räumt den Diözesanverlagen die Lizenz ein, in den Diözesanausgaben nicht nur den Eigenteil, sondern auch den GGB-Stammteil abdrucken zu dürfen.

Schließlich wurde zur Beilegung etwaiger Rechtsstreitigkeiten ein *Schiedsvertrag* vorbereitet.

### c) Liturgierechtliche Vorgaben

Neben den durch weltliche Gesetzgebung erforderlichen Verträgen sind bei der Ausgestaltung des *Gotteslob* selbstverständlich auch kirchliche Vorgaben zu berücksichtigen, die durchaus erheblichen Einfluss auf die inhaltliche Gestaltung eines neuen Gebet- und Gesangbuchs nehmen können. An dieser Stelle sei beispielhaft auf zwei mögliche Vorgaben hingewiesen:

#### *Liturgiam authenticam*

Am 28. März 2001 hat die *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung* unter der Bezeichnung „*Liturgiam authenticam*“ die fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ veröffentlicht. Nummer 108 dieser Instruktion verpflichtet die Bischofskonferenzen, innerhalb von fünf Jahren ab der Herausgabe der Instruktion „die erforderliche Arbeit den zuständigen nationalen- oder diözesanen Kommissionen und anderen Fachleuten (zu) übertragen, um ein Direktorium oder eine Sammlung der für den liturgischen Gesang bestimmten Texte herauszugeben. Eine solche Sammlung soll für die notwendige *recognitio* an die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung gesandt werden“<sup>1</sup>.

Eine uneingeschränkte Anwendung dieser Regelung würde die Zusammenstellung eines GGB-Liederkanons wesentlich davon abhängig machen, ob die gewünschten Gesangstexte Bestandteil eines von den beteiligten Bischofskonferenzen approbierten und vom Heiligen Stuhl rekognoszierten Direktoriums bzw. Repertoriums sind. Ein Rückgriff auf anderweitige, bislang in der Liturgie verwendete, aber (noch) nicht rekognoszierte Gesangstexte wäre demnach nicht möglich.

#### *Institutio generalis Missalis Romani (Editio typica tertia 2002)*

In der Grundordnung des Missale Romanum – Editio typica tertia 2002 – wird im Abschnitt „*Die Gesänge*“ unter der Nr. 366 festgelegt, dass „die im *ordo missae* stehenden Gesänge, beispielsweise das Agnus Dei, [...] nicht durch andere Gesänge ersetzt werden“ dürfen.<sup>2</sup> Zum gegenwärtigen Zeitpunkt besitzt die Grundordnung des Römischen Messbuchs als Vorauspublikation noch keinen rechtlich verbindlichen Charakter.<sup>3</sup> Sollte sie jedoch zu einer verbindlichen Vorgabe erwachsen, hätte auch dies entsprechende Auswirkungen auf die inhaltliche Gestaltung des Gebet- und Gesangbuchs.

<sup>1</sup> *Liturgiam authenticam* (2001) S. 93.

<sup>2</sup> Grundordnung des Römischen Messbuchs (2007) S. 158.

<sup>3</sup> Ebd. 11.



#### d) Finanzielle Aspekte des Projekts

Auf den ersten Blick scheinen finanzielle Aspekte des Projekts bestenfalls bedingten Einfluss auf strukturelle Anforderungen eines neuen Gebet- und Gesangbuchs zu nehmen. Jedoch zeichnet sich während der GGB-Erstellung immer deutlicher ab, dass manches Wünschenswerte nicht mehr bezahlbar ist. Angesichts der teilweise für die Werknutzung verlangten Entgelte wird für einige Inhalte zu prüfen sein, ob der damit verbundene finanzielle Aufwand noch zu rechtfertigen ist. Dies gilt insbesondere für die von der Unterkommission angestrebte Veröffentlichung von Inhalten in neuen Medien (z. B. Internet).

### 4. Inhaltliche Strukturen

#### a) Akzeptanzerhebung zum Gotteslob

Keine Therapie ohne Diagnose! Bei der inhaltlichen Gestaltung des neuen Gebet- und Gesangbuchs konnte die Unterkommission auf konkrete Erfahrungen mit dem jetzigen *Gotteslob* zurückgreifen. Sie legte daher besonderen Wert auf eine Analyse, die Bewährtes wie Mangelbehaftetes im aktuellen Gebet- und Gesangbuch aufdeckt und nach den entsprechenden Gründen forscht. Dies geschah im Rahmen einer Akzeptanzerhebung auf dreifache Weise:

- Zum einen wurden alle verfügbaren wissenschaftlichen Arbeiten und Beiträge eruiert, die zum *Gotteslob* erstellt wurden. Über 110 Beträge konnten auf diese Weise zusammengetragen und nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet werden.
- Als zweite Maßnahme wurden alle Zuschriften zum *Gotteslob* ausgewertet, die über 30 Jahre hinweg beim Deutschen Liturgischen Institut in Trier gesammelt worden waren. Eine Ordnung der schriftlichen Empfehlungen nach den entsprechenden Inhalten des *Gotteslob* ermöglicht den Arbeitsgruppen der Unterkommission ein schnelles Zugreifen auf die jeweiligen Hinweise.
- Die dritte Komponente stellt eine ergänzende Umfrage zum Stammteil des *Gotteslob* dar. In 15 Prozent aller Kirchengemeinden des deutschen Sprachraums wurden die in Seelsorge, Kirchenmusik und Chorleitung Tätigen nach ihren bisherigen Erfahrungen, aber auch nach ihren Wünschen und Erwartungen an ein Nachfolgewerk befragt.

Aus der Fülle an Einzelergebnissen, die von der Unterkommission unter den Internet-Portalen der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Liturgischen Instituts veröffentlicht wurden, seien beispielhaft zwei Resultate zum Liedbestand sowie zu den Texten des jetzigen *Gotteslob* dargestellt<sup>4</sup>:

#### Zum Liedbestand:

Auf die Frage, welche konkreten „älteren Lieder“ von den Nutzern des *Gotteslobs* im jetzigen Stammteil vermisst werden, wurden folgende Antworten abgegeben<sup>5</sup>:

1. Segne du, Maria
2. Erde singe, dass es klinge
3. O du fröhliche
4. Schubert-Messe
5. Fest soll mein Taufbund
6. Tochter Zion
7. Mein Hirt ist Gott der Herr

<sup>4</sup> Nachfolgende Lied-Aufstellungen sind entnommen aus: Unterkommission GGB (2003) 7.

<sup>5</sup> Die Reihenfolge ist nach absteigender Anzahl der jeweiligen Nennungen geordnet.



8. Menschen, die ihr wart verloren
9. Wahrer Gott, wir glauben dir
10. Deinem Heiland, deinem Lehrer
11. Tauet Himmel den Gerechten
12. Singt dem König Freudenpsalmen
13. Wunderschön prächtige
14. Maria Maienkönigin
15. Heiligste Nacht
16. O komm, o komm Immanuel
17. Das Grab ist leer
18. Ein Danklied sei dem Herrn
19. Dem Herzen Jesu singe
20. Rosenkranzkönigin

Folgende „neuere Lieder“ wünschen sich die Befragten im künftigen GGB<sup>6</sup>:

1. *Von guten Mächten wunderbar geborgen*
2. *Wenn das Brot, das wir teilen*
3. *Komm, Herr, segne uns*
4. *Selig seid ihr*
5. *Unser Leben sei ein Fest*
6. *Wo Menschen sich vergessen*
7. *Meine engen Grenzen*
8. *Bewahre uns Gott*
9. *Suchen und fragen*
10. *Kleines Senfkorn Hoffnung*
11. *Laudate omnes gentes*
12. *Singt dem Herrn alle Völker und Rassen*
13. *Ich lobe meinen Gott*
14. *Wenn wir das Leben teilen*
15. *Wo zwei oder drei*
16. *Danke für diesen guten Morgen*
17. *Gehet nicht auf in den Sorgen dieser Welt*
18. *Gott gab uns Atem*
19. *Gottes Wort ist wie Licht in der Nacht*
20. *Wir preisen deinen Tod*

#### *Bewertung von Gebeten und Katechetischen Texten*

Wesentliche Kritik galt insbesondere den Textteilen des *Gotteslob*<sup>7</sup>:

- Die Andachten im *Gotteslob* werden als abstrakt und als zu belehrend bewertet. Gewünscht wurden Andachten im Stile früherer Diözesangebetbücher mit Wechselgebeten mit eindeutigen Anbetungscharakter.
- Insgesamt wird die im *Gotteslob* verwendete Sprache als unverständlich, oberlehrerhaft und zu wenig integrativ bezeichnet. Die Probanden äußerten für das künftige Gebetbuch den Wunsch nach spirituellen Texten mit fundiertem theologischem Gehalt zur Bewältigung von Lebens- und Krisensituationen. So wünschen die Befragten eine the-

<sup>6</sup> Siehe Fußnote 4.

<sup>7</sup> Unterkommission GGB (2003) 27–28.



matische Erweiterung der Texte um Aspekte wie „Bewahrung der Schöpfung“ oder „Sprachlosigkeit angesichts von Katastrophen“.

Die Unterkommission hat alle Ergebnisse der Akzeptanzerhebung den Arbeitsgruppen als eine wesentliche Arbeitsgrundlage zur Verfügung gestellt. Zugleich dient die Evaluation als ergänzendes Prüfkriterium der aktuellen GGB-Arbeit.

#### b) *Gliederungsstruktur des GGB*

Strukturell wesentlich für die Gesamterarbeitung des GGB war der frühzeitige Entwurf einer ersten Gliederung des GGB-Stammteils. Die Akzeptanzerhebung zum *Gotteslob* förderte diese Aufgabe durch ein eindeutiges Votum, die bereits gute und bewährte Struktur des *Gotteslob* als Grundlage für eine Weiterentwicklung zu nutzen und bislang bestehende Ordnungsproblematiken einer besseren Lösung zuzuführen. Dementsprechend hat die Unterkommission bei der Entwicklung der Gliederung des GGB-Stammteils besonderen Wert auf hohe Praktikabilität gelegt und die klassische Gliederung des *Gotteslob* etwaigen spezifisch lebens- oder sakramententheologischen Entwürfen vorgezogen. Nach Bestätigung dieser Grundsatzentscheidung durch die beteiligten Bischofskonferenzen hat sich im Verlauf des bisherigen Arbeitsprozesses folgende dreigliedrige Struktur für das neue Gebet- und Gesangbuch entwickelt:

##### A. *Geistliche Impulse für das tägliche Leben*

- Bibelschule
- Gebetsteil
- Häusliche Feiern

##### B. *Psalmen, Lieder und Gesänge*

- Psalmen, Cantica
- Lieder, Hymnen, Sequenzen, Kehrverse ...
- Litaneien

##### C. *Gottesdienstliche Feiern*

- Sakramente
- Sakramentalien
- Tagzeitliturgien
- Wort-Gottes-Feier
- Andachten

Die derzeitige Weiterentwicklung dieser Gliederung zu einem detaillierten Inhaltsverzeichnis des GGB-Stammteils ermöglicht den beteiligten Diözesen, zeitlich parallel ihre Eigenteile inhaltlich zu konzipieren und so den Stammteil um regionale Aspekte und Erfordernisse zu ergänzen.

#### c) *Probepublikation zum GGB*

Als Absicherung ihrer bisherigen Tätigkeit hat die Unterkommission vom 1. Advent 2007 bis Pfingsten 2008 in ausgewählten Pfarreien aller am Projekt beteiligten (Erz-)Diözesen eine Erprobung erster Arbeitsergebnisse durchgeführt. Sie verfolgte damit das Ziel, zu einem möglichst frühen Zeitpunkt die bislang von ihren Gremien erstellten Vorlagen auf ihre Gemeindetauglichkeit und Akzeptanz hin zu überprüfen und konkret bestehende Fragen abzuklären. Insbesondere wurden folgende Inhalte einer Erprobung unterzogen:

- neu entwickelte *Häusliche Feiern* zu Advent und zum Heiligen Abend sowie ein Hausgebet für Verstorbene;



- vervollständigte Tagzeitenliturgie-Modelle einschließlich neu entwickelter alternativer Modellformen;
- neu konzipierte Andachten und katechetische Texte;
- fremdsprachige und mehrstimmige Gesänge;
- Neues Geistliches Liedgut (NGL) sowie
- verändertes Layout.

Je nach Größe einer Diözese wurden drei bis sechs Pfarreien eines Bistums als Erprobungsgemeinden gewonnen. Die konkrete Auswahl der insgesamt 186 Pfarrgemeinden erfolgte bereits Anfang des Jahres 2007 durch die Diözesanbeauftragten der beteiligten Bistümer.

Die mit den unterschiedlichen Inhalten der Probepublikation verbundenen Fragestellungen erforderten wiederum in jeder Pfarrgemeinde die Bildung von fünf Befragungsgruppen:

#### 1. Befragungsgruppe: *Die Gottesdienstgemeinde*

Nach Gottesdiensten wurden alle Gemeindemitglieder gebeten, mittels verschiedener Einreißzettel persönliche Bewertungen der Tagzeitliturgien, Andachten, Wort-Gottes-Feier, aber auch von Mehrstimmigkeit und Mehrsprachigkeit der Gesänge abzugeben.

#### 2. Befragungsgruppe: *Familien*

In jeder Erprobungsgemeinde haben fünf bis zehn Familien zu Hause das *Hausgebet im Advent*, die *Feier am Heiligen Abend* sowie das *Hausgebet für Verstorbene* erprobt sowie ihre Einschätzung zu Layout und Registern abgegeben.

#### 3. Befragungsgruppe: *Aktive Gemeindemitglieder*

Jugendliche wie auch erwachsene Frauen und Männer unterschiedlichen Alters gaben ihre Bewertungen zur Bibelschule, zum Gebetsteil sowie zu katechetischen Texten und Einführungen ab.

#### 4. Befragungsgruppe: *Theologisch-pastorale Experten*

Unter Einbeziehung von Gottesdienstbeauftragten und Gottesdienstleitern wurden haupt- und nebenamtliche pastorale Kräfte der Erprobungsgemeinden gebeten, verschiedene Inhalte der Probepublikation unter dem Blickwinkel derer zu beurteilen, die Gottesdienste vorbereiten, pastoral begleiten, leiten und lehren. Unter dieser Perspektive wurden Einführungstexte, Tagzeitliturgien aber auch Gregorianik und Layout bewertet.

#### 5. Befragungsgruppe: *Kirchenmusikalische Experten*

Haupt- und nebenamtliche Organisten, Chorleiter und Kantoren wie auch ehrenamtliche Kirchenmusiker, die regelmäßig wöchentlich ihren Dienst in der Erprobungsgemeinde versehen, beurteilten Tagzeitliturgien, Gregorianik sowie die Akzeptanz von Gesängen einschließlich der Gemeindetauglichkeit von Mehrstimmigkeit und Mehrsprachigkeit.

Die Probanden gaben ihre Beurteilungen in einem eigens geschaffenen, persönlichen Internet-Fragebogen ab. Die Ergebnisse der Gemeindebefragung mittels Einreißzettels wurden in den Pfarreien vor Ort zahlenmäßig erfasst und ebenfalls der Unterkommission zugeleitet. Nach professioneller Auswertung liegen seit September 2008 alle Evaluationsergebnisse den Arbeitsgruppen der Unterkommission sowie den beteiligten Diözesen als weitere Arbeitsgrundlage vor. Zudem sind die Ergebnisse im Internet veröffentlicht.

### 5. Begleitpublikationen

Die zum künftigen *Gotteslob* erforderlichen Begleitpublikationen nehmen ebenfalls strukturellen Einfluss auf den Erstellungsprozess des neuen Gebet- und Gesangbuchs. Insbeson-



dere gilt dies für musikalische Begleitmaterialien. Erfahrungen zum jetzigen *Gotteslob* zeigen, dass sich die verspätete Veröffentlichung des Orgelbuchs ein Jahr nach Erscheinen des *Gotteslob* negativ auf die Annahme und Nutzung der Stamm-Gesänge ausgewirkt hat. Daher bereitet die Unterkommission parallel zur GGB-Erstellung die erforderlichen Orgel- und Klavierbegleitungen für alle musikalischen Inhalte des Stammtails vor, um diese zeitgleich mit dem Hauptwerk zu veröffentlichen.

Die musikalischen Begleitmaterialien richten sich an Organisten bzw. Pianisten mit C-Examen-Niveau. Grundsätzlich sind die Orgelbegleitungen vierstimmig ausgelegt; darüber hinaus werden zu einem Kernbestand der GGB-Gesänge auch dreistimmige Orgelbegleitungen gewünscht.

Die Klaviersätze sind instrumentenspezifisch gestaltet, stellen also keine Übernahme von Orgelsätzen dar. Zudem sollen sie auch als Notenmaterial für ein kleines Ensemble dienen können.

Die zum jetzigen *Gotteslob* bereits erstellten, zur Veröffentlichung anstehenden Bläsersätze werden auch für das künftige Gebet- und Gesangbuch verwendet werden können.

Übersehen wird häufig die ernst zu nehmende Einflussnahme der Erstellung von Orgel- und Klavierbegleitsätzen auf das Liedrepertoire des GGB-Stammtails. Die Unterkommission sieht es nämlich als erforderlich an, dass es zu jedem Gesang einen nicht nur spielbaren, sondern auch qualitativ guten Begleitsatz gibt. Diesem Anliegen steht jedoch zum Teil die Forderung einiger Autoren gegenüber, zu ihren Melodiekompositionen zwingend die von ihnen ebenfalls erstellten Begleitmaterialien verwenden zu müssen. Für die Probepublikation ist die Unterkommission auf diese Vorgabe eingegangen. Für ein Hauptwerk, das wiederum eine Generation lang Menschen im Beten und Singen unterstützen soll, sind derartige Verpflichtungen unter einem anderen Licht zu beurteilen. Gegenwärtig ist daher nicht auszuschließen, dass gewünschte Gesänge nicht abgedruckt werden, weil sie nicht mit geeigneten Begleitmaterialien versehen werden dürfen.

Im Übrigen sind alle zum GGB-Stammtail bereits dargestellten strukturellen Abläufe auf jede einzelne Begleitpublikation zu übertragen. Dies gilt sowohl für die inhaltliche Ausgestaltung wie auch für rechtliche und finanzielle Aspekte dieser Veröffentlichungen.

## 6. Zeitliche Struktur – Ausblick

Das aktuelle *Gotteslob* blickt auf eine etwa zwölfjährige Entstehungsgeschichte zurück. Die Unterkommission GGB hat im Mai 2004 ihre Arbeitsgruppen mit dem Wunsch auf den Weg geschickt, die Vorbereitungszeit des neuen Gebet- und Gesangbuchs möglichst kurz zu halten. Nach Abschluss und Auswertung der Probepublikationsergebnisse ist die Schlussphase der GGB-Erstellung angebrochen. In den nächsten sechs Monaten dürften wesentliche Teile des neuen *Gotteslob* aus Sicht der Unterkommission fertiggestellt sein. Umgekehrt wartet die Unterkommission auf die approbierten und rekognoszierten Übersetzungen des neuen Messbuchs sowie der Bibel, um weitere wichtige GGB-Arbeiten durchführen zu können. Daher ist eine konkrete Angabe eines Veröffentlichungsdatums des künftigen *Gotteslob* nicht möglich.

Trotz dieser zeitlichen Unwägbarkeiten arbeitet die Unterkommission mit unverminderter Intensität an der Fertigstellung des GGB, um es sodann den übergeordneten Entscheidungsgremien zur Approbation vorzulegen. Dieser Bestätigung wird eine Modi-Phase der beteiligten Bischofskonferenzen sowie des Bischofs von Bozen-Brixen vorausgehen. Parallel zu diesem Prozess erfolgt die Erarbeitung aller diözesanen Eigenteile.



Nach vollständiger Fertigstellung aller Inhalte wird die abschließende Herstellungsphase des neuen Gebet- und Gesangbuchs mit Druck, Aufbindung und Verteilung der Bücher noch einmal etwa ein Jahr in Anspruch nehmen.

Bei allen Schwierigkeiten, die sich im Rahmen der Erarbeitung eines neuen *Gotteslob* ergeben, sieht die Unterkommission nach wie vor im künftigen Gebet- und Gesangbuch eine wesentliche Chance, die Zukunft unserer Kirche und Pfarrgemeinden zu gestalten. Dabei ist es Wunsch der Entscheidungsträger, den katholischen Christen ein „Vademecum“ an die Hand zu geben, das zu einer immer tiefer gehenden lebendigen Beziehung zu Gott befähigt und in den unterschiedlichsten Lebenssituationen helfend zur Seite steht. So besteht die Chance, durch eine neue Auswahl und Neugestaltung von Inhalten ein Gebet- und Gesangbuch zu schaffen, das den Christen über den Kirchenraum hinaus ans Herz wächst und sie immer wieder mit anderen zum Beten und Singen vereint.

Die Risiken dieses gewaltigen Projekts sind ebenso offensichtlich. In einer Gesellschaft, die immer stärker auf Individualisierung ausgerichtet scheint, ist es mehr als nur schwer, eine allgemein akzeptierte Auswahl von Liedern und Texten zu treffen. Die hohe Individualisierung legt schon jetzt die Vermutung nahe, dass sich die künftige Akzeptanz des GGB allein an dem Kriterium messen lassen muss, wie viele seiner persönlichen Lieblingslieder und -gebete der bewertende GGB-Nutzer im Nachfolgewerk des *Gotteslob* wiederfindet. Dabei wird vielfach übersehen, dass ein Gebet- und Gesangbuch gerade ein Buch der *communio*, der Kirche ist, das von jedem Christen die Bereitschaft abverlangt, auch das Gebet des anderen zu sprechen und in das Lied des anderen mit einzustimmen.

So gesehen bietet das neue GGB Chancen, die weit über eine gelungene inhaltliche Gestaltung des Buches hinausgehen: nämlich durch eine gute Einführung des künftigen *Gotteslob* den Sinn für das persönliche wie gemeinschaftliche Singen und Beten zum Lobe Gottes neu zu entfalten.

## Literatur

- Grundordnung des Römischen Messbuchs, 2007: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Missale Romanum – Editio typica tertia* 2002. *Grundordnung des Römischen Messbuchs*. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). 12. Juni 2007. Bonn (Arbeitshilfen 215).
- Liturgiam authenticam, 2001: 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). 28. März 2001. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154).
- Unterkommission GGB (Hrsg.), 2003: *Univariate Auswertungsergebnisse des Fragebogens zum Stammteil des „Gotteslob“ sowie Zusammenstellung der Anmerkungen der Befragten*. Köln.



## BUCHBESPRECHUNGEN

Christian Renken, *Richtig Messe feiern. Ein Leitfaden für die Eucharistiefeier am Sonntag*. Regensburg: Pustet Verlag 2009.

Unter dem provokanten Titel „Richtig Messe feiern“ legt der deutsche Gymnasiallehrer Christian Renken einen „Leitfaden für die Eucharistiefeier am Sonntag“ (Untertitel) vor. Renkens in einem eigenen Absatz in bemerkenswerter Offenheit dargestellte Zielsetzung ist es, durch eine theologische Erschließung und konsequente Umsetzung der Vorgaben des Messbuchs von 1975 eine Gestaltungsform des sonntäglichen Pfarrgottesdienstes zu erarbeiten, die „die rechte Mitte zwischen Traditionalismus und Progressismus wahrt und von daher *alle* innerkirchlichen Strömungen und Flügel und Schichtungen zur gemeinsamen eucharistischen Mysterienfeier integriert“ (22). Grundlage bildet ein rechtes Verständnis der liturgischen *participatio* aller Gläubigen (23f).

Das Werk gliedert sich in acht Kapitel. In Kapitel I legt Renken sein Anliegen sowie die Defizite verbreiteter Gestaltungsformen der Eucharistiefeier dar, die er v. a. auf die bleibenden Nachwirkungen der vorkonziliaren „Lesemesse“ zurückführt. Renken ortet die größten Probleme dort, wo Liturgieverantwortliche auf Kosten der kirchlichen Vorgaben die Messe gemäß ihrer persönlichen Überzeugungen „gestalten“ – ein Vorwurf, der sich in gleicher Weise an Traditionalisten wie Progressive richtet. Danach beginnt die Reihe der mit „Ungenutzte Chance“ betitelten Kapitel II–VII. Kapitel II bis IV behandeln die einzelnen Teile der Eucharistiefeier. Aus der Fülle der konkreten Optionen, die Renken für die liturgische Gestaltung erarbeitet und theologisch – oft liturgiegeschichtlich – untermauert, seien einige beispielhaft genannt:

Im Eröffnungsteil der Eucharistiefeier: „Großer“ Einzug mit Prozessionsgesang (30f), ausschließliche Verwendung von texttreuen Gloria-Gesängen (34), gemeinsame Orantenhaltung von Vorsteher und Gemeinde unter Ausrichtung nach Osten beim Gebet (35f).

In der Liturgie des Wortes: Verwendung aller vier vorgegebenen Schriftlesungen (47–51), Kultivierung von werktäglichen Wort-Gottes-Feiern mit Homilie durch Laien (45).

In der Eucharistischen Liturgie: ausge dehnte Weihrauchinzens der Gemeinde zur Gabenbereitung (59), Verzicht auf jede rituelle Überbetonung der Stiftungsamnese (68–70), Stehen in Orantenhaltung als Körperhaltung für die ganze Gemeinde (71f), Korrektur der zweigeteilten Epiklese in neueren Hochgebeten (67), räumliche Anordnung der Gemeinde nach Art eines „Chorgestühls“ oder einer Ellipse um Altar (im Westen des Raumes) und Ambo (im Osten) (74–78), sinnenfällige Brotbrechung (78–80), Kelchkommunion für alle (80–84).

Kapitel V behandelt musikalische Elemente der Eucharistiefeier, wobei Renken u. a. für die responsoriale Singweise von Psalmen (97–99) sowie die Rekultivierung lateinischer Messordinarien (99–101) plädiert. In Kapitel VI erläutert Renken die liturgischen Dienste und die sachgemäße Verteilung der liturgischen Rollen zwischen Ordinierten und Laien. Kapitel VII widmet sich der *forma extraordinaria* des römischen Messritus, wobei Renken vor allem einer verklärerischen Sicht auf diese Liturgie entgegentritt und deren Schwachstellen benennt. In Kapitel VIII überführt Renken seine Darstellungen in konkrete Handlungsvorschläge, wobei er sogar eine schrittweise mystagogische Erschließung und praktische Umsetzung seiner Optionen



in einer Pfarrgemeinde entwirft. Das abschließende Kapitel IX umfasst ein umfangreiches Literaturverzeichnis und den Endnotenapparat.

Renkens Buch ragt in mehrfacher Hinsicht aus der Fülle liturgiepraktischer Publikationen heraus: Es ist historisch und dogmatisch fundiert; es bezieht auf breiter Ebene aktuelle liturgiewissenschaftliche und lehramtliche Äußerungen mit ein; es beschränkt sich nicht auf Kritik an der gegenwärtigen liturgischen Praxis, sondern stellt dieser einen ausformulierten Alternativentwurf gegenüber (bis hin zu einem vollständig entworfenen Liedplan für alle Sonn- und Festtage der Osterzeit!); es entwickelt auch Visionen über die geltende Messordnung hinaus; es ist allgemeinverständlich geschrieben und scheut keine Kritik an missverständlichen Sprach- und Denkgewohnheiten (z. B. in der Frage der Konsekration; 102f). Bemerkenswert ist besonders die Stringenz, mit der Renken seine Idealvorstellung einer sonntäglichen Gemeindecucharistie ausarbeitet und dabei mögliche Einwände gegen deren Umsetzbarkeit antizipiert. Der Autor erschließt plausibel den theologischen und spirituellen Reichtum, den die römische Liturgie oft nur deswegen nicht entfalten kann, weil sie nicht in theologisch und ästhetisch angemessener Weise kultiviert wird. Dem Anliegen steht nur ein bisweilen unnötig polemischer Tonfall im Weg (z. B. 16 u. 36), der manche potenzielle Leserinnen und Leser abschrecken könnte. Gelegentlich ist die Gewichtung einzelner Detailprobleme fragwürdig: etwa, wenn Renken eine Rechnung für den quantitativen Bedarf an nebenamtlichen Diakonen aufstellt (111f), andererseits aber in seinem Kapitel über die liturgischen Ämter den Diakonat allenfalls kursorisch erwähnt und ihn etwas missverständlich in den Abschnitt „Ordination und Konsekrationsvollmacht“ subsumiert (102f). Eine tiefere Betrachtung verdiente die Frage, inwieweit der Autor durch seinen

ständigen Bezug auf „Traditionalisten“ und „Progressive“ (z. B. 55, 90, 101) nicht zur Verfestigung jener innerkirchlichen Fraktions- (und Klischee-)bildung beiträgt, die er doch durch sein Buch überwinden möchte – Renken selbst oszilliert ja geradezu provokant zwischen „konservativer“ und „progressiver“ Terminologie („hl. Kommunion“, „Frucht des Messopfers“ vs. „eucharistischer Tisch“, „Pfarrpresbyter“) und stellt dadurch ideologische Schemata in Frage.

Das Gesamturteil über „Richtig Messe feiern“ muss überaus positiv ausfallen. Die Auseinandersetzung mit Renkens kompromisslos geschriebenem und gerade deswegen sehr inspirierendem Buch ist nur zu empfehlen. Um das Ziel zu erreichen, das das II. Vatikanische Konzil mit der Liturgiereform verband, nämlich „das christliche Leben mehr und mehr zu vertiefen“ (SC 1; Renken: S. 23), wird in diesem Buch ein adäquater Weg aufgezeigt.

*Liborius Olaf Lumma, Innsbruck*

Gunda Brüske, *Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott*. Fribourg: Paulusverlag 2010.

Betrachtet man die Landschaft sinnstiftender Angebote, so findet sich darin vieles, was eine Steigerung der Lebensqualität verheißt. Die Angebote der christlichen Kirchen werden dabei meist übersehen. Mögen die Gründe dafür vielfältig sein, so dürfte einer in der für kirchenferne Menschen schwer verständlichen, offiziellen Feierkultur christlicher Kirchen liegen. Die Bestimmung niederschwelliger Gottesdienste ist es, diesen Menschen entgegenzugehen und ihnen fernab von rituellen Handlungen und liturgischer Sprache einen Zugang zu Gott zu eröffnen. Dadurch kann sich der Mensch als ein von Gott her fundamentiertes Wesen erfahren, dessen Leben mit dem Tod nicht enden wird. Wer sich auf eine lebenslange Gottsuche begibt, wird zu jener Glückse-



ligkeit gelangen, die er hoffnungsvoll im Herzen trägt und die ihm von Gott her von Anfang an zugesprochen ist. Möglichkeiten, Menschen auf diesem Weg zu begleiten, zeigt das vorliegende Bändchen von Gunda Brüske. Umfassend führt es in die Vorbereitung und Gestaltung von offenen Feiern für gottsuchende Menschen ein – Feiern, die den Menschen aus seinem Alltag herausheben und Gott entgegentragen.

Am Beginn der Arbeitshilfe versucht die Autorin, den Leser für die Notwendigkeit offener Feierformen zu sensibilisieren. Sie stellt eine große Sehnsucht des Menschen nach Gott fest, gleichzeitig aber auch die Schwierigkeit vieler Menschen, sich in die kirchlich-rituellen Vollzüge einzufinden. Diesem menschlichen Verlangen sollen offene Feierformen im Geiste Romano Guardinis entsprechen. Nach ihm gründet die Sehnsucht des Menschen darin, in seiner Existenz ganz vor Gott zu sein um in dieser Gegenwart das eigentliche Leben zu finden und von Gott her zu empfangen. Die gottsuchenden Menschen werden dabei nicht als Zuschauer, sondern als Handelnde in die Feier eingebunden. Dabei ist es jedoch wichtig, dass jeder den Grad seiner Teilnahme selbst bestimmen kann. Welche breite Palette es an offenen Feierformen und Anlässen gibt, zeigt die Autorin in einem eigenen Kapitel. Sie schärft damit nicht nur den Blick auf das Machbare, sondern umreißt auch die Orte menschlicher Sehnsucht.

In einem ausführlichen Praxisteil führt die Arbeitshilfe schließlich in die verschiedenen Facetten offener Gottes-Feiern ein, die es bei der Vorbereitung zu berücksichtigen gilt. Gleich zu Beginn macht Brüske darauf aufmerksam, dass Feiern mit gottsuchenden Menschen immer Unikate sind und daher einen schöpferischen Prozess im Vorfeld verlangen, der die konkrete Lebenswelt des Menschen in die Feier einführt. Dies verursacht natürlich einen erheblichen Aufwand an Vorbereitung. Um

hier die Qualität zu sichern, nennt sie Standards, anhand derer sich eine Vorbereitung orientieren sollte.

Ein besonderes Augenmerk legt die Verfasserin auf Dramaturgie und Inszenierung, denn daran entscheidet sich, ob die Feier eine Gottesbegegnung zulässt oder in einer Show endet. Um dies zu erreichen, zählt die Autorin vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten, Medien und Methoden auf. Als Kernpunkte benennt sie eine Rhythmisierung der Feier, eine Rollenverteilung der Dienste und sprachlich-musikalische Dialoge. Konstitutives Element sollte dabei immer ein biblischer Text sein, denn dieser ist der ureigenste Ort der Begegnung von Mensch und Gott. Zudem führt das Hören der biblischen Worte den Gottsuchenden immer auch ein Stück in die reiche und offizielle Liturgie der Kirche ein. Wird das biblische Wort mit literarischen Texten oder durch Musik kontrastiert, so wird die biblische Botschaft verdeutlicht, konkretisiert und vertieft. Nach einer Thematisierung technischer und organisatorischer Notwendigkeiten stellt Brüske drei konkrete und ausformulierte Anwendungsbeispiele vor: „Der gottlose Priester“. Ein Literaturgottesdienst in Luzern (Gunda Brüske); „Die Lebenden ehren die Toten“. Feier für den Anatomiekurs und Angehörige der Körperspender in München (Gerhard Wastl); „macht:liebe“. Ein find-fight-follow-Gottesdienst in Wien (Gregor Jansen).

Eine Besonderheit des Bändchens ist, dass es am Schluss selbstkritisch die offenen Feierformen in den Blick nimmt und mit der offiziellen Liturgie der kath. Kirche in Beziehung setzt. Es wird die Frage erörtert, ob die vorgestellten Feiern nur Event, Ekstase, billige Anpassungsversuche an das Heute oder wirkliche Liturgie sind. Unabhängig von dieser Debatte betont jedoch die Autorin, dass zum liturgischen Auftrag der Kirche alles gehört, was sie zum „Anwalt der Sehnsucht“ (Martin Lätzel) der Menschen macht.



Charakteristisch für die Arbeitshilfe ist, dass sie vielfältige Gestaltungsfreiräume ausweist. In keinem Punkt werden Patentrezepte vorgegeben oder Standardlösungen angeboten. Auf der Suche nach Feierformen für gottsuchende Menschen ist das Vorbereitungsteam daher eingeladen, diese Freiräume kreativ zu nutzen. Das Büchlein versteht sich damit als ein Wegbegleiter, der einlädt, aber nichts vorschreibt, der öffnet und nichts begrenzt. Dies bedeutet auch, dass keine konkreten Handlungsanweisungen und Funktionsabläufe angegeben werden. Wer zur Veranschaulichung konkrete Beispiele benötigt, sei auf die drei ausgestalteten Modellvorschläge verwiesen. Auch wenn z. B. die Feier in der Anatomie eine sehr spezielle und fremde Welt beschreitet, so führt sie doch in die Welt des Menschen mit all seinen Facetten ein.

Das Büchlein ist logisch aufgebaut und führt transparent durch alle Facetten der Thematik. Die Sprache ist sehr verständlich und stellt auch für den Laien keine Hürde dar. Am Ende eines jeden Kapitels hat die Autorin Fragen an den Leser formuliert, die anregen, das Gelesene nochmals Revue passieren zu lassen oder eigene Ideen zu entwickeln. Zur Auflockerung des Stoffes tragen nicht zuletzt grau unterlegte Textfelder bei, die mit Zitaten das Thema immer wieder pointiert auf den Punkt bringen.

Abschließend sei gesagt, dass das Büchlein in seiner Gänze einen gelungenen Beitrag darstellt, sowohl hauptamtliche wie auch ehrenamtliche Seelsorger zu unterstützen, religiös heimatlose Menschen auf ihrem Weg zu Gott und der Sinnsuche des Lebens zu begleiten.

*Thomas Kohler, Zaisertshofen*

Der Bischof von Basel, Kurt Koch, bringt in diesem sehr lesenswerten Buch Betrachtungen zum Kirchenjahr, wobei es ihm v. a. darum geht, das bürgerliche Jahr von Christi Leben, d. h. vom Evangelium her anzusehen und daraus zu leben. Die Botschaft Jesu Christi soll die Ohren und v. a. die Herzen der Menschen heute erreichen. Die Meditationen sind in sechs Teile untergliedert, beginnend mit der Adventszeit und abschließend mit Gedanken darüber, wie sehr die gnädige Wohltat des Gerichtes Gottes alle Menschen durchstehen müssen. Außer den Betrachtungen zu den großen Festzeiten des Kirchenjahres sind Feste der Gottesmutter Maria, große Feste des Heiligenkalenders und Erntedank meditativ behandelt. Spannend liest man die Erwägungen über den Karfreitag, den Bischof Koch von zwei Seiten beleuchtet: Die Gesichtszüge Jesu sind wie zwei Flöten, die in verschiedener Weise erklingen (so sagt schon Augustinus): einerseits die wahre Schönheit, die in seiner Gottgleichheit besteht und andererseits der Mann voller Schmerzen, vor dem man das Gesicht verbirgt, aber darin besteht die Schönheit der gekreuzigten Liebe Gottes (100–107), die wir in jeder Eucharistie feiern dürfen! Auch die Emmausgeschichte wird sehr tief sinnig ausgelegt: Ist das nicht genau das Leben auch eines heutigen Christen, das da – alltäglich und ohne Sensationen – zur Sprache kommt!? – Anonymes, aber verheißungsvolles Weggeleit im Suchen nach dem rechten Weg. Wenn Sie die Auslegung zum Namen-Jesu-Fest lesen, werden Sie auch einen neuen Zugang zu Gott finden, der darin besteht: „Ich werde geliebt, also bin ich.“ – Noch viele reizvolle Gedanken mit spirituellem Tiefgang finden sich in dem Buch. Ich empfehle es nicht nur Predigern, sondern jedem, der wertvolle geistliche Lektüre sucht.

*P. Franz Lauterbacher OSB, Salzburg*

Kurt Koch, *Dem Herrn gehört die Zeit. Meditationen zum Kirchenjahr*. Paderborn: Bonifatius 2008.



## Vorwort

Die Verkündigung des Wortes Gottes wird heute zu Recht als ein zentraler Bestandteil jeder liturgischen Feier angesehen. Diese Hochschätzung für die Heilige Schrift war und ist bekanntlich nicht immer selbstverständlich. Andererseits gibt es aber auch eine bestimmte Form der Überschätzung der Heiligen Schrift, die ebenfalls nachdenklich stimmen sollte.

Wie eine repräsentative Umfrage (International Social Survey Programme, 1998) gezeigt hat, ist der Anteil jener, die die Heilige Schrift in dem Sinn als Wort Gottes auffassen, dass es wörtlich genommen werden muss, erschreckend hoch. Auf die Frage, welche der folgenden Aussagen den eigenen Überzeugungen gegenüber der Bibel am nächsten kommt, konnten folgende Antworten gewählt werden: (1) Die Bibel ist das Wort Gottes und muss wörtlich genommen werden; (2) Die Bibel ist durch das Wort Gottes inspiriert, aber nicht alles sollte wörtlich genommen werden; (3) Die Bibel ist ein altes Buch mit Fabeln, Legenden, Geschichten und moralischen Lehren, die von Menschen niedergeschrieben wurden.

Natürlich wäre hier eine größere Trennschärfe zwischen den Antwortkategorien wünschenswert gewesen, aber es dürfte doch deutlich sein, dass die Fragesteller mit der ersten Antwortmöglichkeit ein wortwörtliches Schriftverständnis im Blick gehabt haben (im englischsprachigen Fragebogen heißt es: [ . . . ] it is to be taken literally, word for word).

Brisant ist der Umstand, dass dieses problematische Schriftverständnis durch eine regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst offenbar nicht korrigiert wird, im Gegenteil. Von jenen, die mindestens einmal in der Woche oder öfter am Gottesdienst teilnehmen, ist immerhin jeder Vierte der Ansicht, dass die Bibel wortwörtlich genommen werden muss. Von jenen, die 2- bis 3-Mal im Monat am Gottesdienst teilnehmen, ist nur ca. jeder Fünfte dieser Auffassung; und wer nur einmal im Monat am Gottesdienst teilnimmt, ist noch weniger von der wortwörtlichen Auslegung der Heiligen Schrift überzeugt (13%). Diese Zahlen beziehen sich auf Katholiken in 16 hochindustrialisierten Ländern Europas, Nordamerikas sowie auf Australien und Neuseeland.

Bei aller Würdigung der Verdienste der Liturgiereform für eine Aufwertung der Heiligen Schrift in den liturgischen Feiern, bleibt insofern ein schaler Beigeschmack zurück, als es zwar einerseits gelungen ist, den Tisch des Wortes reicher zu decken; andererseits gelang es im Gegenzug offenbar (noch) nicht ausreichend, das Inspirationsverständnis der Kirche angemessen zu vermitteln. Dass es zwischen einem wörtlichen Verständnis der Bibel und dessen Einschätzung als Sammlung bloßer Fabeln, Legenden und moralischen Lehren noch etwas anderes geben kann, scheint vielen nach wie vor verschlossen zu sein.

Hier stellt sich auch die Frage, inwiefern durch die rituelle Inszenierung der Schriftverkündigung diesem Miss-Verständnis vom Wort Gottes im einen oder anderen Fall vielleicht ungewollt Vorschub geleistet wird. So richtig z. B. der (fakultative) Abschluss der Lesung mit „Wort des lebendigen Gottes“ verstanden werden kann, so missverständlich kann er auch sein.

In einer Zeit zunehmender gesellschaftlicher Komplexität dürfte das Bedürfnis nach klarer Orientierung bei manchen Gläubigen zunehmen. Es scheint verlockend zu sein, für alle Sorgen des täglichen Lebens und für jedes gesellschaftliche Problem ‚fertige‘ Antworten aus dem Mund Gottes zu erwarten. Umso wichtiger ist es für die verantwortlichen Leitungspersonen liturgischer Feiern, im Umgang mit der Heiligen Schrift sensibel zwischen der Szylla wortwörtlicher Auslegung und der Charybdis steinbruchartiger Anwendung hindurchzusteuern.

Die Schriftleitung



Walter Kirchschräger, Luzern

## Das Wort Gottes feiern

*Die in der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils geprägte Wendung vom „Tisch des Wortes“ (Dei verbum Art. 21) hat den Stellenwert der biblischen Verkündigung in der Liturgie und insgesamt die Bedeutung des Wortgottesdienstes neu bewusst gemacht. Auf der Grundlage der diesbezüglichen Äußerungen des Konzils wird über die Bedeutung der Bibel als Wort Gottes in der Liturgie und den Sinngehalt dieser theologischen Aussage nachgedacht. Schwerpunktmäßig wird dabei der darin implizierte sakramentale Charakter näher entfaltet. Daraus ergeben sich Überlegungen zum Verständnis der liturgischen Verkündigung als „Dienst am Wort“ und zu jenen liturgie-bezogenen Elementen, welche die Bedeutung des Wortes Gottes verstärken können (wie Leseordnung, Kirchengesang und Revision der Bibelübersetzung). Der Beitrag schließt mit acht thesenartigen Folgerungen für die konkrete Feier des Wortgottesdienstes auf der Grundlage der Konzilstheologie.*

### Einführung

Die Kirche nimmt vor allem in der Liturgie vom Tisch des Wortes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens und reicht es den Gläubigen: So könnte der Eröffnungssatz von *Dei verbum* Art. 21 thesenartig formuliert werden. Diese Aussage bildet den Ausgangspunkt und die Quintessenz der pastoralliturgischen Folgerungen, welche die Väter des letzten Großen Konzils aus der theologischen Reflexion über die Bibel als Offenbarung Gottes im VI. Kapitel dieses Dokuments abgeleitet haben wollten.

Die Rede vom „Tisch des Wortes“ und vom „Tisch des Leibes“ Christi ist eine theologisch bemerkenswerte Umschreibung und ein Programm zugleich. Ihre Bedeutung ist bis heute nicht ausreichend ausgelotet. Sie korrigiert das Auseinanderdriften der liturgischen Akzentsetzungen, die in der Folge von Reformation und Gegenreformation prägend waren und katholischerseits z. B. dazu geführt haben, von einer Vormesse, Hauptmesse und Nachmesse zu sprechen<sup>1</sup>, wobei die Vormesse jenem Teil entspricht, den wir heute „Wortgottesdienst“ nennen. Die darin ausgesprochene Wertung, bzw. der zielstrebige Akzent auf die Hauptmesse, die eucharistisch-sakramentale Feier, ist nicht zu übersehen. Dies war auch beabsichtigt, denn das gerade machte das spezifisch Katholische aus.

Das Konzil stellt neben den „Tisch des Leibes Christi“ ausdrücklich den „Tisch des Wortes“. Die Formulierung verweist auf die Idee eines gleichrangigen Miteinander, beteuert

<sup>1</sup> So die umgangssprachliche Gliederung. Der Katechismus spricht von einer „Vormesse“ und einer „Opfermesse“, die in die drei Teile „Opferung“, „Wandlung“, „Kommunion“ gegliedert ist; an Letztere schließt sich die „Entlassung“. Siehe so Katholischer Katechismus für das Bistum Basel (1947); des Weiteren Schott (1956) 17\*. Das Katholische Religionsbüchlein (1950), benennt ebenso wie der Katechismus der katholischen Religion (1945) überhaupt nur die Hauptteile der heiligen Messe (entspricht der Opfermesse). Der Katholische Katechismus [Lizenzausgabe des Deutschen Einheitskatechismus], Einsiedeln 1955, 157–160, gliedert den Verlauf der heiligen Messe in: „A. Wortgottesdienst (Gebete und Lesungen)“, beginnend mit dem Stufengebet usw., und „B. Die Eucharistiefeier (Opfergottesdienst)“, gegliedert in Opferung, Wandlung und Kommunion; in Letztere werden Entlassung und Segen eingeschlossen. Jungmann (1962) referiert die Gliederung in die „Vormesse“, die aus „Eröffnung oder Einzugsritus“ und dem „Lesegottesdienst“ besteht (Band I, 339–353.501–504) und die „Opfermesse“ (Band II).



doch die Kirchenversammlung, die Kirche habe „die heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst“.<sup>2</sup> Insbesondere das Wort „immer“ in diesem Satz ist ein Euphemismus; aber man kann es auch als eine nunmehr explizit gemachte Absichtserklärung lesen. Was an dieser alles Weitere begründenden Formulierung herausfordert, ist die angedeutete Idee der Sakramentalität beider genannten Tische. Von beiden wird den Gläubigen „das Brot des Lebens“ gereicht, sagt das Konzil. Das ist im Hinblick auf die Feier des Herrenmahls eine wohlbekannte Aussage; mit Blick auf den Tisch des Wortes braucht es hier aber wohl immer noch eine Vertiefung.<sup>3</sup> Dann kann weitergedacht werden, was es bedeuten könnte, das Wort Gottes (liturgisch) zu feiern, was dafür nötig ist und wo besondere Sorgfalt geboten wäre.

Damit ist angedeutet, worum es in diesen Überlegungen geht. Es bedarf zunächst eines Nachdenkens darüber, welchen Stellenwert dieses Wort Gottes in der Liturgie hat und wie seine Sakramentalität umschrieben werden könnte (1). Daraus ergibt sich die Frage nach dem Ort der Liturgie feiernden Kirche gegenüber diesem Wort (2). Werden so die Grundlagen reflektiert, ergeben sich von selbst Fragen nach den Folgen der durch das Große Konzil angedachten und skizzierten theologischen Linien. Wir können nach der Umsetzung durch die gesamte Kirche fragen (3) und sodann darüber nachdenken, wie wir in Vorbereitung und Feier der Liturgie des Wortes dem Anspruch Rechnung tragen, den Dienst am Tisch des Wortes zu tun (4).

### 1. Die sakramentale Dimension des Wortes Gottes in der Liturgie

„Die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde.“<sup>4</sup> Die Frage, ob und in welchem Sinn die Schrift „Wort Gottes“ ist bzw. dieses enthält, kann hier nicht vertieft werden.<sup>5</sup> Dazu ist ja nicht nur auf die prägende Kraft des Geistes Gottes in der Schriftwerdung zu verweisen, sondern mit zu berücksichtigen, dass das Konzil von Gott *und* vom Menschen als Verfasser der Bibel spricht<sup>6</sup> – was letztlich erst die Verständlichkeit und Zugänglichkeit der Bibel für den Menschen gewährleistet.<sup>7</sup> Denn wäre die Heilige Schrift als perfektes göttliches Buch gleichsam vom Himmel gefallen, wäre uns jeder Zugang des Verstehens verwehrt.

Es gehört zu den großen Herausforderungen der Beschäftigung mit der Bibel, auch in den nicht perfekten, in den sehr menschlichen Erzählungen und Texten Gottes Anruf an uns Menschen zu erkennen und darin zu begreifen, dass Gott sich in seiner Kommunikationsinitiative gegenüber den Menschen so klein gemacht – theologisch gesprochen: entäußert, erniedrigt – und in seiner Fülle so zurückgenommen hat, dass der Mensch das, was Gott sagen will, einigermaßen begreifen oder zumindest errahnen kann. Darum bedient sich Gott der Menschensprache und nicht der Gottessprache, er greift zurück auf des Menschen Erfahrung und nicht auf seine, also auf Gottes Erfahrung. Gott formuliert in der Bibel Gottes-

<sup>2</sup> Konstitution *Dei verbum* Art. 21.

<sup>3</sup> Schon in der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* Art. 7 reflektiert das Konzil über verschiedene Formen der Christusgegenwart in der Kirche und formuliert unter anderem: „Gegenwärtig ist er [Christus] in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“ Vgl. ebd. Art. 33, sowie Dekret *Presbyterorum ordinis* Art. 18; Dekret *Perfectae caritatis* Art. 6; siehe dazu Schwarzenberger (1983) 23–26; (1984) bes. 143–146.

<sup>4</sup> Konstitution *Dei Verbum* Art. 9.

<sup>5</sup> Grundlegend dazu: Semmelroth / Zerwick (1966); Rahner (1965).

<sup>6</sup> Konstitution *Dei Verbum* Art. 11. Siehe dazu Kremer (1992); Kirchschräger (1996) hier 51–53.

<sup>7</sup> Vgl. darüber die Reflexion von Hans Urs von Balthasar (1960); des Weiteren Bea (1968).



logik und göttliche Handlungsziele in der Terminologie menschlicher Logik, menschlichen Handelns: des Gelingens und des Versagens. Insgesamt begegnet uns in der Bibel also ein Gott, der sich ins Menschsein hineinbegibt, sei es in der Menschwerdung seines Sohnes, sei es in der menschlichen Gestalt seiner Botschaft, die dessen ungeachtet *sein* Wort, also Wort Gottes ist.

Vor diesem Hintergrund wird nochmals deutlich, dass die Proklamation der Lektorin oder des Lektors, die nach der Verkündigung der Lesung im Gottesdienst an die versammelte liturgische Gemeinde gerichtet ist, nicht einfach den Schluss der Rede anzeigt. „Wort des lebendigen Gottes“ ist ein persönlich proklamiertes Zeugnis des eigenen Glaubens gegenüber der liturgischen Gemeinde, das diese zustimmend mit „Dank sei Gott“ erwidert.<sup>8</sup> Aus den angedeuteten Gründen ist zu sagen: Prinzipiell ist dieses Zeugnis bei jeder Lesung, ungeachtet ihres Inhalts, stimmig. Treten Dissonanzen auf, wäre die Kontrollfrage nach dem eigenen Bibelverständnis zu stellen.<sup>9</sup>

1.1 Mit dem Hinweis auf die Hineingabe Gottes in das Menschliche als Ausdruck seiner Botschaft ist bereits die *sakramentale Dimension der Heiligen Schrift* angesprochen. So wie Jesus Christus als Ursakrament für das Wirken Gottes in der Kirche begriffen werden kann, so gilt für die Bibel: Sie vermittelt die Absicht Gottes zur Kommunikation, zur Begegnung und Beziehung mit den Menschen. Die Väter des Großen Konzils ziehen ausdrücklich die Parallele zwischen der Menschwerdung Jesu Christi als des Sohnes Gottes und der menschlichen Gestalt der Bibel als des Wortes Gottes.<sup>10</sup> Daraus kann gefolgert werden: Verkündigen und Hören der Schrift entspricht jenem Prozess der personalen Gottesbegegnung, den uns Jesus Christus in seiner menschlichen Existenz erschlossen hat.<sup>11</sup> So wie wer ihn sieht, den Vater sieht (vgl. Joh 14,9), so hört, wer das Wort der Bibel aufnimmt, den sprechenden Gott selbst.

Natürlich können solche Verbindungslinien nicht im Sinne eines automatischen Vorgangs verstanden werden, sondern als Ausdruck und Folge einer bewussten und beabsichtigten Grundhaltung des Menschen. Sie besteht vornehmlich darin, die Bibel nicht als eine Schrift wie jede andere zu lesen, sondern sich im darin wahrgenommenen Part des Kommunikationsvorgangs – sei es das Lesen, das Hören oder auch selbst das Verkündigen<sup>12</sup> – bewusst auf Gott hin zu öffnen in der Absicht, seine Rede als persönlichen Anruf in das eigene Leben aufzunehmen und sich erschließen zu lassen. Begegnung mit der Heiligen Schrift ist

<sup>8</sup> Messbuch II, 334.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Kirchschräger (1993b).

<sup>10</sup> Vgl. Konstitution *Dei verbum* Art. 13. Der Gedanke dieser „Herablassung“ ist bereits in der Enzyklika *Divinu afflante Spiritu* auf der Grundlage eines Thomaszitats (Com. Ad Hebr. cap. 1 lect. 4) entwickelt; siehe dazu DH 3830. Der Text der Enzyklika fährt dann fort: „Wie nämlich das wesenhafte Wort Gottes den Menschen in allem ähnlich geworden ist, ‚die Sünde ausgenommen‘ [Anm.: Hebr 4,15], so sind auch Gottes Worte, durch menschliche Zungen ausgedrückt, in allem der menschlichen Sprache ähnlich geworden, den Irrtum ausgenommen. Diese aus der Vorsehung Gottes stammende *synkatabasis* oder ‚Herablassung‘ hat schon der hl. Johannes Chrysostomus hoch gefeiert und ihr Vorhandensein in den Heiligen Büchern immer wieder vermerkt.“ Dieser Abschnitt ist in DH nicht enthalten; siehe dafür AAS 35 (1943) hier 316 (amtliche Übersetzung). Der Gedanke wurde von Johannes Paul II. bei der Präsentation des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission über die Interpretation der Bibel in der Kirche vom 23. April 1993 als einer der Leitgedanken entfaltet: Päpstliche Bibelkommission (1993) hier 11–16. Siehe dazu auch Kirchschräger (1996) 42–44.

<sup>11</sup> Siehe nochmals Konstitution *Sacrosanctum Concilium* Art. 7.

<sup>12</sup> Siehe dazu Müller (1994).



neben allem notwendigen kognitiven Engagement immer ein geistliches Geschehen.<sup>13</sup> Erst im Bewusstsein dieses Prozesses kann Auseinandersetzung mit der Bibel Gottesbegegnung werden, ist Lesen der Heiligen Schrift Ausdruck des Vertrauens auf die und Erleben der Zuwendung Gottes zu uns Menschen.

Unter diesen Vorzeichen geschieht Lesen, Verkündigen der Heiligen Schrift und in der Folge Hören auf sie in erster Linie in der Liturgie.<sup>14</sup> Im Wortgottesdienst der Messfeier wird die Schriftlesung durch zahlreiche nonverbale Signale begleitet, die den besonderen Charakter dieses Vorgangs sichtbar machen: Alle Lesungen aus der Bibel – das Evangelium inklusive – werden – so will es die liturgische Ordnung<sup>15</sup> – vom Ambo vorgetragen, der den Tisch des Wortes darstellt. Dem Evangeliar kommen besondere liturgische Zeichen der Verehrung zu: Sei dies die Prozession mit dem Evangelienbuch, sei dies die Beräucherung mit Weihrauch, die schon im biblischen Verständnis Hinweis auf königliche Würde ist (vgl. Mt 2,11) und die in der selben liturgischen Form geschieht wie die Inzens von Altar und Kreuz, die beide Jesus Christus darstellen. Vielfach werden Leuchter als zusätzlicher Ausdruck der Ehrenbezeugung verwendet, und beim Hören des Evangeliums stehen die Mitfeiernden.<sup>16</sup> Zumindest in einigen Gebeten des Messbuches wird ausdrücklich festgehalten, dass die Gottesdienstgemeinde durch das heilige Mahl *und* durch das Hören auf das Wort Gottes gestärkt und ermutigt wird und *beides* sie mit Jesus Christus verbindet.<sup>17</sup> Dass dies nicht dem generellen Gebetsduktus des Ordo Missae entspricht, ist zu beklagen. Nach der

<sup>13</sup> Siehe dazu Jeggle-Merz (2007) bes. 255–257.

<sup>14</sup> Siehe Emminghaus (1976) 195–197; Jounel (1960) 25–27.29–31; vgl. auch die diesen Gesichtspunkt vertiefende Propositio 14 der Bischofssynode 2008 über „Das Wort Gottes im Leben und der Sendung der Kirche“ (5. bis 26. Oktober 2008): [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20081025\\_elenco-prop-finali\\_it.html#Parola\\_di\\_Dio\\_e\\_Liturgia](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20081025_elenco-prop-finali_it.html#Parola_di_Dio_e_Liturgia) [8. April 2010].

<sup>15</sup> Pastorale Einführung in das Messlektionar n. 16; vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch n. 11 und 272.

<sup>16</sup> Siehe entsprechende liturgiegeschichtliche Hinweise, z. B. bei Jounel (1960) 27–28, sowie die diesbezüglichen Anleitungen in der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch, insbes. n. 89.91.93–96.131.232.272, sowie in den Normen der Grundordnung des Römischen Messbuchs (Vorauspublikation), Bonn 2007, insbes. n. 29.38.43.55.56.60.175.309.349.

<sup>17</sup> Siehe z. B.:

F Taufe d. Herrn, Schlussgebet: „Gütiger Gott, du hast uns mit deinem Wort und dem Brot des Lebens genährt.“

1. FastenSo, Schlussgebet: „... Erhalte in uns das Verlangen nach diesem wahren Brot ... und stärke uns mit jedem Wort, das aus deinem Mund hervorgeht ...“

1. Woche im Jkrs, Schlussgebet: „Allmächtiger Gott, durch dein Wort und das heilige Sakrament haben wir neue Kraft empfangen. ...“

23. So im Jkrs, Schlussgebet: „Herr, unser Gott, in deinem Wort und Sakrament gibst du uns Nahrung und Leben.“

Tagesgebete zur Auswahl, Nr. 3: „Du sagst uns dein rettendes Wort und reichst uns das lebenspendende Brot.“

Tagesgebete zur Auswahl, Nr. 41: „... Gib uns ein Wort, das uns ändert und heilt, das uns nährt und befreit.“

F hl. Matthäus, Gabengebet: „Nähre sie [die Kirche] mit dem Wort der Wahrheit und stärke sie mit dem Brot des Lebens.“

G hl. Hedwig, Schlussgebet: „... Und da wir hier keine bleibende Stätte haben, stärke uns dein Wort und dein Sakrament auf dem Weg zur ewigen Heimat.“

Com. Kirchweihe, Tagesgebet: „... Schenke uns deine Gegenwart im Wort und Sakrament ...“

Für die Kirche, E, Schlussgebet: „Allmächtiger Gott, du nährst deine Kirche allezeit mit deinem Wort und dem Brot des Lebens ...“



liturgischen Ordnung bittet, wer das Evangelium verkündet, zuvor in Anlehnung an die Berufungsvision des Jesaja (vgl. Jes 6,5–7) um die Reinigung von Herz und Lippen.<sup>18</sup> Er spricht nach der Verkündigung des Evangeliums mit leiser Stimme: „Herr, durch dein Evangelium nimm hinweg unsere Sünden.“<sup>19</sup> Man könnte dies durchaus einmal mit lauter Stimme beten, damit allen Mitfeiernden bewusst wird, dass hier mehr oder anderes geschieht als nur ein äußerlicher Lese- und Hörvorgang.

Sakrament heißt Christusbegegnung im wahrnehmbaren Zeichen.<sup>20</sup> Verkündigung und Hören der Schrift bedeutet, in dieser Botschaft Gott selbst und seinem Sohn Jesus Christus gegenüberzutreten. Dies geschieht nicht nur in der Verkündigung des Evangeliums, wobei wir gleichsam stille Zeuginnen und Zeugen der Episode, des Gesprächs Jesu o. ä. werden, die Inhalt der Verkündigung sind. Dies geschieht auch dort, wo in der Menschlichkeit des vorgetragenen Textes die göttliche Dimension erst gesucht oder erschlossen werden muss. Die Erzählung von Elija, der auf dem Berg Horeb Gott begegnet, mag dafür Lehre sein: Gott ist nicht im Sturm, er ist nicht im Erdbeben und auch nicht im Feuer; er verbirgt sich eher *hinter* dem stillen, kaum wahrnehmbaren Säuseln. Da kann ihn Elija nicht einfach im Verhältnis 1:1 sehen; zugleich steht in dieser Erzählung *anhand und aufgrund* dieses Säusels zweifellos fest, dass Gott da ist (vgl. 1 Kön 19,1–13a).

Die Zeichenhaftigkeit dieses dialogischen Kommunikationsvorganges zwischen Gott und Mensch ist aussagekräftig und eindeutig. Natürlich gibt es auch andere Formen der Christusbegegnung unter anderer Zeichenhaftigkeit. Um der Klarheit und Unmissverständlichkeit willen muss darauf gedrängt werden, diese Zeichen – und damit die verschiedenen Formen der liturgisch gefeierten Gegenwart Gottes in Jesus Christus – nicht zu vermischen. Anders und deutlich gesagt: Eine für sich stehende Feier des Wortes genügt. Sie muss nicht durch eine hinzugefügte Kommunionfeier angereichert werden.<sup>21</sup>

1.2 Die Überzeugung von der Gegenwart Gottes im liturgisch verkündeten Wort der Schrift wurde nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vielfach konkretisiert. Besonders augenscheinlich wird dies dort, wo ein auf den (Hoch-)Altar fokussierter *liturgischer Raum umgestaltet* wurde. Denn dem in der Offenbarungskonstitution formulierten Verständnis der Liturgie als einer Feier des Lebens und der Hoffnung auf das Brot des Lebens an zwei Tischen entspricht nicht die Konzentration auf *ein* Zentrum, wie es beim Kreis der Fall ist. Hier wäre eher an eine Elipse mit *zwei* Brennpunkten zu denken, die beide Tische, jenen des Leibes Christi wie jenen des Wortes, darstellen können. Ich nenne als Beispiele die Umgestaltung der Kirche St. Gertrud und der Kirche St. Laurentius in Wien/Währing vor wenigen Jahren, wo diesem Anliegen in unterschiedlicher Form Rechnung getragen wurde<sup>22</sup>, in ähnlicher Weise die Kapelle des Priesterseminars Innsbruck. Exemplarisch in dieser Hinsicht ist auch der Altarraum der Kirche St. Franziskus in Regensburg, der eine gewisse Ähnlichkeit zur Kapelle im Bildungshaus St. Virgil (Salzburg) aufweist. Schließlich

<sup>18</sup> „Heiliger Gott, reinige mein Herz und meine Lippen, damit ich dein Evangelium würdig verkünde“: Messbuch II, 336.

<sup>19</sup> Messbuch II, 337.

<sup>20</sup> Siehe dazu Müller (2007).

<sup>21</sup> Siehe so auch: Die Wortgottesfeier (1997), Einführung 11 (n. 2): „Die Ordnung sieht überdies in der Regel von der Kommunion ab.“ Freilich muss um der Wahrheit willen gesagt werden, dass seit dieser Publikation viele Jahre vergangen sind und dass die gängige Praxis in der Deutschschweiz in eine andere Richtung geht. Siehe dazu auch unten 4.8.

<sup>22</sup> Siehe dazu: Pfarre St. Gertrud (2002), hier bes. 54–55 und 56–65; (2003), hier bes. 13 und 48 im Vergleich.



verweise ich auf die Kirche der Teilgemeinde Kastanienbaum bei Luzern, in der der Altar aus der Mitte gerückt ist und Altar und Ambo, verbunden durch das hoch aufragende Kreuz mit dem österlichen Christus, ein mehrteiliges Zentrum bilden. Ein ähnliches Prinzip war bei der Neugestaltung der Pfarrkirche Podersdorf (Burgenland) leitend.<sup>23</sup>

Sakramentalität lebt von der Verständlichkeit sinnfälliger Zeichen. Daher haben solche Versuche der Bewusstmachung besondere Bedeutung für eine nachhaltige Veränderung der Glaubenspraxis.<sup>24</sup> Diese Praxis basiert auf der reflektierten Wirklichkeit der Bibel als Wort Gottes. Über sich daraus ergebende Folgerungen soll im zweiten Abschnitt die Rede sein.

## 2. Dienst am Wort

Nicht erst das letzte Konzil war darum bemüht, die eigene Stellung gegenüber dem Wort der Schrift zu bedenken. Das Konzil hat es in besonderer Gründlichkeit getan und hat dabei biblische Gedanken aufgegriffen.

### 2.1 Diakonia am Wort

Dem Vorwort des Lukasevangeliums verdanken wir die Wendung „Diener des Wortes“ (Lk 1,2). Dies bedingt einen kurzen Ausflug ins (Ur-)Sprachliche: Lukas verwendet den allgemeinen Begriff *yperetai*, den wir am ehesten mit „Gehilfen“ übersetzen können. Das sind jene, die anderes oder andere unterstützen, im lukanischen Doppelwerk der Synagogendiener in Nazaret etwa (Lk 4,20) oder Johannes Markus, den Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Reise zu ihrer Unterstützung mitnehmen (Apg 13,5).<sup>25</sup> Was mit dem Begriff ausgedrückt werden soll, können wir aus dessen einziger paulinischer Verwendung vertiefen. 1 Kor 4,1 verwendet Paulus das Wort in einem zweiteiligen Satz, in dem die beiden Aussagen einander in ihrer Bedeutung erschließen: „So sollen wir also gehalten werden für Diener/Gehilfen (*yperetai*) Christi und für Verwalter der Geheimnisse Gottes.“

Hier kommt das Moment der Mitverantwortung zum Ausdruck, auch der Einbindung der Gehilfen in den Inhalt ihrer Aufgabe. Insgesamt wird deutlich: Die hier gemeinten Personen verfügen nicht selbstständig oder beliebig über das Wort, sondern sie sind diesem in ihrer damit verbundenen Tätigkeit zugeordnet.

Dieses Moment der erwarteten Unterstützung wird durch eine weitere Begriffsverbindung erheblich verstärkt, die Lukas einmal in seiner zweiten Schrift verwendet. In Apg 6 ist vom Streit zwischen verschiedenen Gruppen der Ortskirche von Jerusalem die Rede. Es geht dabei um die Versorgung der Witwen. Die Apostel schlagen der Versammlung dieser Ortskirche vor, das Problem dadurch zu lösen, dass dafür bewährte Männer ausgewählt und durch Gebet und Handauflegung mit dieser Aufgabe betraut werden – übrigens ein wegweisendes Beispiel dafür, wie in der Kirche Dienste aufgrund des je verschiedenen Bedarfs eingesetzt und (sakramental) übertragen werden könn(t)en.

<sup>23</sup> Vgl. als weitere Beispiele den Umbau des Altarraumes der Pfarrkirche Stockerau/NÖ, dazu: Schwarzenberger (1981); die Neugestaltung des Altarraumes in der Pfarrkirche St. Konrad (Linz), dazu: Kirchen in Linz (2009) 48–49; die Auseinandersetzung um die Neugestaltung des Kirchenraumes in der Pfarrkirche Korneuburg, dokumentiert in: Kühn (2003).

<sup>24</sup> Dies gilt auch bereits vor dem Konzil. Siehe Parsch / Kramreiter [1939] (2009) und das Bild vom Altarraum von St. Gertrud/Klosterneuburg in: Höslinger / Maas-Ewerd (1979), nach 320 (Abb. 9). vgl. auch Schirpenbach (2009).

<sup>25</sup> Der vollständige Befund in Lk/Apg lautet: Lk 1,2; 4,20; Apg 5,22.26; 13,5; 26,16; im NT insgesamt 20mal. Siehe zur Wortbedeutung Schneider (1992); zur Aussage vgl. Kuhn (2003).



In der heutigen Managementsprache formuliert: Die Apostel wollen die Witwenversorgung ‚outsourcen‘, damit sie Zeit für ihr Kerngeschäft haben: „Wir aber wollen im Dienst am Wort und im Gebet verharren“ schreibt der Verfasser (Apg 6,4). Die Rede ist dabei konkret von der *diakonia tou logou*. Die Wendung kommt nur an dieser Stelle im NT vor. Während Lukas im Umfeld und auch später in der Apg *diakonia* und das dazugehörige Verbum im sozialen Kontext verwendet<sup>26</sup>, bezieht er es hier auf den Dienst der Verkündigung.

Damit ist nun aber mehr ausgesprochen als zugeordnete Unterstützung. *Diakonia* meint eine Grundhaltung, die aus innerer Verbundenheit gänzlich auf die Aufgabe ausgerichtet ist. Für *diakonia* gibt es im NT eine maßgebliche Leitperson: Das ist Jesus Christus, der selbst gekommen ist, um zu dienen (vgl. Mk 10,45) und daher in seiner Nachfolgegemeinschaft diese Grundhaltung des uneingeschränkten Dienstes als unverzichtbar vorgegeben hat (vgl. Mk 10,42–45).<sup>27</sup> Die Erzählung von der Fußwaschung ist dafür das augenscheinlichste Beispiel (vgl. Joh 13,1–17).

*Diakonia* gegenüber dem Wort drückt die innere Zuordnung zum Wort, das Stehen unter dem Wort und das uneingeschränkte Engagement für das Wort aus. Der so verstandene Umgang mit dem Wort der Schrift steht in innerem Zusammenhang mit seiner Gott selbst vermittelnden Dimension, die in Gottes Rede an uns geschieht, also mit seinem sakramentalen Charakter. Denn dieser schließt aus, dass dieses Wort manipuliert werden darf und wir damit nach eigener Façon umgehen. Auch in der liturgischen Ordnung ist diese Gottesrede der Schrift uns vorgegeben, damit wir sie – je nach unserer Aufgabe in der liturgischen Feier – entsprechend zu Gehör bringen und/oder in ihrer Bedeutung den Glaubenden in der Homilie erschließen.

## 2.2 Verkündigen aus dem Hören

Dieses so angedeutete Stehen unter dem Wort Gottes hat sich das letzte Große Konzil für die ganze Kirche zu eigen gemacht. Drei Jahrzehnte nach dem Konzil hat sich der frühere Erzbischof von Wien, Kardinal Franz König an ein diesbezüglich einprägsames Zeichen erinnert:

„In der Mitte der Peterskirche, das heißt, der Konzilsaula, befand sich auf einem eigens dafür vorbereiteten Tisch eine kostbare Ausgabe der Heiligen Schrift aus den ersten christlichen Jahrhunderten, aus der Vatikanischen Bibliothek. Dieses Buch und die Messfeier zu Beginn einer jeden Hauptsitzung in verschiedenen Riten waren die deutlichen Hinweise auf das Fundament auch dieses Konzils, auf Christus und seine Botschaft an alle Völker!“<sup>28</sup>

Dieser sichtbar gemachten Gegenwart des Wortes Gottes, dem sich die Kirchenversammlung zugeordnet weiß, entspricht der Anfang der Offenbarungskonstitution:

„Gottes Wort voll Ehrfurcht *hörend*  
und voll Zuversicht *verkündigend*,

folgt die Heilige Synode den Worten des heiligen Johannes: ...“

(Art. 1, Hervorhebung von WK)

<sup>26</sup> So noch Apg 6,1; 11,29; 12,25; 20,24; 21,19, das Verbum noch Apg 6,2 und 19,22. Anders Apg 1,17,25: Hier steht *diakonia* für den neu zu besetzenden Dienst eines Apostels. Das Substantiv *diakonos* kommt in der Apg nicht vor.

<sup>27</sup> Siehe dazu Schwankl (2002); Kirchschräger (1993a).

<sup>28</sup> König (1996) 8; vgl. ders. (1986).



Der Text fährt mit einem Zitat vom Beginn des 1. Joh. fort, in dem die Sequenz Sehen, Hören und sodann Verkündigen biblisch verankert ist und deutlich wird, dass sich daraus die Perspektive von Leben und Gemeinschaft mit dem vielfältigen Gott erschließt (vgl. 1. Joh. 1,2–3).

Das ist der entscheidende Punkt. Verkündigung geschieht nicht aus sich selbst, sondern aus dem Hören auf das von Gott vermittelte und zuerst gegebene Wort. Die Kirche steht in ihrer Gesamtheit als *Hörende* unter diesem Wort.<sup>29</sup> Erst dieses achtsame Hören – „voll Ehrfurcht“ – sagt der Konzilstext – ermöglicht eine Verkündigung, die tatsächlich diesem Wort entspricht.<sup>30</sup> Der später im gleichen Dokument formulierte Satz „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm“<sup>31</sup> kann uneingeschränkt auf die Kirche in ihrer Gesamtheit bezogen werden.

Dieses ausdrückliche Hören auf das Wort, um es sodann zu verkündigen, konkretisiert sich in besonderer Weise in der Liturgie. „In den Lesungen, die in der Homilie ausgedeutet werden, spricht Gott zu seinem Volk, offenbart er das Erlösungs- und Heilsmysterium und nährt er das Leben im Geist“.<sup>32</sup> Es liegt auf der Hand, dass die Gestaltung des Wortgottesdienstes, das Zusammenspiel von Hören, Antworten in Gesang und Akklamation und natürlich die Beschaffenheit der Homilie diese Perspektive bewusst und erfahrbar machen oder auch behindern und verstellen kann.

### 3. Unter dem Wort Gottes – Umsetzung im Leben der Kirche

„Unter dem Wort Gottes“: Die Feststellung dieser theologischen Vorgabe allein genügt nicht. Es wäre genauer nachzufragen, wie sehr diese Positionsbestimmung tatsächlich in unserer Kirche bereits konkretisiert werden konnte, damit so der neu erkannten Bedeutung des Tisches des Wortes Rechnung getragen und diese auch wahrgenommen werden kann.

3.1 Die in der ersten Phase nach dem Konzil erarbeitete *neue Leseordnung* ist auf dieses Ziel ausgerichtet. Durch sie soll nach dem Willen des Konzils „die Schatzkammer der Bibel weit aufgetan werden“ – wie es im diesbezüglichen Text aus der Liturgiekonstitution heißt.<sup>33</sup> Dort wird auch der Modus dieser Leseordnung und ihr Ziel angegeben: „... so dass innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden.“

Tatsächlich hat der dreijährige Zyklus für die Sonntagslesungen und der zweijährige für die Werktagsgottesdienste in Verbindung mit der Einführung einer großen Auswahl bei den Lesungen für die Feier der Heiligenfeste, die Feier der Sakramente und für die Messfeiern zu besonderen Anlässen sowie die Commune-Formulare dazu geführt, dass heute in den Lektionaren eine weit größere Zahl von Schrifttexten für die liturgische Verkündigung vorgesehen ist als dies früher der Fall war. Wer die Zeit vor dem Konzil noch bewusst erlebt hat, wird das bestätigen. Auch hat die Aufgliederung in drei Lesejahre für die Sonntage und Hochfeste das Bewusstsein und die Sensibilität für die Vielfalt der Evangelien, zumindest für die Synoptiker wachsen lassen. Die Verwendung dieser Leseordnung über einen längeren Zeitraum lässt aber vermehrt erkennen, dass sie den gestellten Ansprüchen nicht ausreichend genügen kann:

<sup>29</sup> Siehe dazu jetzt Hopping (2005) 736–737; vgl. dazu auch Kirchschräger (1986) 8–9.

<sup>30</sup> Vgl. Kirchschräger (1985) 9.

<sup>31</sup> Konstitution *Dei verbum* Art. 10.

<sup>32</sup> Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, n. 33.

<sup>33</sup> Konstitution *Sacrosanctum Concilium* Art. 51.



Zunächst sind die Auswahlprinzipien für das Gesamtkonzept zu hinterfragen. Da wird z. B. 1 Kor auf die ersten sechs (Lesejahr B) bis acht (Lesejahre A und C) Sonntage im Jahreskreis aller drei Lesejahre verteilt, und Hebr wird im Lesejahr B vom 27. bis zum 33. Sonntag und im Lesejahr C vom 19. bis zum 22. Sonntag im Jahreskreis gelesen, während andere Schriften auf ein Lesejahr konzentriert werden.<sup>34</sup> Von diesem Verteilungsprinzip, das dem Anliegen einer wirklich kontinuierlichen Kenntnis einer biblischen Schrift zuwiderläuft, ist auch das Johannesevangelium betroffen. Es wird vor allem in der Fasten- und Osterzeit verkündet, zusätzlich füllt es im Lesejahr B vom 17. bis zum 21. Sonntag im Jahreskreis den Markusfaden auf, obwohl durchaus genügend Markus-Perikopen zur Verfügung stehen, die nicht in der Leseordnung aufscheinen. Der spezifische Eigenwert und das besondere Profil des Johannesevangeliums kommt so nicht zum Tragen.

Die Frage der konkreten Perikopenauswahl ist ein anderes Kapitel, das hier nicht vertieft werden kann. Generell scheint es jedoch, dass die Leseordnung schwierige oder missverständliche Textabschnitte möglichst vermeiden möchte, anstatt diese Herausforderung in besonderer Weise der Auslegung in der Homilie zu überantworten. Stehen wir damit noch im Dienst an diesem Wort?

Die Vertreterinnen und Vertreter der Auslegung der Jüdischen Bibel sind von Unausgewogenheiten noch stärker betroffen. Dass in der Osterzeit als 1. Lesung prinzipiell nicht Textabschnitte aus der Jüdischen Bibel, sondern aus der Apg gelesen werden, ist ein verständliches, aber doch fragwürdiges Prinzip – so als gäbe es in der Jüdischen Bibel nicht genügend Bilder und Metaphern, die auf einen dem Leben zugewandten Gott verweisen und so schon in der frühen Kirche in Verbindung mit dem Ostergeschehen verstanden werden konnten. Auch die Absicht, eine innere Verbindung zwischen der ersten Lesung – in der Regel aus der Jüdischen Bibel – und dem Evangelium herzustellen, kann vielfach nur in weitmaschiger Assoziation gelingen. Der Hinweis auf rabbinische Schriftauslegung oder auf Väterexegese ist dann nicht sehr weiterführend, da jenen, welche die biblischen Texte im Gottesdienst hören, das nötige Vorwissen und daher auch das Verständnis für solche (assoziative) Verknüpfungen weitgehend fehlt.<sup>35</sup>

Teilweise geht die Leseordnung also von Voraussetzungen aus, die vielleicht seinerzeit erhofft wurden, heute aber nicht oder nicht mehr gegeben sind. Die Idee der so genannten Bahnlesung, einer fortlaufenden Schriftlesung also, erweist sich dort als sinnvoll, wo ein guter Teil der Mitfeiernden dies regelmäßig, präzise gesagt: täglich tut. Die tägliche Messfeier ist heute eher eine Ausnahme geworden – geistliche Gemeinschaften und wenige andere Getaufte ausgenommen. Die Gründe dafür sind verschieden, dementsprechend muss man dies vorsichtig werten. Ist diese regelmäßige Mitfeier aber eben nicht der Fall, bleiben die Vorteile einer kontinuierlichen Schriftlesung Theorie. Diese Entwicklung muss aufgearbeitet werden.

Bei der berechtigten Kritik, die in diesem Bereich eingebracht wird, sind m. E. aber besonders zwei Faktoren zu berücksichtigen: Vielfach geht *erstens* das Unverständnis der Menschen gegenüber der Leseordnung auch darauf zurück, dass das allgemeine Bibelverständnis der Getauften sich trotz der zahlreichen unternommenen Bemühungen nicht in

<sup>34</sup> Siehe die tabellarische Übersicht über die Aufteilung der biblischen Schriften auf die Lesungen an Sonn- und Werktagen in den Tabellen II und III im Messlektionar für die Sonntage und Festtage in den Lesejahren A, B und C, Freiburg 1990, als Anhang zur Pastoralen Einführung [ohne Seiten].

<sup>35</sup> Siehe zu dem angesprochenen Problemkreis Buchinger (2009); Franz (2009).



dem Umfang entwickelt hat, wie zur Zeit des Konzils gehofft wurde. Es zeigt sich, dass die Versäumnisse zumindest des letzten Jahrhunderts, streng genommen aber in der Zeit seit der Reformation, nicht in einer Generation aufgeholt werden können. *Zweitens* muss eingeräumt werden, dass eine weltweit gültige Leseordnung angesichts der Vielfalt von Ansprüchen, Vorstellungen und Prioritäten in der Feier des Gottesdienstes einer Quadratur des Kreises gleichkommt.<sup>36</sup>

Die Hoffnung, dass es der Bischofsynode 2008 gelingt, hier mit der Formulierung einiger weniger Leitprinzipien die Weichen für eine Erneuerung der Leseordnung zu stellen, hat sich nicht erfüllt. Man könnte hier z. B. an den Grundsatz der regionalen Variabilität und auch an die Idee einer Variation in größeren Zeitabfolgen (z. B. nach 10 Jahren) denken. Möglich wäre auch eine größere Zahl von Lesejahren, die es erlaubt, vor allem im Bereich der ersten und der zweiten Lesung einen höheren Grad von umfassender Lektüre *einer* gesamten Schrift oder Schriftgruppe zu erreichen. Ich denke dabei z. B. an den Pentateuch, an die Prophetenschriften oder die Weisheitsliteratur einerseits, an die Paulusbriefe, die Paulusschule, die katholischen Briefe und die Offb andererseits. Dass das Johannesevangelium Schwerpunkt in einem eigenen Lesejahr sein sollte, wurde schon angedeutet. Im Gegenzug sollten die Festlegungen in den „geprägten“ Zeiten auf ein Minimum reduziert werden. Sie gehen weitgehend auf die sehr lange überlieferte Praxis zurück. Da diese heute kaum mehr vermittelt werden kann, wird sie auch nicht in ihrem Wert wahrgenommen und überlebt sich als solche.<sup>37</sup>

Leider muss anhand der Leseordnung auch festgestellt werden, dass die Kirche jenes Bibelverständnis, das auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in seinen Grundzügen formuliert wurde, in der eigenen liturgischen Praxis nicht konsequent übernommen hat. Dies zeigt sich in zwei Vorgangsweisen, die seit der Publikation der Leseordnung den Protest der Bibelwissenschaft nach sich gezogen haben. Die Rede ist von den Kurzfassungen der biblischen Texte und von der – besonders bei Textabschnitten aus der Jüdischen Bibel gerne geübten – Praxis, einzelne Verse oder Versteile aus dem zu verkündigenden Text zu streichen.

Beide Vorgehensweisen lassen die nötige Ehrfurcht vor der Bibel und ein sinnvolles Bibelverständnis vermissen. Sie verkennen die Bedeutung des biblischen Textes in seiner Gesamtheit, auch mit allen Ungereimtheiten und Ecken und Kanten, als die Rede Gottes auch in unser Heute, und sie schätzen die Mühen der menschlichen Verfasserin oder des Verfassers bei der Komposition des Textes in eben jener konkreten literarischen Gestalt als gering ein. Hier hat sich die kirchliche Autorität tatsächlich *über* das biblische Wort gestellt und ist zu seinem Adaptor oder Korrektor geworden. Die dafür geltend gemachten Gründe der pastoralen Sorge für jene, denen die Texte verkündet werden, können demgegenüber nicht überzeugen.

3.2 Die Bedeutung des Wortes Gottes in der liturgischen Feier sollte nach dem Willen des Konzils auch im *Kirchengesang* zum Ausdruck kommen, dessen Texte „vornehmlich aus der Heiligen Schrift und den liturgischen Quellen geschöpft werden“ sollen.<sup>38</sup> Mit der Erarbeitung des Einheitsgesangbuches (und des Katholischen Gesangbuches in der Schweiz)

<sup>36</sup> Siehe zu diesem Problemkreis Sanon (1993) 199–200.

<sup>37</sup> Aus dem Rückblick auf die Bischofsynode über „Die Bibel im Leben der Kirche“ vom Oktober 2008 muss ergänzt werden, dass diese Versammlung in ihren Beratungen andere thematische Schwerpunkte gesetzt hat.

<sup>38</sup> Konstitution *Sacrosanctum Concilium* Art. 121. Siehe dazu Schneider (1988); Koch (2009).



ist ohne Zweifel ein großer Schritt gelungen. Hier stehen Revisionen an, spüren wir doch, dass noch mehr getan werden muss. Mit dem Impuls, den der Volksgesang in den letzten Jahrzehnten erfahren hat, geht nach meinem Empfinden die Gefahr der stärkeren Verselbstständigung der Kirchenmusik Hand in Hand. Ich erlebe es jedenfalls in meinem liturgischen Umfeld, dass an die Stelle von Präludium und Postludium die Aufführung verschiedener Werke der Musikkultur treten, die sodann auch den Ablauf und Fortgang der Liturgie bestimmen. Das hat in bestimmten Kirchen ohne Zweifel seinen Platz, nicht aber im regelmäßigen Gottesdienst einer Pfarrgemeinde. Auch hier müsste man darauf achten, dass die Prioritäten richtig gesetzt bleiben.

3.3 Das Konzil hat im Zusammenhang mit der umfänglicheren Erschließung des Tisches des Wortes schließlich auch *neue Bibelübersetzungen*, angefertigt aus der Ursprache der biblischen Schriften, angeregt.<sup>39</sup> Im deutschen Sprachraum wurde dieser Initiative mit dem Beschluss zur Erarbeitung der Einheitsübersetzung, der bereits 1962 (also 3 Jahre vor Verabschiedung des entsprechenden Konzilsdokuments) durch die Fuldaer Bischofskonferenz ergangen war, vorgegriffen.<sup>40</sup> Diese „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift“, die (wenn die provisorischen Textfassungen mitgerechnet werden) über drei Jahrzehnte auch im liturgischen Gebrauch gewesen ist, wird zur Zeit revidiert. Dabei geht es in erster Linie darum, Übersetzungsfehler zu korrigieren und die seit der Erstellung dieser Übersetzung erzielten Fortschritte in der Textrekonstruktion des biblischen Textes einzuarbeiten. Der Revisionsauftrag bezieht sich nicht auf eine Aktualisierung der Übersetzung, wie wir dies in den letzten Jahren z. B. anhand der Neuen Zürcher Bibel oder auch der Bibel in gerechter Sprache miterleben konnten. Die konsequente Verwendung von gendergerechter Sprache sowie sprachliche Neufassungen sind ausdrücklich nicht vorgesehen. Obwohl aus den Ursprachen übersetzt, muss die Übertragung mit der revidierten Fassung der Vulgata übereinstimmen, soll sie weiterhin in der Liturgie als Grundlage der biblischen Verkündigung verwendet werden dürfen. Diese Vorgabe ist bei manchen Schriften vor allem der Jüdischen Bibel nur schwer oder kaum einzuhalten. Sie wurde durch die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung im Rahmen der 2001 publizierten *Instructio Quinta* erlassen.<sup>41</sup> Die damit verbundenen Probleme können den Fachleuten überlassen bleiben. Erwähnenswert sind sie deshalb, weil diese Frage der notwendigen Übereinstimmung mit der (katholischen) Vulgata mit ein Grund dafür gewesen ist, dass der Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands im Herbst 2005 eine Beteiligung am Revisionsprojekt der Einheitsübersetzung abgelehnt hat. Sicherlich bedeutet diese Entscheidung, die auch noch andere Väter und Mütter hat<sup>42</sup>, im ökumenischen Zueinander der christlichen Kirchen in unserem Sprachraum einen Einschnitt.

Die verschiedenen Bereiche, die ich angesprochen habe, zeigen, dass die Kirche nach dem letzten Konzil eine Gemeinschaft auf dem Weg ist. Da sind nicht nur gerade Vorwärtsschritte erkennbar, sondern auch verbremste Wegstrecken und halbherzige Richtungsentscheide.<sup>43</sup> Bei all dem darf nicht übersehen werden, was in dieser Zeit gelungen ist. Und wir dürfen auch nicht vergessen, dass der deutsche Sprachraum aufgrund der frühen bibelpastoralen Initiativen von Pius Parsch, Andreas Jungmann, Romano Guardini, Otto Karrer

<sup>39</sup> Vgl. Konstitution *Dei verbum* Art. 22.

<sup>40</sup> Siehe dazu Scharbert (1985). Vgl. des Weiteren Plöger / Knoch (1979).

<sup>41</sup> Vgl. Instruktion *Liturgiam authenticam* vom 28. März 2001, n. 34–45, hier n. 37–40.

<sup>42</sup> Siehe dazu Theobald (2006).

<sup>43</sup> Siehe auch in diesem Zusammenhang Krätzl (1999) 42–44.73–44.



und anderer auch schon vor dem Konzil in einer privilegierten Situation war. Deshalb gilt es auch, auf der Grundlage der Weichenstellungen und der Perspektiven des Konzils unbeirrt weiterzugehen, auch wenn kirchenamtliche Entscheide diese Richtung oft nicht klar erkennen lassen. Wie z. B. eine „actiosa participatio“, die aktive Mitfeier der *ganzen* Gottesdienstgemeinde also, in einem Pastoralraum aussehen soll, ist noch genauer zu durchleuchten. Aber dies ist ein eigenes Thema.

#### 4. Unter dem Wort Gottes – Umsetzung vor Ort

Die letzte Bemerkung zeigt, dass es auch in diesem Bereich darum geht, wie die Kirche am Ort mit den Vorgaben und Ideen des Konzils umgeht. Entscheidend ist, wie Liturgie vorbereitet und gefeiert wird, in welcher Beziehung dies zum Tisch des Wortes steht, und welchen Ort dabei unser Dienst am Wort einnimmt. Darauf möchte ich im letzten Abschnitt zu sprechen kommen. Ich tue es um der Deutlichkeit und der (An-)Griffigkeit willen in Form von Thesen, die ich gegebenenfalls kurz kommentiere.

*4.1 Der Wortgottesdienst als Feier des Wortes Gottes ist der Ort der Gottesbegegnung im verkündeten und gehörten Wort Gottes.* Diese Aussage will uns, wo immer unser Ort der Verantwortlichkeit bei einer solchen liturgischen Feier ist, die Verantwortung in Erinnerung rufen, die wir tragen, um die Sakramentalität dieses liturgischen Geschehens den Mitfeiernden gegenüber zum Ausdruck zu bringen und zu bezeugen.

*4.2 Die Aufgabe der Lektorin und des Lektors ist es, das Wort der Heiligen Schrift der Gemeinde hörbar zu machen und damit verantwortlich beizutragen, dass dieses gehörte Wort als Anruf Gottes wahr- und aufgenommen (gehört) wird.* Damit wird dem Anliegen einer Aus- und Weiterbildung der Lektorinnen und Lektoren das Wort geredet. Sie muss sich m. E. auf Grundzüge des Bibelverständnisses ebenso beziehen wie auf eine liturgische und rhetorische Einführung.<sup>44</sup>

*4.3 Wer in der Feier des Wortes Gottes einen liturgischen Dienst übernimmt, bringt damit gegenüber der feiernden Gemeinde sein eigenes Bemühen um einen sachgerechten Umgang mit der Bibel als Wort Gottes zum Ausdruck.* Dabei geht es nicht um einen vorgespielten Perfektionismus einer ästhetisierten Liturgie, und es geht nicht um die Vorgabe eines perfekten Glaubens. Vielmehr geht es um existentielle Ehrlichkeit und darum, die eigene Person in jedweden Dienst hineinzunehmen. Die Idee des persönlichen Zeugnisses kann assoziiert werden.

*4.4 Schwerpunkt und Inhalt der Feier des Wortes Gottes ist das biblische Wort.* Von dieser Grundlage wird die weitere Gestaltung des Gottesdienstes entwickelt. Die Versuchung, allgemein<sup>45</sup> für die Gestaltung eines Gottesdienstes ein Thema zu wählen und sich dazu Bibeltexte zu suchen oder auch Bibeltexte auf dieses Thema hinzubiegen, hat in den letzten Jahrzehnten zugenommen. Bei dieser Vorgangsweise müsste nach dem zugrunde liegenden Bibelverständnis gefragt werden. Hier wird aus dem Steinbruch der Bibel das eine oder andere Wort zum Aufputz herangezogen. Das Stichwort „Manipulation“ des Bibeltextes drängt sich auf.

<sup>44</sup> Siehe dazu Blasberg-Kuhnke (2007).

<sup>45</sup> Von begründeten Ausnahmen zu entsprechenden Anlässen oder im Blick auf eine konkrete Gottesdienstgemeinschaft ist hier nicht die Rede.



4.5 *Die Leseordnung bildet eine allgemeine Grundlage für die Verkündigung und ist als eine vorgegebene Leitlinie zu verstehen.* Eine uneingeschränkte Umsetzung widerspricht fallweise der pastoralen Verantwortung einer zielgerichteten Verkündigung des Wortes Gottes. Ich halte es für unverantwortbar, die Leseordnung generell beiseite zu lassen. Es braucht gute Gründe, die vorgesehenen Perikopen auszuwechseln. Fallweise wird man nach dem Prinzip „weniger ist mehr“ verfahren müssen: Wenn (schwierige) Bibeltexte nur vorgelesen werden, damit sie gelesen sind, und die Möglichkeit der Erklärung fehlt, verstößt dies m. E. gegen die pastorale Verantwortung und gegen die Ehrfurcht vor dem Wort der Schrift. Es kann auch ein biblischer Text genügen.

4.6 *Die Homilie dient der Auslegung der Schrifttexte als Wort Gottes, das in die Lebenswelt der feiernden Gemeinde gesprochen ist.* Das Konzil hat sehr deutlich auf dieses Verständnis der Homilie hingewiesen.<sup>46</sup> Die damit verbundene Verantwortung wird sehr unterschiedlich wahrgenommen. Predigende Personen sind nur fallweise zu einer auch bibelwissenschaftlichen Weiterbildung bereit. Die inhaltliche Ausrichtung auf das Wort der Schrift wäre m. E. grundlegender als die Frage, welche konkrete Art von Auftrag oder Weihe eine Person für diesen Dienst benötigt. Die entscheidenden Kriterien sind die persönliche Bereitschaft und die fachliche Kompetenz, dem Anspruch der Homilie gerecht zu werden.<sup>47</sup>

4.7 *Feier des Wortes Gottes ist Diakonia am Wort.* Daher ist der Wortgottesdienst nicht der Ort für die Austragung theologischer oder ekklesiologischer Differenzen. Bei allen kritischen Untertönen muss auch dies herausgehört werden. Dienst heißt auch: Zurückstehen, mich klein machen – und zwar um dieses hier gefeierten Wortes willen. Liturgie darf nicht der Ort der Konfliktaustragung sein. Daher ist es nur schwer zu verantworten, in diesem Bereich untereinander zu rechten, um allenfalls Kompetenzen und Funktionen zu erstreiten. Das ist letztlich eine Frage der persönlichen Glaubwürdigkeit.

4.8 *Die Feier des Wortes Gottes kann als eigenständige liturgische Feier die sakramentale Christusbegegnung sinnfällig erfahrbar machen.* Sie bedarf keiner Ergänzung. Die Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionfeier birgt vor allem drei Gefahren in sich: Sie ist – *erstens* – einem statisch verselbständigten Eucharistieverständnis verpflichtet, und sie übersieht – *zweitens* –, dass die Mitfeiernden heute vermehrt nicht zwischen dieser Gottesdienstform und der Eucharistiefeier unterscheiden können. Damit leistet diese Kombination der Sakramentssimulation Vorschub und bewirkt genau das, was durch sie verhindert werden soll: Die Abwertung und Geringschätzung der Eucharistie. *Drittens* schließlich lässt diese Praxis vermuten, dass die sakramentale Dimension der Wortgottesfeier nicht genügend unter den Getauften verankert ist, und sie untergräbt ein entsprechendes Bemühen – was (wenn schon nicht aus anderen Gründen) zumindest angesichts der Personalentwicklung in unserer Kirche und der unbeweglichen Personalsoptionen der Kirchenleitung nicht verantwortbar ist.

<sup>46</sup> Siehe Konstitution *Sacrosanctum Concilium* Art. 24.

<sup>47</sup> Das oft – vor allem im Blick auf die Homilie in der Eucharistiefeier – oft gehörte Argument von der notwendigen sakramentalen Einheit der Feier, die durch die ordinierte Leitungsperson gewährleistet wird, ist m. E. nur bedingt nachvollziehbar. Denn durch geordnete Delegation einzelner Aufgaben im Gottesdienst wird diese Einheit nicht gefährdet.



## Ausleitung

Zwischen den Zeilen ist vermutlich erkennbar, dass diese Überlegungen ein Plädoyer dafür war, dass wir alle unter dem Wort Gottes stehen, wenn wir dieses feiern. Das hat theologische und praktische Gründe, das kann wiederum theologisch und pastoral unterstrichen werden. Das Zweite Vatikanische Konzil, diese große Kirchenversammlung, hat dafür den Weg gewiesen. Dafür müssen wir dankbar sein, die vorhandenen Impulse aufgreifen und zugleich überlegen, wie wir sie in unseren Gemeinden noch konsequenter umsetzen können. Denn es geht um keine Nebensächlichkeit. Es geht um den Tisch des Wortes, in dem wir Gott in Jesus Christus begegnen.

## Literaturverzeichnis

- Balthasar, Hans Urs von, 1960: Gott hat eine menschliche Sprache gesprochen. In: *Das Wort Gottes und die Liturgie*. [Ohne Herausgeber]. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 48–75.
- Bea, Augustin, 1968: *Das Wort Gottes und die Menschheit. Die Lehre des Konzils über die Offenbarung*. Stuttgart: Kath. Bibelwerk.
- Blasberg-Kuhnke, Martina, 2007: „Geeignet und gut vorbereitet ...“. Zur Bedeutung der LektorInnen(schulung) für die Verkündigung biblischer Texte im Gottesdienst. In: *Bibel und Liturgie* 80, 260–263.
- Buchinger, Harald, 2009: Mehr als ein Steinbruch? Beobachtungen und Fragen zur Bibelverwendung in der römischen Liturgie. In: *Bibel und Liturgie* 82, 22–31.
- Das Katholische Religionsbüchlein*, 1950: Hrsg. v. Eb. Amt für Unterricht und Erziehung Wien. 23. Aufl. Innsbruck – Wien, 89.
- Der Katechismus der katholischen Religion*, 1945: Hrsg. v. Bischöflichen Ordinariat Chur. Chur, 110.
- Die Wortgottesfeier*, 1997: Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Hrsg. v. Liturgischen Institut Zürich im Auftrage der deutschschweizerischen Bischöfe. Fribourg: Paulusverlag.
- Emminghaus, Johannes H., 1976: *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug*. Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 1).
- Franz, Ansgar, 2009: Die Bedeutung der Bibel für die Liturgie. Ortsbesichtigungen am Beispiel von Ps 23. In: *Bibel und Kirche* 64, 233–238.
- Hoping, Helmut, 2005: Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum. In: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 3. Freiburg: Herder, 695–831.
- Höslinger, Norbert/Theodor Maas-Ewerd (Hrsg.), 1979: *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*. Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk.
- Jeggle-Merz, Birgit, 2007: „... er soll darin lesen sein Leben lang“ (Dtn 17,19). Lectio divina und Verkündigung des Wortes im Gottesdienst: *Bibel und Liturgie* 80, 251–259.
- Jounel, Pierre, 1960: Die Bibel in der Liturgie. In: *Das Wort Gottes und die Liturgie*. [Ohne Herausgeber]. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 11–31.



- Jungmann, Josef Andreas, 1962: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*. Bd. I und II. 5. Aufl. Wien: Herder.
- Katholischer Katechismus für das Bistum Basel*, 1947: Hrsg. v. Bischöflichen Ordinariat Solothurn. Luzern: Rex-Verl., 228–229.
- Kirchen in Linz*, 2009: Red. Christoph Freilinger / Martina Gelsinger. Linz: Dekanatssekretariat der Region Linz.
- Kirchschräger, Walter, 1985: *Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung „Dei Verbum“*. Einführung und Kurzkommentar. Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk.
- Kirchschräger, Walter, 1986: Zwanzig Jahre Dei Verbum. In: *Bibel und Liturgie* 59, 3–18.
- Kirchschräger, Walter, 1993a: „Bei euch ist es nicht so“ (Mk 10,43 par). Zu einem vergessenen Charakteristikum von Kirche. Rektoratsrede 1992. In: *Jahresbericht der Theologischen Fakultät Luzern 1992/93*. Luzern, 53–57.
- Kirchschräger, Walter, 1993b: „Wort des lebendigen Gottes“. Wer spricht in der Bibel? In: Walter Kirchschräger (Hrsg.), *Christlicher Glaube – überholt?* Zürich: NZN-Buchverl., 47–65.
- Kirchschräger, Walter, 1996: Bibelverständnis im Umbruch. In: Markus Ries / Walter Kirchschräger (Hrsg.), *Glauben und Denken nach Vatikanum II. Kurt Koch zur Bischofswahl*. Zürich: NZN-Buchverl., 41–64.
- Koch, Alois, 2009: Geistliche Klangwelten – Kirchenmusik heute. In: *Schweizerische Kirchenzeitung* 177, 398–405.
- König, Franz, 1986: Die Katholiken und die Bibel. In: *Communio* 15, 193–203.
- König, Franz, 1996: *Das II. Vatikanische Konzil und der Weg der Kirche ins dritte Millennium*. Batschuns (Batschunser Begegnungen 15).
- Krätzl, Helmut, 1999: *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*. 4. Aufl. Mödling: St. Gabriel.
- Kremer, Jacob, 1992: Kein Wort Gottes ohne Menschenwort. In: *Stimmen der Zeit* 210, 75–90.
- Kühn, Christian, 2003: Wenn die Mitte im Wege steht. In: *Die Presse* vom 4. Jän. 2003, Spectrum XI.
- Kuhn, Karl A., 2003: Beginning the Witness: The *autoptai kai hyperetai* of Luke's Infancy Narrative. In: *New Testament Studies* 49, 237–255.
- Müller, Peter, 1994: „Verstehst Du auch, was Du liest?“ *Lesen und Verstehen im Neuen Testament*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Müller, Wolfgang, 2007: Was ist ein Sakrament? Eine exegetisch-systematische Annäherung. In: Ruth Scoralick (Hrsg.), *Damit sie das Leben haben (Joh 10,10)*. FS Walter Kirchschräger. Zürich: Theol. Verl. Zürich, 209–220.
- Päpstliche Bibelkommission, 1993: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. 23. April 1993. Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 2., korr. Aufl. Bonn 1996 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115).
- Parsch, Pius / Robert Kramreiter, [1939] 2009: *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie*. Würzburg (Pius-Parsch-Studien 9).
- Pfarre St. Gertrud (Hrsg.), 2002: *Die Gertruds- oder Sonntagskirche Wien/Währing*. Wien: Röm. kath. Pfarre St. Gertrud.
- Pfarre St. Gertrud (Hrsg.), 2003: *Die Laurentius- oder Wochentagskirche Wien/Währing*. Wien: Röm. kath. Pfarre St. Gertrud.



- Plöger, Josef G. / Otto Knoch (Hrsg.), 1979: *Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Stuttgart: Kath. Bibelanstalt.
- Rahner, Karl, 1965: *Über die Schriftinspiration*. 4. Aufl. Freiburg: Herder (Quaestiones Disputatae 1).
- Sanon, Anselme Titianma, 1993: Richtige und falsche Universalität des Christentums. In: *Der neue Messritus in Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie*. Freiburg: Herder, 184–208.
- Scharbert, Josef, 1985: Entstehungsgeschichte und hermeneutische Prinzipien der „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift“. In: Joachim Gnilka / Hans Peter Rüger (Hrsg.), *Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie*. Stuttgarter Symposium 1984. Bielefeld: Luther-Verl. (Texte und Arbeiten zur Bibel 2), 149–168.
- Schirpenbach, Meik P., 2009: Die Verortung der Verkündigung. Die unterschätzte pastorale Relevanz des Kirchengebäudes. In: *Communio* 38, 620–631.
- Schneider, Gerhard, 1992: Art. *ypertes* Gehilfe, Diener. In: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 3. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 956–958.
- Schneider, Josef, 1988: Wort Gottes und Musik. Eine Alternative zu den üblichen Kirchenkonzerten. In: *Gottesdienst* 22, 140–141.
- Schott, Anselm, 1956: *Das Messbuch der heiligen Kirche*. Freiburg: Herder.
- Schwankl, Otto, 2002: Machtwille und Dienstbereitschaft. Zur Jüngerbelehrung in Mk 10,35–45. In: Christoph Niemand (Hrsg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. FS Albert Fuchs. Frankfurt: Lang (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 7), 235–257.
- Schwarzenberger, Rudolf, 1981: Erneuerte Liturgiefeier in alten Kirchen. In: *Bibel und Liturgie* 54, 76–80.
- Schwarzenberger, Rudolf, 1983: *Bewusst und tätig. Die Liturgieerneuerung des II. Vatikanums*. Wien: Herold.
- Schwarzenberger, Rudolf, 1984: Liturgie als Feier des Wortes Gottes. In: *Ordensnachrichten* 23, 138–147.
- Semmelroth, Otto / Maximilian Zerwick, 1966: *Vaticanum II über das Wort Gottes*. Stuttgart: Kath. Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien 16).
- Theobald, Michael, 2006: Eine Partnerschaft zerbricht. Zum Austritt der EKD aus der „Einheitsübersetzung“. In: *Orientierung* 70, 18–23.



Elmar Nübold, Paderborn

## *Die Perikopenordnung – ein reich gedeckter Tisch des Wortes Gottes*

*Der Autor stellt zunächst die Gestaltungsprinzipien der Leseordnung für die Messfeiern dar.*

*In einem zweiten Teil beschreibt er die Perikopenordnung der Messfeier an den Sonntagen und (Hoch-)Festen der geprägten Zeiten und der Zeit im Jahreskreis. In vielen Gemeinden kommt die Leseordnung in der Form der drei Lesungen noch nicht voll zur Verkündigung. Deshalb ist der letzte Teil der Ausführungen ein werbendes Wort zugunsten des Vortrags aller drei Lesungen auf dem Hintergrund persönlicher Erfahrung.*

Die Liturgiekonstitution (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils und auch die nachkonziliaren Dokumente der Liturgiereform stellen immer wieder die große Bedeutung der Heiligen Schrift für die liturgischen Feiern heraus: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeiern ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Deshalb, so das Konzil, soll „bei den heiligen Feiern [...] die Schriftlesung reicher, mannigfaltiger und passender ausgestaltet werden“ (SC 35,1). Im Blick auf die Messfeier verlangt das Konzil, „dass den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet“ und „die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werde“ (SC 51). Deshalb sollen „innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile (praestantior pars) der Heiligen Schrift dem Volk Gottes vorgetragen werden“ (ebd.). Aufschluss darüber, wie dieser Konzilswunsch in der nachkonziliaren Liturgiereform umgesetzt wurde, gibt die „Pastorale Einführung ins Mess-Lektionar“ von 1981. Sie ist im Lektionar, Lesejahr A, Band I, Seite 11\* bis 40\*, vollständig abgedruckt.

Um den Tisch des Wortes Gottes reicher zu decken, geht die nachkonziliare Reform der Leseordnung für die Messfeier im Wesentlichen von fünf Grundsätzen aus:

- (1) Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Messfeier verlangt eine umfangreichere Perikopenordnung.
- (2) Aus dem großen Textangebot der Heiligen Schrift sind wenigstens die wichtigsten Teile (praestantior pars) auszuwählen.
- (3) Bei der Reform geht es besonders um die Ordnung der Messfeiern an Sonn- und Festtagen.
- (4) Bei der Erarbeitung des neuen Mess-Lektionars sind die pastoralen Erfordernisse zu beachten.
- (5) Ebenso muss die Reform des Mess-Lektionars die liturgische Tradition berücksichtigen.

### *A. Der Konzilswunsch und seine Verwirklichung*

#### *I. Die Verwirklichung des Konzilswunsches nach einem reich gedeckten Tisch des Gotteswortes*

In der neuen Leseordnung wurden die ersten beiden der fünf genannten Grundsätze durch drei Gestaltungsprinzipien verwirklicht. Sie werden als erstes dargestellt.



*(1) Ein weiterer Zeitraum – nicht mehr nur eine einjährige, sondern eine dreijährige, eine zweijährige und eine einjährige Leseordnung*

Das tridentinische Messbuch hatte eine einjährige Perikopenordnung. Der Umfang der Verkündigungstexte war deshalb sehr eingeschränkt. Wichtige Texte kamen nicht zur Verkündigung. Um die Perikopenordnung umfangreicher gestalten zu können und wenigstens die wichtigsten Abschnitte der Heiligen Schrift zur Verkündigung kommen zu lassen, einigte man sich auf eine dreijährige Leseordnung für die Sonntage und einige Hochfeste. Die dreijährige Ordnung entspricht der Dreizahl der synoptischen Evangelien, die vor allem in der „Zeit im Jahreskreis“, aber auch an einigen Hochfesten und Sonntagen der geprägten Zeiten auf die drei Lesejahre verteilt wurden.

Dass dies ein gelungenes Gestaltungsprinzip war, zeigt, dass die dreijährige Ordnung auch von Kirchen der reformierten und anglikanischen Tradition vor allem in Amerika übernommen wurde. 1992 wurde diese Ordnung sogar Grundlage für das „Revised Common Lectionary“, das von verschiedenen Kirchen im englischen Sprachraum erarbeitet wurde.

Die nachkonziliare Perikopenordnung für die Werktage in der „Zeit im Jahreskreis“ hat für die Erste Lesung eine zweijährige Ordnung und für das Evangelium eine einjährige. Die Leseordnung an den Werktagen im Advent und in der Weihnachtszeit, in der Fastenzeit und in der Osterzeit besteht aus jährlich wiederkehrenden Lesungs- und Evangelientexten.

In der tridentinischen Mess-Ordnung gab es nur für die Werktage der Fastenzeit und für die Quatembertage im Advent, in der Woche vor Pfingsten und im Oktober eigene Perikopen. Ein Vergleich mit der neuen Ordnung zeigt, wie umfangreich die Verkündigung aus der Heiligen Schrift auch bei der werktäglichen Leseordnung geworden ist.

*(2) Eine Ausweitung der Anzahl der Texte – nicht mehr nur zwei, sondern drei bzw. vier Texte*

In der vorkonziliaren Leseordnung kam – außer in der Karfreitagsliturgie, in der Osternachtfeier und an den Mittwoch- und Samstag-Quatembertagen – nur eine nicht-evangelische Lesung neben der Evangelienperikope zur Verkündigung. Die Erste Lesung unter dem Namen „Epistel“ war normalerweise den Apostelschriften entnommen. Texte aus dem Alten Testament wurden außer an den Werktagen der Fastenzeit nur in drei besonderen Feiern verkündet: in der Messfeier von Epiphanie, in der Karfreitagsliturgie und in der Osternachtfeier.

Die Forderung des Konzils, dass in der Messfeier „die wichtigsten Teile (praestantior pars) der Heiligen Schrift dem Volk Gottes vorgetragen werden“ (SC 51), wurde in der nachkonziliaren Liturgiereform zu Recht umfassend verstanden, auch im Blick auf die Botschaft des Alten Testaments. Deshalb wurde für die Sonntage und Hochfeste eine Verkündigung im „Dreiklang“ erarbeitet: zunächst eine Lesung aus dem Alten Testament, dann ein Abschnitt aus den Apostelschriften und als Höhepunkt eine Perikope aus den Evangelien. Dasselbe gilt auch für den Aschermittwoch und für Allerseelen und ebenso für die Herrenfeste, die, wenn sie auf einen Sonntag fallen, auch an diesem gefeiert werden (2. Februar: Darstellung des Herrn; 6. August: Verklärung des Herrn; 14. September: Kreuzerhöhung; 9. November: Weihetag der Lateranbasilika).

Dieser „Dreiklang“ hatte Vorgaben in der Tradition der Liturgie orientalischer Kirchen, in der früheren gallischen und altspanischen, aber auch in der ambrosianischen Liturgie (Mailand). Manches deutet darauf hin, dass sogar die römische Liturgie in ihren Anfängen eine dreigliedrige Leseordnung hatte.



An den Werktagen blieb es in der nachkonziliaren Liturgie der Messfeier bei der zweigliedrigen Ordnung mit einer Lesung und dem Evangelientext. Vergessen wird oft, dass der drei- bzw. zweigliedrigen Ordnung noch ein weiterer Textabschnitt aus der Heiligen Schrift hinzugefügt wurde: der Antwortpsalm nach der Ersten Lesung. So hat auch das Psalmenbuch, das in sehr umfangreicher Weise im Neuen Testament zitiert wird, an jedem Tag des Jahres einen Platz in der Messfeier.

### *(3) Das Angebot von Kurz- und Langformen der Perikopen und von Auswahltexten*

Aus pastoralen Gründen spielt ein weiteres Gestaltungsprinzip, das der Auswahl, eine Rolle. Ausgewählt werden kann manchmal zwischen einer Lang- oder Kurzform des Textes. Das ist an Sonntagen 26 mal für die Evangelienperikope der Fall, 7 mal für die Apostellesung und 3 mal für den alttestamentlichen Text. Hierdurch sollte offenbar ausgeglichen werden, dass auch das Gestaltungsprinzip der dreijährigen Ordnung immer wieder zu eng war. Deshalb gab es bei der Erarbeitung der nachkonziliaren Perikopenordnung auch Befürworter eines vierjährigen Lesezyklus.

Eine weitere Auswahl ist in wenigen Fällen zwischen zwei unterschiedlichen Texten möglich:

- (a) Es gibt die Möglichkeit, unter vorgegebenen Texten auszuwählen, so am Hochfest der Geburt des Herrn, am Ostersonntag, am Vorabend von Pfingsten.
- (b) Möglich ist auch die Auswahl zwischen einem festgelegten und einem „ad libitum“ angebotenen Text: die Evangelientexte des 3. bis 5. Fastensonntags (im Lesejahr B und C), die Apostellesung am Ostersonntag und die Erste und Zweite Lesung an den (Hoch-)Festen: Heilige Familie, Taufe des Herrn, Christi-Himmelfahrt und Pfingsten (im Lesejahr B und C).

Diese beiden Auswahlangebote sollen der pastoralgerechteren Verkündigung dienen. Sie ermöglicht auch wieder eine umfangreichere Auswahl von Texten aus der Heiligen Schrift.

## *II. Inhaltliche Auswahlkriterien*

Die Vermehrung der biblischen Verkündigungstexte durch eine mehrjährige Perikopenordnung, durch die Dreigliedrigkeit „Propheta – Apostolus – Evangelium“ bei den Messfeiern an Sonntagen und Hochfesten und durch das Angebot weiterer Auswahltexte ist die eine Seite der Neuerarbeitung der Leseordnung. Die andere, die genauso wichtige Seite, betrifft die inhaltliche Auswahl und Zuordnung der Textabschnitte im normalen Ablauf des Jahres, der „Zeit im Jahreskreis“, in den „Geprägten Zeiten“ und an den Hochfesten und Festen. Bei dieser inhaltlichen Gestaltung der Perikopenordnung lassen sich fünf Auswahlkriterien ausmachen bzw. entdecken.

### *(1) Die fortlaufende Bahnlesung: lectio continua*

Unter „fortlaufender Bahnlesung“ im strengen Sinn, unter der sogenannten „lectio continua“, versteht man eine Lesefolge, in der ein biblisches Buch ohne Auslassung von Versen bzw. Textabschnitten fortlaufend verkündet wird. Das einfachste Gestaltungskriterium ist es, dass man bei der biblischen Verkündigung der kanonischen Abfolge der Heiligen Schrift folgt. Eine solche Gestaltung hat sogar Tradition bis in den Synagogengottesdienst; z. B. gibt es dort die laufende Thora-Lesung von Sabbat zu Sabbat. Dieser „lectio continua“ im eigentlichen Sinn entsprechen am ehesten die Leseordnung an den Werktagen der Weihnachtszeit und vor allem die an den Werktagen der Zeit im Jahreskreis.



(2) *Die ausgewählte Bahnlesung: lectio semicontinua*

Eine große Bedeutung für die nachkonziliare Perikopenordnung der Messfeiern hat die „ausgewählte Bahnlesung“, die sogenannte „lectio semicontinua“. Diese Lesereihe berücksichtigt zwar bei der Auswahl der Perikopen die Reihenfolge innerhalb der einzelnen biblischen Schriften, übergeht aber immer wieder aus unterschiedlichen Gründen Texte der biblischen Bücher. Entweder sind es Abschnitte, die schwer verständlich sind, oder weil sie als Parallelen aus einer anderen biblischen Schrift verkündet werden. Die ausgewählte Bahnlesung findet sich in der sonntäglichen Leseordnung der Zeit im Jahreskreis, aber auch z. T. an den Werktagen der zweiten Hälfte der Fastenzeit und an den Werktagen der Osterzeit.

(3) *Die thematische Abstimmung zwischen den Lesungen innerhalb einer Messfeier*

Wenn die alttestamentliche Perikope und/bzw. die Apostellesung und das Evangelium als Bahnlesung ausgewählt würden, dann würden in ein und derselben Messfeier drei Lesungen thematisch unverbunden verkündet werden. Ein solch dreifaches Nebeneinander wäre zwar ein Verkündigungsangebot, das der kanonischen Ordnung der Heiligen Schrift folgt, es wäre aber gewiss eine Überforderung für die Gläubigen. Deshalb ist beim dreigliedrigen Lesesystem der Sonntage normalerweise wenigstens eine Lesung in thematischer Abstimmung zu einer der beiden anderen ausgewählt.

(4) *Die thematische Zuordnung zu liturgischen Zeiten*

Im Laufe der Geschichte haben sich im Zusammenhang mit dem Oster- und Weihnachtsfest vorbereitende Zeiten und Festzeiten herausgebildet. Diese Feste und ihr gewachsenes Umfeld haben ihren Ursprung in der biblischen Verkündigung. Deshalb war und ist es sinnvoll, Bibeltexte auszuwählen, die den Inhalt dieser Feste verkünden bzw. ihn vorbereiten und fortsetzen oder weiter- bzw. ausklingen lassen. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die Überlegung, dass vor allem die Verkündigung des Evangeliums das christliche Fest begründet. Die Pastorale Einführung ins Mess-Lektionar sagt dazu: Der Gottesdienst wird durch die Verkündigung „selbst zu einem neuen Heilserignis. Er legt das Wort neu aus und lässt es neu wirksam werden“ (Nr. 3). Und: „Durch das Wort Gottes wird das Heilswerk unaufhörlich gegenwärtig und fortgeführt und findet im gottesdienstlichen Tun sogar erst seinen vollen Ausdruck“ (Nr. 7). Deshalb ist die thematische Zuordnung von passenden Verkündigungstexten aus der Heiligen Schrift wesentlich für die christlichen Feste und ihre Vorbereitungs- und Festzeiten. Diese Zuordnung kommt deshalb in den geprägten Zeiten zum Zuge.

(5) *Die Prägung der Sonntage in den besonderen liturgischen Zeiten durch das Evangelium*

„Die Evangelienperikope gibt dem Festmysterium das Licht und dem Sonntag das Gesicht.“ Dieses Wort von Stommel (1952) 211 betont sehr gut, dass der Inhalt der Evangelienperikope das „Gesicht“ des Sonntags prägt. Das gilt besonders für die Sonntage des Advents, der Weihnachtszeit, der Fasten- und Osterzeit. In allen drei Lesejahren habe diese Sonntage (außer dem 3., 4. u. 5. Fastensonntag) entweder denselben Evangelientext: 2. Sonntag nach Weihnachten, 2. Sonntag der Osterzeit; oder eine synoptische Parallele: Taufe des Herrn, 1. und 2. Fastensonntag, Palmsonntag; oder thematisch verwandte Evangelientexte: 1. bis 4. Adventssonntag, Sonntag in der Weihnachtsoktav, 3. bis 7. Sonntag der Osterzeit). Die Evangelienverkündigung prägt das Gesicht eines jeden einzelnen dieser Sonntage und gibt damit der Advents-, Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit ihre besondere „Färbung“.



Im Folgenden soll die Perikopenordnung der Sonn- und Festtage in folgender Reihenfolge beschrieben werden.

- Advent
- Weihnachtszeit
- Fastenzeit
- Österliches Triduum
- Osterzeit
- Hochfeste in der Osterzeit
- Zeit im Jahreskreis

Zum Abschluss erfolgt eine persönliche Stellungnahme zum Problem der Verkündigung von zwei oder drei Schrifttexten in den Messfeiern der Sonntage und Hochfeste. Diese Beschreibung kann natürlich nicht ins Detail gehen (vgl. dazu mehr in Nübold [1986] 171–384).

## *B. Ein Gang durch das liturgische Jahr*

### *I. Die Sonntage der Adventzeit*

#### *(1) Die Evangelien*

Das „Gesicht“ des Ersten Adventsonntags aller Lesejahre ist durch das Evangelium von der Wiederkunft des Herrn und vom Aufruf zur Wachsamkeit geprägt. Diese Botschaft kündigt also nicht das irdische Kommen des Herrn an; sie verweist auf sein Kommen in der unendlichen Zukunft.

Am Zweiten und Dritten Adventsonntag prägen die Person und die Botschaft Johannes des Täufers in allen Lesejahren die Verkündigung der Evangelien. Manchmal bleiben die Worte des Johannes in der Schwebel: Sie lassen sich auf das endzeitliche richtende Handeln des Herrn beziehen oder auch auf das irdische Auftreten des Messias. So verweist der Zweite und Dritte Adventsonntag die Gläubigen nicht nur auf den Herrn, der öffentlich aufgetreten ist und wie Johannes Verkünder sein wollte und war, sondern auch auf den, der noch kommt.

Erst die Evangelien des Vierten Adventssonntags richten die Gläubigen auf Weihnachten aus und sind somit unmittelbare Vorbereitung auf das Hochfest der Geburt des Herrn:

Lesejahr A: Mt 1,18–24: Der Traum des Josef;

Lesejahr B: Lk 1,26–38: Die Botschaft des Engels an Maria;

Lesejahr C: Lk 1,39–45: Die Begegnung Marias und Elisabeths, der beiden Frauen in Erwartung.

#### *(2) Die alttestamentlichen Lesungen*

Die Perikopen aus dem Alten Testament lassen sich an den Adventssonntagen ganz allgemein unter dem Thema „Der bzw. das Kommende“ zusammenfassen. Sie verkünden das kommende Heil, den kommenden Messias und sogar das direkte Kommen Gottes. In einigen wenigen Fällen bestehen auch zitationsähnliche Verbindungen zum Evangelium. Die alttestamentlichen Texte des letzten Adventssonntags aller drei Lesejahre lassen sich sehr sinnvoll auf das Weihnachtsfest beziehen.

#### *(3) Die neutestamentlichen Lesungen*

Die neutestamentlichen Lesungen, die Apostellesung, der drei Lesejahre am Ersten Adventssonntag verweisen auf das endzeitliche Kommen des Herrn. Das gilt mit einer Ausnahme (Zweiter Adventsonntag, Lesejahr A: Röm 15,4–9) auch für die neutestamentlichen



Lesungen des Zweiten und Dritten Adventsonntags. Die Verkündigung des endzeitlichen Kommens Christi vom Ersten Adventsonntag schwingt auch an den beiden folgenden Sonntagen nach und ist damit, wenn auch in der Predigt wenig beachtet, ein bedeutsames Thema der Adventszeit. Die neutestamentlichen Lesungen des Vierten Adventsonntags sind thematisch abgestimmt auf die Evangelienbotschaft vom erwarteten irdischen Kommen des Messias.

### *Zusammenfassung*

Die biblische Botschaft der Adventsonntage ist nicht eindimensional vorweihnachtlich zu sehen. Die Verkündigung der Erwartung umfasst die Dimension des endzeitlichen Kommens des Herrn, sein Gekommensein in der Öffentlichkeit Israels und erst zuletzt, am Vierten Adventssonntag, sein Gekommensein in und durch Maria. Vor allem die Botschaft vom endzeitlichen Kommen des Herrn und die alttestamentliche Botschaft vom kommenden Heil machen deutlich, dass Christen nicht in der Rückschau Advent „spielen“, sondern immer zukunftsorientiert sind und auch heute in einem realen Advent stehen.

## *II. Die Hochfeste, die Feste und die Sonntage der Weihnachtszeit*

### *(1) Das Hochfest der Geburt des Herrn – Das Hochfest der Gottesmutter*

Unter dem Blickwinkel der Evangelienperikopen gibt es ein „johanneisches“, ein „lukarisches“ und ein „matthäisches“ Weihnachten. Wenn das Hochfest der Geburt des Herrn mit der Feier der Messe „Am Heiligen Abend“ eröffnet und auch deren Botschaft verkündet wird, dann beginnt das Weihnachtsfest „mätthäisch“. Durch das Evangelium: Mt 1,1–25 (in der Langfassung), wird der Stammbaum Jesu, der Traum Josefs und die Geburt des Davidssohns verkündet. In der Kurzfassung (Mt 1,18–25) fällt der Stammbaum weg. Die sinnvoll auf das Evangelium abgestimmte Lesung aus der Apostelgeschichte (Apg 13,16–17.22–25) bereitet den Gedanken der Davidssohnschaft vor und blickt noch einmal auf Johannes den Täufer zurück.

Die älteste und ursprünglich einzige römische Weihnachtsmesse, die (heutige) „Messfeier am Tage“ verkündet Weihnachten nach Johannes: Joh 1,1–18: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14). Sinnvoll wird diese Botschaft durch die ersten Sätze der neutestamentlichen Lesung: Hebr 1,1–6, vorbereitet: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn“ (Hebr 1,1.2a). Leider findet die johanneische Weihnachtsbotschaft keine Fortsetzung in der werktäglichen Verkündigung, außer in einer Wiederholung von Joh 1,1–18 am „7. Tag der Weihnachtsoktav“ dem 31. Dezember.

Zum „lukarischen“ Weihnachten gehören nicht nur die Weihnachtsmesse „In der Heiligen Nacht“ und „Am Morgen“, sondern auch die Messfeier am Oktavtag von Weihnachten, am „Hochfest der Gottesmutter Maria“, am 1. Januar. In diesen drei Messfeiern wird eine kanonisch vorgegebene lukarische Textreihe verkündet:

- in der Heiligen Nacht: Lk 2,1–14: politischer Bezug – Geburt Jesu – Engelbotschaft
- am Morgen: Lk 2,15–20: Gang der Hirten zur Krippe
- am Oktavtag: Lk 2,16–21: Gang der Hirten und zusätzlich die Beschneidung des Kindes am „achten Tag“.

Leider wird diese sinnvolle „fortlaufende Bahnlesung“ aus dem Lukas-Evangelium durch die Evangelienverkündigung am „Fest der Heiligen Familie“, am Sonntag in der Weihnachtsoktav, unterbrochen. In den Lesejahren B und C wird schon auf Texte vorausgegriffen, die der lukarischen Bahnlesung erst folgen:



- Lesejahr B: Lk 2,22–40: Darstellung Jesu im Tempel
- Lesejahr C: Lk 2,41–52: Der zwölfjährige Jesus im Tempel.

Die neutestamentlichen Lesungen der Heiligen Nacht, Tit 2,11–14, und am Morgen, Tit 3,4–7, verkünden passend im ersten Vers die weihnachtliche Botschaft: „Die Gnade Gottes ist erschienen, um alle Menschen zu retten“ (Tit 2,11), bzw. „die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien“ (Tit 3,4). Am Oktavtag von Weihnachten, am Hochfest der Gottesmutter, am 1. Januar, wird das Weihnachtsgeheimnis in der neutestamentlichen Lesung (Gal 4,4–7) mit Bezug auf Maria verkündet: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau“ (Gal 4,4).

Die alttestamentlichen Lesungen des Weihnachtsfestes verweisen

- auf das kommende Heil: Jes 62,1–5 (Messe am Heiligen Abend) und Jes 62,11–12 (Messe am Morgen);
- auf ein direktes Kommen Gottes: Jes 52,7–10 (Messe am Tag);
- auf den kommenden Messias: Jes 9,1–9 (Messe in der Heiligen Nacht).

Mit dieser Zuordnung zum Weihnachtsfest sieht die Liturgie die ausgewählten Texte nicht unter dem Blickwinkel Verheißung – Erfüllung. In der Menschwerdung des Gottessohnes ist zwar der verheißene Messias gekommen und hat die prophetische Botschaft bestätigt, aber die volle Verwirklichung steht noch aus. Wie die Prophetentexte der Adventszeit so halten auch die des Weihnachtsfestes die Zukunftsdimension des Glaubens wach. Die alttestamentliche Perikope vom aaronitischen Segen, Num 6,22–27, am Hochfest der Gottesmutter und am Ende der Weihnachtswoche, am 1. Januar, hat einen guten Sinn. Ist die Geburt des Gottessohnes aus Maria doch ein Segen in außerordentlicher Form. Das Segenswort kann am Neujahrstag aber auch auf das neue Jahr bezogen werden.

## *(2) Die beiden Sonntage in der Weihnachtszeit*

### *Der Sonntag in der Weihnachtsoktav – Fest der Heiligen Familie*

Die für das „Fest der Heiligen Familie“ ausgewählten Evangelienabschnitte verkünden den Mensch gewordenen Gottessohn Jesus im Leben mit Maria und Josef:

- Lesejahr A: Mt 2,13–15.19–23: Die Flucht nach Ägypten und Rückkehr nach Nazaret;
- Lesejahr B: Lk 2,22–40: Die Darstellung im Tempel;
- Lesejahr C: Lk 2,41–52: Der verlorene und wiedergefundene 12jährige Jesus.

Die Verkündigung dieser Begebenheiten zwischen den Ereignissen der Geburt des Herrn, 25. Dezember, und der Beschneidung des Kindes am achten Tag, 1. Januar, ist ungewöhnlich. Auch wenn bei der Verkündigung in der Liturgie das historische Nacheinander der Ereignisse sekundär ist, widerspricht die Verkündigung dieser Perikopen in der Weihnachtswoche zumindest der biblisch vorgegebenen Reihenfolge der Erzählungen.

Die alttestamentliche Perikope, Sir 3,2–6.12–14, spricht von der Verantwortung der Kinder gegenüber ihren alt gewordenen Eltern. Die neutestamentliche Lesung, Kol 3,12–21, ermutigt zum guten Miteinander in der Gemeinde und in den Familien. Beide Texte sind für die Verkündigung zum Thema „Familie“ hilfreich und das auch trotz der dem modernen Verständnis widersprechenden Aussage über die Frauen in Kol 3,18.

Außer den Perikopen Sir 3,2–6.12–14 und Kol 3,12–21 (im Lesejahr A) sind für Lesejahr B und Lesejahr C als alternative Perikopen ausgewählt:

- Lesejahr B: Gen 15,1–6; 21,1–3: Abrahams Hoffnung auf einen leiblichen Sohn; und in Abstimmung dazu Hebr 11,8.11–12.17–19: Der Glaube Abraham und Saras;



- Lesejahr C: 1 Sam 1,20–22.24–28: Die Übergabe des jungen Samuel für den Dienst vor Gott; und 1 Joh 3,1–2.21–24: zu den Themen Liebe, Kinder Gottes und Gebot Gottes. Diese Lesung könnte in Anlehnung an die Lesereihe aus dem Ersten Johannesbrief in den Werktagen der Weihnachtszeit dem Sonntag zugeordnet sein.

#### *Der Zweite Sonntag nach Weihnachten*

Die Weihnachtsbotschaft nach Johannes wird am Zweiten Sonntag der Weihnachtszeit in allen Lesejahren wiederholt: Joh 1,1–18 oder Joh 1,1–5.9–14. Ist diese Wiederholung darin begründet, dass in vielen Bereichen der Weltkirche das Hochfest „Epiphanie“ an diesem Sonntag gefeiert wird, und dadurch keine Doppelung entsteht, oder weil zu erwarten ist, dass in vielen Gemeinden auch am Weihnachtstag die Evangelienperikope (Lk 2,1–14) aus der Messfeier „In der Heiligen Nacht“ verkündet wird?

Die zugeordnete neutestamentliche Lesung, Eph 1,3–6.15–18, ist ein Abschnitt aus einem Hymnus der Apostelzeit und spricht von der Bedeutung der vorweltlichen Existenz des Gottessohnes. Dieser Lesung geht voraus die alttestamentliche Perikope Sir 24,1–2.8–12: die Erschaffung und Bedeutung der Weisheit. Die Verkündigung über die Weisheit im Alten Testament hat Pate gestanden bei der Entwicklung des Logos-Verständnisses im Neuen Testament.

#### *(3) Das Hochfest der Erscheinung des Herrn*

Die „matthäische“ Weihnachtsbotschaft: Mt 2,1–12, prägt das Hochfest Epiphanie. Die Sterndeuter stehen an der Krippe als Vertreter der Völker, wie es auch die alttestamentliche Lesung, Jes 60,1–6, und die neutestamentliche Lesung, Eph 3,2–3a.5–6, vorbereitend verkünden:

- Jes 60,3: „Völker wandern zu deinem Licht“
- Eph 3,6: „dass nämlich die Heiden Miterben sind [...] und an derselben Verheißung in Christus Jesus teilhaben“.

Allerdings findet die matthäische Weihnachtsbotschaft keinen „Nachklang“, weder am folgenden Sonntag noch an den folgenden Werktagen, sondern eine für den gläubigen Zuhörer irritierende Vorwegnahme am Fest der Heiligen Familie im Lesejahr A, Mt 2,13–15.19–23, und am 28. Dezember, am Fest der Unschuldigen Kinder, Mt 2,13–18.

#### *(4) Das Fest der Taufe des Herrn*

Am Abschluss der Weihnachtszeit, am Fest der Taufe des Herrn, werden in den Lesejahren die drei synoptischen Varianten von der Taufe Jesu im Jordan verkündet:

- Lesejahr A: Mt 3,13–17;
- Lesejahr B: Mk 1,7–11;
- Lesejahr C: Lk 3,15–16.21–22.

Diesen Perikopen ist im Lesejahr A, aber auch als Möglichkeit in den anderen beiden Lesejahren die neutestamentliche Lesung, Apg 10,34–38, zugeordnet, die das Wirken des Johannes und die Taufe des Herrn als Ausgangspunkt des öffentlichen Auftretens Jesu deutlich markiert.

Der Evangelienverkündigung entspricht auch am besten die alttestamentliche Lesung des Lesejahres A: Jes 42,5a.1–54.6–7, die ebenfalls in den beiden anderen Lesejahren verkündet werden kann. Auf das Prophetenwort, Jes 42,5a, „Seht, das ist mein Knecht, [...] mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen“ spielt an die Stimme des Vaters bei der Taufe im Jordan.



Für die Lesejahre B und C gibt es zu den Perikopen im Lesejahr A jeweils auch alternative Perikopen:

- Lesejahr B: Jes 55,1–11 und 1 Joh 5,1–9;
- Lesejahr C: Jes 40,1–5.9–11 und Tit 2,11–14; 3,4–7.

### *III. Der Aschermittwoch und die Sonntage der Vierzig-Tage-Zeit*

#### *(1) Der Aschermittwoch*

Der Aschermittwoch hat als Eingangstor in die 40-Tage-Zeit, die Fastenzeit, einen besonderen Rang. Das zeigt sich auch daran, dass die Verkündigung, wie sonst nur an Sonntagen und Hochfesten, drei Lesungen umfasst: Prophet – Apostel – Evangelium. Auftakt ist das Prophetenwort, Joël 2,12–18, in dem Gott als der verkündet wird, der „gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Güte“ (Joël 2,13) ist. In der Apostellesung, 2 Kor 5,20–6,2, wird das, was eigentlich für jede Zeit nach Christus gilt, besonders auf die 40-Tage-Zeit bezogen: „Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade“ (2 Kor 6,2). Die Evangelienbotschaft, Mt 6,1–6.16–19, akzentuiert die Vorbereitungszeit auf die Osterfeier umfassend nicht nur als „Fastenzeit“, Mt 6,16–18, sondern ebenso als besondere „Gebetszeit“, Mt 6,5–6, und als „Zeit des Almosengebens“ (der Hilfe für die Notleidenden), Mt 6,2–4. Weder die Botschaft vom barmherzigen Gott (Prophet), noch die Qualifizierung der 40-Tage-Zeit (Apostelwort), noch ihre Konkretisierung in der Dreiheit: Gebet – Almosengeben – Fasten, möchte man am Aschermittwoch missen.

#### *(2) Der Erste bis Fünfte Fastensonntag*

Die Perikopenordnung der Sonntage der Vierzig-Tage-Zeit hat zwei deutliche Schwerpunkte:

- in der Auswahl der Evangelienabschnitte,
- in der Reihe der alttestamentlichen Verkündigungstexte.

#### *Die Evangelien*

In jedem Lesejahr ergänzen die beiden ersten Fastensonntage einander mit ihrer Evangelienbotschaft. An den beiden ersten Fastensonntagen wird der Gemeinde Jesus in der „Bewährung“ und in der „Verklärung“ verkündet.

Für den Ersten Fastensonntag ist in jedem Lesejahr eine der drei synoptischen Parallelen vom 40-tägigen Fasten Jesu in der Wüste und von der Versuchung durch den Teufel ausgewählt.

- Lesejahr A: Mt 4,1–11;
- Lesejahr B: Mk 1,12–15;
- Lesejahr C: Lk 4,1–11.

So wird schon am Ersten Sonntag der Vierzig-Tage-Zeit Jesus beispielhaft als Sieger über den Bösen und das Böse vorgestellt.

Dem Zweiten Fastensonntag sind in den drei Lesejahren die synoptischen Parallelen von der Verklärung des Herrn zugeordnet.

- Lesejahr A: Mt 17,1–9;
- Lesejahr B: Mk 9,2–10;
- Lesejahr C: Lk 9,28b–36.

Dieser Sonntag in der Anfangsphase der Fastenzeit gewährt durch die Botschaft von der Verklärung des Herrn einen Vorausblick auf das Ostergeheimnis.



Die Sonntage in der mittleren Phase der österlichen Vorbereitungszeit, der Dritte, Vierte und Fünfte Sonntag, sind wie „Drillinge“ und setzen in den drei Lesejahren unterschiedliche Akzente.

Im Lesejahre A wird an den drei genannten Sonntagen Jesus als „Seelsorger“ verkündet, der sich jeweils einem einzelnen Menschen zuwendet, um ihn zum Glauben an seine Person zu bewegen.

- 3. Fastensonntag, Joh 4,5–42: Die Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, die er Schritt für Schritt zum Glauben führt.
- 4. Fastensonntag, Joh 9,1–41: Die Begegnung Jesu mit dem Blindgeborenen, der durch Jesus Heilung erfährt und zum Glauben an Jesus gelangt.
- 5. Fastensonntag, Joh 11,1–45: Die Begegnung Jesu mit Marta und Maria, die Schwestern des verstorbenen und wiedererweckten Lazarus. Ihr Glaube gipfelt in einem ausdrücklichen Christusbekenntnis.

Im Lesejahr B lassen die Evangelienabschnitte des 3., 4. und 5. Fastensonntags das Paschamysterium des Herrn, Erniedrigung und Erhöhung Jesu, kräftig anklingen:

- 3. Fastensonntag, Joh 2,13–15: Deutung des Tempelwortes Jesu;
- 4. Fastensonntag, Joh 3,14–21: Bild von der erhöhten Schlange;
- 5. Fastensonntag, Joh 12,20–22: Bildwort vom Weizenkorn.

Im Lesejahr C verdeutlicht die Evangelienbotschaft des 3., 4. und 5. Fastensonntags den Bußcharakter der 40-Tage-Zeit:

- 3. Fastensonntag, Lk 13,1–9: Mahnungen zur Umkehr und das Gleichnis vom Feigenbaum, der noch keine Frucht getragen hat;
- 4. Fastensonntag, Lk 15,1–3.11–32: Gleichnis vom barmherzigen Vater bzw. vom verlorenen Sohn;
- 5. Fastensonntag, Joh 8,1–11: das Gespräch über die Ehebrecherin und die Aussage Jesu: „Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“

Im Laufe der drei Lesejahre verkünden also die Evangelien des 3., 4. und 5. Fastensonntags wichtige Themen der Österlichen Bußzeit (Fastenzeit):

- Lesejahr A: Hinführungen zum tieferen Glauben an Jesus;
- Lesejahr B: bedeutende Vorausbilder des Paschamysteriums;
- Lesejahr C: die Botschaft der Umkehr.

### *Die alttestamentlichen Lesungen*

Die alttestamentlichen Perikopen der Fastensonntage orientieren sich nicht an der Botschaft der Evangelien. Vom 1. bis 5. Fastensonntag stellen sie (mit Ausnahme des Ersten Fastensonntags im Lesejahr C) wichtige Stationen der Geschichte Gottes mit den Menschen dar:

Am Ersten Fastensonntag werden Abschnitte aus der Urgeschichte des Alten Testaments verkündet:

- Lesejahr A, Gen 2,7–9; 3,1–7: Die Erschaffung des Menschen und der Sündenfall;
- Lesejahr B, Gen 9,8–15: Der Bund mit Noach.

Der Zweite Fastensonntag aller Lesejahre verzeichnet Texte vom Stammvater Abraham:

- Lesejahr A, Gen 12,1–4a: Die Berufung Abrahams;
- Lesejahr B, Gen 9,8–15: Das Isaak-Opfer des Vaters Abraham;
- Lesejahr C, Gen 9,8–15: Der Bundesschluss mit Abraham.

Für den Dritten Fastensonntag sind Texte aus dem Buch Exodus ausgewählt:

- Lesejahr A, Ex 17,3–7: Wasserwunder in der Wüste;



- Lesejahr B, Ex 20,1–17: Übergabe der Zehn Gebote;
- Lesejahr C, Ex 3,1–8a.10.13–15: Offenbarung Gottes und seines Namens.

Die alttestamentlichen Texte des Vierten Fastensonntags erzählen vom Volk Israel im Land der Väter:

- Lesejahr A, 1 Sam 16,1b.6–7.10–13b: Salbung Davids zum König;
- Lesejahr B, 2 Chr 36,14–16.19–23: Vertreibung nach Babylon und Rückkehrverheißung;
- Lesejahr C, Jos 5,9a.10–12: Erste Paschafeier.

Für den Fünften Fastensonntag sind schließlich prophetische Heilsworte ausgesucht:

- Lesejahr A, Ez 37,12b–14: neue Sammlung im Land der Väter;
- Lesejahr B, Jer 31,31–34: neuer Bund;
- Lesejahr C, Jes 43,16–21: neuer Exodus.

Aus dieser Übersicht ergibt sich, dass jedem der fünf Fastensonntage ein besonderer Abschnitt der Heilsgeschichte zugeordnet ist:

- 1. Fastensonntag: Urgeschichte;
- 2. Fastensonntag: Abraham-Erzählungen;
- 3. Fastensonntag: Exodus-Überlieferung;
- 4. Fastensonntag: Geschichte des Volkes im Land der Väter;
- 5. Fastensonntag: prophetische Verheißungen.

Sieht man von den alttestamentlichen Lesungen des Vierten Fastensonntags ab, so sind die des 1., 2., 3. und 5. Fastensonntags auch eine Hinführung zur alttestamentlichen Verkündigung in der Osternachtfeier. Sie umfasst ebenso wichtige Etappen der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel:

- 1. Lesung: Gen 1,1–2,2: Schöpfung;
- 2. Lesung: Gen 22,1–18: Abrahamsgeschichte;
- 3. Lesung: Ex 14,15–15,1: Exoduserzählung;
- 4., 5. u. 6. Lesung: prophetische Texte.

Es wäre eine bedauerliche Beschneidung der Leseordnung an den Sonntagen der 40-Tage-Zeit, wenn an ihnen die Reihe der alttestamentlichen Perikopen ausgelassen bzw. nicht konsequent durchgehalten würde.

### *Die neutestamentlichen Lesungen*

Die Lesungen aus den Apostelbriefen bilden im Ablauf der Fastensonntage keine selbstständige Verkündigungseinheit. Es gibt eine thematische Abstimmung der Apostellesung mit den anderen Lesungen in allen Variationen: Einige neutestamentlichen Lesungen bilden nur mit der alttestamentlichen Lesung eine thematische Einheit. Bei anderen lässt sich zwischen neutestamentlicher Lesung und Evangelium eine Harmonie entdecken. Schließlich gibt es neutestamentliche Lesungen, die sowohl auf die alttestamentlichen Lesungen als auch auf die Evangelienperikopen thematisch abgestimmt sind. Vor allem im Lesejahr A wurde die Auswahl der Apostellesungen so vorgenommen, dass alle drei Texte der biblischen Verkündigung im gewissen Sinn thematisch zusammenklingen.

### *Zusammenfassung*

Die biblische Verkündigung vom Ersten bis zum Fünften Fastensonntag hat also zwei Schwerpunkte:

- Der eine ist die Botschaft aus den Evangelien: Wie ein weiteres Eingangstor in die 40-Tage-Zeit sind die Evangelien des Ersten und Zweiten Fastensonntags, die in allen Lesejahren Jesus zunächst als Sieger über das Böse und dann den Ostersieg vor-



ausverkünden. Die Evangelien der Sonntage im mittleren Teil der österlichen Bußzeit setzen in jedem Lesejahr einen anderen Akzent.

- Der zweite Schwerpunkt ist die Botschaft aus dem Alten Testament: Vorbereitend auch im Blick auf die Osternachtfeier verkünden sie bedeutsame Stationen der alttestamentlichen Glaubensgeschichte.

Die Apostellesungen fügen sich in diese doppelte Verkündigung sinnvoll ein.

### (3) Der Palmsonntag

Die Botschaft aus der Heiligen Schrift am Palmsonntag ist zweipolig. Bei der Statio zu Beginn der Messfeier steht das Evangelium vom Einzug in Jerusalem im Mittelpunkt. Je nach Lesejahr ist eine der synoptischen Parallelen ausgewählt. Im Lesejahr B ist als zusätzliche Wahlmöglichkeit auch der Text aus dem Johannesevangelium angegeben.

- Lesejahr A: Mt 21,1–11
- Lesejahr B: Mk 11,1–10 oder Joh 12,12–16
- Lesejahr C: Lk 19,28–40

Die Evangelienbotschaft der Messfeier besteht je nach Lesejahr in der Verkündigung der Passionsgeschichte aus Matthäus, Markus und Lukas:

- Lesejahr A: Mt 26,14–27,66
- Lesejahr B: Mk 14,1–15,47
- Lesejahr C: Lk 22,14–23,56

Als alttestamentliche Lesung ist das Dritte Lied vom Gottesknecht, Jes 50,4–7, der Passionserzählung zugeordnet. Diese Botschaft findet dann in den Gottesknechtstexten am Montag, Dienstag und Mittwoch der Karwoche und am Karfreitag eine Fortsetzung. Wie ein Auftakt ins ganze österliche Heilswerk der Erniedrigung und der Erhöhung des Gottessohnes lässt sich der Hymnus aus dem Philipperbrief, Phil 2,6–11, als neutestamentliche Lesung am Beginn der Karwoche verstehen. Vielleicht ist die Kurzform der Passionsgeschichte manchmal sinnvoll, damit unter Berücksichtigung der Gottesdienstlänge der Prophetentext und die Apostellesung nicht vorschnell ausgelassen werden. Vgl. dazu den Hinweis im Lektionar vor den Lesungen der Messfeier am Palmsonntag, der den Wegfall nicht nur einer, sondern auch beider Lesungen ermöglicht.

## IV. Das österliche Triduum

### (1) Die Messfeier vom Letzten Abendmahl am Gründonnerstagabend

Mit der Messfeier vom Letzten Abendmahl beginnt das österliche Triduum. Die Exodus-Lesung, Ex 12,1–8.11–14, von der Feier des jüdischen Paschamahls bereitet den Hintergrund für das Verständnis der christlichen Osterfeier. Die neutestamentliche Lesung, 1 Kor 11,23–26, spricht dann direkt vom Letzten Abendmahl des Herrn mit einem deutlichen Bezug auf das Karfreitagsgeschehen: „Sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26).

Die Erzählung von der Fußwaschung aus Johannes 13,1–15, die Worte „Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung“ (Joh 13,1) und die Frage, „Begrift ihr, was ich euch getan habe?“ (Joh 13,12), erschließen nicht nur die Motivation des ganzen Lebens Jesu. Sie deuten am Gründonnerstagabend auch, wie Christen heute die Feier der Drei Österlichen Tagen verstehen dürfen. In der Feier des Todes Jesu, seines Hinabstiegs in die Welt des Todes und seiner Auferstehung erfahren sie heute die Liebe des Herrn und sollen begreifen, was der Herr auch für sie getan hat (vgl. Joh 13,12).



### *(2) Die Liturgie vom Leiden und Sterben des Herrn am Karfreitag*

In der Liturgie vom Leiden und Sterben des Herrn wird durch die Jesaja-Lesung vom Gottesknecht, Jes 52,13–53,12, das Sterben Jesu als eine Hingabe für uns gedeutet: „Der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen“ (Jes 53,6) und: „Mein Knecht, der Gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt die Schuld auf sich“ (Jes 53,11). Die neutestamentliche Lesung, Hebr 4,14–16; 5,7–9, gehört zum Menschlichsten, was das Neue Testament über den Sohn Gottes verkündet: „Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt“ (Hebr 5,9).

Die Johannespassion, Joh 18,1–19,42, am Karfreitag lässt mehr als die Synoptiker bereits im Passionsgeschehen die Erhöhung des Herrn anklingen, wenn Jesu letztes Wort lautet: „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30).

### *(3) Die Osternachtfeier*

Das Besondere der Osternachtfeier sind die sieben alttestamentlichen Lesungen. Neben der verpflichtenden (vgl. Messbuch, S. [86], 21) Exodus-Lesung, Ex 14,15–15,1, werden in den Gemeinden oft die Schöpfungsgeschichte und ein prophetischer Text verkündet. Schade, dass die Lesung Gen 22,1–18: Das Isaak-Opfer, regelmäßig weggelassen wird. Entsprechend den wichtigen Etappen der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel gehört neben der Schöpfungs-, Exodus- und Prophetenüberlieferung auch die Patriarchenerzählung dazu. Die neutestamentliche Lesung, Röm 6,3–1, ist zweifellos im Blick auf die Taufe ausgewählt. Nicht nur wenn in der Osternachtfeier Taufbewerber in die Kirche eingegliedert werden, sondern auch im Hinblick auf das Taufversprechen der ganzen Gemeinde hat dieses Apostelwort einen Sinn.

Als Evangelium ist je nach Lesejahr einer der synoptischen Berichte von der Entdeckung des leeren Grabes und von der österlichen Botschaft des Engels an die Frauen ausgewählt.

- Lesejahr A: Mt 28,1–10
- Lesejahr B: Mk 16,1–7
- Lesejahr C: Lk 24,1–12

### *(4) Die Messfeier am Ostersonntag*

In der Osterzeit werden keine alttestamentlichen Texte verkündet. Deshalb beginnt die biblische Botschaft am Ostersonntag nicht mit einer alttestamentlichen Lesung, sondern mit einer Perikope aus der Apostelgeschichte Apg 10,34a.37–43. Es ist ein Abschnitt aus der Predigt des Petrus vor dem Heiden Kornelius und seinem Haus. Im Zentrum dieses Textes steht die Botschaft von Jesu Tod und Auferstehung und sein Erscheinen vor den Jüngern. Diese Perikope aus der Apostelgeschichte wird in allen Lesejahren als erste Lesung verkündet.

Als zweite neutestamentliche Lesung stehen zwei Texte zur Auswahl.

- Kol 3,1–4: Die Getauften haben schon anfanghaft Anteil an der Auferstehung des Herrn.
- 1 Kor 5,6b–8: Im Rückblick auf die Erste Lesung des österlichen Triduums am Gründonnerstagabend vom Paschamahl wird bezeugt: Jetzt wird Christus, der sich hingegen hat, als das neue Paschalamm verkündet (1 Kor 5,7).

Im Evangelium Joh 20,1–9 rückt, wie in der Osternachtfeier, wieder das leere Grab in den Mittelpunkt. Der Johannestext erzählt zudem von der Reaktion bei Maria Magdalena, bei Petrus und bei dem Jünger, den Jesus liebte. In der Langform des Evangeliums (Joh 20,1–18) kommt auch die Offenbarung des Auferstandenen vor Maria von Magdala zur Verkündigung.



## V. Die Osterzeit

### (1) Der Zweite bis Siebte Sonntag der Osterzeit

#### Die Evangelienperikopen

Ähnlich wie an den Sonntagen der Advents- und Fastenzeit prägt die Evangelienbotschaft auch in besonderer Weise das Bild der sieben Sonntage der Osterzeit. Der 1., 2. und 3. Sonntag der Osterzeit gehören aufgrund der Evangelienverkündigung wie „Drillinge“ zusammen: Sie bezeugen die Ereignisse, in denen die Auferstehung Jesu für seine Jünger und Jüngerinnen offenbar wurde. Das Evangelium, Joh 20,1–10, der Tagesmesse des Ostersonntags überliefert die Botschaft Maria Magdalenas vom leeren Grab und den Grabbesuch von zwei Jüngern und in der Langform, Joh 20,1–18, auch die Begegnung Marias mit dem Auferstandenen.

Am 2. Sonntag der Osterzeit, am Weißen Sonntag, wird in allen Lesejahren das Evangelium Joh 20,19–31 von der Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern und mit Thomas in Jerusalem verkündet.

Dem 3. Sonntag der Osterzeit sind in den drei Lesejahren thematisch verwandte Evangelien zugeordnet: Jesus begegnet den Jüngern als Auferstandener. Dabei spielt in jeder der drei Perikopen das Mahl eine Rolle.

- Lesejahr A, Lk 24,13–35: Begegnung mit den beiden Emmausjüngern, oder wenn dieses bereits am Ostermontag verkündet wurde, Joh 21,1–14: Begegnung am See Tiberias;
- Lesejahr B, Lk 24,35–48: Begegnung in Jerusalem;
- Lesejahr C, Joh 21,1–19: Begegnung am See Tiberias.

Für den 4. Sonntag der Osterzeit sind in allen drei Lesejahren Textabschnitte aus Joh 10 ausgewählt:

- Lesejahr A, Joh 10,1–10: Jesus offenbart sich als die Tür zu den Schafen;
- Lesejahr B, Joh 10,11–18: Jesus offenbart sich als der gute Hirt;
- Lesejahr C, Joh 10,27–30: Jesus gibt seinen Schafen ewiges Leben.

Jesus offenbart sich als der „Gute Hirte“ seiner Kirche. Der 4. Sonntag der Osterzeit mit der Botschaft vom Guten Hirten ist wie ein „Scharnier“ mitten in der Osterzeit: Der Herr, der sich als der Auferstandene bezeugt hat (1., 2. und 3. Sonntag der Osterzeit), ist nun für immer der Gute Hirte seiner Kirche.

In den Evangelien des 5., 6. und 7. Sonntags der Osterzeit erinnert er daran, wie sich seine Kirche verstehen muss und wie sie handeln soll. Aufgrund der Evangelienbotschaft sind auch die drei Sonntage wie „Drillinge“. Sie führen uns in den Abendmahlsaal zurück und verweisen darauf, was Jesus am Vorabend seines Leidens und Sterbens den Jüngern für die Zeit der Kirche anvertraut hat.

Am 5. und 6. Sonntag der Osterzeit werden in allen Lesejahren Abschnitte aus den johanneischen Abschiedsreden verkündet. Jesus ist mit seinen Jüngern im Abendmahlsaal versammelt, und er übergibt ihnen in den Abschiedsreden sein „Testament“.

#### Fünfter Sonntag der Osterzeit:

- Lesejahr A, Joh 14,1–12: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben;
- Lesejahr B, Joh 15,1–8: Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht;
- Lesejahr C, Joh 13,31–33a.34–35: Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander.

#### Sechster Sonntag der Osterzeit:

- Lesejahr A, Joh 14,15–21: Der Vater wird euch einen anderen Beistand geben;



- Lesejahr B, Joh 15,9–17: Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde gibt.
- Lesejahr C, Joh 14,23–29: Der Heilige Geist wird euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.

Das Evangelium des 7. Sonntags der Osterzeit stellt der Gemeinde in allen Lesejahren den betenden Jesus vor Augen. Abschnitte des Hohepriesterlichen Gebetes im Abendmahlssaal aus Joh 17 wurden als Evangelienabschnitte für die einzelnen Lesejahre ausgewählt

- Lesejahr A, Joh 17,1–11a: Vater, die Stunde ist da, verherrliche deinen Sohn;
- Lesejahr B, Joh 17,6a.11b–19: Bewahre sie in deinem Namen, damit sie eins sind;
- Lesejahr C, Joh 17,20–26: Sie sollen vollendet sein in der Einheit.

### *Zusammenfassung*

Sieht man von den Evangelienabschnitten des Vierten Sonntags der Osterzeit aus dem 10. Kapitel des Johannesevangeliums ab, dann ist der „Raum“, in dem der Auferstandene in den Evangelienperikopen der Sonntage der Osterzeit begegnet, der Kreis der Jünger: Die zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus, die Versammlung der Jünger in Jerusalem, die Jünger hinter verschlossenen Türen, die Jünger am See von Tiberias. Die Situation, die in den österlichen Evangelienperikopen geschildert wird, ist zudem oft die des Mahles. Es sind Hinweise auf die Gemeinschaft und die Situation, in denen auch heute der Auferstandene am intensivsten gegenwärtig ist (vgl. SC 7): in der Versammlung der Gläubigen beim eucharistischen Mahl.

### *Die Erste Lesung aus der Apostelgeschichte*

An die Stelle der Verkündigung aus dem Alten Testament treten in der Osterzeit Perikopen aus der Apostelgeschichte. Die Apostelgeschichte hat aufgrund ihres Verkündigungsinhalts und entsprechend einer alten Tradition (vgl. den Ambrosianischen Ritus von Mailand) in der Osterzeit ihren besonderen Ort.

In der Aufeinanderfolge vom Zweiten bis Sechsten Sonntag der Osterzeit sind die Perikopen aus der Apostelgeschichte Zeugnisse über das Leben und Wachstum der Urkirche: Am Zweiten Sonntag der Osterzeit berichten die unterschiedlichen Texte aus der Apostelgeschichte in allen Lesejahren über das Leben der ersten Christengemeinde in Jerusalem. Die Auswahl der Ersten Lesungen für den 3. und 4. Sonntag der Osterzeit enthalten Predigttexte, in denen u. a. die Botschaft von Jesu Tod und Auferstehung bezeugt wird. Von den Ämtern der frühen Kirche berichten die Lesungen des Fünften Sonntags der Osterzeit aller Lesejahre. Die Lesungen des 6. Sonntags der Osterzeit sprechen in allen Lesejahren vom missionarischen Mühen und Ringen der Apostelzeit und künden vom Wachstum der frühen Kirche.

Die Perikopen aus der Apostelgeschichte des 2. bis 6. Sonntags der Osterzeit stellen also Grundvollzüge des Lebens der Urkirche und damit auch der Kirche heute dar: das Gemeinleben, die Predigtstätigkeit, die Ämter und Dienste und das missionarische Wirken. All das hat seinen Ursprung in Jesu Auferstehung und Erhöhung und in der Geistmitteilung. Es ist bedauerlich, wenn diese „Folgen“ von Ostern, Christi Erhöhung und Pfingsten, an den Sonntagen der Osterzeit nicht zur Verkündigung kommen.

Die aus der Apostelgeschichte ausgewählten Texte für den 7. Sonntag der Osterzeit, dem Sonntag vor Pfingsten, beziehen sich im Lesejahr A und im Lesejahr B auf Ereignisse, die nach Überlieferung in den Tagen zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten ihren Ort haben:



- Lesejahr A, Apg 1,12–14: die Versammlung der Apostel und anderer zum Gebet;
- Lesejahr B, Apg 1,15–17.20a.c–26: Wahl des Matthias zum Apostel an Stelle des Judas.

Im Lesejahr C, Apg 7,55–60: bezeugt der sterbende Stephanus: „Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“ (Apg 7,56). In diesem Ruf wird ein Bezug zum auferstandenen und erhöhten Herrn deutlich.

### *Die Zweite Lesung*

Am Zweiten bis Siebten Sonntag der Osterzeit des Lesejahres A werden als Apostelle- sung fortlaufend, aber in Auswahl, Abschnitte aus dem Ersten Petrusbrief verkündet:

- 2. Sonntag der Osterzeit, 1 Petr 1,3–9: Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi;
- 3. Sonntag der Osterzeit, 1 Petr 1,17–21: Losgekauft mit dem kostbaren Blut Christi;
- 4. Sonntag der Osterzeit, 1 Petr 2,10b–25: Heimgekehrt zum Hirten eurer Seelen;
- 5. Sonntag der Osterzeit, 1 Petr 2,4–9: ein auserwähltes Geschlecht;
- 6. Sonntag der Osterzeit, 1 Petr 3,15–18: Dem Geist nach lebendig gemacht;
- 7. Sonntag der Osterzeit, 1 Petr 4,13–16: Anteil an den Leiden Christi.

Die Hinweise auf die Taufe (1 Petr 1,3) und auf das Paschamysterium von Tod und Auferstehung (1 Petr 1,3–9; 1,17–21; 2,4–9; 3,15–18) und das Bildwort über Christus als „Hirt und Bischof eurer Seelen“ (1 Petr 2,25) machten die Zuordnung zu den Sonntagen der Osterzeiten sehr sinnvoll.

Im Lesejahr B finden sich vom 2. bis 7. Sonntag der Osterzeit Texte aus dem 1. Johannesbrief zugeordnet.

- 2. Sonntag der Osterzeit, 1 Joh 5,1–6: Alles, was von Gott stammt, besiegt die Welt;
- 3. Sonntag der Osterzeit, 1 Joh 2,1–5a: Er ist die Sühne für die ganze Welt;
- 4. Sonntag der Osterzeit, 1 Joh 3,1–2: Wir werden Gott sehen, wie er ist;
- 5. Sonntag der Osterzeit, 1 Joh 3,18–24: An Jesus glauben und einander lieben;
- 6. Sonntag der Osterzeit, 1 Joh 4,7–10: Gott ist die Liebe;
- 7. Sonntag der Osterzeit, 1 Joh 4,11–16: Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott.

Der mögliche Bezug zur Taufe (1 Joh 5,1–6), das Gebot der Liebe (1 Joh 3,18–24; 4,7–10; 4,11–16) und die Ermunterung zum Bleiben in Gott und in Christus (1 Joh 3,18–24; 4,11–16) legen diese Zuordnung zur Osterzeit nahe. Ebenso besteht auch eine thematische Verbindung mit den Evangelientexten aus den Abschiedsreden und dem Abschiedsgebet Jesu am 5., 6. und 7. Sonntag der Osterzeit und damit zur Osterzeit.

Ausgewählte Abschnitte aus der Offenbarung des Johannes sind für den 2. bis 7. Sonntag der Osterzeit des Lesejahres C als Apostellesung ausgewählt.

- 2. Sonntag der Osterzeit, Offb 1,9–11a.12–13.17–19: Ich war tot, doch nun lebe ich in Ewigkeit;
- 3. Sonntag der Osterzeit, Offb 5,11–14: Würde des Lammes;
- 4. Sonntag der Osterzeit, Offb 7,9.14b–17: Das Lamm wird sie führen;
- 5. Sonntag der Osterzeit, Offb 21,1–5a: Gott wird alle Tränen abwischen;
- 6. Sonntag der Osterzeit, Offb 21,10–14.22–23: Ein Engel zeigte mir die heilige Stadt;
- 7. Sonntag der Osterzeit, Offb 22,12–14.16–17.20: Komm, Herr Jesus.

Der österliche Charakter einiger dieser Abschnitte ergibt sich auf Grund der Christus-Vision, Offb 1,9–11a.12–13.17–19, des Lobpreises an „das Lamm, das geschlachtet wurde“, Offb 5,11–14, und das Lamm, das „sie weiden wird“, Offb 7,9.14b–17. Die Verkündigung aus der Offenbarung des Johannes bringt in der Osterzeit die eschatologische Bot-



schaft zur Geltung: durch die Botschaft vom neuen Himmel und von der neuen Erde, Offb 21,1–5a, und vom neuen Jerusalem, Offb 21,10–14.22–23, und durch die Verheißung Jesu: „Ja, ich komme bald“, Offb 22,12–14.16–17.20.

### *(2) Das Hochfest Christi-Himmelfahrt*

Dem Hochfest Christi Himmelfahrt sind in den Lesejahren thematisch verwandte Evangelienabschnitte zugeordnet: Jesus als der Erhöhte bzw. als der, der in den Himmel aufgenommen wird, verheißt seine bleibende Gegenwart bzw. seinen Geist und beauftragt seine Jünger, der Welt die Botschaft zu verkünden:

- Lesejahr A, Mt 28,16–20: Alle Tage bin ich bei euch;
- Lesejahr B, Mk 16,15–20: Er wurde in den Himmel aufgenommen;
- Lesejahr C, Lk 24,46–53: Er wurde zum Himmel erhoben.

Die Auswahl von Apg 1,1–11 als Erste Lesung in allen Lesejahren verbindet die Himmelfahrt Jesu mit dem vierzigsten Tag und hat deshalb an diesem Hochfest ihren besonderen Ort.

Der Grundtext der zweiten neutestamentlichen Lesung für alle Lesejahre ist Eph 1,17–23. Er verkündet die Macht Gottes, die er „an Christus erwiesen, den er von den Toten auferweckt und im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben hat“ (Eph 1,20). Hier wird die Innenseite von Christi Himmelfahrt deutlich, die engstens mit dem Ostergeschehen zusammengehört. Als Alternativtexte sind für das Lesejahr B Eph 4,1–13 und Lesejahr C Hebr 9,24–28; 10,19–23 angeboten. Die Aposteltexte dieses Tages sind schwierige Lesungen. Deshalb kann es sinnvoll sein, dem ersten Text aus Eph 1,27–23 in allen Lesejahren den Vorzug zu geben, damit er den Gläubigen auf diese Weise bekannter und damit verständlicher werden kann.

### *(3) Pfingsten*

#### *Die Messe am Vorabend bzw. die Vigilmesse*

Für die Vorabendmesse bzw. für die Vigil von Pfingsten ist in allen Lesejahren ein Kurztex aus dem Evangelium nach Johannes, Joh 7,37–39, vorgesehen, der vom Geist spricht. Dieser macht das Innere des Menschen zu einer Quelle, aus der „Ströme von lebendigem Wasser fließen“ (Joh 7,38). Der Aposteltext, Röm 8,22–27, verkündet die Gegenwart des Geistes im Menschen, die diesen stützend und helfend beim Beten begleitet.

Erstaunlich ist, dass am Vorabend bzw. in der Vigil von Pfingsten trotz des letzten Tages der Osterzeit auch alttestamentliche Texte verzeichnet sind. Dies erinnert an die Osternachtfeier.

- Gen 11,1–9: Der Turmbau zu Babel und die Verwirrung der Sprachen;
- Ex 19,3–8a.16–20: Die Erwählung Israels und das Herabsteigen Gottes auf den Sinai;
- Ez 37,1–14: Die Vision von der Auferweckung des Volkes Israel durch den Geist;
- Joël 3,1–5: Die Verheißung der endzeitlichen Geistausgießung über das ganze Volk Israel.

Jeder dieser vier Texte kann auf seine Weise zur Erschließung der Geistsendung am Pfingsttag beitragen. Für die Vorabendmesse wird einer der vier Texte als Erste Lesung ausgewählt. Bei einer Vigilfeier gehören alle vier Texte zur Verkündigung (vgl. Ostervigil).

#### *Die Messfeier am Pfingsttag*

Die Tagesmesse aller Lesejahre hat einen österlichen Evangelientext, der wie am 2. und 3. Sonntag der Osterzeit vom Erscheinen des Auferstandenen spricht. Dieser verkündet den



Jüngern: „Empfanget den Heiligen Geist!“ In den Lesejahren B und C werden auch alternative Evangelientexte mit den sog. „Parakletsprüchen“ angegeben.

- Lesejahr A, Joh 20,19–23: Empfangt den Heiligen Geist;
- Lesejahr B, Joh 20,19–23: s. o. Lesejahr A, oder: Joh 15,26–27; 16,12–15: Der Geist wird euch in die ganze Weisheit einführen;
- Lesejahr C, Joh 20,19–23: s. o. Lesejahr A, oder: Joh 14,15–16.23b–26: Der Heilige Geist wird euch alles lehren.

Wen wundert es, dass bei der Messfeier des Pfingsttages neben dem „johanneischen“ Pfingsten auch das „lukanische“ Pfingsten, Apg 2,1–11, in der Ersten Lesung aller Lesejahre verkündet wird: „Als der Pfingsttag gekommen war“ (Apg 2,1).

Als Apostellesung ist 1 Kor 12,3b–7.12–13 ausgewählt. Sie spricht von den Einheit stiftenden Wirkungen des Geistes unter den Gläubigen: Dieser Geist schenkt das rechte Christusbekenntnis (1 Kor 12,3b) und vielfältige Gnadengaben (1 Kor 12,4). Der Geist Gottes und sein Wirken in den Gläubigen und durch sie ist das gemeinsame Thema der Apostellesungen des Pfingstfestes. In den Lesejahren B und C können auch Alternativtexte verkündet werden.

- Lesejahr A, 1 Kor 12,3b–7.12–13: Durch den einen Geist in den einen Leib aufgenommen;
- Lesejahr B, 1 Kor 12,3b–7.12–13: s. o. Lesejahr A, oder: Gal,15–25: Lasst euch vom Geist leiten;
- Lesejahr C, 1 Kor 12,3b–7.12–13: s. o. Lesejahr A, oder: Röm 8,8–17: Alle, die sich vom Geist Gottes leiten, sind Söhne Gottes.

## VI. Die drei nachösterlichen Hochfeste

### (1) Der Dreifaltigkeitssonntag

Beachtenswert ist, dass auch am Dreifaltigkeitssonntag in allen Lesejahren zunächst die Gottesbotschaft des Alten Testaments verkündet wird: Der Glaube an den einen Gott ist die bleibende Grundlage, auch wenn Christen Gott als den Drei-Einen bekennen.

Im Lesejahr A spricht die alttestamentliche Perikope, Ex 34,4b–6.8–9, Zentrales der Gottesbotschaft des Alten Bundes an: „Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (Ex 34,6). Die neutestamentliche Lesung, 2 Kor 13,11–13, bringt dann das dreifaltige Wirken Gottes in einer dreigliedrigen Formel zur Sprache: „Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit Euch allen!“ (2 Kor 13,13). Im Evangelium, Joh 3,16–18, ist von Gott und seinem einzigen Sohn die Rede. Leider fehlt in diesem Text ein Hinweis auf den Heiligen Geist.

Der alttestamentliche Text des Lesejahres B, Dtn 4,32–34.39–40, enthält ein Bekenntnis zu Gottes Einzigkeit. Die neutestamentliche Lesung, Röm 8,14–17, spricht vom Wirken des drei-einen Gottes im Menschen: „Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen ‚Abba Vater!‘“ (Röm 8, 15). Dazu passt die Botschaft des Evangeliums, Mt 28,16–20. Sie nennt den Ursprung unserer Verbindung mit Gott, die Taufe auf den Namen des drei-einen Gottes, „des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19).

Dem Lesejahr C ist ein alttestamentlicher Hymnus auf die Weisheit des Schöpfers, Spr 8,22–31, zugeordnet. Die neutestamentliche Lesung, Röm 5,1–5, verkündet wieder unsere Teilnahme am drei-einen Leben Gottes durch den „Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn“ und durch die Liebe Gottes, „die ausgegossen ist in unseren Herzen durch



den Heiligen Geist“ (Röm 5,5). Der Evangelienabschnitt Joh 16,12–15 spricht vom einzigartigen Miteinander der drei göttlichen Personen: Der Geist der Wahrheit verherrlicht den Sohn und das, was der Vater dem Sohn übergeben hat, wird der Geist verkünden.

### *(2) Das Hochfest Fronleichnam*

Für das Fronleichnamsfest des Lesejahres A ist als Evangelium, Joh 6,51–58, der eucharistische Abschnitt aus der Rede vom Lebensbrot ausgewählt. Die beiden Lesungen vorher sind wie eine Vorbereitung darauf. Der Johannestext spricht vom „Brot, das die Väter gegessen haben; sie sind gestorben“ (Joh 6,58). Die alttestamentliche Lesung, Dtn 8,2–3.14b–16a, schafft dazu die Verständnishilfe und erzählt von diesem Brot, dem Manna, das Israels Nahrung auf dem 40-jährigen Wüstenzug war. Die sehr drastische Redeweise, „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt“, wird durch die neutestamentliche Lesung, 1 Kor 10,16–17, vorweg erschlossen. Es geht um das „Brot“, das gebrochen wird und „das Teilhabe am Leib Christi“ schenkt, und um den „Kelch des Segens“, der „Teilhabe am Blut Christi“ gibt.

Im Lesejahr B durchzieht der Glaubensbegriff „Bund“ alle drei Verkündigungstexte. Die alttestamentliche Lesung, Ex 24,3–8, berichtet vom Bundesschluss am Sinai, bei dem das Blut von Stieren eine Rolle spielt: „Das ist das Blut des Bundes“, sagt Mose. Im Evangelienabschnitt, Mk 14,12–16.22–26, greift Jesus diese Worte im Zusammenhang mit dem Wein-Ritus des Letzten Abendmahls auf und gibt ihnen eine neue Bedeutung: „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes“ (Mk 14,24). Die neutestamentliche Lesung, Hebr 9,11–15, ist wie eine Brücke zwischen der alttestamentlichen Perikope und dem Evangelienabschnitt. Darin wird der Bund durch das Blut der Tieropfer für beendet erklärt und auf das Blut Christi verwiesen: „wieviel mehr wird das Blut Christi [...] unser Gewissen reinigen“ (Hebr 8,14).

Das Verbindende der beiden ersten Verkündigungstexte des Lesejahrs C sind Brot und Wein. In der alttestamentlichen Lesung, Gen 14,18–20, sind sie Zeichen der Gastfreundschaft, die der Priesterkönig Melchisedek dem Stammvater Abraham gewährt. Die neutestamentliche Lesung, 1 Kor 11,23–26, überliefert, dass beide Gaben beim letzten Abendmahl zu Zeichen der Lebenshingabe Jesu und des Neuen Bundes werden. Die Überlieferung der Speisung der 5000 in der Evangelienperikope, Lk 9,11b–17, hat durch Lukas eine nachösterliche eucharistische Deutung erhalten: Diese verweist darauf, dass die eucharistischen Handlungen des Letzten Abendmahles auch die Eucharistie der Kirche sind. Der Auftrag aus der neutestamentlichen Lesung, „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (1 Kor 11,24), verlangt nach Verwirklichung.

### *(3) Das Herz-Jesu-Hochfest*

Von den neun Perikopen, die in den drei Lesejahren für das Herz-Jesu-Fest ausgewählt sind, spricht nur eine direkt vom „Herzen Jesu“.

Im Evangelienabschnitt des Lesejahres A, Mt 11,25–30, sagt Jesus: „Ich bin gütig und von Herzen demütig“ (Mt 11,29). Im Grunde geht es beim Herz-Jesu-Fest um die Liebe. Im alttestamentlichen Text, Dtn 7,6–11, ist es Mose, der zum Volk Israel sagt: „Der Herr liebt euch“ (Dtn 7,8). Die neutestamentliche Lesung, 1 Joh 4,7–16, vertieft diese Botschaft und verkündet in unterschiedlichen Formulierungen, dass „Gott die Liebe ist“ (1 Joh 4,8 u. a.). Die „Liebe Gottes“, die sich im Herzen Jesu offenbart hat, ist der Schlüssel für die Herz-Jesu-Botschaft im Lesejahr A.

Im Lesejahr B wird erneut die Botschaft der Liebe thematisiert: Der alttestamentliche Text, Hos 11,1.3–4.8c–9, stellt Gottes Liebe zu seinem Volk unter dem Bild der elterlichen



Zuneigung dar (Hos 11,1 und 4). Die neutestamentliche Lesung, Eph 3,8–12.14–19, spricht von der Liebe Christi und verkündet im Blick auf die Gläubigen: „ihr sollt dazu fähig sein [...] die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt“ (Eph 3,17f). Der Evangelienabschnitt, Joh 19,31–37, berichtet vom gekreuzigten Jesus und von der Öffnung der Seite des Herrn (Joh 19,34). Die geöffnete Seite Jesu ruft auch die Vorstellung des geöffneten Herzens Jesu hervor. Das legt nahe, im toten Jesus am Kreuz ein sinnvolles Herz-Jesu-Bild zu sehen.

Auch im Lesejahr C gehört zur Verkündigung des Herz-Jesu-Festes das Thema Liebe. In der neutestamentlichen Lesung, Röm 5,5–11, heißt es von der Liebe Gottes, dass sie „ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist“ (Röm 5,5b). Und weiter verkündet der Apostel: „Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist“ (Röm 5,8). Diese Botschaft der Liebe wird in der alttestamentlichen Lesung, Ez 34,11–16, durch ein konkretes Bild verdeutlicht: Gott verhält sich in seiner Liebe wie ein guter Hirte, der sich um sein Volk kümmert, es sammelt und reichlich nährt. Noch mehr: Er geht sogar den verlorenen Schafen nach. Dieser letzte Gedanke findet sich auch in der Botschaft des Evangelium, Lk 15,3–7. Es ist das Gleichnis vom verlorenen Schaf mit dem Wort über die Freude im Himmel, wenn ein einziger Sünder sich bekehrt. Durch die Botschaft des Herz-Jesu-Festes im Lesejahr C wird auch der gute Hirt zu einem biblischen Herz-Jesu-Bild.

## *VII. Die Sonntage im Jahreskreis*

### *(1) Zwei besondere Sonntage am Anfang und am Ende*

#### *Der Zweite Sonntag im Jahreskreis – ein johanneischer Sonntag*

Die Lesereihe aus den synoptischen Evangelien in den Lesejahren A, B und C beginnt erst am 3. Sonntag im Jahreskreis. Der 2. Sonntag ist ein „johanneischer“ Sonntag, denn ihm ist in jedem der drei Lesejahre ein Abschnitt aus dem Johannesevangelium zugeordnet.

- Lesejahr A, Joh 1,29–34: Das Zeugnis Johannes des Täufers über Jesus und die Offenbarung bei dessen Taufe. Dieser Text ergänzt die Botschaft vom Fest der Taufe des Herrn am Sonntag vorher. Ihm zugeordnet ist Jes 49,3.5–6, ein Abschnitt aus den Gottesknechtsliedern: „Du bist mein Knecht“ (Jes 49,3. vgl. auch 5 und 6);
- Lesejahr B, Joh 1,35–42: Die Berufung der ersten Jünger. Diesem Evangelium ist die themenähnliche Berufung des Samuel aus 1 Sam 3,3b–10.19 beigegeben.
- Lesejahr C, Joh 2,1–12: Die Hochzeit zu Kana als „erstes Zeichen“ Jesu. Diese Perikope wird durch das Prophetenwort Jes 62,1–5 vorbereitet, im dem das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk mit dem Bild vom Bräutigam und der Braut verglichen wird. Das Wunder bei der Hochzeit zu Kana gehört in der Liturgie seit langem zu den Epiphanie-Ereignissen.

Der Zweite Sonntag im Jahreskreis ist also auf Grund seines Bezugs zu den epiphanen Ereignissen Taufe des Herrn und Hochzeit zu Kana mehr dem Weihnachtsfestkreis zugeordnet, auch wenn die neutestamentliche Lesung als Continua-Reihe der folgenden Sonntage bereits am 2. Sonntag im Jahreskreis beginnt.

#### *Der letzte Sonntag im Jahreskreis – der Christkönigssonntag*

Der Christkönigssonntag als der letzte Sonntag im liturgischen Jahr trägt einen eschatologischen Akzent. Die Themenverwandtschaft bzw. Themenergänzung von der alttestamentlichen Lesung, der neutestamentlichen Lesung und dem Evangelium am Christkönigsson-



tag aller drei Lesejahre legt es nahe, keinen der drei Texte von der Verkündigung auszuschließen.

- Lesejahr A, Mt 25,31–46: Die Botschaft vom großen Endgericht des Menschensohnes. Zugeordnet ist als alttestamentlicher Text: Ez 34,11–12.15–17. Dabei spricht er von Gott als Hirt seines Volkes, nimmt aber auch Bezug auf sein richterliches Handeln. Die neutestamentliche Lesung, 1 Kor 15,20–26.28, weist auf Christus hin, der am Ende alle Macht dem Vater übergibt.
- Lesejahr B, Joh 18,33–37: Jesus spricht von seinem Königtum, das nicht von dieser Welt ist. Die Apostellesung, Offb 1,5–8, verkündet Christus als den Erstgeborenen der Toten und bezieht aus dem zugeordneten alttestamentlichen Text, Dan 7,13–14, die Aussage, „Siehe, er kommt mit den Wolken“ (Offb 1,7), auf den wiederkommenden Herrn.
- Lesejahr C, Lk 23,35–43: Der „König der Juden“, wie die Kreuzesinschrift lautet, macht einem der Mitgekreuzigten eine persönliche eschatologische Verheißung: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43). Die zugeordnete alttestamentliche Lesung, 2 Sam 5,1–3, berichtet von der Salbung Davids zum König über ganz Israel und eröffnet einen Hintergrund für das Verständnis der Kreuzesinschrift. Die neutestamentliche Lesung, Kol 1,12–20, spricht von der Aufnahme „in das Reich seines geliebten Sohnes“ (Kol 1,13), deren Erfüllung Jesus dem reumütigen Schächer ganz persönlich zuspricht.

## (2) Die Evangelientexte

An den Sonntagen in der Zeit im Jahreskreis sind Evangelienperikopen nicht wie an den Sonntagen des Advent, der Fasten- und Osterzeit thematisch ausgewählt. Sie bilden vielmehr eine „ausgewählte Bahnlesung“, die sogenannte „lectio semicontinua“. Sonntag für Sonntag ist bei der Textauswahl zwar die Reihenfolge innerhalb des einzelnen Evangeliums berücksichtigt, aber es werden aus unterschiedlichen Gründen Textpassagen aus den Evangelien ausgelassen. Entweder sind es Abschnitte, die schwer verständlich sind, oder die als Parallele in einem anderen Lesejahr Berücksichtigung finden.

- Im Lesejahr A wird vom 3. bis zum 34. Sonntag im Jahreskreis eine ausgewählte Bahnlesung aus dem Matthäusevangelium verkündet.
- Im Lesejahr B ist vom 3. bis 16. und vom 22. bis 33. Sonntag im Jahreskreis eine Bahnlesung aus dem Markusevangelium. Sie wird vom 17. bis 21. Sonntag durch eine fortlaufende Lesung aus Johannes 6 unterbrochen.
- Im Lesejahr C ist dem 3. bis zum 33. Sonntag eine Bahnlesung aus dem Lukasevangelium zugeordnet.

## (3) Die neutestamentliche Lesung

Auch die Zweite Lesung, die Apostellesung, für die Sonntage im Jahreskreis ist eine ausgewählte Bahnlesung. Die doppelte Bahnlesung hat zur Folge, dass auf eine thematische Abstimmung zwischen Apostellesung und Evangelium verzichtet werden musste.

- Im Lesejahr A:
  - 2.–8. Sonntag: Erster Korintherbrief Kapitel 1–4, 7 mal;
  - 9.–24. Sonntag: Römerbrief, 16 mal;
  - 25.–28. Sonntag: Philipperbrief, 4 mal;
  - 29.–33. Sonntag: Erster Thessalonicherbrief, 5 mal.
- Im Lesejahr B:
  - 2.–6. Sonntag: Erster Korintherbrief, Kap. 6–10, 5 mal;



7.–14. Sonntag: Zweiter Korintherbrief, 8 mal;

15.–21. Sonntag: Epheserbrief, 7 mal;

22.–26. Sonntag: Jakobusbrief, 5 mal;

27.–33. Sonntag: Hebräerbrief, 7 mal.

– Im Lesejahr C:

2.–8. Sonntag: Erster Korintherbrief Kap. 12–15, 7 mal;

9.–14. Sonntag: Galaterbrief, 6 mal;

15.–18. Sonntag: Kolosserbrief, 4 mal;

23. Sonntag: Philemonbrief;

24.–26. Sonntag: Erster Timotheusbrief, 3 mal;

27.–30. Sonntag: Zweite Timotheusbrief, 4 mal;

31.–33. Sonntag: Zweiter Thessalonicherbrief, 4 mal.

#### (4) Die Perikopen aus dem Alten Testament

Während die Evangelienabschnitte und die Apostellesungen an den Sonntagen im Jahreskreis in Form der ausgewählten Bahnlesung perikopiert wurden, ist die Erste Lesung aus dem Alten Testament der Evangelienperikope in thematischer Abstimmung zugeordnet. Gewiss ist es nicht günstig, dass die beiden thematisch zugeordneten Perikopen, die alttestamentliche Lesung und der Evangelientext, durch die inhaltlich anders gelagerte neutestamentliche Lesung unterbrochen wird. Aber man hat durch die thematische Zuordnung vermieden, dass noch ein weiterer Verkündigungstext des Sonntags thematisch unverbunden neben den anderen beiden steht.

Welche Zuordnungskriterien sind zwischen alttestamentlicher Lesung und Evangelium zum Tragen gekommen?

- Die Zuordnung zwischen alttestamentlicher Lesung und Evangelienperikope ist in sehr seltenen Fällen nach dem Schema „Verheißung und Erfüllung“ zu interpretieren.
- Zum überwiegenden Teil geht es um eine Zuordnung im Sinne von ähnlichen/analogen Erfahrungen:  
vgl. im Lesejahr A: 7., 10., 19., 21., 27. Sonntag im Jahreskreis;  
vgl. im Lesejahr B: 2., 3., 8., 15., 16., 17., 21., 31., 32. Sonntag im Jahreskreis;  
vgl. im Lesejahr C: 3., 5., 10., 16., 28. Sonntag im Jahreskreis.
- In anderen Fällen spielen komplementäre Aussage zwischen alttestamentlicher Lesung und Evangelium eine Rolle:  
vgl. im Lesejahr B: 27., 33. Sonntag im Jahreskreis;  
vgl. im Lesejahr C: 15., 23., 24., 25. Sonntag im Jahreskreis.
- Sehr selten haben Zitate aus alttestamentlichen Texten in den Evangelien zur Zuordnung geführt:  
vgl. im Lesejahr A: 3. Sonntag im Jahreskreis;  
vgl. im Lesejahr B: 18. Sonntag im Jahreskreis.

Entscheidender als die Frage nach der Art und Weise der Zuordnung ist zunächst einmal die Tatsache, dass in der jetzigen Leseordnung außer an den acht Sonntagen der Osterzeit an jedem Sonntag das Alte Testament einen geregelten Platz in der sonntäglichen Verkündigung hat.

#### C. Die Frage der Verkündigung von drei Lesungen an Sonntagen und Hochfesten

Die Verkündigung im „Dreischritt“ von alttestamentlicher Lesung, neutestamentlicher Lesung und Evangelienbotschaft gehört seit der Einführung der neuen Leseordnung im



Jahre 1969 zum Neuen des Römischen Ritus. Wer Bischöfe, Priester und Gottesdienstbesucher aus unterschiedlichen Kontinenten, Ländern und Regionen befragt, erhält in den allermeisten Fällen die Auskunft, dass bei ihnen Sonntag für Sonntag während der Messfeier ganz selbstverständlich alle drei Lesungen verkündet werden.

Im deutschsprachigen Bereich ist das anders. Dort blieb es nach der Einführung der neuen Leseordnung in fast allen Gemeinden bei der Verkündigung nur einer Lesung vor dem Evangelium. Bisher wurde nicht ermittelt, aus welchen Gründen die neue dreigliedrige Verkündigung sich im deutschsprachigen Bereich nicht oder nur sehr wenig durchsetzen konnte. Ist es eine Abwehr gegen zu viel Bibel im katholischen Gottesdienst? Ist es die Angst vor zu viel Neuem aus der alten Bibel? Ist es eine zu verschulte Sicht des Gottesdienstes, dass alles, was in der Messfeier gesprochen wird, auch bis ins Detail aufgenommen und verarbeitet werden müsse? Ist es die Sorge, dass die Messfeier zu lange dauern könnte oder bei drei Lesungen die Predigt kürzer sein müsste? Wer weiß es, was letztlich zu dem „biblischen Schmalspur-Angebot“ in den Messfeiern der überwiegenden Zahl der Gemeinden des deutschen Sprachgebietes geführt hat? Ich möchte zum Schluss aufgrund meiner persönlichen Erfahrung zur Verkündigung von drei Lesungen in den Messfeiern der Sonntage und Hochfeste Mut machen.

### *(1) Mein persönlicher langer Weg zur Verkündigung von drei Lesungen*

Seit 1970 war ich zunächst in drei Pfarreien als Vikar tätig. Ein Jahr in einer Innenstadt-pfarrei, fast sechs Jahre in einer Landgemeinde und weitere zwei Jahre in einer großen städtischen Pfarrei. Die Frage, ob eine oder zwei Lesungen vor dem Evangelium verkündet werden sollen, tauchte in keiner der Pfarreien auf. Ich übernahm die Praxis der Pfarrer. Es wurde ganz selbstverständlich nur eine Lesung vor dem Evangelium verkündet. In der Pastorale Einführung ins Mess-Lektionar von 1981 lässt die Römische Gottesdienstkongregation als Möglichkeit anklingen, dass die zuständige Bischofskonferenz gestatten kann, „aus pastoralen Gründen“, „da oder dort nur zwei Lesungen vorzutragen“ (vgl. Lektionar A, Band I, 29\* Nr. 79). Diese Möglichkeit war bereits in der ersten Erläuterung der neuen Leseordnung von 1969 ausgesprochen (vgl. Lektionar A, Band I, Nr. 8a).

Während einer fünfjährigen Tätigkeit als Erzbischöflicher Sekretär (1979–1985) machte ich bei Aushilfsdiensten in der Landpfarre eines Studienkollegen die ersten Erfahrungen mit der Verkündigung von drei Lesungen an den Sonntagen. Ich war erstaunt, wie die Gottesdienstteilnehmer den Vortrag der drei Texte mit ruhiger Aufmerksamkeit und ohne Räuspern verfolgten. Die Verkündigung von drei Lesungen in der Sonntagsmesse war für sie offenbar längst eine gute Gewohnheit geworden. Das rief in mir ein Nachdenken über meine Praxis wach, aber meine Einstellung änderte sich noch nicht.

10 Jahre war ich dann selbstständiger Pfarradministrator in einer Landgemeinde und weitere dreieinhalb Jahre relativ selbstständiger Subsidiar ebenfalls auf dem Land. Auch in dieser Zeit blieb ich bei der Praxis, die ich als Vikar von den Pfarrern übernommen hatte. Eine erste Offenheit für drei Lesungen gab es aber inzwischen bei mir am Gründonnerstagabend, am Karfreitag und am Sonntag der Osterzeit. Ebenso entschied ich mich für vier alttestamentliche Lesungen in der Osternachtfeier.

1998 wurde ich Pfarrer in der Paderborner Innenstadt. Die Praxis, nur eine Lesung vor dem Evangelium verkünden zu lassen, behielt ich bei. Beim Vikar unserer Pfarrei erlebte ich die Verkündigung von drei Lesungen an den Sonntagen des Advents und der Fastenzeit und an den Hochfesten. Ich nahm die Uhr zu Hilfe und stoppte ab, um zu wissen, um viele Minuten Zeit sich die Messe bei einer dritten Lesung verlängerte. Es waren nur zwei bis



drei Minuten. Aber ich brauchte immer noch Zeit, bis ich mich auf die Praxis einließ, der Verkündigung von drei Lesungen zuzustimmen. Ca. ein Jahr später war ich dann mit dem Vikar einer Meinung. Sie lautete: „Drei Lesungen nicht nur aufgrund besonderer Zeiten, sondern an jedem Sonntag.“ Es gab Fragen, aber keine Widerstände in der Gottesdienstgemeinde. Eine nachträgliche Infragestellung dieser neuen Praxis drängte sich eher immer wieder in mir selber auf.

### (2) Selber durchhalten können!

Wenn einer der Texte sehr lang war, meldete sich bei mir die Frage: „Sollst du der Gemeinde das zumuten?“ Die Antwort kam nicht leicht: „Ja, du musst es. Dein Gefühl ist nicht auch das aller anderen, die mit dir Gottesdienst feiern.“ Auch wenn mir ein Text sehr schwierig erschien, überlegte ich sofort, ob es zumutbar sei, ihn zu verkünden. Meine Entscheidung war wieder nicht leicht. Ich sah den schwierigen Text manchmal als Herausforderung und bezog ihn in die Predigt ein. Ich habe eingesehen, dass die immer neue Frage, „Soll ich an diesem oder jenem Sonntag wirklich drei Texte verkünden lassen?“, auf die Dauer nichts brachte. Klare Entschiedenheit war angesagt. Die Verkündigung der drei Texte, ob sie willkommen oder schwierig waren, ob sie angenehm kurz oder sehr lang geraten waren, musste ich auch bei mir selber als Priester zur guten Gewohnheit werden lassen. Und ich durfte diese Entscheidung nicht immer wieder den eigenen momentanen Geneigtheiten oder Stimmungen überlassen.

### (3) Ein umfangreiches frei anzunehmendes Angebot

Als Priester musste ich mich auch lossagen von dem Ideal, dass die Gläubigen während der Messfeier jeden einzelnen Text, der als Lesung, als Gebet oder als Hinweis vorgetragen wird, bewusst aufnehmen sollen. Auch in der Gottesdienstgemeinschaft dürfen Menschen „Menschen sein“, die mal mehr und mal weniger bewusst dabei sind. Deshalb ist eher Folgendes zu bedenken: Beim menschlichen Auswahlverhalten der Mitfeiernden wird durch den Vortrag von drei Lesungen ein größeres Angebot für die Gläubigen bereitgehalten. So kann sie das Wort Gottes durch die eine oder andere Lesung oder im günstigsten Fall auch durch alle Perikopen treffen. Der Umfang der Aufnahme liegt nicht in der Hand des Gottesdienst-Vorstehers.

Gewiss hat auch der Vortrag der beiden Lesungen vor dem Evangelium durch unterschiedliche Lektoren eine positive Wirkung. Der Stimmenwechsel kann es dem Hörer des Gotteswortes leichter machen, neu aufzumerken und auch der Stimme eines zweiten Lektors bereitwillig Aufmerksamkeit zu schenken.

Abschließend möchte ich in einem Bild sprechen: Die Vorsteher der Messfeier müssen den Tisch des Wortes Gottes so reich wie möglich decken. Die Leseordnung macht dazu ein sehr umfangreiches Angebot. Ob alles „vom Tisch des Gotteswortes“ gegessen wird, steht nicht in unserer Macht. Es ist auch im alltäglichen Leben menschliche Praxis und ganz selbstverständlich, dass immer mehr oder weniger „ungegessen“ zurückbleibt.

### Literatur

- Nübold, Elmar, 1986: *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtage*. Paderborn: Bonifatius-Verl.
- Stommel, Eduard, 1952: Meßperikopen. Zur Frage ihrer Neuordnung. In: *Trierer theologische Zeitschrift* 61, 205-213.



Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar

## *Biblische Grundlagen liturgischer Bildung:*

### *Zur Bedeutung der Bibel für das Verständnis des Gottesdienstes<sup>1</sup>*

*Erst wenn voll bewusst wird, dass Bibel und Liturgie in ihrem Werden engstens verschränkt und somit voneinander in ihrem Ursprung abhängig sind, wird klar, dass die Liturgie insgesamt durch und durch biblisch geprägt ist, und es wird das hohe Gewicht ermessbar, das das Zweite Vatikanische Konzil der Heiligen Schrift im Gottesdienst zuweist. Das hat unmittelbare Konsequenzen für die liturgische Bildung: sie muss immer zugleich auch biblische Bildung sein – ein leider schwerwiegendes inhaltliches Defizit in vielen Feldern liturgischer Bildung. Darauf muss neu aufmerksam gemacht werden. Den Vätern der Liturgischen Bewegung war die „bibel-liturgische Symbiotik“ von Anfang an klar, worauf nicht nur die Tatsache hinweist, dass eine der ältesten liturgischen Fachzeitschriften seit 1926 „Bibel und Liturgie“ heißt, sondern dass es neben der Liturgischen Bewegung ja längst auch eine Bibelbewegung gab.*

#### *I. Hinführung*

Hans Bernhard Meyer<sup>2</sup> schrieb vor 40 Jahren: „Man kann unmöglich den Gottesdienst der Kirche gesund erhalten, wenn man den Kontakt mit einem lebendigen und gesunden Verständnis der Schrift verliert!“<sup>3</sup> Das war hineingesagt mitten in die spannungsvolle Zeit der Neugestaltung der offiziellen Liturgiebücher im Zug der Umsetzung der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums. Sie erst hatte der Bibel im Gottesdienst wieder das ihr gebührende Gewicht zurückgegeben. In der vorangegangenen nachreformatorisch-nachtridentinischen Epoche, in der die Bibel als vorrangige Signatur der reformatorischen Kirchen, die Sakramente aber als die der katholischen Kirche erschienen, waren katholischerseits die Sensibilität für die Relevanz der Bibel auch betreffend Liturgie praktisch verloren gegangen. Man sprach folgerichtig von einer „Schriftvergessenheit“ der katholischen Liturgie.

Heute, im 5. Jahrzehnt nach dem Konzil und unter völlig neuen gesellschaftlichen Bedingungen gewinnt dieses Wort neue Brisanz. Zwar hat durch die offizielle Liturgiereform die Schrift im Gottesdienst und seinen Textbüchern tatsächlich ein beachtliches Gewicht erlangt.<sup>4</sup> Sieht man aber die liturgiepastorale Not unserer Tage und die jüngsten Irritationen im Liturgieverständnis, stellt man fest: trotz aller Reformbemühungen ist im konkreten

<sup>1</sup> Schriftliche, mit Anmerkungen versehene Fassung des auf der Konferenz der Liturgiereferenten der (Erz-)Diözesen Österreichs am 23. Nov. 2009 in Salzburg gehaltenen Vortrags, der hier auf ausdrücklichen Wunsch der Konferenzteilnehmer publiziert wird und zurückgeht auf meinen früheren und umfassenderen Beitrag unter dem Titel: Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche (vgl. Redtenbacher 2008).

<sup>2</sup> Hans Bernhard Meyer SJ: 1924–2002, 1969–1995 Professor für Liturgiewissenschaft an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Innsbruck als Nachfolger von Josef Andreas Jungmann SJ, 1966–1996 Mitglied der LKÖ und 1971–1996 der IAG, federführender Herausgeber des mehrbändigen Standardwerkes: Gottesdienst der Kirche (Handbuch der Liturgiewissenschaft).

<sup>3</sup> Meyer (1967) 298.

<sup>4</sup> Das zeigt schon ein erster Blick in die Einführungen der offiziellen liturgischen Bücher: AEM, IGMR, PEM, sowie die Pastoralen Einführungen der Ordines der einzelnen Sakramente.



Bewusstsein der Kirche und der Gemeinden ein bibelgeprägtes liturgisches Verständnis de facto wenig präsent. In pastoralliturgischer und liturgiebildnerischer Perspektive käme jedoch durch eine deutliche biblische Orientierung die heilsgeschichtlich-dynamische Kraft der Liturgie viel stärker zum Tragen – mit einem Zugewinn an Authentizität und an ihrer spirituellen, pastoralen und missionarischen Ausstrahlung.

Den grundlegenden Hinweis dafür liefert schon die Geschichte der Liturgischen Bewegung: vor dem Konzil war die bibel-liturgische Symbiotik längst den Vätern der Liturgischen Bewegung vertraut – stärker, als dies nach der Konzilsreform der Fall war und ist. In diesem Zusammenhang darf hier einmal mehr auf Pius Parsch<sup>5</sup> verwiesen werden, dessen wichtigste Zeitschrift seit 1926 bis heute den programmatischen Titel „Bibel und Liturgie“ trägt<sup>6</sup>. Die von ihm repräsentierte und international breit wirksam gewordene Volksliturgische Bewegung lebte (implizit und explizit) aus dem Gedanken der bibel-liturgischen Symbiotik, auch schon bevor liturgiewissenschaftliche Kongresse<sup>7</sup> und wissenschaftliche Publikationen sich des Themas annahmen. Und noch bevor die Liturgische Bewegung in der Enzyklika „Mediator Dei“ 1947<sup>8</sup> eine offizielle Bestätigung bekam, war schon die Bibelmovement (und mit ihr die moderne Bibelwissenschaft) durch die Enzyklika „Divino afflante spiritu“ 1943<sup>9</sup> offiziell anerkannt worden. Beide Bewegungen entdeckten von ihrem je eigenen Ausgangspunkt kommend eine komplementäre Verwiesenheit aufeinander. Es gilt also gerade für die liturgische Bildung die biblischen Grundlagen der Liturgie neu zu entdecken und aufzuschließen. Zur sachgerechten liturgischen Bildung gehört notwendig und wohl in Zukunft wieder verstärkt das Aufschließen der Bibel: einerseits in ihrer Ursprünglichkeit für die Liturgie selbst, andererseits für ihre explizite Verwendung im Gottesdienst. Der Beitrag versteht sich als Grundlegung beider Dimensionen und als inhaltlicher Ausgangspunkt für eine Neuanstrengung in den vielfältigen Bereichen liturgischer Bildung.

## II. Der gemeinsam-eine Ursprung von Wort und Sakrament

### 1. Anthropologischer Zugang

Jeder Mensch steht so in der Welt, dass sein Begreifen der Wirklichkeit und seiner selbst sich grundsätzlich nur im Wort vollzieht.<sup>10</sup> Weil alle wesentlichen Vollzüge des menschlichen Lebens sich in Wort und Sprache vollziehen, spielen Wort und Sprache auch in jedem

<sup>5</sup> Pius Johann Parsch CanReg: 1884–1954, Augustiner Chorherr des Stiftes Klosterneuburg seit 1904, Priesterweihe 1909, Professor an der Phil.-Theol. Hochschule Klosterneuburg, Begründer des „Volksliturgischen Apostolats Klosterneuburg“ (1925) und des „Klosterneuburger Bibelapostolats“ (1950), wichtigste Werke: Volksliturgie, Das Jahr des Heiles, Messerklärung, die in alle europäischen Sprachen übersetzt sind, Rektor der liturgischen Basisgemeinde St. Gertrud, die als Wiege der weltweiten Volksliturgischen Bewegung gilt. Näheres in: Heiliger Dienst (2004); siehe auch die bisher 7 Bände der Reihe: Pius-Parsch-Studien (2004ff); früher schon: Höslinger / Maas-Ewerd (1979).

<sup>6</sup> Parsch war Gründer und Herausgeber mehrerer Zeitschriften: Bibel und Liturgie (ab 1926), Lebe mit der Kirche (ab 1928), Liturgische Jugend (ab 1932), Kirchliche Wandzeitung (ab 1933), Theologen-Gemeinschaft. Rundbriefe an Theologen (unregelmäßig).

<sup>7</sup> Insbesondere zu erwähnen: der große französische Pastoralliturgische Kongress zum Thema „Bibel und Liturgie“ in Strassburg von 1957.

<sup>8</sup> Pius XII. (1947).

<sup>9</sup> Pius XII. (1943).

<sup>10</sup> Im Folgenden halte ich mich sehr eng, teils in wörtlichem Anklang, an die Ausführungen von: Meyer (1967) 287–289.



Kult eine entscheidende Rolle. Symbole, Gegenstände und Gesten haben dabei zwar einen echten Aussagewert, dieser bleibt aber diffus und vieldeutig, wenn nicht das Wort hinzutritt, das seine Bedeutung zur Eindeutigkeit verdichtet. Beide, Wort und Element, ergänzen einander notwendig. Das Drama des außerchristlichen Kultes besteht im Wesentlichen darin, dass die im Mythos ins Wort gefassten Heilswahrheiten kultisch, d. h. mit Mitteln irdischer Elemente, repräsentiert werden. Das Ineinander von Wort und Element charakterisiert jeden Kult. Aber das Wort hat hier einen Vorrang – auch schon in den Naturreligionen. Naturereignisse und Welterfahrungen werden durch den Mythos zuerst worthaft eingefangen und dann erst kultdramatisch vergegenwärtigt: das Wort des Mythos bestimmt die Gestalt des Kultes.<sup>11</sup>

## 2. Religionswissenschaftlicher Zugang

Sowohl den Mythen und Kultdramen der Naturreligionen, als auch dem Gottesdienst des Alten Bundes und der christlichen Liturgie eignet dabei der Charakter der „Anamnese“ – im Sinne eines „wirksamen Gedächtnisses“. Noch deutlicher tritt die vorrangige Bedeutung des Wortes in den Offenbarungsreligionen zutage. Denn hier gibt Gott sich nicht in vieldeutigen Naturvorgängen kund, sondern durch eine in Wortgestalt ergehende Offenbarung: Gott wird dadurch fassbar in seinem Wort; im übertragenen Sinn „verleiblicht“ er sich durch sein Wort und wird für das Leib-Seele-Geist-Wesen Mensch konkret erfahrbar: im mündlichen Zeugen, im Propheten, vor allem im heiligen Schriftsteller und im heiligen Buch. – Damit stiftet Gott selbst eine personale Beziehung zum Menschen. Die Antwort des Menschen in seiner Ganzheit kann nur wieder unter den Bedingungen der *conditio humana* erfolgen, also: im Wort, das aber auch er verleiblicht.

## 3. Altes Testament

Die alttestamentliche Forschung zeigt, dass viele Schriften auf weite Strecken vom Gottesdienst bestimmt wurden<sup>12</sup>: ihre Berichte wollen als „Gedächtnis“ der Großtaten Gottes diese selbst immer neu aktualisieren: in den Festfeiern des Volkes, bei denen der heilige Bericht als Teil der Liturgie vorgetragen wird, die in Wort und Ritus jene Ereignisse der Heilsgeschichte kultisch vergegenwärtigt, auf denen das besondere Verhältnis des auserwählten Volkes zu Jahwe gründet. Besonders deutlich wird dies bekanntlich im jüdischen Pesachfest und in den Vorschriften für seine Feier. In ihr nimmt die Paschalesung aus Ex 12 einen ähnlichen Platz ein, wie die Verlesung des Mythos bei heidnischen Kultdramen. Auch das Pesachfest ist zunächst die Vergegenwärtigung eines urbildlichen Heilsereignisses: die Wortverkündigung steht im Dienst dieser Vergegenwärtigung und in der Wachenacht wird das historische Ereignis kultisch je neu vollzogen.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Ebd. 288.

<sup>12</sup> Vgl. die Forschungen Gerhard von Rads bereits in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts und die Rezeption ihrer Ergebnisse, zusammengefasst bei: Meyer (1966), hier 170.

<sup>13</sup> So ist über die jüdische Paschafeier (Mischna im Talmud-Traktat Pesachim X5) zu lesen: „In jedem einzelnen Zeitalter ist jeder verpflichtet, sich vorzustellen, als sei er selbst aus Miçrajim [Ägypten] gezogen, denn es heißt [Anm.: Ex 13,8]: *an jenem Tage sollst du deinem Sohne also erzählen: Wegen dessen [sic!], was der Herr an mir getan hat, als ich aus Miçrajim [Ägypten] zog*. Darum sind wir verpflichtet zu danken, zu rühmen, zu loben, zu verherrlichen, zu verehren, zu preisen, zu erhöhen und zu huldigen vor dem, der an unseren Vätern und an uns all diese Wunder getan hat; der uns geführt hat aus Knechtschaft zu Freiheit, aus Kummer zu Freude, aus Trauer zu Festlichkeit, aus Finsternis zu großem Lichte und aus Sklaverei zur Erlösung, lasset uns vor ihm sprechen: [Anm.: Beginn des Lobliedes aus dem Buche der Psalmen (113–118)] *Preisest Gott*“ (Goldschmidt [1996] 665).



Hier geht es nicht um eine subjektiv-psychologische Vergegenwärtigung: die biblischen Texte selbst verbieten diese Interpretation. Hier geht es um das „Hodie“, das „Heute“ dieses historischen Geschehens. Ein weiteres deutliches Beispiel findet sich in Deuteronomium 26 und 27 anlässlich der Bundeserneuerung. Hier wird gesagt, wie der Bund in Kult und Leben zu verwirklichen sei: „Jahwe hat dich heute sagen lassen, dass Du ihm Eigentumsvolk sein willst.“ – und: „Höre Israel: Heute bist du zum Volk geworden für Jahwe, deinen Gott.“ In Kapitel 29 werden auch alle Zukünftigen in genau diesen Gnadenbund einbezogen. In der vergegenwärtigenden Feier wird also nicht nur die Vergangenheit ins Heute eingeholt, sondern auch auf die Zukunft ausgegriffen. Die rituelle Feier der Erlösung Israels im Pesach steht zwischen dem historischen Geschehen von einst und ihrer endzeitlichen Erfüllung. Das alles Entscheidende ist dabei aber, dass zwischen beidem die zugesagte göttliche Treue als immer lebendige Gegenwart steht, die Gott nicht zurücknimmt. Die alte Heilstat ist nicht vergangen, sondern als Gefeierte geschieht sie aufgrund der Treue Gottes je neu und aktuell. Das verkündigte Wort ist dabei „wirksames und schöpferisches Wort. Es bleibt nicht bloßes Gerede, ist auch nicht einfach Bericht, sondern schafft Heilsgegenwart, in der Gott selbst sich dem Menschen mitteilt und der empfangende und antwortende Mensch sich Gott hingibt“<sup>14</sup>.

#### 4. Neues Testament

Schon ein erster Blick in die Schriften des Neuen Bundes zeigt: Das Werden des Neuen Testaments und der werdende christliche Gottesdienst laufen nicht unabhängig voneinander, sondern sind im Gegenteil zutiefst ineinander verschränkt. Es gibt keinen Vorrang des einen vor dem anderen. Exegetisch ausgedrückt: Für das Werden der Heiligen Schrift ist ein wichtiger „Sitz im Leben“ im Gottesdienst zu finden.<sup>15</sup> Warum:

- (a) Die neutestamentliche Literatur, vornehmlich die Briefe und die Apokalypse, ist zwar nicht an einer expliziten schriftlichen Fixierung liturgischer Vollzüge interessiert, denn die Liturgie des Anfangs hat in praxi stattgefunden. Aber: Liturgie wird im Kontext der Schrift, mit einem treffenden Wort von Klaus-Peter Jörns: zum – auszugsweise zitierten – „Referenzrahmen“<sup>16</sup>. Damit spitzt sich unser Thema noch zu: hier wird in der Tat die Liturgie zu einer Quelle für die Schrift.
- (b) In der urkirchlichen gottesdienstlichen Versammlung, vor allem der Eucharistie mit ihrer Verkündigungs-, Berichts- und Lesepraxis, verbinden sich von Anfang an schriftliche und mündliche Überlieferungen<sup>17</sup> zu einer damals neuen Praxis bezüglich der Literatur und der liturgischen Lesung! Warum? Die alttestamentliche bzw. jüdische Lesepraxis war erstens unweigerlich mit ihrer christlichen Interpretation verbunden, denn es ist ja undenkbar, dass solche Lesung in einem christlichen Gottesdienst ohne eine auf Jesus Christus bezogene Auslegung verblieb.<sup>18</sup> Das resultiert aus der Überzeugung

<sup>14</sup> Meyer (1967) 293.

<sup>15</sup> Dazu: Haunerland (2001) 124. Die folgenden Ausführungen und Formulierungen stützen sich weitgehend, teils in wörtlichem Anklang, auf Jörns (1992), hier 317.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Beide zusammen bilden das sog. „Hörensagen“ = gr. *Akoê*; vgl. Jörns (1992) 320: Freier Vortrag und Lesung haben sich in der Gemeinde zu „jener *Akoê*“ verbunden, „von der *Paulus* Röm 10,17 sagt, dass aus ihr der Glaube komme. Lesung und freier Vortrag werden im Prozeß der ‚*Akoê*‘, dem ‚Hörensagen‘, zur christlichen Literatur verschmolzen, erst in mündlicher, dann in schriftlicher Gestalt“; ähnlich: Jörns (1989).

<sup>18</sup> Hahn spricht von der „interpretatio christinana“: Hahn (1985) 33. Damit ist der genuine Eigenwert und das bleibende Gewicht der Schriften des Alten Testaments nicht in Frage gestellt, aber



der ersten Christen, dass schon die Schriften des Alten Bundes Jesus als den Messias bezeugen und damit auch auf die messianische Zeit ausgerichtet sind.<sup>19</sup> Zweitens gab es neben der alttestamentlichen Lesung auch den Vortrag schriftungebundener Verkündigung, und drittens die Lesung christlicher Briefliteratur, die gesammelt und untereinander ausgetauscht wurde. Vor allem aber wurden viertens Geschichten verkündet und in Teilen schriftlich niedergelegt, die die Jünger Jesu mit ihrem Herrn und in ihrem Glauben an ihn erlebt hatten: es entstanden Mischformen, aus denen die literarische Gattung der Evangelien hervorgegangen ist. Die frühesten schriftlichen Niederlegungen dieses Prozesses finden wir in der Passions- und Ostererzählung vor.<sup>20</sup> Der Gottesdienst war somit der privilegierte Ort schriftlicher und mündlicher Rede, die beide zur christlichen Bibel verschmolzen!<sup>21</sup> Etliche Stellen belegen die doppelte Tatsache, dass sie in der liturgischen Versammlung verlesen und dass sie zugleich selbst Teil der Schrift und ihres Kanons geworden sind, dass also gerade ihr Verlesen im urchristlichen Gottesdienst selbst Teil des Prozesses der Schriftwerdung war.<sup>22</sup>

- (c) In der synoptischen Passions- und Ostererzählung als ältester Kern der Evangelien sind also alttestamentlich-prophetische Verheißung und das Christusgeschehen miteinander verschmolzen. Das Letzte Abendmahl Jesu ist als die neue und wahre Pesachfeier auch schon in diesem ältesten Kern des Evangeliums vorhanden. Und im Übrigen bezeugt Justin schon im 2. Jahrhundert, dass die Verbindung von alttestamentlich-prophetischer Lesung und Christusüberlieferung als das zum Herrenmahl tretende Wortgeschehen fester Bestandteil des eucharistischen Gottesdienstes war.<sup>23</sup>
- (d) Und schließlich lässt sich noch in zahlreichen Einzelwendungen eine ursprüngliche Zugehörigkeit zur liturgischen Sphäre erkennen; dazu zählen: Amen, Maranatha, Doxologien, Bekenntnisformeln, Akklamationen, Grußformeln oder Gebetsformulare und hymnische Stücke und Lieder. In der Offenbarung werden darüber hinaus ursprünglich hymnisch-liturgische Stücke weiter entfaltet, ohne dass sie selbst eine neue liturgische Praxis damit beabsichtigten. Zwar kann aus all dem nicht auf rekonstruierbare liturgische Abläufe geschlossen werden, dennoch sind sie „eindeutig Bindeglieder zwischen werdender Liturgie und werdender Schrift“<sup>24</sup>.

Fassen wir (a) bis (d) zusammen: Aus dem bisher Gesagten zeigt sich, dass der entscheidende und gemeinsame Faktor für das Werden der christlichen Bibel und das Werden der frühchristlichen Liturgie nicht die neutestamentlich-biblische Wortebene<sup>25</sup> ist, sondern die liturgische Feier selbst. Sowohl bibelwissenschaftlich, als auch liturgiewissenschaftlich

sie erhalten einen zusätzlichen, in christlichem Verständnis unübertroffen neuen Sinn, in dem sie zugleich voll und ganz „aufgehoben“ bleiben – vgl. Mt 5, 17–19. Dem entspricht umfassend auch eine in zwar anderem Zusammenhang, dennoch hier relevante Aussage von Ratzinger [Benedikt XVI.] (2007) 100: Gegen die verbreitete Ansicht, die Bergpredigt enthalte „sozusagen die höhere Ethik der Christen gegenüber den alttestamentlichen Geboten“ stellt J. Ratzinger fest: „Mit einer solchen Auffassung erkennt man den Sinn dieser Worte Jesu vollständig.“ Jesus denke nicht daran, den Dekalog des Moses außer Kraft zu setzen –, „im Gegenteil: er verstärkt ihn.“

<sup>19</sup> Gnika (1999) 301.

<sup>20</sup> Verfasst schon/noch in den dreißiger Jahren, siehe: Ebd.

<sup>21</sup> Jörns (1992) 321f.

<sup>22</sup> Belege bei Jörns (1992) und Wengst (1973).

<sup>23</sup> 1. Apol. 67,3. Text siehe: Hänggi / Pahl (1998) 70f.

<sup>24</sup> Jörns (1992) 319.

<sup>25</sup> Und sei es auch in der Form einer Kultätiologie: vgl. ebd. 322.



zeigen sich hier Wort und Sakrament, Bibel und Liturgie als ein einziges Geschehen, wir dürfen sogar sagen: die Liturgie ist die Wiege der Heiligen Schrift.<sup>26</sup>

### III. Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“

#### 1. Die Bibel auf dem Konzil

Bekanntlich bleibt die 1963 verabschiedete Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“<sup>27</sup> des Konzils ohne die vorangehende Liturgische Bewegung ganz und gar undenkbar. Aber es hatte vor dem Konzil auch eine Bibelbewegung gegeben. Für sie ist exemplarisch ebenfalls Pius Parsch mit dem von ihm 1950 gegründeten „Klosterneuburger Bibelapostolat“<sup>28</sup> zu nennen. In der Liturgiekonstitution als erstes der 16 vom Konzil verabschiedeten Dokumente ist deutlich zu erkennen, dass sie vieles in nuce enthält, was erst in den späteren Konzilsdokumenten in abgeklärtem Erkenntnisstand weiter durchbuchstabiert wird: das gilt auch für das Schriftverständnis. Es wird zwar in der Liturgiekonstitution bereits sichtbar, aber entfaltet sich umfassender in der später verabschiedeten Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung „Dei Verbum“.<sup>29</sup> Kompakt und klar sagt nun „Dei Verbum“ 21: „Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie – vor allem in der Liturgie – vom Tisch des Wortes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht“. Bündig kommentiert Joseph Ratzinger: „Der Text der dogmatischen Konstitution unterstreicht damit noch einmal, was schon in der Liturgiekonstitution deutlich gemacht worden war [...], dass die Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi gerade auch Gemeinschaft des Logos ist, vom Wort her lebend, sodass ‚Fleisch‘ und ‚Wort‘ die beiden Weisen sind, wie der ‚Leib Christi‘ des menschengewordenen Wortes, auf uns zukommt und unser ‚Brot‘ wird.“<sup>30</sup> Hier bestätigt sich die angedeutete Verknüpfung von Liturgie- und Offenbarungskonstitution in ganz engem theologischen Zusammenhang.

#### 2. Die Gegenwartsweisen Christi im Gottesdienst nach SC 7

Wenden wir uns der Liturgiekonstitution selbst zu: Liturgietheologisch von ganz erheblicher Bedeutung ist ihr Artikel 7. Er steht im Rahmen einer Epoche machenden neuen Liturgievision des Konzils unter dem Titel: „Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche“. Er entwirft Liturgie heilsgeschichtlich, mehr noch: nach ihm ist Liturgie selbst Teil der Heilsgeschichte! Das „Hodie“ jeder konkreten FeiERGemein-

<sup>26</sup> Jedoch setzt Jörns schon im Titel zugleich auch ein Fragezeichen nach. Wir meinen: ein überwindbares Fragezeichen. Dazu Näheres in: Redtenbacher (2008) hier: Exkurs, 59–61.

<sup>27</sup> Verabschiedet am 4. Dez. 1963; Text in: Acta Apostolicae Sedis 56 (1964) 97–138; deutsch: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Ergänzungsbd. 1 (1966) 15–109. Neben den bekannten Kommentaren und Hintergrundstudien von Lengeling (1965), Schmidt (1965), Jungmann (1966), Rahner / Vorgrimler (1966), Alberigo / Wittstadt (1997) und (2000) sowie Bugnini (1988), sei hier auf den neuesten Kommentar verwiesen: Kaczynski (2004).

<sup>28</sup> Pius Parsch hatte nach der Rückkehr aus seinem Exil in der Wiener Pfarre Floridsdorf während der nationalsozialistischen Terrordiktatur den Lehrstuhl gewechselt und widmete sich der neutestamentlichen Bibelwissenschaft; zugleich wendete er sich noch mehr als bisher der biblischen Seite seines Reformwerkes zu, es gipfelte (vier Jahre vor seinem Tod) 1950 in der Gründung des „Klosterneuburger Bibelapostolates“; vgl. Höslinger (1979) 63–70; auch: Röhrig (2001) 242; sowie Röhrig (2005) 24.

<sup>29</sup> Verabschiedet 2 Jahre nach SC am 18. Nov. 1965, Text in: Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 817–836, deutsch: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Ergänzungsbd. 2 (1967) 497–836.

<sup>30</sup> Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Ergänzungsbd. 2 (1967) 571–581, hier 571.



de wird „hineinvergegenwärtigt“<sup>31</sup> in die gesamte Heilszeit, die sich von der Schöpfung bis zur Vollendung ausstreckt und wird somit Teil der Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen. Wer eine „Theologie der Liturgie“ des II. Vaticanums sucht, findet sie hier. In Artikel 7 nun verwendet der Konzilstext für alle Gegenwartsweisen Christi im Gottesdienst denselben schönen Ausdruck: „Christus praesens adest“ – auch für seine Gegenwart im Wort. Ich zitiere auszugsweise: „[. . .] Gegenwärtig ist er [praesens adest] in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche verlesen werden.“ Das Konzil stellt damit unmissverständlich klar:

- (1) In allen Gegenwartsweisen handelt Christus selbst: Christus „praesens adest“. Der in seiner Dichte deutsch nicht wirklich wiederzugebende Ausdruck gilt in semantischer Analyse allen Gegenwartsweisen gleich.
- (2) Mit demselben Gewicht und exakt demselben Ausdruck gilt er daher auch für Christi Aktualpräsenz im Wort.
- (3) Christus gesellt sich grundsätzlich – wie es heißt – seiner Kirche zu: „consociat“ (die gleiche Ebene der personalen Beziehung), weil er darin sein Heilswerk am Menschen „vollzieht“; daher ist auch die liturgische Wortverkündigung ein „Vollzug des Priesteramtes Christi“ und eine „heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (SC 7).

Dichter und mit größerer theologischer Dignität konnten die Konzilsväter nicht sprechen. Mit Martin Klöckener zusammengefasst: Wortverkündigung „hat die theologische Qualität, Handeln Jesu Christi selbst zu sein“<sup>32</sup>.

### 3. *Biblische Reformdesiderate des Konzils an die Liturgie (SC 24)*

Konkret wird der Konzilstext dann im Abschnitt über „Allgemeine Regeln der Erneuerung der Liturgie“, besonders im Artikel 24:

„Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgedeutet, aus ihr werden Psalmen gesungen, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn. Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie voranzutreiben, muss jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden, von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und westlicher Riten zeugt.“

Gefordert wird also eine umfassende Prägung des Gottesdienstes von der Bibel her: sowohl in seinen Einzelementen, als auch in seiner Gesamtgestalt.<sup>33</sup> Das Konzil bestätigt damit per se, dass die Bibel über die Zeit des normativen biblischen Anfangs hinaus bis in die Gegenwart jeder Liturgiegemeinde an jedem Ort grundlegend relevant bleibt. Unser 3. Abschnitt zeigt also mit Jürgen Bärsch zusammengefasst: diese symbiotische Beziehung von Bibel und Liturgie bleibt für alle Zeiten unaufgebbar!<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Ein in der Literatur mehrmals gebrauchter „terminus technicus“ für den gegebenen Zusammenhang.

<sup>33</sup> Klöckener (2002) 21.

<sup>33</sup> Ähnlich und verstärkend Johannes Paul II. (1989): Die Neubewertung des Wortes Gottes in der Liturgie ist danach (Nr. 8) eine der drei großen Leitprinzipien der Konzilstextes; vgl. dazu: Klöckener (1991) hier ab 455 mit weiterer Literatur.

<sup>34</sup> Vgl. Bärsch (2003) 226 unter Berufung auf Steins (1997) 5f. Der bindende „liturgie-immanente“ Zugang zum Schriftverständnis bedeutet für die Liturgie, dass sie nicht nur am Anfang, sondern für alle Geschichtszeit und somit auch heute der primäre „Sitz im Leben“ für die Schrift und ihre authentisch-kirchliche Interpretation ist.



#### IV. Pastoralliturgische Konsequenzen

##### 1. Lesungen und Homilie

„Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgedeutet“ (SC 24). In Artikel 33 wird noch präzisiert: Die Liturgie birgt „viel Belehrung für das gläubige Volk in sich. Denn in [ihr] spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft“. Folglich heißt es später in Artikel 35: „Bei den heiligen Feiern soll die Schriftlesung daher reicher, mannigfacher und passender ausgestaltet werden“, und daher den Gläubigen der „Tisch des Wortes Gottes reicher bereitet“ sowie die „Schatzkammer der Bibel“ weiter aufgetan werden, in Artikel 51. In dessen Umsetzung wurde ein Dreijahreszyklus der Perikopen erarbeitet und 1969 als „Ordo Lectionum Missae“<sup>35</sup> promulgiert, wobei die Zahl der Lesestücke an Sonn- und Feiertagen von bisher zwei auf nunmehr drei erhöht wurde. Abschließend muss auch noch erwähnt werden, dass das Konzil in den Artikeln 35 und 53 zuallererst für die Schriftlesungen dezidiert die Muttersprache einfordert, noch vor allen ihren anderen Anwendungen.<sup>36</sup>

Von erheblichem Gewicht ist die Aussage zur Homilie in Artikel 35: „Da die Predigt ein Teil der liturgischen Handlung ist, sollen die Rubriken ihr [...] einen passenden Ort zuweisen. [...] Schöpfen soll sie vor allem aus dem Quell der Heiligen Schrift und der Liturgie, ist sie doch die Botschaft von den Wundertaten Gottes [mirabilia Dei] in der Geschichte des Heils, das heißt im Mysterium Christi“. Daher soll sie „im Lauf des liturgischen Jahres aus dem heiligen Text dargelegt werden“. Nochmals wird sie in Artikel 52 „als Teil der Liturgie selbst sehr empfohlen“. Deshalb darf sie vor allem an Sonn- und Feiertagen nie entfallen. Sie ist aber nicht bloßes Pädagogikum, wie zur Zeit der Aufklärung<sup>37</sup>, sondern ein echter Teil der Liturgie, durch die Christus an der Gemeinde handelt. Dies ist in der Praxis zwar längst angekommen, allerdings oft mit erheblichen Defiziten an Qualität. Die fundamentale Bedeutung der Predigt und ihrer guten Kultur zeigt unter liturgiepastoraler Perspektive ein Forschungsprojekt zur „Qualitätssicherung im Gottesdienst“ von P. M. Zulehner<sup>38</sup>: Gemeinsam mit der persönlichen „ars celebrandi“, also der mystagogischen Feierkompetenz und damit der persönlichen Authentizität des Vorstehers wird erstaunlicherweise die „Attraktivität“ und „Qualität“ des gesamten Gottesdienstes von den Menschen über die Homilie wahrgenommen: Gottesdienstenttäuschte, in der Folge auch Fernbleibende, sind nach dieser Erhebung zu 76% zuerst einmal Predigtenttäuschte! – von den Mitfeiernden wird damit gleichzeitig miterfasst, was der Konzilstext in Artikel 56 pastoralliturgisch ausbuchstabiert: dass nämlich die Wortverkündigung (als Wortgottesdienst mit Homilie) mit der ganzen Feier so eng verbunden ist, dass sie mit der Eucharistie „einen einzigen Kultakt ausmacht“. Das konvergiert intuitiv mit dem Gesamturteil der Befragten über die Feier, das sie sich über die Predigt bilden.

<sup>35</sup> Vatikandruckerei 1969 (434 Seiten); vgl. die Kommentare von Fontaine CRIC (1969a); (1969b).

<sup>36</sup> Beachte aber ergänzend die Aussagen in: SC 36 § 2 und § 3, sowie 54 und 63.

<sup>37</sup> Ehrensperger (1971); Redtenbacher (2006).

<sup>38</sup> Zulehner [u. a.] (2004) hier bes. 43–49. Die Befragten geben im Übrigen auch der musikalisch-gesanglichen Dimension der Feier ein hohes Gewicht, sodass als Kriterien gelten: 1. Qualität der Predigt verbunden mit der Persönlichkeit des Priesters, 2. musikalisch-gesangliche Gestaltung, alles andere ist nachgeordnet.



## 2. Psalmen

Aus der Schrift, hieß es in Artikel 24 weiter, „werden Psalmen gesungen“. Sie sind als Teil der Bibel grundlegender Bestandteil der Liturgie von Anfang an. Wir übergehen hier die Frage, ob sie selbst nicht eher der liturgischen Textsorte „Schriftlesung“ zuzuordnen sind, was einige Exegeten anmahnen. Sie sind in jedem Fall zugleich Wort Gottes und jene Gebetsform, durch die die Gemeinde sich einfügt in den großen Zusammenhang der Gemeinschaft und der Gebetserfahrung des Gottesvolkes von seinem Anfang an und darin den Alten und Neuen Bund als die eine und einzige Heilsgeschichte erfährt. Von daher eignet ihnen eine genuine und besondere Würde. In ihnen sind Bibel und Liturgie geradezu exemplarisch miteinander verknüpft. Beim Gebrauch der Psalmen kommen allgemein anthropologisch-kommunikative Gesetze im Gottesdienst besonders stark zum Tragen: Menschen brauchen nach der Phase aufmerksamen Hörens Phasen innerer Aneignung und Verinnerlichung, damit das Wort „ankommen“ kann.<sup>39</sup> Der Psalm als Antwort, oft auch als Begleitgesang, dient genau diesem Sachverhalt und ist keine bloße wahlweise „rituelle Inszenierung“ der Feiargestalt. Als liturgiepastorales Desiderat bleibt: Der angemessene Gebrauch der Psalmen ist daher jeder Anstrengung wert, auch für Psalmen als Begleitgesang von Prozessionen; er bedarf einer intensiven Erschließung in Verkündigung und Katechese.

## 3. Biblische Prägung liturgischen Betens und Singens

Unter dem „Anhauch und Antrieb“ der Schrift, setzt Artikel 24 fort, „sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden“. Im 2. und 3. Teil ist oben schon grundsätzlich klar geworden: Wo Gott sich sprechend im Wort und in das Wort verdichtenden liturgischen Zeichen dem Menschen zuwendet, zielt er auf eine Begegnung, die eine Antwort seitens des Menschen sucht. Hat der Mensch wahrgenommen, was in Wort und Zeichen von Gott her auf ihn zukommt, antwortet er wie unter seinesgleichen: auf der Sprach- und Zeichenebene, mit der er selbst angesprochen wurde. Aufgrund der Inkarnation im Menschen Jesus, im konkreten Volk Israel mit seiner genuinen Glaubenserfahrung und -sprache, die sich, wie wir gesehen haben, in der Schrift niederschlagen, muss sich notwendig auch die Antwort des Menschen dieser selben Sprache bedienen, will sie seine ureigene Antwort als Mensch sein, denn auch Gott hat in Jesus als konkreter Mensch menschlich zum Menschen gesprochen. Der Mensch gewordene Gott tritt uns – ebenfalls konkret – in der Bibel entgegen, deren Verkündigung die Liturgie in menschlich-sinnenhaften Zeichen feiert. Unter der Voraussetzung, dass nach Augustinus Sakramente „sichtbar gewordenes Wort“<sup>40</sup> sind, gilt sinngemäß auch für die Schrift, was generell über die Sakramente zu sagen ist: „was an unserem Erlöser sichtbar war, ist übergegangen in die Sakramente [in die Heilige Schrift]“<sup>41</sup> – analog folglich also auch in die Schrift hinein. Und nur auf dieser

<sup>39</sup> Dies betont Gerhards (1991) 139 unter Berufung auf Hahne (1991) 199–201. Das Ankommen des Wortes, dem der Psalm nach einer Lesung dient, entspricht der Gestaltwerdung dieses Wortes im Menschen – der Vorgang heißt bei Hahne „Diabase“ und steht zwischen der „Katabase“ (Gott spricht) und der „Anabase“ (der Mensch antwortet).

<sup>40</sup> Bekannt und theologiegeschichtlich folgenreich ist, dass Augustinus von Hippo die Notwendigkeit des Wortes bei der Feier der heiligen Zeichen stark betont und die Sakramente gleichsam „als sichtbares Wort“ versteht: „Es tritt das Wort zum Element und es wird Sakrament“, in: *Tractatus in Joannis evangelium* 80,3.

<sup>41</sup> Papst Leo, der Große: *Sermo* 74, 2. Darum ist es durchaus sinnvoll, im weihnachtlichen Festgottesdienst (Messe vom Tag) nach der Verkündigung der Evangelienperikope des Johannesprologs das Evangelium (bzw. Lektionar) anstelle der Jesusfigur aufgeschlagen in die große Krippe zu legen, die zumeist ja im Altarraum ihren Platz hat und das Evangelium (bzw. Lektionar) dort ent-



einen und selben gemeinsamen Sprach- und Zeichenebene ist die gott-menschliche Kommunikation von beiden Seiten her (auch für alle geschichtliche Zukunft) wirklich authentisch möglich.<sup>42</sup> Die Kommunikationsweise vom Menschen zu Gott *darf* (!) so menschlich sein und bleiben, wie Gott selbst sich in Jesus menschlich auf den Menschen hin ausgesprochen hat. Aber sie *muss* (!) es zugleich und kann gar nicht anders, will sie die dem Menschen gemäße Antwort auf Gott hin sein: mit der Menschwerdung hat er auch die dem Menschen eigene Weise des Antwortens mit angenommen und vor den Vater getragen, und damit auch die Schöpfungswirklichkeit der Menschenwelt und ihrer (Zeichen-)Sprache neu bejaht. Dies ist der theologisch letzte Grund, weshalb das Konzil konstatiert, auch die wichtigen liturgischen Redesorten wie Gebete, Orationen und Gesänge müssten eine biblische Sprache sprechen. Zugleich gilt: Je mehr man sich dem Kernbereich des Liturgievollzugs nähert, umso ausdrücklicher spitzt sich dies zu: vor allem in den „Hochgebeten“ der Liturgie.<sup>43</sup> Der anamnetische Charakter des Eucharistiegebetes, aber auch des Exultet der Osternacht, des „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“, oder etwa der Weihepräparationen des Ordo, verlangt zwingend die Erinnerung an die konkrete „Glaubensgeschichte mit ihren biblischen Paradigmen“<sup>44</sup>, weil diese sonst nicht erschließen und eindeutig machen, was unter ihnen geschieht. Von daher kann die Bibel und ihre Sprache als die „Muttersprache“ der Liturgie gelten.

Pastoralliturgisch ist die biblische Prägung der liturgischen Textsorten vor allem dort zu bedenken, wo eine „zeitgemäßere“ und „modernere“ Sprache für die Liturgie eingefordert wird. Sie muss selbstverständlich verständlich sein, aber eine bibelferne „Banalisierung“ der liturgischen Sprache führt schnell zur „Banalisierung“<sup>45</sup> dessen, was der Gottesdienst eigentlich feiert: er verliert dann an evozierender Kraft und wird zahnlos.<sup>46</sup>

#### 4. Schriftbegründete Ursprünglichkeit liturgischer Symbole

Liturgie lebt nicht nur vom Wort, sondern ganz wesentlich von ihrer Zeichen- und Symbolwelt. Der gott-menschliche Lebensaustausch<sup>47</sup> vollzieht sich – wie Sacrosanctum Concilium sagt – ja „in sinnhaften Zeichen“ (Artikel 7). Die Zeichen der Liturgie schöpfen – indem sie real geschehenes Heilshandeln in und aus seiner Geschichtlichkeit vergegenwärt-

sprechend liturgisch zu ehren. Der Gestus, würdig vollzogen, wird von den Mitfeiernden – wie auch meine Erfahrungen als Zelebrant zeigten – intuitiv verstanden; in der unmittelbar darauf folgenden Homilie lässt er sich übrigens mit wenigen und kurzen Worten mystagogisch aufschließen, meist fügt er sich nicht ohnehin thematisch nahtlos in die Festtagshomilie ein, oder ist ihr schöner Einstieg. Zugleich wird hier anders und nochmals deutlich: „Die Kirche hat die Heiligen Schriften stets verehrt wie den Herrenleib selbst“ (siehe oben: Dei Verbum 21).

<sup>42</sup> Natürlich ließe sich (dogmatisch) spekulieren und einwenden: Gott hätte einen anderen Weg für das Heil des Menschen nehmen können, um sich und seine Gnade kund zu tun; aber in der Treue und im Respekt gegenüber dem von ihm geschaffenen Menschen (damit freilich auch in Treue zu sich selbst und seinem „Werk“ – in diesem Sinne „kann“ Gott gar nicht anders; vgl. dazu auch: Vorgrimler [1997] 14), hat er heilsökonomisch den Weg der Inkarnation in die menschliche Welt und Sprache genommen. Daher kann auch das wortgemäße Handeln und Sprechen der Kirche in der Liturgie nicht anders, als wiederum inkarnationsgemäß, also sakramental bzw. sakramentlich sein.

<sup>43</sup> Vgl. Bärsch (2003) 237.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Auf die Gefahr der Banalisierung der Liturgie (nicht nur ihrer Sprache) verweist konstant Egon Kapellari, u. a. in: Kapellari (2004).

<sup>46</sup> Dazu ausführlicher: Redtenbacher (2002).

<sup>47</sup> Den Begriff „Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch“ übernehme ich von Johannes Pinski; siehe dazu umfassend: Amon (1988).



tigen – aus dem Geschehen bzw. auch schon aus der Symbolik konkreter Ereignisse in der Heilsgeschichte, in denen Gott im Volk Israel und Jesus in seiner Umwelt gehandelt haben und deren Zeichensprache sie sich bedient haben. Damit eignet den sakramentalen Urvollzügen ein heilsgeschichtlicher Ursprung: Die Liturgie kann davon nie absehen und die Zeichen daher auch nicht der Willkür oder einer Überlagerung durch eine sekundäre bzw. periphere Zeichenwelt überlassen.<sup>48</sup> Brot und Wein; das Taufbad mit Wasser; Ölsalbung bei mehreren Sakramenten; Handauflegung; ja auch die liturgische Versammlung selbst als *Kahal* und *Ekklesia* sind selbst heilsgeschichtlichen Ursprungs, der uns in der Bibel begegnet.

Davon freilich zu unterscheiden sind symbolische Darstellungen einzelner wichtiger Schriftszenen<sup>49</sup>, wie der Einzug Jesu in Jerusalem am Palmsonntag oder die Fußwaschung am Gründonnerstag. Aber selbst hier geht es nicht einfach um die theatralische Visualisierung einer Perikope, sondern um im Zeichen sich ereignende, reale und bejahende Antwort auf das ergangene Wort durch die Gemeinde, die sich im Glaubensgehorsam dem Herrn sichtbar zugesellt und im Gottesdienst selbst schon einübt, was ihr von Gott her im Leben zugemutet wird. Mit Jesus in Jerusalem einziehen und in dieser Stunde bei ihm zu sein, heißt: mit ihm sein kommendes Pascha auf sich zu nehmen mit der Bereitschaft, aus ihm auch zu leben. Das Dargestellte ist hier die Sichtbarwerdung der Verwandlung des Menschen durch das Wort, das sich anfanghaft in der Feier und dann im Leben verleiblicht. So ist auch hier das Wort wirkmächtig geworden. Ganz ähnlich z. B. die Fußwaschung am Gründonnerstag<sup>50</sup>, von der man dann gut verstehen kann, dass sie – solange die Siebenzahl der Sakramente noch nicht eindeutig definiert war – als sakramentale Handlung galt<sup>51</sup>.

Noch kurz anzudeuten ist hier die Wichtigkeit der sinnrichtigen Gestalt des liturgischen Raumes, der Funktionsorte und des Instrumentars: Es ist für die Sinnenfälligkeit der Feier nicht gleichgültig, wo und in welcher Gestalt der Ambo als Verkündigungsstätte positioniert ist. Das Gleiche gilt für Gebrauch und Gestalt der Bücher. Wenn die Kirche laut Konzil „die Heiligen Schriften stets verehrt hat, wie den Herrenleib selbst“ kommt vor allem dem Evangelium, eine sakramentliche Dignität zu. Dasselbe ist zur Inszenierung der Wortverkündigung zu sagen: die Form der Evangeliumsprozession, der Aufbewahrung des Evangeliums und der Weise seiner Verehrung (Kuss, Licht, Weihrauch).

<sup>48</sup> Dies war einerseits mit Blick auf historisch gewachsene Überlagerungen und Schräglagen ein wichtiges Grundmotiv der konziliaren Liturgiereform (vgl. SC 34, 62); heute ist andererseits zu bedenken, dass bisweilen – aus pädagogisch oft ehrlich bemühter Absicht – eine überlagernde Zeichensonderwelt sowohl religionspädagogischer als auch (modern-esoterischer?) zeitgeistiger Provenienz die Eindeutigkeit der heilsgeschichtlichen Feiergehalte, die sich im „Hodie“ der Liturgie vergegenwärtigen, auf Kosten dieser ihrer Genuität aufs Neue verstellen. [Beispiele gefragt? (1) Anlass Erstkommunion: nicht Brot und Wein / Leib und Blut Christi bilden das „symboldidaktische“ Grundmotiv, sondern etwa Sonne, Regenbogen, oder Brücke, etc., die dann jeweils auch konkret und optisch ausdrucksstark den Altar(-raum) beherrschen. (2) Anlass Fronleichnam: das Fest wird zur „Messe unterm Kirschbaum“. (3) Anlass Fastenzeit: die sprechenden Motive der Fastensonntage werden überlagert durch einen „Weg der Steine“ mit entsprechend belastendem Symbolmaterial im Gottesdienstraum, u. a.].

<sup>49</sup> Bärsch (2003) 238f.

<sup>50</sup> Haunerland (1998).

<sup>51</sup> Erst Mitte des 12. Jahrhunderts begann sich unter dem Einfluss des Petrus Lombardus die Siebenzahl der besonderen Sakramente durchzusetzen, die dogmatische Festlegung erfolgte endgültig mit dem Armenierdekret des Konzils von Florenz (1438–1445), in: Denzinger (2005) 1310–1313. Die jüngere Liturgiewissenschaft hat das erweiternde Wort „sakramentlich“ in Verfügung genommen, das in theologisch korrekter Sprache hier wohl anzuwenden wäre.



### 5. Relevanz für alle liturgischen Feiern

Die bisher grundsätzlichen Aussagen, die sich vornehmlich, aber nicht nur, auf die Feier der Eucharistie beziehen, wollte das Konzil auf alle Formen liturgischer Feiern angewendet wissen. Das betont bereits Artikel 35, wenn er darauf hinweist, „dass in der Liturgie Ritus und Wort aufs engste miteinander verbunden sind“. Artikel 59 sagt dann näher über die Sakramente, sie haben „auch die Aufgabe der Unterweisung. Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch [...] und zeigen ihn an“ – und betont damit einmal mehr an dieser Stelle zugleich die hohe Bedeutung des Wortes auch für diese Feiern. Das gilt vor allem für die Liturgie der einzelnen Sakramente, aber auch der Sakramentalien. Die postkonziliaren Feierordines sehen denn auch konsequent vor, wenn sie nicht ohnehin im Zusammenhang der Eucharistiefeier stehen, dass die Feiern zumindest mit einem Wortgottesdienst verknüpft werden.<sup>52</sup> Die erneuerten Ordines belegen dies im Einzelnen.

Auch für das Tagzeitengebet verlangt das Konzil in Artikel 92 (a) ausdrücklich, dass die Lesungen so geordnet werden, „dass die Schätze des Gotteswortes leicht und in voller Fülle zugänglich werden“. Und schließlich hat es ebenfalls schon im Artikel 35 (4) ausdrücklich angemahnt: „Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht; in diesem Fall soll ein Diakon oder ein anderer Beauftragter des Bischofs die Feier leiten.“ Die theologische Dignität der Wortverkündigung, die bereits in SC 7 definiert worden war, kommt hier zu einer beachtenswerten Auswirkung, deren Brisanz angesichts der immer zahlreicher werdenden pfarrerlosen Gemeinden gegenwärtig im innerkirchlich-liturgischen Disput weit oben steht.

### V. Biblischer Auftrag für die liturgische Bildung

Der Pastoralliturgie bleibt es für die Zukunft aufgetragen, das biblische Fundament in der Gestalt des Gottesdienstes wirklich zum Leuchten zu bringen. Der liturgischen Bildung als wichtiger Kernbereich der Gesamtpastoral jedoch, den Geist der Liturgie dadurch zu wecken, dass sie immer auch hinführt zu einem vertieften Verstehen der Bibel und des Umgangs mit der Bibel im Gottesdienst. Hier liegen die größten Aufgaben noch vor uns. Ein großer Gewinn darf aus der bewussten biblischen Betonung der Liturgiegestalt unter den Bedingungen der gewaltigen gesellschaftlichen und weltanschaulichen Umbrüche von heute auf keinen Fall unterschätzt werden: immer noch nehmen zahlreiche Zeitgenossen das Christentum über einen konkret erlebten Gottesdienst wahr, und sei es über Fernsehen oder Rundfunk. Nur seine Prägung aus der Bibel garantiert, dass die Liturgie der Kirche *den* Gott feiert und *das* Gottesbild zum Leuchten bringt, das authentisch dem Vater Jesu Christi entspricht. Es geht auch in der Liturgiefeier und in der liturgischen Bildung neu um die „Frage nach Gott“, wie Andreas Heinz vor nicht zu langer Zeit betont hat.<sup>53</sup> Weil die Bibel als Wort Gottes lebendig ist, ist sie Maß auch jeder Erneuerung der Liturgie und aus

<sup>52</sup> Im Konzilstext *expressis verbis* für die Feier der Trauung: in SC 78; generell sagt SC 35: „Damit deutlich hervortrete, dass in der Liturgie Ritus und Wort aufs engste miteinander verbunden sind“.

<sup>53</sup> Es sei auch für die Liturgiewissenschaft wieder an der Zeit „nach Gott zu fragen“: Vgl. das Eröffnungswort zum liturgiewissenschaftlichen Kolloquium anlässlich des 50. Erscheinungsjahrs von „Liturgisches Jahrbuch“ am 1. und 2. März 2001 im Robert-Schuhmann-Haus in Trier zum Thema: „Ich möchte glauben, komm mir doch entgegen! Die Frage nach Gott und die Antwort der Liturgie“ (Heinz [2001] 4); vgl. bes. das erste Hauptreferat des Kolloquiums von Schilson (2001).



ihr bleibt sie in ihrer Kraft jung! Sowohl liturgie-theologisch wie auch liturgisch-pragmatisch mit Winfried Haunerland zusammengefasst: Die Bibel ist jenes liturgische Buch, das „die höchste Würde hat und als einziges unersetzlich ist“<sup>54</sup>, ohne sie kommt die Liturgie nicht aus. Daher ist aber auch ein lebendiges Bibelverständnis zugleich Grundvoraussetzung für das Verstehen der Liturgie und damit ein wichtiger Teil der liturgischen Bildung selbst.

## Literatur

- Alberigo, Giuseppe / Klaus Wittstadt (Hrsg.), 1997: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Bd. 1: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- Alberigo, Giuseppe / Klaus Wittstadt (Hrsg.), 2000: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Bd. 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- Amon, Eberhard, 1988: *Liturgie – Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks*. Regensburg: Pustet (Studien zur Pastoralliturgie 6).
- Bärsch, Jürgen, 2003: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes. In: *Liturgisches Jahrbuch* 53, 222–241.
- Bugnini, Annibale, 1988: *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Deutsch hrsg. von Johannes Wagner unter Mitarbeit von François Raas. Freiburg: Herder [italienisches Original: *La riforma liturgica (1948–1975)*. Roma 1983].
- Denzinger, Heinrich, 2005: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Hrsg. von Peter Hünemann. 40. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder.
- Ehrensperger, Alfred, 1971: *Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815)*. Zürich: Theol. Verl. (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 30), 95–121.
- Fontaine CRIC, Gaston, 1969a: [Kommentar zum „Ordo Lectionum Missae“]. In: *Ephemerides Liturgicae* 83, 436–451.
- Fontaine CRIC, Gaston, 1969b: [Kommentar zum „Ordo Lectionum Missae“]. In: *Notitiae* 5, 256–282.
- Gerhards, Albert, 1991: Das Wort, das zum Ereignis wird. Überlegungen zur Wirkweise des Wortes im Gottesdienst. In: *Bibel und Liturgie* 64, 135–140.
- Gnilka, Joachim, 1999: *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*. Freiburg i. Br.: Herder (Herder theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Suppl.-Bd. 7).
- Goldschmidt, Lazarus, 1996: *Der babylonische Talmud*. Nach der ersten zensurenfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt. Bd. 2: ‘Erubin, Pesahin, Šeqalim. 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag.
- Hahn, Ferdinand, 1985: Gottesdienst III. Neues Testament. In: *Theologische Realenzyklopädie* 14, 28–39.

<sup>54</sup> Haunerland (2001) 115.



- Hahne, Werner, 1991: *De arte celebrandi oder von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*. 2. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder.
- Hänggi, Anton / Irmgard Pahl, 1998: *Prex eucharistica*. Bd. 1: *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. Hrsg. Albert Gerhards / Heinzgerd Brakmann. 3. Auflage. Freiburg/Schweiz (Spicilegium Friburgense 12).
- Hauerland, Winfried, 1998: Die Fußwaschung am Gründonnerstag – Evangelienspiel oder Nachfolgehandlung? In: *Liturgisches Jahrbuch* 48, 79–95.
- Hauerland, Winfried, 2001: „Lebendig ist das Wort Gottes“ (Hebr. 4,12). Die Liturgie als Sitz im Leben der Schrift. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 149, 114–124.
- Heiliger Dienst, 2004: *Pius Parsch – Pionier liturgischer Erneuerung* [Themenheft] 58, 96–193.
- Heinz, Andreas, 2001: Eröffnungswort. In: *Liturgisches Jahrbuch* 51, 3–7.
- Höslinger, Norbert, 1979: Der Lebensweg von Pius Parsch. In: Norbert Höslinger / Theodor Maas-Ewerd (Hrsg.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*. Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 4) 13–78.
- Höslinger, Norbert / Theodor Maas-Ewerd (Hrsg.), 1979: *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*. Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 4).
- Johannes Paul II., 1989: Apostolischen Schreiben „Vicesimus quintus annus“ zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie. In: *Acta Apostolicae Sedis* 81, 879–918.
- Jörns, Klaus-Peter, 1989: Predigen ist Hörensagen. In: Rudolf Bohren / Klaus-Peter Jörns (Hrsg.), *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt*. Tübingen: Francke, 155–175.
- Jörns, Klaus-Peter, 1992: Liturgie – Wiege der heiligen Schrift? In: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34, 313–332.
- Jungmann, Josef Andreas, 1966: Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Bd. 12, 10–109.
- Kaczynski, Reiner, 2004: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium. In: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 2. Freiburg: Herder, 1–227.
- Kapellari, Egon, 2004: Liturgie 50 Jahre nach Pius Parsch und 40 Jahre nach Sacrosanctum Concilium: Worauf es heute ankommt. In: *Heiliger Dienst* 28, 104–112.
- Klößener, Martin, 1991: 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlass. In: Hansjakob Becker / Bernd Jochen Hilberath / Ulrich Willers (Hrsg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahre Liturgiereform*. St. Ottilien: EOS (Pietas Liturgica 5) 429–459.
- Klößener, Martin, 2002: Die Vision einer lebendigen Liturgie. In: Martin Klößener / Eduard Nagel / Hans-Gerd Wirtz (Hrsg.), *Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 9–36.
- Lengeling, Emil Joseph, 1965: *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling*. 2. Aufl. Münster: Regensburg (Lebendiger Gottesdienst 5/6).
- Meyer, Hans Bernhard, 1966: Schriftverständnis und Liturgie. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 88, 163–184.



- Meyer, Hans Bernhard, 1967: Die Bibel in Liturgie und Verkündigung. In: *Bibel und Liturgie* 40, 287–304.
- Pius XII., 1943: Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ vom 30. September 1943. In: *Acta Apostolicae Sedis* 35, 297–326.
- Pius XII., 1947: Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. November 1947. In: *Acta Apostolicae Sedis* 35, 521–600.
- Pius-Parsch-Studien, 2004ff: Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung. Hrsg. Andreas Redtenbacher [u. a.] Würzburg: Echter.
- Rahner, Karl / Herbert Vorgrimler, 1966: *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister*. Freiburg: Herder.
- Ratzinger, Josef [Benedikt XVI.], 2007: *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Freiburg: Herder.
- Redtenbacher, Andreas, 2002: *Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge mit einem Vorwort von Kardinal Franz König*. Würzburg: Echter, 56–77.
- Redtenbacher, Andreas, 2006: Zur Entwicklung des Liturgiebegriffs vom Tridentinum bis zum Vorabend der Liturgischen Bewegung. In: Jürgen Bärsch / Bernhard Schneider (Hrsg.), *Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II.* [FS Andreas Heinz]. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 95), 17–31.
- Redtenbacher, Andreas, 2008: Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche. In: Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hrsg.), *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg*. Bd. 1. Würzburg: Echter, 50–78.
- Röhrig, Floridus, 2001: Pius Parsch (1884–1954), Chorherr des Stiftes Klosterneuburg. Ein Leben für die Ehre Gottes in der Liturgie. In: Jan Mikrut (Hrsg.), *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*. Bd. 3. Wien: Dom-Verl., 225–249.
- Röhrig, Floridus, 2005: Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung im historischen Kontext. In: Winfried Bachler / Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hrsg.), *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposium 2004*. Würzburg: Echter (Pius-Parsch-Studien 3), 19–30.
- Schilson, Arno, 2001: Über das Geheimnis des lebendigen Gottes in der Liturgie. In: *Liturgisches Jahrbuch* 51, 8–17.
- Schmidt, Herman, 1965: *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text – Vorgeschichte – Kommentar*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Steins, Georg, 1997: Bibel und Liturgie – ein sensibles Verhältnis. In: Georg Steins (Hrsg.), *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie*. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk (Gottes Volk S / 97), 5–10.
- Vorgrimler, Herbert, 1997: *Sakramententheologie*. Düsseldorf: Patmos.
- Wengst, Klaus, 1973: Das Zusammenkommen der Gemeinde und ihr „Gottesdienst“ nach Paulus. In: *Evangelische Theologie* 33, 547–559.
- Zulehner, Paul M. / u. a., 2004: *Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste*. Ostfildern: Schwabenverlag.



Johann Hintermaier, Linz

## *Der Umgang mit den liturgischen Bibeltexten im Rahmen der Priesterausbildung*

„Der Priester ist zunächst Diener des Wortes Gottes, er ist geweiht und gesandt, allen das Evangelium vom Reich Gottes zu verkünden [...] Darum muss der Priester zuallererst selber eine große persönliche Vertrautheit mit dem Wort Gottes entwickeln [...]“<sup>1</sup>

Dieser Auftrag ist in der Priesterausbildung einer der leitenden Sätze im Umgang mit der Heiligen Schrift. Man kann nur davon reden und davon Zeugnis geben, was man kennt und sich selbst erarbeitet hat und was zutiefst das eigene Leben erfüllt. In den Priesterseminaren wird der Vorbereitung der Liturgie ein wichtiger Platz eingeräumt und dort wieder besonders der Beschäftigung mit den biblischen Texten. Wenn in diesem kurzen Beitrag vom Umgang mit den Schriftlesungen im Rahmen der Priesterausbildung die Rede sein wird, ist zu bedenken, dass die Priesterseminare verschiedene Zugänge, Methoden und Schwerpunkte wählen. Ich beschränke mich hauptsächlich auf meine persönlichen Erfahrungen und Schwerpunkte aus der Zeit als Spiritual im Propädeutikum in Horn und jetzt als Regens des Linzer Priesterseminars. Mir wichtig erscheinende Punkte schließen den Artikel ab.

### *Bereicherndes durch das Propädeutikum aller österreichischen Diözesen*

Seit dem Jahr 2000 gibt es für alle österreichischen Diözesen das gemeinsame Propädeutikum. Dort ist eines der Ausbildungselemente die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift. Sei es durch das Bibelteilen am Samstag, um sich auf den Sonntag einzustimmen oder bei der konkreten Vorbereitung der Eucharistie und anderer liturgischer Feiern. Nach Maßgabe der kirchlichen Normen geschieht eine grundlegende Einführung in Theorie und Praxis der Liturgie.

Die Seminaristen bringen von den Heimatdiözesen die verschiedenen Gedenktage und Feste mit, die sie auch feiern wollen. Die Direktorien der einzelnen Diözesen bieten je nach diözesaner Bedeutung der Heiligen verschiedene Auswahlmöglichkeiten an. Auf die liturgischen Empfehlungen und Möglichkeiten wird bewusst hingewiesen, bei der konkreten Messgestaltung darauf eingegangen und eine Entscheidung getroffen. Im Normalfall sind die Seminaristen im ersten Ausbildungsjahr im Propädeutikum, aber wenn jemand während oder nach dem Theologiestudium ins Priesterseminar eintritt, muss er dieses Jahr später absolvieren. Erfahrungen und Kenntnisse aus dem Studium bereichern die anderen Seminaristen und geben einen Vorgeschmack auf das Studium, während sich die Erfahreneren bereits in der Umsetzung des Erlernten üben können.

Persönliche Erfahrungen prägen zunächst die Zugänge zur Liturgie. Vielen Seminaristen sind aber die liturgischen Bücher und Hilfsmittel wenig oder nicht vertraut. Je nach Herkunftsland oder Diözese ist es gerade in diesem immer stärker anwachsenden Bereich notwendig, die Vorschläge mit den Vorgaben der eigenen Diözese abzugleichen. Die einzelnen Tage, Gedenktage, Feste und Hochfeste bieten verschiedene Auswahlmöglichkeiten der biblischen Texte, auf die aufmerksam gemacht wird. Wichtig ist, dass man das jeweilige Direktorium lesen und verstehen kann, um so eine entsprechende Auswahl treffen zu können. Die Seminaristen sollen sensibilisiert werden, dass sie nicht einfach jedes beliebige

<sup>1</sup> II. Vaticanum, Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum Ordinis“, Nr. 26.



Hilfsmittel übernehmen, ob gedruckt oder aus dem Internet abgerufen, sondern auf die jeweilige Gemeinde, Genauigkeit und Qualität achten.

### *Umfassende Allgemeinkenntnis der Schrift*

Die Kirchenväter lehren uns, dass eine umfassende Kenntnis der Texte der Heiligen Schrift grundlegend ist für jede Auslegung. Deshalb wird auch großer Wert auf die Gesamtkenntnis der Inhalte der biblischen Bücher gelegt. Eine verantwortete Auslegung von Texten und Textteilen kann nur dann erfolgen, wenn von einer umfassenden Schriftkenntnis ausgegangen werden kann. Das Detail ist mehr als nur ein in sich abgeschlossener Sektor.<sup>2</sup> Es gehört zum Ganzen und ist auf diesem Hintergrund zu verstehen, zu verkünden und auszulegen.

Für die Beauftragung zum Lektorat wird nicht nur vorausgesetzt, dass ein Kandidat gut lesen und vortragen kann, sondern dass er sich auch eine persönliche Nähe und Vertrautheit zu den Texten der Heiligen Schrift angeeignet hat. Im Propädeutikum wird die Bibel nicht nur regelmäßig gelesen, sondern es gibt auch zwei verpflichtende Kurse zur alt- und neutestamentlichen Bibelkunde. Eine fünfwöchige Bibelschule mit Referaten und viel Zeit zum Lesen der Texte im Heiligen Land hilft den Seminaristen ungemein, sich in die Welt der Bibel hineinzudenken. Vor dem Eintritt ins Seminar sind die meisten Seminaristen bereits durch die Liturgie, den Religionsunterricht und die persönliche Lektüre mit den biblischen Texten in Berührung gekommen. Das macht hellhörig, wenn in der Liturgie bei vertrauten Texten plötzlich manche Verse fehlen oder eine als „lang“ bekannte Stelle auf einige Verse zusammengekürzt wird.<sup>3</sup>

### *Umgang mit gekürzten Perikopen*

Eine Grundkenntnis des biblischen Kanons und der einzelnen Bücher sensibilisiert die Seminaristen einerseits für Streichungen und Kürzungen der vorgesehenen Perikopen, andererseits fordern kurze und prägnant gewählte Perikopen heraus, Teile im Kontext des Ganzen zu lesen und zu interpretieren. Leider ist die Auswahl der gewählten Verse und Abschnitte nicht immer ganz einfach nachzuvollziehen.<sup>4</sup>

Seminaristen und Studenten merken mit der Zeit, wenn einzelne Verse gestrichen oder „Sandwichperikopen“ plötzlich als durchlaufender Text gelesen werden. Das mag an manchen Stellen sinnvoll sein, an anderen fehlen aber zentrale Inhalte für das Verständnis des Textes.

Ich nehme nur das Beispiel der Josefsgeschichte aus dem Buch Genesis (Fastenzeit, Freitag 2. Woche). Ausgewählt für die Lesung ist an diesem Tag Gen 37,3–4.12–13a.17b–28. Liest man diese Geschichte und versucht man sie so zu verstehen, wie sie in der vorgesehenen Auswahl vorgesehen ist, kann diese Perikope nicht verstanden werden. Josef wird von seinen Brüdern angefeindet, aber man wüsste nicht warum, würde man den Text nicht in seinem Kontext lesen oder kennen. Der Grund des Konfliktes, die Träume des jungen Josef,

<sup>2</sup> Das Wort „Sektor“ (Teilabschnitt) kann leicht zu sektenhaften oder fundamentalistischen Umgang mit den biblischen Texten führen.

<sup>3</sup> Unverständnis lösen auch immer wieder die „Säuberungen“ der Psalmen in den Antwortgesängen aus.

<sup>4</sup> In der Grundordnung des Römischen Messbuchs (= Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch [3. Auflage] 12. Juni 2007. Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007 [Arbeitshilfen 215]) heißt es, dass in den Lesungen den Gläubigen die Schatzkammer der Bibel aufgetan wird. Dazu würde sicher auch eine neue Ordnung und Auswahl der Texte und Perikopen einen noch größeren Beitrag leisten können (vgl. Nr. 57).



wird einfach herausgestrichen, obwohl er für das Verständnis des Handelns der Brüder unbedingt notwendig ist. In der Vorbereitung der Liturgie wird im Rahmen des Bibelgesprächs auf die fehlenden Stellen besonders verwiesen. Der Leser ist auch gefordert, genau das zu lesen und zu bedenken, was tatsächlich im Text steht, denn die Mitfeiernden im Gottesdienst sind auch mit den rudimentär und an sich verfälschenden Texten konfrontiert. Wir dürfen heute nicht mehr davon ausgehen, dass die versammelte Gemeinde die biblischen Geschichten besonders gut kennt. Wenn dann, wie in diesem Fall, gewichtige Teile fehlen, muss der Seminarist fähig sein, das zu erkennen und in einer Auslegung des Wortes Gottes die fehlenden Inhalte nachholen. Gegebenenfalls kann man vor der Lesung eine kurze Hinführung machen, um die Perikope in den rechten Kontext zu stellen. Besonders bei den Seminaristen in höheren Semestern und jenen, die bereits im pastoralen Dienst sind, wird darauf geachtet, dass sie die Fähigkeit entwickeln, das theoretisch Gelernte auch praktisch umzusetzen.

### *Umgang mit geteilten Perikopen*

In der Ausbildung wird auch versucht, auf verschiedene Zusammenhänge hinzuweisen, die durch die liturgische Ordnung verdunkelt werden. Im Propädeutikum und in den Priesterseminaren vereinfacht die tägliche Messfeier den Umgang mit den fortlaufenden Perikopen sehr, doch auch dabei gibt es verschiedene Herausforderungen.

In vielen Fällen bietet die fortlaufende Leseordnung keine Wahlmöglichkeiten. Es werden dabei sowohl bei alttestamentlichen Lesungen Zusammenhänge verzerrt oder verkürzt, als auch bei neutestamentlichen. Als Beispiel möchte ich hier nicht die eucharistische Brotrede, sondern den Philipperbrief anführen. In der 31. Woche im Jahreskreis II wird am Montag Phil 2,1–4 und am Dienstag Phil 2,5–11 (Hymnus) gelesen. Bei fortlaufenden Lesungen ist es immer schwierig, wo man die Teilungen machen soll, aber diese an sich kurze Stelle wird in zwei Teile getrennt, die zusammen ausgelegt werden müssen. Die Aussagen zum Leben nach den christlichen Grundsätzen vertieft Paulus mit Hilfe des alten Liedes. Er gestaltet die Verse 5–11 dichterisch um und stellt das Handeln Gottes und die Kenosis Jesu als hoffnungsvollen Text für jeden Christen zu den ethischen Anweisungen für die Menschen. Getrennt voneinander büßen beide Texte an Kontur und Kraft ein. Der Hymnus verliert seine „Erdung“ und die ethischen Aufforderungen würden ohne theologischen Indikativ dastehen, was völlig unapaulinisch wäre.

### *Reihenfolge von Lesung und Evangelium an Sonntagen*

Die Reihenfolge der gelesenen Perikopen an Sonntagen stellt die Prediger und Hörer des Wortes Gottes nicht selten vor größere Probleme, die dadurch entstehen, weil die gelesene Reihenfolge nicht der historischen entspricht. Zudem sind nur die alttestamentliche Lesung und das Evangelium aufeinander abgestimmt, die neutestamentliche Lesung ist so etwas wie eine „Zugabe“, sollen aber doch auch in der Auslegung nicht völlig vernachlässigt werden. Bei den atl. Texten ist es noch klar, dass sie vor den ntl. Texten anzusiedeln sind. Bei den Briefen des Neuen Testaments und den Evangelien wird die Einordnung schon komplexer. Die Evangelien beziehen sich aus nachösterlicher Sicht auf die Zeit Jesu. Die ntl. Lesungen reflektieren jedoch die Zeit nach Jesus, obwohl manche Briefe früher entstanden sind als die Evangelien.<sup>5</sup> In der Liturgie werden diese Texte aber *vor* dem Evangelium gelesen und vermitteln nicht selten den Eindruck, als würden auch diese Perikopen auf das Evangelium vorbereiten. Das ist aber nicht der Fall, sie sind viel mehr so zu lesen, dass

<sup>5</sup> Zur zeitlichen Einordnung der biblischen Bücher siehe einschlägige Einleitungen.



sie die Zeit und Probleme der Urkirche im Blick haben und interpretieren. Die ausgewählten Texte können aus dieser Perspektive auch leichter in die Auslegung und Predigt integriert werden, weil sie ein besonderes und gesondertes Schlaglicht auf die Offenbarung und das Jesusgeschehen werfen.

### *Umgang mit dem Bibeltext der Einheitsübersetzung*

Die Einheitsübersetzung war eine gute Sache, aber nicht ohne Probleme. Die heutige Generation ist vom Text der Einheitsübersetzung geprägt. Die im Gang befindliche Überarbeitung dieser Übersetzung zeigt aber schon auf, dass es gewisse Mängel und auch Fehlübersetzungen gibt. Es ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen, aber es gehört doch auch zur Ausbildung und zum Umgang mit den Perikopen, dass man zumindest verschiedene deutsche Übersetzungen vergleicht, wenn der Zugang zum Urtext zu mühsam oder unmöglich ist.<sup>6</sup> Als Beispiel sei hier Lk 15,29 genannt: „Doch er erwiderte dem Vater: So viele Jahre schon diene ich dir, und nie habe ich gegen deinen *Willen* gehandelt; mir aber hast du nie auch nur einen Ziegenbock geschenkt, damit ich mit meinen Freunden ein Fest feiern konnte.“ Versteht der Ausleger die Anspielung auf den Gesetzesgehorsam Israels in diesem Vers nicht und versucht hier eine Auslegung auf der Grundlage des Wortes „*Willen*“ wird es höchst problematisch. Ein Blick in den Urtext oder auch in das Münchner Neue Testament zeigt, dass hier nicht „Wille“ (*thelema*), sondern „Gebot“ (*entolē*) steht. Der starre Gesetzesgehorsam soll durch die barmherzige Botschaft Jesu aufgebrochen und ergänzt werden. Solche Aspekte gehören natürlich in den Bereich der wissenschaftlichen Ausbildung der Universitäten, sie sollen aber auch ihren konkreten Platz in der Vorbereitung und Auseinandersetzung mit den liturgischen Texten in den Priesterseminaren haben. Ein verantworteter Umgang mit dem Wort Gottes kann sich nicht nur auf die äußere Abgrenzung oder die Wahlmöglichkeiten der Perikopen beziehen, sondern muss immer auch den Text in seiner Urgestalt im Blick haben.

### *Zusammenfassende Aspekte für den Umgang mit den liturgischen Perikopen*

Für einen verantworteten Umgang mit einzelnen Perikopen ist eine gute Kenntnis des gesamten Bibeltextes notwendig. Tägliche Schriftlesung und Bibelgespräche sollen sowohl für Seminaristen als auch für Hauptamtliche eine Selbstverständlichkeit darstellen.

Die Kenntnis liturgischer Hilfsmittel und die Fähigkeit, mit dem Direktorium umzugehen, gehören zu den Bestandteilen der Ausbildung. Die biblischen Erklärungen in den Hilfsmitteln dürfen die Verwendung eines biblischen Kommentars nicht ersetzen.

Eine gute Vertrautheit mit biblischen Einleitungsfragen, den theologischen Grundaussagen und der Aussageabsicht der einzelnen Bücher soll sich jeder Seminarist und Theologiestudent aneignen. Er muss sich in der Welt der Bibel zurechtfinden und darf nicht steinbruchartig damit umgehen. Die Kenntnis vom Sitz im Leben der Texte ist für eine zeitgerechte Exegese unumgänglich.

Der in der Einheitsübersetzung vorliegende Text soll auf die Genauigkeit und Richtigkeit der Übersetzung überprüft werden. Auf grob fahrlässige und irreführende Übersetzungen soll zumindest verwiesen und eine Alternative vorgestellt werden.

<sup>6</sup> Zu empfehlen ist das Münchner Neue Testament, die Übersetzungen in den Kommentaren oder auch Interlinearübersetzungen. Oft helfen auch fremdsprachige Übersetzungen, damit man dem Originaltext näher kommt.



Cornelis G. Kok, Amsterdam

## *Die liturgische Dichtung von Huub Oosterhuis*

### *Anfänge*

Huub Oosterhuis, der 1933 in Amsterdam geboren wurde, wuchs in einem herzlichen katholischen Milieu auf.<sup>1</sup> Nachdem er seine Schulzeit im Gymnasium beendet hatte, trat er in den Jesuitenorden ein. Er dichtete, so wurde dort gemunkelt. Damit gingen einige Probleme einher, denn dies wurde als eine zu individuelle Tätigkeit für einen Ordensmann betrachtet – bis Oosterhuis 1958 gebeten wurde, ein paar Lieder für die Abendandachten eines Jesuitenkollegs in Groningen zu verfassen. An der dortigen Universität studierte er niederländische Philologie. Damals gab es keine katholischen geistlichen Lieder auf Niederländisch, abgesehen von einigen äußerst frommen Marienliedern und triumphalistischen, ultramontanen ‘pope-songs’. Ich erinnere mich mit Freude an einen Gesang über den Hl. Joseph, den Zimmermann und keuschen Familienvater, der den schönen Satz enthielt: „Heiliger Joseph, Du sägst den Himmel auf“ (niederländisch: „zaagt“ = deutsch: sowohl „sahst“ als auch „sägst“). Eine Tradition, wie sie beispielsweise in Deutschland im katholischen Gesangsbuch *Gotteslob* dokumentiert ist, gab es in Holland damals nur in den protestantischen Kirchen. Die evangelische Liedkultur bestand vor allem aus Strophengesängen, Genfer Melodien und der ‚Sprache Kanaans‘, das heißt: aus der Sprache der offiziellen niederländischen Bibelübersetzung vom Anfang des siebzehnten Jahrhunderts („Statenvertaling“). Diese protestantische Liedkultur ‚stimmte‘ größtenteils nicht mit der katholischen überein, weil die katholische insbesondere von der Gregorianik und den vielen verschiedenen polyphonen Messen geprägt war. Zudem war die Sprache der katholischen Liturgie und des gregorianischen Gesangs Latein.

Das erste ernsthafte Kirchenlied von Oosterhuis heißt „Zolang er mensen zijn op aarde“; er dachte es sich im November 1958 aus, als er auf dem Fahrrad im Gegenwind unterwegs nach Groningen war. Es steht in deutscher Übertragung im *Gotteslob* (Nr. 300) und im *Evangelischen Gesangbuch* (Nr. 427):

Solang es Menschen gibt auf Erden,  
solang die Erde Früchte trägt,  
solang bist du uns allen Vater;  
wir danken dir für das, was lebt.

Für seine ersten Lieder verwendete Oosterhuis alte, oft mittelalterliche Melodien aus dem Liederbuch *Ons Nederlands Volkslied* von J. Pollmann und P. Tiggers. Die Melodie des auch in Deutschland bekannten Liedes „Wer leben will wie Gott auf dieser Erde“ war zum Beispiel ursprünglich die eines Liedes über getrockneten Hering.

In dieser Anfangszeit seiner liturgischen Dichtung hatte Oosterhuis viele Kontakte mit dem sogenannten „Landvolk“. „Landvolk“ ist das Kollektivpseudonym für die Dichter des neuen niederländischen protestantischen Gesangbuchs, das in jenen Jahren erarbeitet wurde und im Jahr 1973 erschien.<sup>2</sup> Zu dieser Gruppe gehörte unter anderen der stark biblisch

<sup>1</sup> Text eines Gastvortrages am 22. Oktober 2009 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

<sup>2</sup> Liedboek voor de Kerken. Den Haag 1973.



orientierte Willem Barnard. Oosterhuis wollte damals wohl „eine Garbe in ihrem Kreis“ sein, wie er später dichtete. Er schrieb seine ersten Lieder für „römisch-katholische Heidenkinder, die noch nie von der Bibel gehört hatten“<sup>3</sup>. Er selber hatte damals, wie er sagte, noch „kaum mit der Bibel angefangen“<sup>4</sup>, also noch kaum etwas in der Bibel gelesen. Die ersten Gesänge waren vor allem Verdichtungen der üblichen sonntäglichen Evangelien, wie zum Beispiel das Lied Johannes des Täufers (vgl. „Kam einst zum Ufer“, *Evangelisches Gesangbuch*, Nr. 312).

Die ganze Bibel, das ganze Panorama des sogenannten ‚Alten‘ und ‚Neuen‘ Testaments entfaltete sich erst allmählich vor seinem poeto-theologischen Auge. Aber dieses von Haus aus jüdische Buch (auch der kleinere ‚neue‘ Teil!) ist eine bleibende, unveränderlich große Größe (nicht: unveränderliche Größe!) in Oosterhuis' ganzen liturgischen Dichtung.

### *Amsterdamer Studentenekklesia*

Seit 1960 verfasst Oosterhuis seine Lieder für die Liturgie der Amsterdamer *Studentenekklesia*. Diese war ebenfalls im Jahr 1960 als eine katholische Studentengemeinde vom Jesuitenpater und Studentenseelsorger Jan van Kilsdonk (1917–2008) gegründet worden. Im Jahr 1965 wurde Oosterhuis zum Priester geweiht und mit drei Jesuitenkollegen als Hochschuleelsorger in Amsterdam angestellt. Die Ekklesia entwickelte sich in den 1960er Jahren durch den Beitrag von Oosterhuis und durch die Musik des Komponisten Bernard Huijbers (der auch Jesuit war) rasch zu einer Werkstätte und einem Versuchs- und Experimentierfeld, nicht nur für das neue geistliche Lied, sondern auch für die ganze nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil stattfindende Erneuerung der liturgischen Sprache und Formen in den Niederlanden. Aber von Anfang an war das Lied – oder besser gesagt: der Gesang – der wichtigste Gegenstand dieser Erneuerung. 1963 sagte Oosterhuis in einem (nie publizierten) Vortrag:

„Es ist unmöglich, sich einen Gottesdienst ohne Gesang vorzustellen. Wir brauchen Lieder und Gesänge, die optimal innerhalb der ganzen Liturgie des Wortes und des ‚Tisches‘ [der Eucharistie] funktionieren können, zum Beispiel auch Lieder als eine Art der Erklärung der Schriftlesungen.“

Sein Ideal war – und ist noch immer – eine ganz gesungene (nicht *umsungene*) Liturgie, so wie es auch einmal war: In alten Messbüchern wird die Messe einfach als *cantus*, Gesang, bezeichnet.

Über den Inhalt dieser Lieder sagte er im gerade erwähnten Vortrag:

„Wie jeder andere Dichter muss der Verfasser von liturgischen Liedern versuchen ‚den Raum des vollständigen Lebens‘ [ein Wort des holländischen Dichters Lucebert] auszudrücken. Neue Lieder, das heißt: Gesang und Liturgie, die das Jetzt, die Stadt, in der wir leben, Mann, Frau, Geburt, Tod, Gutes und Böses thematisieren. Es geht um Lieder und Liturgie in der lebendigen Volkssprache, in der wir wohnen, verwurzelt sind, die wir sprechen; in der wir fantasieren und krank sind, Geld verdienen und lieben – eine Sprache, in der unser ganzer Lebensraum zum Ausdruck kommt. Und das bedeutet viel mehr als [nur] Niederländisch statt Latein. Es geht um die ganze Formensprache unserer Gottesdienste, um die kirchliche Architektur und um alles, was sich in der Kirche abspielt: die liturgische Musik und die Regie der Feier.“

Es geht Oosterhuis also um eine Liturgie, die ihre Worte und Taten mindestens ebenso sehr auf die Existenz Erfahrung von heute wie auf Inhalt und Stil der Tradition abstimmt. Liturgie *ist* die lebendige Konfrontation zwischen Tradition und Erfahrung. Aber diese

<sup>3</sup> Oosterhuis (1983) 197.

<sup>4</sup> Ebd.



Konfrontation stand faktisch wenigstens vierhundert Jahre lang still. Sowohl Erfahrung als auch Tradition waren jahrhundertlang sozusagen im Latein eingefroren, in mittelalterlicher Liturgie versteinert. Das ‚vollständige Leben‘ suchte inzwischen seinen Weg außerhalb der Liturgie, in (privater und öffentlicher) Frömmigkeit und Andacht, und in den letzten Jahrhunderten auch außerhalb der Kirche.

Oosterhuis hat in der Amsterdamer Studentenekklesia angefangen, die alten Texte und Formen abzutauen und wieder flüssig zu machen. Denn ohne lebendige Sprache kann der Mensch weder leben noch glauben. Oder, wie der jüdische Schriftsteller Bruno Schulz es 1936 besonders tief umschrieben hat:

„Die Sprache ist ein metaphysisches Organ des Menschen. Dennoch verliert das Wort im Lauf der Zeit seine Geschmeidigkeit, festigt sich und hört auf, Leiter neuer Sinngebungen zu sein. Der Dichter stellt das Leitungsvermögen der Worte durch neue Kurzschlüsse wieder her. Die Poesie gibt den Wörtern ihren Platz wieder, verbindet sie gemäß ihren alten Bedeutungen. Beim Dichter erinnert sich das Wort gewissermaßen an seinen wirklichen Sinn, blüht auf, entfaltet sich spontan nach den eigenen Gesetzen und gewinnt seine Integrität wieder.“<sup>5</sup>

### Entwicklungen

Im Jahr 1964 erschien die erste Liedsammlung mit dreißig Liedern<sup>6</sup> von Oosterhuis, die er teilweise auf alte Melodien, teilweise auf neue von Bernard Huijbers gedichtet hatte. In kurzer Zeit wurden diese Lieder überall in den Niederlanden gesungen, vorläufig aber nur in römisch-katholischen Kirchen. Inzwischen hatte sich die schöpferische Arbeit von Oosterhuis über die ganze Liturgie entfaltet: Aus der alten lateinisch-römischen Liturgie mit einigen niederländischen Gesängen entwickelte er allmählich eine neue niederländische Liturgie, die hier nicht ausführlich beschrieben werden kann, die er aber schon 1967 in seinem Buch *In het voorbijgaan (Im Vorübergehen)* so charakterisiert hat:

„Seit mehreren Jahren entwickelt sich ein ganz anderer Typus der liturgischen Feier, die in erster Linie nicht durch den Kult Gottes charakterisiert wird, sondern dadurch, dass die Menschen zusammenkommen, um etwas zu verkündigen und einander den Dienst des Wortes zu vermitteln. Bei einer solchen Zusammenkunft verhalten sich diejenigen, die irgendwie als Vorsteher auftreten, keineswegs wie Mitglieder eines Hofstaates: sie erscheinen nicht mit gefalteten Händen und niedergeschlagenen Augen, sie isolieren sich nicht von der Gemeinde durch fremdartige Gewänder, Gesichtsausdruck, Handgriffe, Stimmmodulation und Gebetshaltungen, welche sich die Diener des Heiligen in jeder Religion aneignen müssen. Jetzt ist alles, was getan wird, darauf gerichtet, dem Wort wieder seine Aussagekraft zu verleihen und die Schrift verständlich zu machen. [...] Die Rollen sind verteilt: es ist ein Chor da, der die Gemeinde anführt und beim Singen anfeuert, es gibt vielleicht einen Kantor-Chansonnier, es sind Vorleser und Musiker da, einer hält die Predigt (der Ortspriester oder eine andere Person aus der Gemeinde, die dazu befähigter und berufener ist), und wieder ein anderer spricht im Namen aller das eucharistische Hochgebet. Es gibt eine Abwechslung von Stimmen, ein Zusammenspiel von Funktionen, eine vielfältige Abwandlung von Ausdrucksweisen und Tonarten. Es kann in verschiedener Art und Weise gesprochen werden: erzählend, flehend, laut und bewegt, sachlich informierend: eine Fürbitte wird anders gebracht als die Lesung eines Evangelientextes, der Segen anders als das Eröffnungswort.“<sup>7</sup>

Tatsächlich entspricht diese Beschreibung noch immer der liturgischen Praxis in der Amsterdamer Studentenekklesia, die seit fünfzig Jahren existiert und blüht. Sie fühlt sich immer noch katholisch im Sinne von: ‚allgemein, mit der ganzen Welt verbunden‘. Allerdings fällt sie seit 1970, aufgrund von Konflikten um den Zölibat und weil die liturgischen

<sup>5</sup> Schulz (1994).

<sup>6</sup> Oosterhuis (1964).

<sup>7</sup> Oosterhuis (1968) 145.147.



Erneuerungen in der Hochschulgemeinde jedes Maß weit überstiegen, jedenfalls jedes römische Maß, nicht mehr in den Verantwortungsbereich des Bischofs von Haarlem-Amsterdam. Am Wichtigsten war natürlich die Sache mit dem eucharistischen Hochgebet. Oosterhuis hatte im Auftrag der niederländischen Bischöfe den uralten *Canon Missae* übersetzt.<sup>8</sup> Dabei bemerkte er, wie mittelalterlich die Sprache und Theologie dieses Gebets waren, und er begann – Mitte der sechziger Jahre –, verschiedene Versionen eines neuen Hochgebets zu entwerfen, die in der Liturgie der Amsterdamer Studentenekklesia nicht nur gesprochen, sondern auch im Wechselgesang zwischen Chor und Gemeinde gesungen wurden. Es war ein Riesenerfolg – auch in vielen anderen („kritischen“) Gemeinden. Die neuen Texte sowie das gemeinsame Singen dieser Hochgebete waren jedoch aus römischer Sicht nicht erlaubt. Der Kanon ist ein „presidentielles“, das heißt dem Priester vorbehaltenes Gebet und kann ebenso wenig „demokratisiert“ werden wie die Kirche selbst.

Als die Amsterdamer Studentenekklesia einmal aus dem bischöflichen Verantwortungsbereich hinaus geraten war, blühte das liturgische Genre des gesungenen Hochgebets auf. Inzwischen gibt es etwa dreißig singbare „Tafelgebete“ („Tischgebete“), von denen etwa zehn auch regelmäßig und fröhlich-widerrechtlich in zahlreichen römisch-katholischen Kirchen gesungen werden. Über diese „Tafelgebete“ ist natürlich liturgisch-theologisch viel mehr zu sagen und zu erläutern. Hier kann ich nur hinzufügen, dass sie heute zum festen Bestand neuer geistlicher Gesänge in Holland gehören und dass daneben auch viele andere Genres entwickelt worden sind: Kanons, Psalmen im Wechselgesang, nicht-strophische, durchkomponierte Lieder, gesungene Evangelien, gesungene Fürbitten. Das alles ist für die vatikanischen Behörden kein Problem. Das eucharistische Hochgebet gehört jedoch zum Kern der hierarchisch-priesterlichen Identität, gehört zum „Heiligen der Heiligen“, das nur den Geweihten, also nur „gültig“ ordinierten Priestern zugänglich ist.

### *Fragende Theologie*

In den 1970er Jahren suchte Oosterhuis mit seiner Gemeinde nach einer eigenen Identität. Die anderen Studentenpfarrer waren inzwischen verheiratet und/oder entlassen, einige predigten jedoch noch in der Ekklesia. Es waren die Jahre der Befreiungstheologie, des politischen Nachtgebets. Das alles gab es in verschiedenen Formen auch in der Amsterdamer Studentenekklesia. Oosterhuis' poetische Theologie wurde fragender, fragender noch als zuvor. In seinem Buch *Zien soms even* von 1972 (wörtlich: „Sehen, manchmal für einen Augenblick“)<sup>9</sup> findet man eine Mischung von befreiungstheologischen und mystischen Texten, Liedern, Gebeten, Sprüchen, Geschichten und kleinen Aufsätzen. Waren seine Texte bis dahin aus der großen katholischen Tradition gespeist, suchte Oosterhuis jetzt nach einem neuen Anfang. Er fand ihn in der Bibel, unter anderem in Johannes 1 („Im Anfang war das Wort“), im Psalm 139 („Du prüfst mein Herz“) und Psalm 14 (gegen die „Nichtse“). Er lernte die Bibel lesen als ein politisches, skeptisches, mystisches, fragendes Buch, das durch keine Dogmatik überboten wird. „Gott“ können wir dabei nur „manchmal für einen Augenblick sehen“, und dann auch nur von hinten, so wie Moses in Exodus 34, wo Gott an ihm vorübergeht und Seinen Namen in Moses' Gesicht ruft: „Ich werde da sein, erbarmend, gnädig, langmütig, reich an Liebe, reich an Treue, bewahrend Liebe bis zum tausendsten Geschlecht“ (Verse 6–7). Nach diesem Namen muss in der Liturgie immer

<sup>8</sup> Die Übertragung von Oosterhuis steht noch immer „pontifikal“ mitten im niederländischen Messbuch: *Altaarmissaal voor de Nederlandse Kerkprovincie*. Utrecht 1978, 985–995.

<sup>9</sup> Dt. Übersetzung: Oosterhuis (1973).



wieder gesucht und gefragt werden, damit er nicht selbstverständlich wird und als Alibi in unser religiöses System eingepasst wird. Er muss immer wieder ‚freigesungen‘ werden. Oosterhuis hat nie versucht, den Abgrund, über den hinweg Gott und Mensch einander zurufen, religiös zu überbrücken und so zu verneinen. Er weiß, hat gehört, dass dieser Gott ihn und uns alle immer ruft und bittet, so zu sein wie Er, wie Er sich in Seinem Namen und Seinen Taten erkennen lässt. So wie im Lied „Die om mij smeekt“: „Der mich anfleht“ oder „Der mich umwirbt“, wie Birgitta Kasper-Heuermann übersetzt hat:

Der mich umwirbt,  
den ich mir ferne hielt,  
so lang es ging.

Der mich nicht zerrte,  
nicht drängte, nur winkte  
über die Schwelle.

Der den Schleier meiner Angst  
nicht fortriss, nur anhob.

Dessen Stimme allein mich so berührte,  
dass ich nachgab.

War von Gerüchten  
über Dich gelähmt.  
Jetzt ohne Ängste  
endlich  
erwart ich Dich.<sup>10</sup>

Der Abstand zwischen Gott und Mensch kann nur manchmal für einen Augenblick ‚gelindert‘ werden durch eine „tiefe Diesseitigkeit“ (Dietrich Bonhoeffer): durch das Tun von Gerechtigkeit. Das sagt uns die Bibel, das sagt uns das vielleicht am meisten a-religiöse, ‚gottloseste‘ Kirchenlied von Oosterhuis:

Nie hörten wir  
andere Stimmen als die unseren,  
nie gab es Hände, die tun,  
was Hände nicht tun können,  
nie andere  
gottlosere Menschen als wir.

Doch es gab Tageslicht  
alle Tage, was auch geschah,  
als ob wir gingen  
über ein unsichtbares Gewebe,  
über den Abgrund gespannt,  
das nicht zerriss.

Nie wurde jemand  
aus der Zeit herausgehoben.  
Aber manchmal, für einen Augenblick,  
wird Leiden aufgeschoben,  
oder tragen Menschen es zusammen.  
So sollten wir leben.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> In: Oosterhuis (2004) 69; Aufnahme: CD *Der mich trug*, Amsterdam – Osnabrück 2001.

<sup>11</sup> Rohübersetzung von mir.



Es ist sehr wichtig für Oosterhuis, immer wieder deutlich zu machen, dass die so genannte „Gottlosigkeit“ in der Bibel keine negative religiöse Kategorie ist, dass allerdings Leben ohne Glauben an Gott eine menschliche Wahl für das Böse ist: ein fraglos Eingefangensein in (politische) Unrechtssysteme, ohne auf die Folgen – das Unrecht, den Hunger und die Armut – zu achten. Der Gott der Bibel entscheidet sich gegen diese „Gottlosen“ und für die Armen. So unter anderem in dieser Paraphrase von Psalm 14:

Nichtse, Hohlköpfe, Götzen sind es  
lebende Tote, die sagen:  
,Dein Gott ist kein Gott,  
sinnlos, schwächlich, ungefügig  
ist sein Gebot.‘

Blindgänger sind es, die sagen:  
,Es gibt kein letztes Gericht,  
keinen ersten Namen.‘

Und wie gesagt, so getan:  
Sie reißen den Weg auf,  
verwüsten das Land.  
Keiner, der Rat weiß,  
keiner, der Recht tut,  
niemand ...

Jetzt noch sind sie mächtig  
den Armen zu verhöhnen,  
zuschanden zu machen,  
den Traum vom eigenen neuen Land –  
ihn so zu knechten, dass er verzweifelt  
an dieser Vision.

Ich sagt Er,  
Ich werde ihm Recht tun ...<sup>12</sup>

## Lehrhaus

Lag in den 1970er Jahren der Akzent in der Liturgie der Amsterdamer Hochschulgemeinde auf Politik und Mystik, so kam am Ende jenes Jahrzehntes die Frage nach einer noch tieferen biblischen Verwurzelung auf, nach einer neuen Lektüre und Auslegung der Bibel. In den Niederlanden wurde seit dem Zweiten Weltkrieg an verschiedenen Orten, vor allem in protestantischen Kreisen, das „Lehrhaus“ als Einrichtung einer langen jüdischen Tradition (*Beth Hamidrash*) praktiziert. In der Synagoge wird nicht nur gefeiert, sondern auch ständig gelernt. Denn man soll wissen, was man feiert und wovon man singt: Schrift und lebendige Tradition gehören zusammen. Die ständig drohende Gefahr jeder Liturgie, auch jeder ‚schönen‘ Liturgie, auch die der Studentenekklesia, ist, dass sie hohl wird, leer, Hall und Widerhall. In einem Buch über die Kirchengeschichte in den Niederlanden seit dem Zweiten Vatikanum, *Twee of drie (Zwei oder drei)*, 1980, schrieb Oosterhuis:

„Wo Liturgie fehlt, fällt die Gemeinde auseinander: Ohne Bild und Gleichnis und Lied verkümmert die Möglichkeit, sich gegenseitig im Wort der Schrift wiederzuerkennen. Wo das Lehrhaus als selbstständiges Projekt oder wenigstens als Element im Gottesdienst fehlt, fängt die Liturgie an, hohl zu klingen.“<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Oosterhuis (1973); zitiert nach: ders. (1994) 289ff.

<sup>13</sup> Oosterhuis (1980) 107.



Um das Element des Lehrhauses zu fördern, hat Oosterhuis mit einigen anderen im Jahr 1980 die Stiftung *Lehrhaus und Liturgie* gegründet. Von dort aus wurden viele Bibelkurse, Lehrhäuser und auch liturgische Kurse organisiert. Es wurde eine Zeitschrift herausgegeben, zunächst *Werkschrift*, jetzt (seit 1995) ein *Monatsbrief* und viele andere Publikationen. Das alles hat sehr fruchtbar auf die Liturgie gewirkt und viele neue biblische Lieder hervorgebracht.

Programmatisch und beispielhaft dafür ist wohl das *Schriftlied*:

Der Chaos schuf zu Menschenland,  
der Menschen hier zusammenband,  
Er schrieb sein Wort, gegeben  
zum Schutz für unser Leben.  
Er schrieb uns frei mit eigner Hand.  
Schrift, die Menschenursprung schreibt,  
Wort, das treu bleibt.

Das Buch, das jeden Namen nennt,  
Gesichter, Seelen, Menschen kennt,  
die Liebe, so lebendig,  
die Liebe so vergänglich,  
die Wehn, die nie zu Ende gehn.  
Schrift, die Menschentage schreibt,  
Licht, das hell bleibt.

Sein unvergänglich Testament:  
dass Er uns auch im Tod noch kennt –  
die Tage, die wir leben,  
auf Tod hin festgeschrieben,  
zum ewig Leben hingelenkt.  
Schrift, die Menschenzukunft schreibt,  
Er, der treu bleibt.<sup>14</sup>

Der Kölner Theologe Alex Stock, der viele Texte von Oosterhuis analysiert und kommentiert hat<sup>15</sup>, schrieb über dieses Lied: „Hier ist nur ein Stück Poesie, ein kleines Lied zum Singen, dem man sich anvertraut, wenn man es auf seine eigene Stimme übernimmt. Wo etwas poetische Form annimmt, setzt sich Lust und Liebe an der besprochenen Sache ins Werk (was den prosaischen Diskursen nicht immer direkt anzumerken ist). Der Dichter eines Liedes auf die Schrift stammt aus dem (offenbar nicht aussterbenden) Geschlecht derer, die wie der erste Psalm sagt, ‚ihre Lust haben am Gesetz des Herrn‘, und aus Lust an SEINER Weisung darüber sinnend und murmeln tages und nachts.“<sup>16</sup>

### *Zum Schluss*

Der wichtigste Teil der Arbeit der teilweise von Einzelpersonen und katholischen Orden finanziell unterstützten „Stiftung Lehrhaus und Liturgie“ ist die Produktion, Herausgabe und Verbreitung der Lieder und Texte von Oosterhuis. Dazu organisiert die Stiftung ‚Liedtage‘, die von Hunderten Sängerinnen und Sängern besucht werden (viermal im Jahr, seit 2000 auch in Deutschland und ebenfalls bereits zweimal in Österreich). Weiters bringt sie Partituren und CDs heraus (2002: 25 auf Niederländisch, acht auf Deutsch und zwei auf

<sup>14</sup> Übertragung von Frans Doevelaar in: Oosterhuis (1990) 12, 173.

<sup>15</sup> Siehe u. a.: Stock (1983); (1994); (1995ff).

<sup>16</sup> Stock (1994) 27.



Englisch) usw. Im November 2002 erschien eine Sammlung mit etwa fünfhundert Liedern von Oosterhuis, zum ersten Mal als ein gebundenes Buch.<sup>17</sup> Bis zu diesem Zeitpunkt war dessen Liederschatz immer in einem Ringbuch gesammelt und ständig ergänzt worden.

Außer dem bereits erwähnten Bernard Huijbers, der 1979 nach Frankreich zog, gibt es noch zwei Komponisten, die sich intensiv mit Oosterhuis' Texten beschäftigen: Antoine Oomen und Tom Löwenthal. Sie haben sehr unterschiedliche Stile. Oomen ist Pianist und komponiert reiche und farbige Begleitungen bei breiten, oft ‚romantischen‘ Melodien. Löwenthal ist oft grilliger, überraschender und arbeitet mehr mit unterschiedlichen Instrumenten. Huijbers, Oomen und Löwenthal komponierten bis heute ein Œuvre von etwa fünfhundert Liedern und Gesängen. Zudem schufen sie größere liturgische und oratorische Werke.<sup>18</sup>

### Literatur

- Oosterhuis, Huub, 1964: *Dertig liederen voor een Nederlandse liturgie*. Hilversum: Gooien Sticht.
- Oosterhuis, Huub, 1968: *Im Vorübergehen*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Oosterhuis, Huub, 1973: *Weiter sehen als wir sind. Meditationstexte, Gebete, Lieder*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Oosterhuis, Huub, 1980: *Twee of drie. Voor en over kritische gemeenten*. Nederlandse kerkgeschiedenis sinds bisschop Bekkers. Baarn.
- Oosterhuis, Huub, 1983: Liedjes maken onder invloed. In: *Werkschrift voor leerhuis & liturgie* 4, [1], 192–201.
- Oosterhuis, Huub, 1990: *Wort, das trägt. Biblische Lieder und Gebete*. Düsseldorf: Patmos.
- Oosterhuis, Huub, 1994: *Du bist der Atem und die Glut. Gesammelte Meditationen und Gebete*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Oosterhuis, Huub, 2004: *Ich steh vor dir. Meditationen, Gebete und Lieder*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Oosterhuis, Huub / Vaughan Schlepp, 2004: *Verzameld Liedboek. Liturgische gezangen op teksten van Huub Oosterhuis*. Kampen: Kok [u. a.] (980 Seiten)
- Schulz, Bruno, 1994: Das Mythisieren der Wirklichkeit. In: *Die Wirklichkeit ist Schatten des Wortes. Aufsätze und Briefe*. Hrsg. Jerzy Ficowski. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbücher.
- Stock, Alex, 1983: ‚Veni Sancte Spiritus‘ frei übersetzt. Eine poetologische Analyse. In: Hansjakob Becker / Reiner Kaczynski (Hrsg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium* II. St. Ottilien: EOS-Verl., 41–66.
- Stock, Alex, 1994: *Hierhin, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis*. Amsterdam: Lehrhaus & Liturgie.
- Stock, Alex, 1995ff: *Poetische Dogmatik* [mehrere Bände]. Paderborn: Schöningh.

<sup>17</sup> Oosterhuis / Schlepp (2004).

<sup>18</sup> Für weitere Information über Huub Oosterhuis und seine Arbeit siehe: [www.huuboosterhuis.de](http://www.huuboosterhuis.de).



Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

## *Berichte und Notizen*

*aus Liturgie und Liturgiewissenschaft*

### *Newsletter der AKL/Ö*

Die österreichische Sektion der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftler/-innen teilt seit geraumer Zeit zwei Mal jährlich (im April und November) in einem eigenen Newsletter Neuigkeiten aus den Bereichen der Liturgiewissenschaft mit. Unter verdienstvoller Federführung des Instituts für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der Universität Wien (Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner) werden Nachrichten gesammelt und weitergegeben, die sich auf die Tätigkeit der AKL insgesamt, der AKL-Junioren sowie der österreichischen Lehrstühle und der anderen mit Liturgiewissenschaft befassten Institutionen beziehen. Informiert wird regelmäßig über: Personalien, Veranstaltungen und Vorträge, Publikationen und Graduiierungsarbeiten sowie Aktuelles und Allfälliges. Der letzte Newsletter erschien im April 2010. Die „Berichte und Notizen“ beziehen immer wieder Informationen auch aus diesem neuen Newsletter der AKL/Ö.

### *„Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie / Austrian Studies of Liturgy and Sacramental Theology“ (ÖSLS) geplant*

Für die Gründung dieser neuen gesamtösterreichischen Reihe ÖSLS, in die auch die bisherige Reihe „Liturgica Oenipontana“ eingegliedert wird und die von den Ordinarien an den staatlichen und kirchlichen Fakultäten in Österreich getragen werden soll, sind von Hans-Jürgen Feulner (Wien) in Zusammenarbeit mit Reinhard Meßner (Innsbruck) und in Rücksprache mit dem LIT-Verlag Statuten entworfen worden. Die Reihe soll noch im Frühjahr 2010 starten und primär für hervorragende, in Österreich entstandene Dissertationen aus den Bereichen Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie zur Verfügung stehen [Quelle: AKL/Ö-Newsletter]. Auch weiterhin erscheinen die von Klosterneuburg verantworteten österreichischen Reihen: „Pius Parsch Studien“ (PPSt), die „Protokolle zur Liturgie“ (PzL) als Jahrbuch und fallweise die „Schriften des Pius Parsch Instituts“ (SPPI) als gemischte Reihe.

### *Italien: vorkonziliare Messe nur wenig gefragt*

Rund drei Jahre nach der breiteren Zulassung der vorkonziliaren Messform wird diese nach Angaben von Proponenten nur in wenigen italienischen Gemeinden gepflegt. In 116 der insgesamt 26.000 Pfarrgemeinden werde gegenwärtig die Messe u. a. in der vorkonziliaren Form gefeiert, berichtete die Website „messainlatino.it“ vor geraumer Zeit. Vor Inkrafttreten des Motu proprio „Summorum Pontificum“ 2007 seien es 27 Gemeinden gewesen, heißt es unter Berufung auf eine Statistik der Vereinigung „Una Vox“. Italien liege mit 0,4% der Pfarren leicht unter dem weltweiten Durchschnitt von 0,6% der Gemeinden, in denen die Eucharistie nach diesem Usus gefeiert wird. Die 116 Pfarren, in denen die „alte Messe“ angeboten wird, verteilen sich laut Website auf 42 der insgesamt 225 Diözesen. Die Mehrzahl der Messen nach dem Missale von 1962 wird an Sonn- und Feiertagen zelebriert.



### *Sechste „Lange Nacht der Kirchen“*

Am 28. Mai 2010 fand die sechste und wieder sehr erfolgreiche „Lange Nacht der offenen Kirchen“ (so der volle Titel) statt – inzwischen schon als internationale Veranstaltung. Nicht nur österreichweit vom Boden- bis zum Neusiedlersee in mehr als 700 Kirchen, sondern auch in allen Diözesen Tschechiens mit 450 Pfarren, sowie in Slowenien, Bayern, Südtirol und Friaul. Dort überall boten die Gemeinden in der Nacht von Freitag auf Samstag zumeist bis ein Uhr, oft bis in den Morgen, ein vielfältiges Programm, das auch reichlich genutzt wurde: Diskussionen, Gottesdienste, Meditationen, Führungen, Ausstellungen, Filme, Tanz, Theater, Kabarett, Lesungen, Vorträge und viel Musik. Auch die Kultur- und Politikprominenz beteiligte sich mitgestaltend am Angebot. In Österreich zählte man rund 400.000 Besucher, davon 40.000 allein im Wiener Stephansdom, der durch seine imposanten Lichtinstallationen ein Besuchermagnet war. In Wien stand die „Lange Nacht“ auch im Kontext der von Kardinal Schönborn initiierten „Missionswoche“ im Rahmen des Pastoralprojektes „Apostelgeschichte 2010“. Vor sechs Jahren war die „Lange Nacht“ aufgrund der Idee der Pfarrgemeinde Roßau in Wien – als Basisinitiative – initiiert worden.

### *Hans Hollerweger wurde 80*

Im Februar 2010 feierte der emeritierte Ordinarius für Liturgiewissenschaft der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz seinen 80. Geburtstag. Hans Hollerweger wurde 1930 in St. Georgen im Attergau geboren. Er studierte in Linz Theologie und wurde 1954 zum Priester geweiht. 1972 habilitierte er sich in Graz für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, lehrte aber schon seit 1967 als Dozent und ab 1971 als Professor Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der damaligen Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz. Er beteiligte sich maßgeblich am Aufbau der Hochschulbibliothek, deren Direktor er wurde. Außerdem dozierte er an der Religionspädagogischen Akademie der Diözese Linz. 1996 wurde er emeritiert. In Professor Winfried Haunerland, später in Professor Ewald Volgger erhielt er zwei renommierte Nachfolger, was zugleich die wichtige Bedeutung des Linzer Lehrstuhls unterstrich. Hollerweger hatte als Liturgiker wesentlichen Anteil an der Erstellung der Richtlinien für die Begräbnisfeier in den deutschsprachigen Diözesen sowie am Benediktionale, dem Liturgiebuch für die Segensfeiern der Kirche. Seit langem ist er auch musikalisch tätig – als Chorleiter und als Fachmann für byzantinische Liturgie. Aus Hollerwegers Beschäftigung mit dem Tur Abdin entstand 1999 der Bildband „Lebendiges Kulturerbe Tur Abdin. Wo die Sprache Jesu gesprochen wird“, der inzwischen eine Auflage von 12.500 Stück erreicht hat und als internationales Standardwerk gilt. Hollerweger setzt sich seit mehr als 20 Jahren unermüdlich für die bedrängten Christen im Libanon, in Syrien, in der Südosttürkei, im Irak und im Heiligen Land ein und gründete dafür die „Initiative Christlicher Orient“ (Quelle: Kathpress).

### *Professor Jacob Kremer gestorben*

Im Alter von 85 Jahren verstarb in Wien der emeritierte Ordinarius für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien und Ehrenkanoniker des Klosterneuburger Stiftskapitels, Professor Dr. Jacob Kremer. Am 8. Dezember 1924 in Kohlscheid bei Aachen geboren, promovierte Kremer an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und wirkte zunächst als Professor für Biblische Theologie im Aachener Priesterseminar. Von dort wurde er 1972 an den Lehrstuhl und das Institut für Neutestamentliche



Bibelwissenschaft der Wiener Fakultät berufen und wirkte dort bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1995. Neben seiner Lehrtätigkeit verfasste Kremer eine ganze Reihe vielbeachteter Publikationen, die in viele Sprachen – darunter ins Chinesische – übersetzt wurden. Schwerpunkte seiner Forschungen bildeten die Auferstehung Jesu, aber auch das Pfingstthema. Von Jugendtagen an war Kremer von den liturgischen und biblischen Schriften Pius Parschs begeistert und ließ sich von ihnen inspirieren, was sich nicht zuletzt auch auf seine Forschungsschwerpunkte der wesentlichen Verkündigungsgehalte des Neuen Testaments auswirkte. Mit seinem Kollegen, dem Wiener Ordinarius für Liturgiewissenschaft Johannes H. Emminghaus verband ihn über Klosterneuburg und Pius Parsch eine enge Freundschaft. Kremer engagierte sich maßgeblich im „Österreichischen Kath. Bibelwerk“ und arbeitete eng mit dessen damaligem Direktor Prof. Dr. Dr. hc. Norbert Höslinger CanReg zusammen und initiierte das alle zwei Jahre stattfindende „Colloquium Biblicum“. Besondere Verdienste erwarb sich Kremer auch um die wissenschaftliche Verständigung mit den Ländern des ehemaligen Ostblocks und um den Dialog mit der Evangelisch-Theologischen Fakultät und dem Institut für Judaistik in Wien. Kremer engagierte sich auch in der Erwachsenenbildung und wirkte bis zuletzt als viel gesuchter Prediger und Gottesdienstvorsteher in der von Klosterneuburger Chorherren betreuten Pfarre Korneuburg. 1994 wurde er mit dem Großen Silbernen Ehrenzeichen für Verdienste um die Republik Österreich geehrt, später wurde er zum Ehrenkanoniker (Familiare) des Chorherrenstiftes Klosterneuburg ernannt. Als solcher wurde er auch in der Stiftsgruft in der Sebastianikapelle auf dem Stiftsplatz zur letzten Ruhe gebettet. R.I.P.



## BUCHBESPRECHUNGEN

Keith F. Pecklers, S.J., *The Genius of the Roman Rite. On the Reception and Implementation of the New Missal*. London: Burns & Oates 2009 (Continuum Books).

Bekanntlich gab es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine rege Diskussion darüber, wie die neuen revidierten, in Latein verfassten liturgischen Modellbücher in die jeweiligen Muttersprachen zu übersetzen seien. So sollte man laut der römischen Instruktion vom 25. Jänner 1969, *Comme le prévoit*, die lateinischen Texte gedanklich freilegen und ihren Inhalt in die gehobene Umgangssprache der jeweiligen Landessprache übertragen. Die Instruktion betonte also das Übertragen statt des buchstäblichen Übersetzens. Allerdings machte – insbesondere ab den 1980er Jahren – die konziliare Aufbruchstimmung in Rom einem Bremsprozess Platz. Mehrere vatikanische Dokumente der letzten drei Jahrzehnte warnen vor einer zu weit durchgeführten Erneuerung und betonen die liturgische Disziplin. Laut der Instruktion *Liturgiam authenticam (LA)* aus dem Jahr 2001 sollten alle in die jeweiligen Muttersprachen übersetzten liturgischen Bücher gänzlich aufs Neue überprüft werden und die aufgrund der Prinzipien von *LA* erstellten neuen Übersetzungen möglichst wörtlich die lateinischen Originale darstellen. Damit sie als ‚authentisch‘ betrachtet werden könnten, bräuchten sie die ‚Anerkennung‘ (*recognitio*) der vatikanischen Liturgiekongregation. Laut mehreren kritischen Stimmen, u. a. von Kardinal Franz König, eroberte sich die römische Kurie dadurch jedoch eine größere Kontrollbefugnis – auf Kosten der nationalen und regionalen Bischofskonferenzen – als von der Liturgiekonstitution selbst vorgesehen ist.

Es ist ein offenes Geheimnis, dass *LA* vor allem die Situation im englischen Sprachgebiet betrifft. Die englischen Bücher wurden nicht nur in der riesigen englischsprachigen Welt benutzt, sondern dienten auch als Vorlage für die Übersetzungen in zahlreiche Landessprachen Afrikas und Asiens; dadurch wuchs natürlich die Distanz zwischen Letzteren und den lateinischen Modellbüchern. Einerseits priesen viele die Qualität der englischen Texte, andererseits gaben dieselben Personen meistens auch zu, dass diese Texte noch immer wichtige Defizite aufwiesen. Nach der jahrhundertlangen Vorherrschaft des Lateins, war es natürlich sehr schwierig, innerhalb weniger Jahre ‚perfekte‘ volkssprachliche liturgische Bücher zu erstellen. Die diesbezüglichen Korrektur- und Reformvorschläge, die von den zuständigen englischsprachigen Behörden nach Rom geschickt wurden, berücksichtigte man in der dortigen Liturgiekongregation jedoch nicht. Die Kurie wies darauf hin, dass demnächst eine neue Instruktion neue Richtlinien geben würde: *LA*, die vielerorts heftige Auseinandersetzungen erregte.

Vor diesem Hintergrund ist das jetzt erschienene Buch des amerikanischen Jesuiten und Professors für Liturgiewissenschaft an der Päpstlichen Gregoriana-Universität in Rom zu betrachten. Es handelt sich um eine relevante Schrift, die auch für alle anderen Sprachgebiete wichtig ist, da auch diese von *LA* betroffen sind.

Das Ziel des Buches ist katechetisch: Es möchte katholische Gläubige (Laien und Priester) über das Warum und Wozu der neuen englischen Übersetzung des Missale Romanum informieren und sie gleichzeitig ansatzweise mystagogisch in deren Geist einführen. Das Buch ist zeitlich gut geplant: Das Verfahren der Übersetzungen ins



Englische mit seinen vielen Konsultationen und der *recognitio* ist so gut wie abgeschlossen und das neue englische Messbuch wird demnächst verfügbar sein. Außer der hier besprochenen britischen Version des Buches von Pecklers gibt es inzwischen auch eine amerikanische Ausgabe, die beim Verlag The Liturgical Press in Collegeville, Minnesota, 2010 erschien.

Im ersten Kapitel behandelt der Autor in Kürze die historische Entwicklung des römischen Ritus und im zweiten die Anliegen der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums sowie einige Entwicklungen und Spannungen der nachkonziliaren Zeit, z. B. die Diskussion über *Summorum Pontificum*. Das dritte Kapitel setzt sich mit der Frage der Volkssprache im Gottesdienst, der Arbeit der *International Commission on English in the Liturgy (ICEL)*, sowie mit den Folgen von *LA* auseinander. Im vierten Kapitel bespricht Pecklers die Bedeutung der *Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch* und im fünften die Veränderungen und Herausforderungen, welche mit der Implementierung der neuen englischen Übersetzung des neuen Messbuches einhergehen (im Dialog am Anfang der Präfation z. B. soll das Volk zum „The Lord be with you“ des Priesters künftig antworten: „And with your spirit“ statt „And also with you“). Ein Epilog mit der Behauptung, dass – mit Bezugnahme auf den ehemaligen päpstlichen Zeremoniar, Piero Marini – die Zukunft der Liturgie die Zukunft der Kirche darstelle, schließt diese kompakte Schrift ab.

Pecklers versucht, zwischen der Skylla und der Charybdis hindurch zu fahren. Auf der einen Seite akzeptiert er die jetzt entstandene Situation und versucht, das Beste daraus zu machen. Wiederholt schreibt er, dass die englischsprachigen Teile der katholischen Kirche die neuen liturgischen Texte, welche „die Kirche uns gibt“ (sic!) (43–44, 112, 114), „voll Hoffnung“ akzeptieren (66, 112) sollte. Auf der anderen

Seite möchte er die Vorgehensweise und den Inhalt von *LA* nicht ohne weiteres hinnehmen und äußert in dieser Hinsicht Kritik. Es ist also ein Hauptanliegen von Pecklers, nicht zu den ‚Liturgiekriegen‘ und zur weiteren Polarisierung beizutragen, und sowohl ‚konservative‘ als auch ‚progressive‘ Kreise an Bord des Kirchenschiffes zu halten. Ob ihm dieser schwierige Kurs zwischen Skylla und Charybdis gelingt, soll jede/r Lesende für sich beurteilen.

In diesem Rahmen ist auch Pecklers' wiederholtes Plädoyer für Kontextualisierung bedeutsam. Er ist der Meinung, dass der römische Ritus immer kontextuell und nur zwischen dem 5. und 8. Jh. ‚klassisch und rein‘ war. Letzteres möchte ich relativieren, weil gerade damals griechischsprachige Päpste bedeutende ostkirchliche Marienfeste in Rom einführten. Des Weiteren ist gerade *LA* wohl kaum ein gutes Beispiel für die Kontextualisierung der Liturgie. Auch fehlen einige wichtige aktuelle kontextuelle Differenzierungen. Beispielsweise werden das momentane Auseinanderfallen des traditionellen katholischen Milieus in der westlichen Welt mit dramatischen Folgen für die quantitative Teilnahme am römischen Ritus sowie die wichtige Diskussion über die Rolle und Teilnahme von Frauen, Jugendlichen und anderen Gruppierungen von Pecklers nicht thematisiert. Allerdings weist der Autor mit Recht auf die Notwendigkeit der liturgischen Bildung sowie auf den Zusammenhang zwischen Liturgie und Diakonie bzw. Alltag hin.

Ein interessanter Schreibfehler ist „Osman“ (osmanisch) statt „Ottoman“ (ottomanisch) auf S. 15. Bei mehreren Zitaten fehlt der Quellennachweis und die Bibliographie ist nicht fehlerfrei. Insgesamt handelt es sich aber um eine relevante Schrift, die in der heutigen Diskussion über liturgische Sprache, Volkssprache und die neuen liturgischen Bücher innerhalb der katholischen Kirche ergiebig ist.

*Basilius J. Groen, Graz*



Brigitte Enzner-Probst, *Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung von Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008.

Mit der liturgiewissenschaftlichen Habilitationsschrift von Brigitte Enzner-Probst liegt erstmals eine umfassende Dokumentation, Analyse und Interpretation von „Frauenliturgien“ im Kontext der Frauenliturgiebewegung im deutschen Sprachraum vor. Die Studie liefert einen wichtigen und innovativen Beitrag zur international etablierten Feministischen Liturgik/Liturgischen Frauenforschung, die v. a. in den USA vorangetrieben wurde und wird. In Mitteleuropa ist diese Forschung zwar präsent – vornehmlich im Sinn einer gender-kritischen Hermeneutik der Liturgiegeschichte, der offiziellen liturgischen Sprache und Dramaturgie –, allerdings noch nicht so sehr im Sinn einer aus den praktisch-gottesdienstlichen Ressourcen der Frauenliturgiebewegung heraus entstehenden liturgiewissenschaftlichen und theologischen Kompetenz. Genau an diesem Punkt setzt die Arbeit von Brigitte Enzner-Probst an. Nach einem einleitenden Teil *A Vorklärungen* (19–69) folgen die beiden Hauptteile der Studie: *B Geschichtliche und materiale Analyse* (71–229) sowie *C Interpretation und Diskussion* (231–439). Nach dem ausführlichen Literaturverzeichnis (440–495) verweist die Autorin auf einen umfangreichen *Anhang – Band II* der Habilitationsschrift, welcher im Internet unter [www.theol.unibe.ch/ipt/download.html](http://www.theol.unibe.ch/ipt/download.html) abrufbar ist und eine Dokumentation der untersuchten Frauenliturgiegruppen, eine Zusammenstellung der gedruckt vorliegenden Frauenliturgien sowie die zusammengefassten Ergebnisse einer für die Studie durchgeführten empirischen Untersuchung enthält. Die inhaltliche Gliederung dieses Anhangs findet sich auf S. 497–499.

Neben ihrem hohen dokumentarischen Wert ist diese Studie vor allem deshalb interessant und für die gesamte Liturgiewissenschaft von großer Bedeutung, weil sie einen methodischen Ansatz verfolgt, der einerseits konsequent erfahrungsbezogen und andererseits im Sinn einer kritischen, liturgische Tradition und Praxis kommentierenden und begleitenden Liturgiewissenschaft diskursiv arbeitet. Zur Verbindung dieser beiden Pole greift die Verfasserin auf wissens- bzw. religionssoziologische Ressourcen sowie auf die Methodik der „Dichten Beschreibung“ (Clifford Geertz) im Rahmen der Kulturwissenschaften zurück. Diese Herangehensweise erlaubt es der selbst frauenliturgisch aktiven Verfasserin, das Selbstverständnis und die Praxis von Frauenliturgiegruppen als Teil kirchlicher bzw. gesellschaftlicher religiöser Ritualkultur zu vermitteln, wobei sowohl die subjektiven Erfahrungsgehalte und Deutungen der untersuchten gottesdienstlichen Gruppen als auch eine auf dem Hintergrund methodisch distanzierterer theoretischer Analyseverfahren angesiedelte Interpretationsebene neben- und miteinander zur Entschlüsselung der Qualitäten und Potentiale von Frauenliturgie beitragen. Beide Seiten – subjektive Erfahrungswerte und distanzierte Analysekatoren – werden auf produktive Weise miteinander verbunden, wobei die subjektiv-erfahrungsbezogene Seite der untersuchten Phänomene durchaus eine vorrangige Stellung einnimmt, insofern sie die Auswahl der theoretischen Analyse- und Vergleichsmethoden mitbestimmt. Konkret wirkt sich diese Methodik folgendermaßen aus: Die von den Akteurinnen von Frauenliturgien praktizierten und bezeugten Hauptaspekte ihrer religiös-rituellen Feierkultur: leiblich bewusstes, „corporeales“ Agieren und liturgisches Symbolisieren mit allen Sinnen, gemeinschaftliche „Sinngewalt“ und Wandlung/Transformation in wacher Präsenz, Resonanz und Prozesshaftigkeit, Überwindung



traditionell-patriarchaler liturgischer bzw. theologischer Symbolkomplexe und Etablierung neuer, biblisch inspirierter liturgischer Handlungsformen jenseits patriarchaler Strukturen – diese von den Frauenliturgiegruppen selbst beanspruchten und in dieser Arbeit überzeugend dokumentierten Hauptaspekte von Frauenliturgie werden von Brigitte Enzner-Probst in einen kulturwissenschaftlich-diskursiven Deutungskontext gestellt, der sich von diesen Selbstzeugnissen inspirieren lässt: Teil C der Studie greift in diesem Sinn auf die Theorie der „theatralen Performance“ aus der neueren Theaterwissenschaft zurück, die dem *performative turn* in den Kultur- und Kunstwissenschaften zuzuordnen ist.

An dieser Stelle ist nun auch die Frage nach dem theologischen/liturgietheologischen Charakter der Studie zu stellen. Bleiben die Herangehensweise mittels der *dichten Beschreibung* und der Rekurs auf kulturwissenschaftliche Erkenntnisse und Forschungsmethoden nicht per se im außertheologischen Reflexionsbereich, oder gibt es eine Möglichkeit theologischer Erkenntnis innerhalb dieser Methoden oder durch diese Methoden hindurch? Beansprucht die Verfasserin die Liturgiewissenschaft als kulturwissenschaftliches Spezialfach zur Erforschung (post-)christlich geprägter Ritualkultur und -entwicklung inmitten säkular-spätmoderner Gesellschaften, oder entwickelt sie darin bzw. darüber hinaus Kriterien und Analysen, die zu theologischer Sinnerschließung, Begriffs- und Urteilsbildung führen? – Im Blick auf diese Fragen lohnt es sich, die methodische Komplexität dieser Arbeit genauer zu sichten.

Zunächst fällt auf, dass die Verfasserin vor ihrer theaterwissenschaftlichen Analyse von Frauenliturgien untersucht, inwieweit christliche Gottesdiensttraditionen bereits innerhalb der klassischen Liturgiewissenschaft (aktuell vorwiegend von evangelischer Seite) als performativ-kom-

munikatives Handlungsgeschehen, als ästhetische Inszenierungen und rituell-symbolische Körper-Erfahrungen interpretiert werden. Die dadurch gewonnenen – theologisch bedeutungsreichen – Aspekte christlich-liturgischer Handlungsformen bringt sie deutlich ins Spiel, indem sie davon ausgeht, dass Liturgie als symbolisch-rituell begangenes Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch in sinnlich-kommunikativen Handlungsformen von der Frauenliturgiebewegung aufgenommen und im Sinn performativen Körpergeschehens offensiv weiterentwickelt wird.

„Frauenliturgien nehmen wichtige Einsichten der bisherigen liturgiewissenschaftlichen Diskussion performativer Aspekte im gottesdienstlichen Gestalten auf. Zugleich weisen sie jedoch auf Engführungen und Defizite in der Rezeption ästhetischer und performativer Theorieansätze hin und führen die liturgiewissenschaftliche Diskussion dadurch entscheidend weiter“ (246).

Dann werden mithilfe theaterwissenschaftlicher Erkenntnisse Frauenliturgien als Performance und Präsenzgeschehen, Resonanzgeschehen („Resonanz ist das, was die Tiefe einer Kommunikation, die Dichte einer rituell-liturgischen ‚communitas‘ ausmacht“ [263]) und Transformationsgeschehen, sowie die daraus sich ergebenden Konsequenzen für das Körperkonzept in der liturgischen Praxis von Frauen untersucht: der energetische Körper, der resonante Körper, der transformative Körper. In jedem dieser Aspekte werden theaterwissenschaftliche Erkenntnisse mit liturgischen Praxiserfahrungen und Konzepten von Frauenliturgien verglichen bzw. sinnerschließend auf Letztere angewandt. Diese Anwendung bezieht den in der Beschreibung und Dokumentation der Frauenliturgien vorliegenden theologischen Erkenntnisschatz mit ein, sei es implizit in Form eines eher als Subtext mitzulesenden kongenialen Zusammentreffens theologischer und kulturwissenschaftlicher Be-Deutun-



gen, sei es explizit in Form von theologisch markanten Exemplifizierungen anhand konkreter frauenliturgischer Handlungsmotive und -inhalte, die den theaterwissenschaftlichen Diskurs durchaus auch weiterführen, transzendieren bzw. kritisch unterbrechen können. Im Zusammenhang mit Klageliturgien von Frauen wird dies sehr deutlich: „Das Wichtigste ist jedoch, dass das Rufen und Schreien von Menschen im liturgischen Raum transzendiert adressiert werden kann. Es bekommt eine Richtung, eine Deutung, die über menschliche Erfahrung hinausweist. Trotz aller Ausweglosigkeit wird in solchen Liturgien die Klage an einen Gott adressiert, an dessen Präsenz und lebenserneuernder Kraft festgehalten wird“ (329).

Dies führt schließlich zu einer differenzierten Interpretation von Frauenliturgien als dekonstruktive und kritisch-rekonstruktive religiöse Praxis im Kontext von Kirchen und spätmoderner Säkularität. Die in den beobachteten Frauenliturgien aufbrechenden Widerstände gegen (patriarchale) Unrechtsmechanismen werden z. B. in Form von Klage, Zorn und Protest nicht nur thematisiert, sondern im rituellen Handlungsprozess auch transformiert.

„Der Zorn über Ungerechtigkeit setzt performative Kräfte frei, um der Kritik an unhaltbaren Zuständen rituellen Ausdruck zu geben, neue Wege zu gehen und dieses rituelle Tun dann auch theologisch zu reflektieren. Dieser Zorn, diese positiv-kritische Energie wandelt sich nun in und durch die liturgische Praxis. Dekonstruktion ist deshalb etwas anderes als Destruktion. Sie trägt in sich den Impuls zur konstruktiven Veränderung. Diese wird deutlich als kreativ-konstruktive Kraft in der in Frauenliturgien sich manifestierenden Lust am Symbolisieren, am Gestalten einer neuen, Frauen einschließenden symbolischen Ordnung“ (383).

Brigitte Enzner-Probst gewinnt auf diese Weise eine kreativ-dynamische Erschlie-

ßungsmethode, in welcher ihre theologische, seelsorgliche sowie liturgische Erfahrung und Autorität produktiv integriert sind, insbesondere in den kritisch-würdigenden Abschnitten 5 und 6 von Kap. VII (innerhalb des dritten Teiles der Arbeit): *Kritische Würdigung der performativen liturgischen Praxis von Frauen* (395–401) und *Feministische Liturgik als Kritische Liturgik* (402–407).

Im abschließenden Kap. VIII: *Die theologische Relevanz der corporeal-performativen Gestaltung von Gottesdiensten* spricht die Verfasserin einige zentrale Fragenkreise an, die einer um kulturwissenschaftliche und theaterwissenschaftliche Erkenntnisse bereicherten Liturgiewissenschaft auf dem Feld der liturgischen Theologie zur Bearbeitung aufgegeben sind. Hier wird die Brückenfunktion dieser Arbeit zwischen frauenliturgischer Praxis, Kulturwissenschaft und (liturgischer) Theologie zusammenfassend fruchtbar gemacht; nicht so sehr in abschließenden Ergebnissen als vielmehr in produktiven Thesen und Anfragen, die sich insbesondere an die Adresse der klassisch-akademischen (ökumenisch orientierten) Liturgiewissenschaft und ihre theologische Reflexionsarbeit richten.

Wie Frauenliturgien selbst, so ist auch diese Arbeit in jenen brisanten, aber theologie-produktiven Zwischenräumen zwischen kirchlich-liturgischer Tradition und spirituell aufbrechender Gegenwartskultur angesiedelt. Und genau in diesen Zwischenräumen werden alte und zentrale Aspekte christlicher Theologie wie Inkarnation, sakramentale Präsenz göttlicher Gnade, Kirche als Leib Christi, Gottesdienst als geistgewirktes Geschehen, in der Auseinandersetzung mit den Erfahrungszeugnissen gegenwärtiger Liturgie (in diesem Fall: Frauenliturgie) neu zugänglich: im Ergründen von „corporealer Präsenz“, „gemeinschaftlicher ‚Sinn-geburt‘“, „resonanter Kommunikation“, „Transformation“



und „heilsamer Wandlung“ als theologischen Grunddimensionen nicht nur von Frauenliturgie, sondern von christlicher Liturgie insgesamt (v. a. im Schlussteil der Arbeit, 408–439). Deutlich gesehen und systematisch berücksichtigt wird in diesen Zusammenhängen auch die Tatsache, dass die Frauenliturgiebewegung in ihrer performance- und körperzentrierten Praxis das klassisch-kirchliche Autoritätsgefüge im Blick auf die Liturgie durchkreuzt:

„In der performativen Gestaltung des Gottesdienstes ist nämlich nicht der Rückbezug auf eine sakrosancte Tradition, nicht die Legitimation durch eine fremde Autorität entscheidend. Vielmehr sind es die einzelnen, die Anwesenden, die sich wechselseitig autorisieren. Die feiernde Gemeinschaft als Subjekt der liturgischen Gestaltung spricht und handelt mit ‚charismatischer‘ Autorität. [...] Dass dieser Autoritätsanspruch in Konflikt geraten muss mit institutionell-kirchlichen Autoritäten, liegt auf der Hand. Die [...] Spannung zwischen Charisma und Amt [...] bricht erneut auf. Gerade hier ist die kritische Begleitung durch eine Liturgiewissenschaft notwendig, die die Phänomene und Bedingungen performativen Gestaltens kennt und die Kategorien von Präsenz, Resonanz und Prozess als Elemente rituellen Gestaltens grundsätzlich positiv bewertet, ohne die Notwendigkeit wiederholbarer Ordnung dazu in Gegensatz zu setzen“ (427f).

Die Habilitationsschrift von Brigitte Enzner-Probst ist somit nicht nur für die theologische und liturgiewissenschaftliche Frauenforschung von höchster Relevanz, sondern auch für die Weiterentwicklung der Liturgiewissenschaft in ihren praktischen und systematischen Forschungszweigen sowie für die Liturgische Theologie im engeren Sinn.

Peter Ebenbauer, Graz

Klemens Armbruster / Matthias Mühl (Hrsg.), *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat*. Freiburg: Herder 2009 (Quaestiones Disputatae 232).

Vor nunmehr 42 Jahren wurden die ersten „Ständigen Diakone“ nach dem II. Vatikanischen Konzil ordiniert. Klemens Armbruster und Matthias Mühl haben aus diesem Anlass einen Sammelband zum Diakonat vorgelegt, dessen Titel „Bereit wozu? Geweiht für was?“ bereits auf Desiderate aktueller Forschung hinweist.

Die Beiträge des Bandes sind gruppiert in die Abschnitte „Geschichtliche Vergewisserungen“, „Liturgiewissenschaftliche Perspektiven“, „Systematische Fragestellungen“ und „Pastorale Herausforderungen“, welche jeweils drei Beiträge umfassen.

Die Einführung dokumentiert zunächst einen Vortrag von Weihbischof Johannes Kreidler, der die untrennbare Verbindung von liturgia und diakonia auf das Amt des Diakons bezieht (21), aber auch eine Unschärfe in der Abgrenzung diakonaler Tätigkeiten konstatiert (24f).

Die Reihe der historischen Beiträge eröffnet Thomas Söding, der auf der Grundlage des biblisch bezeugten Diakonats Jesu und der Apostel sowie der Ausformung der *diakonia* in der frühen christlichen Gemeinde „die Bedeutung des Dienens auf allen nur denkbaren Ebenen kirchlichen Lebens“ (62) herausstellt. Gregor Predel rekonstruiert eine durch die historischen Umstände bedingte Konkurrenzsituation von Presbytern und Diakonen in der Kirche Galliens bis zum 7. Jahrhundert mit der Folge einer faktischen Marginalisierung des Diakonats (92f). Klaus Baumann analysiert Zeugnisse aus dem „Priesterblock“ im KZ Dachau und die Folgewirkungen für die theologische Reflexion über den priesterlichen und den diakonalen Dienst.

Der liturgiewissenschaftliche Teil des Bandes beginnt mit einem Beitrag der bei-



den Herausgeber zu den römischen Ordinationsliturgien, die zunächst detailliert analysiert werden, um sodann das spezifische Profil des Diakonats herauszuarbeiten. Dabei rückt das Bischofsamt als eigentlicher Bezugspunkt aller kirchlichen Ämter in den Mittelpunkt. Ulrike Hudelmaier interpretiert diakonische Elemente in der Eucharistiefeier vor allem vor dem Hintergrund deren biblischer Grundlegung. Birgit Jeggle-Merz fokussiert ihren Beitrag auf den Dienst des Diakons bei Taufe, Trauung und Beerdigung; die Ergebnisse finden sich pointiert im Diktum vom „Diakon als *Icona vivens Christi servi in Ecclesia*“ (200) zusammengefasst.

Den systematisch-theologischen Teil eröffnet Ralf Miggelbrink mit Überlegungen zum Diakonats im Spiegel der Einheit des Ordo. Einer „vollmachtsorientierte[n] Amtstheologie“ (218), die den Diakonats als defizitäres Amt interpretieren muss, stellt Miggelbrink die „*ordinatio ad ministerium*“ (220) entgegen, die alle drei Weiheämter grundlegt. Matthias Mühl beleuchtet das „Zusammen von Weiheamt und ehelicher Lebensform“ (222), das ohne Widerspruch zum Anspruch des kirchlichen Amtes als „volle Verfügbarkeit für den Herrn“ (vgl. 249) erschlossen werden kann. Stefan Sander mahnt die „Polyphonie des *diaconia*-Begriffs“ (253) ein und weist auf Defizite in verschiedenen Verhältnisbestimmungen von „Dienst“ und „Leitung“ hin. Beide Aspekte sind auch im Diakonenamt für Sander untrennbar miteinander verbunden und verweisen auf den Diakonats als „Stellvertretung der Armen“ (vgl. 275).

Im Abschnitt „Pastorale Herausforderungen“ behandelt Paul M. Zulehner die unterschiedlichen Ansprüche an den Diakon, je nachdem ob er als „Levit“, als „Samariter“ oder als „Prophet“ (292f) definiert wird, und korreliert dazu Aussagen von Diakonen über ihr eigenes Selbstverständnis. Klemens Armbruster fragt nach der

„ekklesialen Verortung der Diakonia und des Diakons“ (303), die sich in der konkreten Koinonia einer Ortsgemeinde manifestiert. Godehard König erläutert die Diakonenausbildung in verschiedenen deutschen Diözesen und schließt einige „Perspektiven“ an.

Den „Ausblick“ des Sammelbandes leistet Erzbischof Robert Zollitsch, der den sich im diakonalen Amt manifestierenden Ort der „Kirche in der Welt von heute“ (378) würdigt. Den Anhang des Buches bildet eine hilfreiche Auswahlbibliographie (381–397), für die Ulrich Feger verantwortlich zeichnet.

Das Buch ist durchzogen von der Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung des *ministeriums* der Diakone zum *sacerdotium* der Bischöfe und Presbyter (vgl. LG 29) bzw. von der Frage, inwieweit das *Dienstant* der Diakone zugleich *Leitungsamt* sui generis ist. Die Fülle der verschiedenen Zugänge hilft, vorschnelle und einseitige Lösungsansätze zu vermeiden. So grundlegend die historischen und systematischen Beiträge sind (nach Ansicht des Rezensenten besonders die Artikel von Predel, Miggelbrink und Sander), so herausfordernd sind jene Wortmeldungen, die konkrete Zukunftsmodelle entwickeln (z. B. Armbruster und König). Liturgiewissenschaftlich lohnte sich die Frage, ob – wie Jeggle-Merz es versucht – ein spezifisches Amtsproprium aus liturgischen Vorsteherdiensten des Diakons abgeleitet werden kann, die dieser immer nur nach Maßgabe eines primär Zuständigen (Pfarrer!) ausübt. Dem Band fehlt leider ein Blick auf ostkirchliches Erbe, der die Frage hätte anscharfen können, inwieweit sich Theologie und Praxis des Diakonats in der Lateinischen Kirche von anderen Traditionen unterscheiden dürfen, ohne dass dabei faktisch zwei verschiedene Ämter entstehen. Ein genuin kanonistischer Beitrag hätte dem Band nicht geschadet, wenngleich etliche Au-



tor(inn)en sich verschiedentlich explizit auf das Kirchenrecht beziehen. Dass die Herausgeber sich entschieden haben, das Thema Frauendiakonat nicht zu behandeln, begründen sie in einer bemerkenswerten Passage ausdrücklich (13f).

Insgesamt bietet „Bereit wozu? Geweiht für was?“ einen umfassenden Überblick über aktuelle Problemanzeigen und Lösungsansätze. Die Autor(inn)en gehen offenen Fragen nicht aus dem Weg, zugleich sind alle Beiträge von einer optimistischen Grundstimmung und positiven Würdigung des diakonalen Amtes getragen. Abschließend sei dezent darauf hingewiesen, dass sogar der Titel des Bandes den Geist des Heute atmet – noch zu Zeiten des mehrfach zitierten Karl Rahner hätte kein wissenschaftliches Werk den Verzicht auf das Pronominaladverb gewagt: „Geweiht wofür?“

*Liborius Olaf Lumma, Innsbruck*

Guido Fuchs, *Wochenende und Gottesdienst. Zwischen kirchlicher Tradition und heutigem Zeiterleben*. Regensburg: Pustet 2008.

In der christlichen Frömmigkeitsgeschichte haben Freitag, Samstag und Sonntag ihre ganz eigene Praxis entwickelt, wie etwa Fasten, Beichte am Mariensamstag

und der Tag der Auferstehung, Tag des Herrn. Durch die heutige Erlebnisgesellschaft ist nicht nur vieles vom christlichen Denken und Feiern bereits verloren gegangen, sondern ringen die christlichen Kirchen bereits, wo in Freizeitgesellschaft und Wochen(w)ende gottesdienstliche Feiern noch einen guten Platz haben können.

Guido Fuchs zeigt in diesem Buch die Vielschichtigkeit der Bedeutung des Sonntags auf und stellt die „kuriosesten“ Feierformen vor, die sich mittlerweile in der katholischen Kirche und vor allem in den evangelischen Gemeinden entwickelt haben, wie etwa „Brunch & Pray“, „Moonlighmass“ oder „After-work-Gottesdienste“.

In Teil 3 geht er dann den Fragen nach: Kommt es zur Anpassung oder zum Widerstand? Alte oder moderne Formen? – Es gibt keine schlüssige Antwort bei so vielen „Zielgruppen“ und Vorstellungen. Wichtig ist, dass Christen ihre Feiern nicht als religiöse Kulturangebote sondern als den tiefen Ausdruck des Glaubens weiter zu feiern verstehen. Da werden wir weiter auf der Suche bleiben, damit die Eucharistiefeier als Mitte und Quelle des christlichen Sonntags nicht auf der Strecke bleibt.

*P. Franz Lauterbacher OSB, Salzburg*



## BÜCHEREINGÄNGE

Klaus Amann (Hrsg.), *Das Pfäferser Passionsspielfragment. Untersuchung – Edition – Kommentar*. Innsbruck: university press 2010 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe 74). 24 cm (254 S.). € [D] 36,-. ISBN 978-3-901064-37-1.

Jákó Örs Fehérváry OSB, *Multi sunt Poenitentiae Fructus. Pénitence monastique aux V<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècles dans le paysage de la Pénitence ecclesiale*. Rom: EOS 2009 (Studia Anselmiana 147 – Analecta Liturgica 27). 24,4 cm (485 S.). Gebunden. € [D] 48,-. ISBN 978-3-8306-7392-7.

Arthur Fontaine, *Die Marienstätten am Trierer Markusberg. Das Ensemble von Mariensäule, Mariahilf-Kapelle und Stationsweg*. Trier: Kliomedia 2010 (Geschichte und Kultur des Trierer Landes 2). 24 cm

(164 S., mit zahlreichen Abb.). Kart. € 27,90. ISBN 978-3-89890-148-2.

Jakob Johannes Koch, *Heiliger Haydn? Der Begründer der Wiener Klassik und seine Religiosität*. Mit einem Nachwort von Nikolaus Harnoncourt. Kevelaer [u.a.]: Butzon & Bercker 2009 (topos Taschenbücher 694). 18 cm (238 S.). Kart. € [A] 13,30; € [D] 12,90; SFr 22,90. ISBN 978-3-8367-0694-0.

Rainer Straub, *Die singenden Steine von Moissac. Entschlüsselung der geheimnisvollen Programme in einem der schönsten Kreuzgänge Europas*. Fotografien von Bernd Pommer. Salzburg: Pustet 2009. 21,4 cm (234 S. mit zahlreichen s/w-Fotos). Kart. € [D] 34,-. ISBN 978-3-7025-0611-7.



## Vorwort

Die Beschäftigung mit liturgischer Kleidung wird mitunter als ein theologisches Randthema empfunden, vor allem dann, wenn man Kleidung hauptsächlich unter funktionalem Aspekt betrachtet: Es ist bekanntlich eine auch in anderen Bereichen allgemein anerkannte Norm, bestimmte gesellschaftliche Funktionsträger mit einer rollenspezifischen Kleidung auszustatten. Durch diese Praxis werden Interaktionen zwischen Personen insofern vorstrukturiert, als sie die jeweilige Situationsdefinition entscheidend mitprägt und dadurch bestimmte Handlungsrouninen unterstützt. Das kann für die beteiligten Akteure entlastend sein, weil nicht bei jeder Interaktion erneut die Handlungssituation erst ausgehandelt werden muss. Dieser funktionale Aspekt von Kleidung hebt also vor allem auf die Erkennbarkeit bestimmter Rollen ab; sie bezieht sich in der Regel nicht auf eine erleichternde, praktikablere Durchführung bestimmter Handlungen.

Theologisch bedeutsamer scheint die Frage nach der liturgischen Kleidung dann zu sein, wenn versucht wird, den liturgischen Gewändern eine bestimmte Form von Sakralität zuzuschreiben, die sie entweder aufgrund eines besonderen Segens besäßen oder einfach nur aufgrund der Tatsache, dass es sich um Gewänder kirchlicher Amtsträger handelt. Das mitunter anzutreffende Bestreben, bestimmte geschichtliche Phasen oder gewisse Formen liturgischer Kleidung zur zeitlosen und allgemein gültigen Norm zu erheben, übersieht den Umstand, dass der konkreten Ausgestaltung liturgischer Kleidung immer schon ein zeitbedingtes theologisches Verständnis zugrunde lag und nicht selten durch spätere Entwicklungen relativiert wurde. Es ist daher nicht verwunderlich, dass dieser Umstand im Laufe der Geschichte zu unterschiedlichen Akzentsetzungen geführt hat bzw. noch führen wird.

Grundsätzlich lässt sich jedenfalls meist Folgendes beobachten: Je stärker der Unterschied zwischen Priester und Laien betont wird, umso mehr wird tendentiell eine scharfe Abgrenzung der liturgischen Gewänder für beide Personengruppen befürwortet. Das ist zunächst zwar nicht überraschend, denn diese Haltung spiegelt ja nur die Abgrenzung auf unterschiedlichen Ebenen wieder. Andererseits birgt diese Abgrenzungsstrategie aber auch die Gefahr, dass hier bestimmte Unterschiede theologisch überhöht werden, die sich auch anders und plausibler erklären lassen.

Die metaphorische Aussage, dass alle, die getauft sind, Christus angezogen haben (Gal 3,27), weist auf die allen Christen gemeinsame Würde und Berufung hin, ohne freilich irgendwelche Angaben über liturgische Kleidung zu machen, wie dies auch im gesamten Neuen Testament nicht der Fall ist.

Die Weisung Jesu, dass es in der Gemeinschaft der ihm Nachfolgenden nicht so sein soll wie in der ‚Welt‘, sondern dass die Kirche vielmehr durch eine ‚Hierarchie des Dienstes‘ (vgl. Mt 20,26f) geprägt sein soll, ist ein bleibender Stachel für die konkrete Ausgestaltung des kirchlichen Amtsverständnisses. Zumindest scheint sich die häufig anzutreffende Regel, dass das Ausmaß an Prunk in einem direkt proportionalen Verhältnis zum Weihegrad des Amtsträgers steht, dieser biblisch-jesuanischen Logik zu entziehen.

Die Schriftleitung



Peter B. Steiner, Freising

## *Anfragen zeitgenössischer Ästhetik an liturgische Kleidung*

*Das Gebot, Gott „mit aller Kraft“ zu lieben, schließt die vorzügliche Sinneskraft des Menschen, sein Gesicht, mit ein. Nur was unsere visuelle Vorstellung ganz erfüllt, über das hinaus nichts Schöneres vorgestellt werden kann, genügt für die Feier des Gottesdienstes. Dass ein Kelch ästhetisch weniger anspruchsvoll sei als ein Sportwagen, ein Kirchenraum weniger als eine U-Bahn-Station, eine Stola weniger als eine Krawatte, darf nicht sein. Es ist aber oft so, weil Kirche und Theologie das Sehen dem Hören und dem Tun gegenüber vernachlässigt, ästhetische Fragen als Geschmackssache ansieht und dilettantisch behandelt. Im Gegensatz dazu wird hier ausschließlich das Sichtbare betont und an die psychophysische Wirkung von Farben erinnert, ausgehend von der Farblehre Wassily Kandinskys, die 1912 am Anfang der modernen Kunst entstand, als die katholische Kirche sich im Antimodernismus defensiv einschloss.*

### *Theologie in der Kitschhöhle*

Wer in einer deutschen oder österreichischen Universitäts- und Bischofsstadt ein theologisches Buch sucht, muss oft Räume aufsuchen, in denen es einem schlecht wird: übel von all dem aufdringlich nachgemachten, verkitschten Zeug als Devotionalien an den Wänden und auf den Bucheinbänden. Die genau beobachtete, ausdrucksvolle Pinselzeichnung gefalteter Hände, die Albrecht Dürer in Venedig 1506 für das Rosenkranzbild angelegt hat (das Bild ist heute in Prag, die Zeichnung in Budapest), begegnet jetzt nicht nur als Bronzerelief auf Marmorgrabsteinen und in Andachtsecken, sondern auch als maschinell gepresstes Buchenholzrelief auf einem Bibeleinband zwischen unendlichen Margeriten, Engeln, Piniensilhouetten, Kerzen und winkenden Päpsten auf den anderen Büchern.

Theologische Wissenschaft verbirgt sich in einem Abschaum von Zerfallsprodukten ästhetischer Kultur. Warum?

Die erste Antwort, dass die katholische Kirche den Aufbruch moderner Ästhetik aus Angst vor dem Modernismus verpasst habe, stimmt zwar immer noch, aber fast 100 Jahre nach diesem Aufbruch und 40 Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil reicht diese Erklärung nicht mehr.

Die zweite Antwort lautet, Theologen interessieren sich nicht für ästhetische Fragen, weil der Glaube vom Hören kommt. Es ist ihnen gleichgültig, wie ihre Bücher aussehen und in welcher Umgebung sie zu finden sind. Das ist zwar ziemlich wahr aber unannehmbar. Darum fordern die deutschen Bischöfe (vergeblich?), dass „Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung“ intensiviert werden müsse (Arbeitshilfe 115 der Deutschen Bischofskonferenz, 1993)

Die dritte Antwort: Verlage, Buchhändler, Devotionalienhersteller meinen, dass sie auf dem untersten kulturellen Niveau (+– Bildzeitung) die meisten Katholiken erreichen. Dagegen müssen sich engagierte Katholiken wehren. „Wir sind nicht Bild!“ Sondern Guardini, Otto Mauer, Michelangelo, Rubens, Dominikus Böhm, Arnold Stadler. Als „Licht der Welt“ ist die Kirche zur höchsten Kultur verpflichtet, dazu gehört die theologische Wissenschaft ebenso wie die Ästhetik.



Warum es unziemlich, ja unanständig ist, Dürers Zeichnung als Maschinenvorlage für industriell hergestellte Reliefs zu benützen, oder Grünewalds Kreuzigung aus Isenheim für versilberte Papststandken, kann man erklären:

Kunst ist Stoff (z. B. Farbe auf Papier oder Holz oder Marmor). Stofflichkeit und Maßstab sind Bedingungen seiner Existenz. Wer davon absieht, verfremdet, verfälscht. Er legt falsches Zeugnis ab. Betrügerisch ist die Abbildung von Schnitzwerkzeugen (Geißfuß, Hohl-eisen) in der Werbung, denn das Relief ist nicht geschnitzt, sondern gepresst). Für Dürer war die Handstudie Teil eines Werkprozesses. Er hat sie nicht signiert, weil sie – im Gegensatz zu seiner Druckgraphik, aus der das eingepresste Monogramm abgekupfert ist – nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war. Auf dasselbe Blatt hat Dürer noch eine dritte Hand gezeichnet, die aber als Stimmung störend bei den Reproduktionen weggelassen wird. Schon die Isolierung der „betenden Hände“ als selbständiges Andachtsbild ist kitschige Verfremdung, noch mehr aber ihre mechanische Umsetzung ins Buchenholzrelief. Der subtile Entwurf eines Gemäldes wird zum plakativen Totschläger. Damit wird Sensibilität für künstlerische Werte vernichtet. Diese Sensibilität ist aber für die Gesellschaft und besonders für die Kirche als „Licht der Welt“ lebensnotwendig. Sie braucht die Kunst als Ausdruck des Höchsten, zu dem Menschen streben, des Höchsten, zu dem sie fähig sind.

Die Definition von Kitsch als schamloser, bequemer, schleimiger Lüge von dem Moraltheologen Richard Egenter (in seinem Buch *Kitsch und Christenleben*, 1950) trifft die „Prachtvolle Dürer-Bibel mit Holzeinband“ voll. Aber sie trifft leider auch für die meisten Devotionalien, für Kirchenbedarfsversandkataloge und für Geschäfte, in denen wir liturgische Gewänder suchen, zu. Wir müssen unseren Glauben und seine Feier aus diesen Kitschhöhlen befreien. Dies gelingt nur, wenn wir die zeitgenössische Ästhetik ernst nehmen, nur dann kann Kirche auch in unserer Zeit „Licht der Welt“ sein (Mt 5,14).

### *Zeitgenössische Ästhetik*

Zeitgenössische Ästhetik ist die Summe aller visuellen Erfahrungen und Erwartungen der Gegenwart. Diese Summe ist im Pongau eine andere als in Graz oder Wien. Aber in unserer globalisierten Welt transportieren die Medien visuelle Erfahrungen aus New York und Shanghai auch nach Asparn an der Zaya. Darum muss jeder Bischof, der zur Firmung mit einer hohen Mitra anreist, damit rechnen, dass ihn die Firmlinge für einen Außerirdischen halten und zwar einen von den Bösen, denn nur die böartigen Aliens verzerren ihre Gestalt durch hohe Kopfbedeckungen ins Unheimliche.

Die Autoren der Comics und der Sciencefiction-Filme bestimmen nicht allein die Ästhetik unserer Zeit. Design, Architektur, Mode und Medien beeinflussen sie ebenfalls, aber die Quelle, aus der alle schöpfen, ist die bildende Kunst. Das Wort Adalbert Stifters: „Die Künstler lehren uns denken und fühlen“ (Nachsommer, 1859) stimmt immer noch. Unsere Weltbilder, Träume und Hoffnungen wurden und werden zuerst von Künstlern visualisiert und dann von den Medien, dem Design, der Mode übernommen. Wer sich mit Ästhetik auseinandersetzt, muss bei der Kunst anfangen.

Warum sollte Kirche das tun: Weil wir in einem visuellen Zeitalter leben, weil Kirche Licht der Welt sein soll, weil wir Gott „aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit aller Kraft lieben sollen“. Das Gesicht, die Kraft des Sehens, ist die vorzüglichste Sinneskraft des Menschen. Das bezeugt die Bibel, wenn sie die Augen weit öfter (866 Mal) erwähnt als die Ohren (187), das Sehen häufiger als das Hören. Im Alten Testament sind Sehen und Erkennen weithin identisch. Die heutige Sinnesphysiologie versucht diesen Zusammenhang



nachzumessen und stellt fest, dass wir mit den Augen ein Vielfaches der Information aufnehmen, die uns die Ohren, die Nase und die Haut liefern. 83% aller Informationen über unsere Umgebung erhalten wir durch unsere Sehkraft. Die übrigen Sinne teilen sich die verbleibenden 17 %. Was wir sehen beeindruckt uns tiefer als was wir hören, darum träumen wir auch in Bildern. Die Heilige Schrift beginnt damit, dass Gott sah, dass es gut war und endet mit dem Gesicht einer Stadt, die vom Himmel kommt.

Was kann das heißen, auch mit der Kraft unserer Augen Gott zu lieben? Ohne ins Detail zu gehen: Wir müssen die sichtbare Seite unseres Gottesdienstes, die sichtbare Seite unserer Kirche ganz ernst nehmen. Dies ist nicht der Fall. Ästhetische Entscheidungen z. B. der Kauf einer Osterkerze, die Anschaffung einer Kasel werden in der Regel nach dem Geschmack des Bischofs, des Pfarrers oder der Mesnerin getroffen, die dafür nicht ausgebildet sind, die keine Zeit und meist auch kein Interesse haben, sich durch regelmäßigen Besuch von Ausstellungen zeitgenössischer Kunst und die Lektüre von Kunstzeitschriften zu informieren, was heute künstlerisch möglich ist. Glaubensästhetik ist öffentliche Ästhetik, keine private Geschmacksfrage. Als sichtbare Seite von Glaube und Kirche muss sie im Bewusstsein höchster Verantwortung behandelt und gelehrt werden. Sie muss von allen an Kirche Interessierten diskutiert werden, denn sie ist eine Voraussetzung von Gotteserfahrung. Darum darf sich auch die Wahl einer Mitra nicht nur nach dem Geschmack des Bischofs richten. Seine Mitra repräsentiert das Amt und alle Gläubigen seines Bistums.

### *Die Bischofsmütze*

Wem aufgrund seiner literarischen Bildung der oben angesprochene Bezug auf Popkultur und Sciencefiction fragwürdig erscheint, kann sich darin erinnern, wozu König Midas und Pinocchio ihre hohen Mützen brauchten. Die Meinung der Griechen, hohe Mützen taugten nur dazu, Eselsohren zu verstecken, hat damit zu tun, dass sie die Würde der menschlichen Gestalt in ihrer Proportion entdeckten, in ihrer Kunst bildeten und in ihrer Kleidung unterstrichen. Einen schönen Körper kann man nur mit einem Lorbeerkranz schmücken, alles was darüber hinaus geht, die phrygische Mütze, die Krone von Ober- und Unterägypten, oder die des persischen Großkönigs, ist barbarisch. Die Entdeckung der Würde der menschlichen Gestalt bewirkte in Griechenland, dass die Götter Menschengestalt annahmen. Diese Menschwerdung des Göttlichen ereignete sich am Beginn der Archaischen Kunst um 600 v. Chr. zur selben Zeit, in der die Priesterschrift entstand mit ihrer Aussage, dass Gott den Menschen als sein Ebenbild geschaffen habe.

Die bischöfliche Mitra ist historisch eine Verwandte der phrygischen Mütze, der Jakobinermütze, der Narrenkappe und der Zipfelmütze des Kasperls. Wie diese stammt sie von den kugelförmigen Filzmützen ab, wie sie heute noch im Balkan, in Anatolien und Innerasien getragen werden. Im Unterschied zum westlichen Hut hat sie keine Krempe und ist quer gefaltet. Seit dem 11. Jahrhundert verlieh der Papst das Recht, bei der Liturgiefeier eine Mitra zu tragen, an Bischöfe, Äbte, Pröpste und Dekane. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist ihr Gebrauch fast ausnahmslos auf Bischöfe und Weihbischöfe eingeschränkt. Bei ihrer Einführung und noch bis zum 15. Jahrhundert hatte sie die Höhe einer Handspanne (ca. 20 cm). Das entspricht dem Gesicht eines erwachsenen Mannes vom Kinn bis zur Stirn. Von ihrer Rückseite hängen zwei Bänder herab; sie werden vittae, fanones oder inful (diese Bezeichnung meint in alten Inventaren oft auch die ganze Mitra) genannt und haben sich aus den Saumbändern der Kopfbedeckung entwickelt.



In der Spätgotik, als die westeuropäische Herrenmode, lanciert von den Herzögen von Burgund, mit spitz zulaufenden Schuhen, hautengen Hosen, gepolsterten Schultern, langen Schleppen und weitausladenden Kopfbedeckungen den menschlichen Körper mit textilem Aufwand aufs äußerste überformte, wuchs auch die Mitra, wurde mit Leder oder Karton und Metallklammern ausgesteift, mit Perlen und Edelsteinen beladen. Zur selben Zeit wurde der Priester zum „Bildermann“, der gestickte Bilder auf Brust und Rücken trug. Die Kaseln wurden durch Stickereien und Goldfäden so schwer, dass der Zelebrant die Hände nicht mehr erheben konnte. Darum ließ man die Gewandteile, die auf den Armen lagen, weg. Die Glocke wurde zur Geige.

Zwei besonders prächtige Mitren ließ Abt Rupert Keutzl (1466–1495) für die Abtei St. Peter in Salzburg fertigen. Eine ist erhalten, sie ist 36 cm hoch. Wie oft bei kirchlicher Kunst stellt sich die Frage, ob die Ehre Gottes oder die des Auftraggebers Ziel des Aufwands war. Als sich im Barock unter dem Vorbild König Ludwigs XIV. die Männermode mit Stöckelschuhen, gepolsterten Waden in Strumpfhosen und Allongeperücken noch einmal extrem weit vom natürlichen Umriss des menschlichen Körpers entfernte, wuchsen die Mitren noch einmal. Sie waren nun zumeist aus seidenüberzogenem Karton und damit leichter als die Prunkmitren der Spätgotik, dafür aber höher, so hoch, dass man sie eben noch auf einer Perücke tragen konnte. Als man sich im 19. Jahrhundert in der Neugotik wieder auf Formen mittelalterlicher Kunst besann, wurden auch die bischöflichen Mitren wieder zu „Bischofsmützen“, höchstens so hoch wie breit. Aber in Rom, wo der Barock nie endete, hielt man an der Form der Zeit um 1700 fest und verteilte 1962 entsprechende Mitren in Weiß an alle Konzilsväter.

Bei der Kasel haben wir die barocke Form aufgegeben und sind zur ursprünglichen Form der Glockenkasel zurückgekehrt. Diese Rückkehr zur ursprünglichen würdigen Form steht bei der Mitra noch aus. Heute sieht man Mitren in ihrer niedrigen Form nur noch auf Grabmälern von Bischöfen vor 1400 und auf neugotischen Bischofsdarstellungen. Auch Bischöfe des 1. Jahrtausends wie Augustinus, Nikolaus oder Rupert, die lange vor der Einführung der Bischofsmütze gelebt haben, werden mit Barockmitren dargestellt.

Die Verlängerung der menschlichen Gestalt durch hohe Kopfbedeckungen erschien nicht nur den Griechen lächerlich. Im rheinischen Karneval macht man sich mit der Prinzengarde über die Barockmode der „Langen Kerls“, der Leibgarde der Preußenkönige, mit ihren hohen Pappdeckeln auf dem Kopf alljährlich lustig. Das hindert unsere rheinischen Bischöfe nicht daran, sich mit Seide überzogene Pappdeckel aufsetzen zu lassen.

Nach katholischem Sakramentsverständnis gibt es eine Heiligkeit des Amtes, die auch nach sichtbaren Zeichen verlangt. Die Mitra ist neben Stab, Ring und Brustkreuz ein solches Zeichen. Aber nach allgemeiner Erfahrung gibt es auch Standesdünkel. Ist die Höhe der Mitra, die den Unterschied des Bischofs zum Gottesvolk so herausstellt, dafür ein Gradmesser? Oder soll die neubarocke Inszenierung den Bischof als sakrosankt, als jeder Kritik entzogen, darstellen, wie Marianne Heimbach-Steins in einem Beitrag zur gegenwärtigen Vertrauenskrise meint? (Christ in der Gegenwart 22/2010)

Die ersten Mitren, auch die neugotischen und die um 1960 entstandenen, saßen senkrecht auf dem Kopf. Heute werden die meisten Mitren so geschnitten, dass sie sich nach oben verbreitern (wie die Kronen der Perserkönige und die Büffelhörner der Wikinger). Dies soll dynamisch wirken. Aber dadurch ändert sich nicht nur die Höhe der bischöflichen Gestalt sondern auch ihr Volumen. Wenn dem Bischof am Schluss der Messe die Mitra aufgesetzt wird, scheint es, als ob er zum Schlusssegen „aufgeblasen“ würde. In der Sprache der Jugendlichen, zu denen der Bischof zur Firmung kommt, heißt das „Brimborium“. Die Kirche



muss ihre Ästhetik überdenken, gründlich, aber mit dem Augenmaß, das man bei der Einführung der erneuerten Liturgie nach 1967 oft vergessen hat. Die Form unserer liturgischen Gewänder hat damals durch die Rückkehr zu Formen des 1. Jahrtausends viel gewonnen. Aber in Stoffqualität und Farbwahl bleiben viele Wünsche unerfüllt. Viele Gewänder, leider auch Altäre und Geräte, bleiben hinter dem ästhetischen Anspruch unserer Kirchenräume zurück. Dann werden die Kirche von heute und ihre Liturgie als gesunkenes Kulturgut wahrgenommen. Kirche hört auf, „Licht der Welt“ zu sein. Darum einige Bemerkungen zu den Farben in der Liturgie.

### *Liturgische Farben*

Die liturgischen Farben der katholischen Kirche wurden nach römischem Brauch um 1200 im römischen Missale von 1570 festgelegt: Weiß, Rot, Grün, Violett, Schwarz. Sie entsprechen der Farbwahrnehmung und den Färbetechniken des frühen 13. Jahrhunderts. Warum sollten wir sie heute noch benutzen, wo uns doch die Chemie Tausende von Farbnuancen liefern kann und unsere Farbwahrnehmung durch Globalisierung, Kunststoffe und Medien völlig verändert ist? Warum soll es keine blauen Messgewänder geben, oder orange oder solche in Regenbogenfarben?

Weil wir damit aufhörten katholisch zu sein. Die liturgischen Farben sind ein Zeichen der Einheit der Weltkirche von heute und ihrer Übereinstimmung mit der Kirche der Geschichte. Aber sie brauchten nicht so fade zu sein, wie wir sie in vielen Kirchen (und zuvor Katalogen) finden. Besonders schwierig sind die beiden Farben, die am häufigsten getragen werden: Grün und Violett

#### *Violett – Veilchenbraun*

In älteren Sakristeiinventaren wird als liturgische Farbe oft „veilchenbraun“ genannt. Farben werden unterschiedlich wahrgenommen, nicht nur von Menschen, sondern auch von Epochen. Violett ist eine Mischung von Rot und Blau. Im späten Mittelalter sah man offenbar mehr den Rotanteil am Violett als wir. Im Deutschen und anderen europäischen Sprachen benennen wir diese Farbe nach einer Blume, dem Veilchen (lat. *viola*), so wie für die Franzosen Lila, die blassere Erscheinung von Violett, die Farbe des Flieders (franz. *lila*) ist.

Auch diese liturgische Farbe für Advent und Fastenzeit zwischen Flieder und Veilchen, muss ausdrücken, dass wir Gott „aus ganzem Herzen, mit aller Kraft“ lieben.

Das internationale Farbsystem RAL hält dafür zwischen Rot 3000 und Blau 5000 Tausend Nummern frei. Wassily Kandinsky beschrieb in seinem Buch „Über das Geistige in der Kunst“ (München, 1912, als Einführung in die Ästhetik der Moderne immer noch unverzichtbar) Violett als „abgekühltes Rot im physischen und psychischen Sinne. Es hat etwas [...] Trauriges an sich. Es ist dem Klang ähnlich des Englischen Horns, der Schalmey und in der Tiefe den tiefen Tönen der Holzblasinstrumente (z. B. Fagott)“. Der Vergleich mit der Musik stimmt. Im Reich der Farben gilt, wie im Reich der Töne, ein zu lange ausgehaltener Ton wird unerträglich. Auch die monochrome Malerei, die Malerei mit einer Farbe, lebt von der Modulation der Farbe zum Hellen, zum Dunklen, zum Warmen, zum Kalten, zum Glatten oder Rauhen.

Unsere Kirchen sind in der Fastenzeit oft uniform, das gleiche (Trevira)Tuch, derselbe Ton überall. Das ist stumpfsinnig im wörtlichen Sinn, nur abgestumpften Sinnen erträglich. Damit soll keinem textilen Luxus das Wort geredet werden. Nahe verwandte Farben nebeneinander, als Kombination von Stoffen oder durch einen Helligkeitsverlauf im Färbeprozess sind für das Auge ansprechender, einladender als Eintönigkeit. Warum müssen z. B. die



Talare der Ministrantenscharen alle gleich in vier Farben dutzendweise angeschafft werden? Die „Unterröcke“ der Ministrant(inn)en stellen nämlich Talare dar, über denen das Chorhemd getragen wird. Und Talare wechseln mit Würde und Weihegrad des Klerikers die Farbe und nicht mit dem Kirchenjahr. Auch für gelegentliche Konzelebrationen braucht man nicht mehrere identische Kaseln anzuschaffen. Allein der Name der Farbe verrät, dass Violett schön sein kann, viel schöner als es uns in der Kirche heute begegnet.

Nicht Luxus und pflegeleichten Aufwand brauchen wir im Gottesdienst, sondern Farbkultur. Farben sind in ihrer Wirkung von ihrer Materialität abhängig: violett gefärbte Seide wirkt anders als Wolle, Leinen, Baumwolle oder Trevira und ganz anders als ein Violett im Gemälde, in der Wandfarbe, als Anstrich. Das bedeutet: Farbkultur ist an eine Kultur der Stofflichkeit, des Gefühls für den richtigen Stoff, gebunden und die geht uns im Zeitalter der medial manipulierbaren Bilder immer mehr verloren. Aber Gottesdienst ist Wirklichkeit, kein Film. Darum sollte jeder Mann (Frauen würde das vermutlich leichter fallen), der ein Messgewand bestellt oder kauft, Stoffe befühlen, in die Hand nehmen, ins Licht halten, sich über Techniken des Färbens und der Verarbeitung informieren und dann erst einen Auftrag wagen. (Und niemals aus dem Katalog bestellen!) Kann der Leiter eines Pfarrverbands die Zeit dafür aufbringen? Vermutlich nicht; dann muss er die Aufgabe delegieren. Kult verlangt Kultur, auch von denen, die keine Zeit haben.

### *Grün wie eine dicke Kuh*

Wassily Kandinsky mochte kein Grün. Er schrieb in seiner Farbenlehre: Das absolute Grün, in dem die geistige Wärme des Gelb in der Mischung mit kühlem Blau aufgehoben ist, wirkt „nur langweilend [. . .] Dieses Grün ist wie eine dicke, sehr gesunde, unbewegliche Kuh, die nur zum Wiederkauen fähig mit blöden stumpfen Augen die Welt betrachtet“. Kandinsky brachte in diesem Büchlein die sichtbaren Farben mit hörbaren Klängen und seelischen Regungen in Verbindung. Er sprach dem Gelb, wie der Zitrone und der Trompete, die Wirkung zu, auf den Menschen scharf und hitzig einzudringen, sowie dem Blau die Bewegung vom Menschen fort, die Sehnsucht. Grün als Farbe des Ausgleichs ist für ihn Bewegung nirgendwohin, „fette Selbstzufriedenheit“.

Nicht nur dieser Text, auch der kritische Blick auf eine Messfeier im Jahreskreis zeigt, dass künstliches Grün eine schwierige Farbe ist.

Grün begegnet uns in der Natur oft, aber nie monochrom (einfarbig). Jeder Grashalm, jedes Blatt unterscheidet sich in seinen Grüntönen vom Rand zur Mitte und in Licht und Schatten. Von den Blättern eines Baumes stehen auch an windstillen Tagen keine zwei im selben Winkel zum Licht, die Mehrzahl aller Blätter liegt im Schatten, der sich dem Stamm zu und nach unten immer mehr verdichtet. In der Malerei hat als erster Albrecht Altdorfer nach 1500 versucht, die Licht- und Schattenwirkung von Laubmassen in Baumkronen darzustellen. Er legte Flächen von dunklem und hellerem Grün an und zeichnete mit spitzem Pinsel in Gelb unzählige Blattränder in die grüne Masse. Heute ist unser Farbsinn durch schlechte Wiedergabe in den visuellen Medien und die Allgegenwart von Chemiefarben so abgestumpft, dass viele Menschen den Unterschied zwischen einer Rasenfläche und grün gestrichenem Asphalt nicht erkennen. Diesem abgestumpften Farbsinn entspricht es, Ministrantenscharen in deutschen Kirchen in gleichmäßig grün gefärbte Talare zu kleiden. Jede Frau weiß (und viele Männer wissen), dass Grün als Kleiderfarbe schwierig ist, dass es den Träger leicht blass und krank erscheinen lässt. Wir sollten dagegen das Grün in seiner Vielfalt wieder entdecken. Dazu genügt es, sich Bäume oder Wiesen aufmerksam anzuschauen. In alten Textilien kommt Grün vor allem bei Samt und Seide vor, zwei Stoffarten,



die besonders auf Licht reagieren: In den Flor von Samt dringt Licht ein, lässt das Ende der Borsten hell wirken, fast silbrig, während es in Faltentiefen dunkle Mulden bildet. Seide dagegen reflektiert das Licht, Faltenstege erscheinen fast weiß, laufen bei Bewegung wie Blitze über den Grund, oder wie Lichtreflexe über die bewegte Oberfläche des Meeres; in den Tiefen leuchtet die Farbe dann dunkel. Pflegeleichte Stoffe haben diese Lichtwirkung und Farbqualität nicht. Bei ihnen breitet sich das Grün eher wie auf gestrichenem Asphalt aus und nicht wie im *Grün der Auen, auf die Gott seine Herde führt* (Psalm 23). Darum sollten wir unsere Ministranten entweder verschwenderisch in Samt und Seide kleiden oder vernünftigerweise in Weiß und die liturgische Farbe grün, wenn überhaupt, (vorgeschrieben ist sie nur für Stola und Kasel des Zelebranten) nur durch ein kleines Stoffstück, z. B. einen Gürtel andeuten. Und wir brauchen auch nicht für Kirchen, in denen gelegentlich konzelebriert wird, mehrere in Stoff, Schnitt und Farbton gleiche Kaseln vorzuhalten. Wer sich zu kleiden weiß, weiß dass die Andeutung einer Farbe stärker wirkt als ihre Ausbreitung. Unseren Kirchenverwaltungen ist zu raten, weniger an liturgischer Kleidung einzukaufen, (vor allem Ministrantenröcke) und mehr auf Farbqualität zu achten. Nur die schönste Farbe ist für den Gottesdienst gut genug.

#### *Rot wie Fanfare mit Tuba*

In den liturgischen Farben des Kirchenjahres ist rot für Pfingsten und für die Feste von Märtyrern vorgeschrieben. Es steht damit für Feuer (*es erschienen Zungen von Feuer . . . und alle wurden erfüllt von Heiligem Geist*, Apg 2,3) und Blut, und damit für etwas, das unsere höchste Aufmerksamkeit erregt, seit die Menschen das Feuer und ihre eigene Verletzlichkeit entdeckt haben. Aber Blut und Feuer sind sehr verschieden rot und ändern ihre Röte ununterbrochen im Züngeln der Flammen und im Rinnen und Stocken des Blutes. Eine Textilfarbe kann diese lebendige Wirkung von Flamme und Blut nur andeuten.

In ihrer Jahrtausende alten Erfahrung von seelischen Wirkungen und von Menschenführung hat die Kirche das Rot ihren höchsten Würdenträgern, den Kardinälen, vorbehalten und zwar in einem schreienden Scharlachton in mit Wasser behandelter Seide (Moiréseide), ein Farbton, der nur noch durch das reine Seidenweiß der päpstlichen Kleidung zu übertreffen ist.

In der Heiligen Schrift kommen, wie in allen alten Texten, Farbangaben nur selten vor. Im Neuen Testament wird vom roten Kleid erzählt, das die Soldaten Jesus übergezogen haben, um ihn nach der Geißelung zu verspotten (Joh 19,2) und vom feuerroten Drachen (Offb 12,3): Rot als Farbe des Schreckens und der (verspotteten) Würde. In unserer Blumensprache steht Rot für das flammende Herz, die brennende Liebe.

Wassily Kandinsky gesteht in seiner Farblehre dem Rot eine innere Bewegung zu, erfüllt von „Brausen und Glühen“, eine Fülle von Möglichkeiten kalt und warm zu wirken. Helles warmes Rot „erweckt das Gefühl von Kraft, Energie, Streben, Entschlossenheit, Freude, Triumph [. . .] Es erinnert musikalisch an den Klang von Fanfaren, wobei die Tuba beiklingt [. . .] Kaltes Rot vermittelt den Eindruck eines tieferen Glühens [. . .] es erinnert doch an ein Element von Leidenschaften tragenden mittleren und tieferen Tönen des Cellos. Helles kaltes Rot klingt wie jugendliche, reine Freude, wie eine frische, junge, ganz reine Mädchengestalt. Dieses Bild ist leicht durch höhere klare, singende Töne der Geige zu musikalischem Ausdruck zu bringen“.

In der Malerei des 20. Jahrhunderts war Rupprecht Geiger (1908–2009) der Maler des Rot. Für ihn bedeutet und vermittelt Rot Feuer, Energie, Liebe, Wärme. Das Werkverzeichnis seiner druckgraphischen Arbeiten erschien unter dem Titel *Rot macht high*. Er wandelte



rot seit 1960 in Tagesfluoreszenzfarben auf Acrylbasis immer wieder ab in weichen und jähren Übergängen von Karmin bis Pink. Er hat eine Kirche mit seinem Rot gefüllt (St. Ludwig in Ibbenbüren) und ein Caritasaltenheim mit einem riesigen roten Tuch im Treppenhaus lebendig gemacht (Ibbenbüren) und so die belebende Wirkung des Rot für Liturgie und Sozialarbeit fruchtbar gemacht (leider hatte nur ein Auftraggeber, Pfarrer Bernhard Honsel, dafür den Mut).

In der europäischen Malerei und farbig gefassten Skulptur bezeichnet Rot den Höhepunkt, kommt dem Ziel der Aufmerksamkeit zu, dem Bild Christi als Auferstandener und dem Bild der Menschwerdung, dem Muttergottesbild. Blau wurde als Marienfarbe erst seit dem 15. Jahrhundert langsam eingeführt.

In alten liturgischen Gewändern kommen viele Rot-Töne vor, aber eigentlich immer in Mischung mit anderen Farben (häufig Gold und Silber), die entweder in den Stoff eingewebt oder aufgestickt sind. Als Farbe für den Chordienst (Ministrantenröcke) ist rot nicht so schwierig wie grün oder violett; es gibt der Versammlung den Charakter freudiger Feierlichkeit. Als Farbe der Kasel kann es in reiner Seide auch monochrom verwendet werden. Weiße Baumwolle oder Leinen kann auch rot bedruckt werden. Ein schönes Beispiel hat der Bildhauer Klaus Simon als roten Holzdruck auf Weiß für die Kapelle der Katholischen Akademie in München geschaffen, das sich von den dort wie auch sonst so häufig verbreiteten roten Zaubermänteln aus Versandkatalogen, würdig unterscheidet.

### *Weiß wie das Licht der Welt*

Farben sind, nach Goethe, Taten und Leiden des Lichts. Das Licht der Sonne enthält im strahlenden Weiß alle Farben; die Sonne selbst erscheint uns, wenn wir kurz die Augen zu ihr erheben, gelb. In den Evangelien werden Sonne und Blitz sowie Schnee bei den Erzählungen von Verklärung (Mt 17,2) und Auferstehung (Mt 28,3) als Annäherungen an das Licht des Himmels genannt. In den liturgischen Farben der Kirche sind Weiß und Gelb oder Gold gleichbedeutend und für die höchsten Feste, Weihnachten, Ostern und andere Herrenfeste reserviert.

In der Malerei dagegen werden Weiß und Gelb deutlich unterschieden. (Gold ist, wie Blau, keine liturgische Farbe muss aber hier besprochen werden, weil es in Kunst und Ritus der Kirche eine große Rolle spielt). Wenn wir wiederum die Farbenlehre Kandinskys als Einstiegshilfe benützen: „Weiß [ist] wie ein Symbol einer Welt, wo alle Farben, als materielle Eigenschaften und Substanzen, verschwunden sind. Diese Welt ist so hoch über uns, dass wir keinen Klang von dort hören können [...] Deswegen wirkt auch das Weiß auf unsere Psyche als ein großes Schweigen [...] ein Schweigen voll Möglichkeiten [...] ein Nichts, welches vor dem Anfang, vor der Geburt ist [...]“

Weiß ist das Gewand reiner Freude und unbefleckter Reinheit. Als Zeichen der Reinheit sind die liturgischen Untergewänder weiß, das Schultertuch, die Albe (wörtlich: die Weiße), der Chorrock, aber auch das Taufkleid. Ihr traditioneller Stoff ist gebleichtes Leinen oder Baumwolle. Im israelitischen Kult war es der Byssus, aus dem die Leibröcke der Priester genäht waren (vgl. Ex 39,27). Das reine Weiß bezeichnet auch Würde und Rang: Wer in Weiß gekleidet ist, braucht oder darf keine schmutzige Arbeit verrichten, z. B. die Senatoren im Alten Rom. Der oder die Weißgekleidete ist für etwas Höheres bestimmt. Von der Zeit des Kaisers Konstantin (306–337) an übernahmen Bischöfe, Priester und Diakone zunehmend die römische Beamtenkleidung mit ihrem vorherrschenden, unpraktischen Weiß.



Zwar erweckt eine geordnete Schar weiß gekleideter Männer oder Frauen auch den Eindruck des Feierlichen, doch ist das Weiß der Feier und Festesfreude von dem der Reinheit noch einmal zu unterscheiden. Um über den Eindruck des Reinen hinaus auch den des Festlichen zu erwecken, versuchte man die Helligkeit des Weiß durch Glanz zu steigern. Dies konnte mit glänzender Seide geschehen oder durch eingewebte oder aufgestickte Metallfäden von Gold oder Silber, sowie natürlich durch Perlen und Schmuckstücke: Broschen, Schließen, Halsketten, Ringe, Brustkreuze, deren liturgischer und außerliturgischer Gebrauch zunehmend genauer geregelt wurde.

Einem unsichtbaren Gott, der *in Licht wie in ein Gewand gekleidet ist* (Ps 104,2), der aus *erbarmender Liebe uns Christus, das Licht der Welt, gesandt hat* (Lk 1,79; Joh 1,9) können wir uns im reinen strahlenden Weiß nähern, ihn anschaulich überzeugend feiern.

Wir sollten in der Kirche mehr Weiß wagen: Weiß nicht nur als Erscheinung des Sauberen, Reinen für den Liturgischen Dienst, sondern auch für die Kaseln: Weiße Messgewänder mit einem Streifen Grün für die Sonntage im Jahreskreis, mit einem Streifen Violett für Advent und Fasten, mit einem Streifen Schwarz für den Totengottesdienst, mit einem Streifen Gold, Silber oder weißer Seide für die Herrenfeste. Die Messgewänder beim Weltjugendtag in Köln 2005 (von Leo Zogmayer) haben gezeigt, wie feierlich und heutig solche Gewänder sein können.

### *Schwarz wie der Tod*

Schwarz ist heute wieder Modefarbe. Nachdem seit 1970 „Künstler einem uniformen Schwarz verfallen sind (ein Entwicklung vom Clown zum Geistlichen)“ wie Arnold Stadler schreibt, und ihnen viele folgen, die sich als Künstler verstehen, die Kameraleute und Kabelträger des Fernsehens z. B., seit 2000 auch die Banklehrlinge und Verkäufer(innen) in teuren Läden schwarz gekleidet sind, sollte auch die Kirche ihren Umgang mit dieser Farbe prüfen. Sie ist seit dem 12. Jahrhundert in der lateinischen Kirche die Farbe der Totenliturgie (als solche heute meistens durch Violett ersetzt).

Stoffe wurden im Altertum schwarz gefärbt, in dem man sie immer wieder mit dem Saft der Purpurschnecke aus dem Libanon färbte. Beim ersten Färbevorgang entstand auf hellem Leinen ein blasses Rosa, beim zweiten ein Lila, danach ein Violett, wie es die Bischöfe heute noch tragen und schließlich, wenn der Stoff ganz gesättigt war, ein tiefes Schwarz. Schwarz war damit die aufwändigste Tuchfarbe und deshalb für höchste Würdenträger und besondere Gelegenheiten reserviert. Als Farbe der höchsten Feierlichkeit lebt dies im schwarzen Anzug oder Frack bis heute fort. Im 15. Jahrhundert haben die Herzöge von Burgund schwarz als Modefarbe lanciert, ihnen folgte das Habsburgische und das Spanische Zeremoniell, durch welche Schwarz zur Farbe des Hofes wurde. Schwarze Kleidung zeichnete jene Gruppe von Höflingen aus, die sich als Günstlinge des Fürsten erhaben über das Volk dünkten.

Das Schwarz der Gelehrten, Priester und Mönche sollte ähnlich elitär wirken. Darum scheint dem Autor Schwarz als Alltagskleidung für Seelsorger nicht angemessen. Aber als Farbe höchster Feierlichkeit hat es in der Kirche seinen Platz, wenn ein Leben vollendet wird.

Im Design bezeichnet Schwarz die Stufe höchster Professionalität: Die Kamera des Berufsfotografen ist schwarz, die des Amateurs silbern oder bunt. In der Malerei gehört Schwarz, gewonnen aus Ruß, zu den ältesten Farben überhaupt. Mit verkohltem Holz wurden die Umrisse der Bisons und Mammuts in den Kulthöhlen der Eiszeitmenschen gezeichnet. Als Fläche fordert Schwarz dagegen einen höheren Aufwand, entweder viele Striche



nebeneinander oder anspruchsvolle Bindemittel. Darum kommt es in der älteren Malerei vor allem als Linie und im Kontrast zu hellen, bunten Farben vor. Erst 1912 entstand mit dem *Schwarzen Quadrat* von Malewitsch das erste schwarze Bild.

Wassily Kandinsky schrieb 1912 in seiner Farblehre: „Schwarz ist wie ein Nichts nach dem Erlöschen der Sonne. Es ist musikalisch dargestellt wie eine vollständig abschließende Pause, nach welcher eine Fortsetzung kommt, wie der Beginn einer anderen Welt [...] Es ist wie das Schweigen des Körpers nach dem Tode [...] Es ist die klangloseste Farbe, auf welcher jede andere Farbe stärker und präziser klingt.“

Lange bevor Kandinsky dies schrieb, wussten Maler und Paramentenschneider längst, dass Schwarz andere Farben zum Klingen bringt. Darum sind unsere alten liturgischen Gewänder nie einfarbig schwarz, sondern mit Gold- oder Silberfäden bestickt, sind in Trauerornate Blumen eingewebt. Aus ihnen leuchtet immer etwas jenseits der größten Trauer hervor.

Die Kultur des Schwarz in der Totenliturgie wieder zu entdecken, hieße den Tod in höchster Feierlichkeit ernst nehmen und Hoffnung über den dunklen Abgrund hinweg erwecken.

Weder das diskrete Mittelgrau heutiger Bestatterlimousinen noch das Violett bei den meisten kirchlichen Totenfeiern kann das leisten, was das Schwarz vermittelt: alle Farben des Lebens sind aufgesaugt im Dunkel der Todesnacht und nur wenn wir diese ernst nehmen, leuchtet die Hoffnung der Auferstehung.

### *Gold wie das ewige Licht*

Im Alten Orient, in Altamerika und in China wurden goldene Schmuckstücke, Geräte, Masken und Schilde den Verstorbenen ins Grab mitgegeben. Diejenigen Goldgegenstände, die den späteren Grabräubern entgangen sind, gehören heute zu unseren ältesten Belegen für die Faszination des Goldes. Da der Mensch die Sonne gelb leuchtend sieht und die Sonne als Ursprung von Licht und Leben überall verehrt wurde, in sehr verschiedenen Formen, kann man Gold als Zeichen für Sonne und Tageslicht verstehen, sowie Silber für den Mond und das Licht der Nacht. In den Hochkulturen des Alten Iran und Ägyptens entstand ein Sonnenkult, den die Großkönige und Pharaonen förderten. In Ägypten versuchte der Pharao Echnaton (Sohn der Sonne) den Sonnenkult als Staatsreligion einzuführen, im Iran war es der Religionsstifter Zarathustra (Zoroaster), von ihm übernahmen die Parther und ihre Hauptfeinde, die Römer, den Sonnenkult. Seit dem 3. Jahrhundert ließen sich die römischen Kaiser bis zu Konstantin mit einem Strahlenkranz als Sonnengötter darstellen.

Schon im Altertum erkannte man die Möglichkeit, Gold zu gießen, zu treiben und ganz fein auszuhämmern, bis zu 1/10 000 Millimeter Stärke, und damit andere Materialien, Holz, Silber, Kupfer, zu verkleiden. Weil Gold in jeder Materialstärke seine Farbe und seinen Glanz bewahrt, eignet es sich, unvergänglichen Glanz darzustellen. Das Gesicht des Tut Ench Amun bewahrt strahlend in der Goldmaske seine Züge, während die kunstvoll bereite Mumie darunter längst unansehnlich geschrumpft und verbräunt ist.

Wegen der engen Verbindung mit dem Sonnenkult, hätte Gold für die Christen anstößig wirken können, auch wegen der vielfältigen Warnungen vor *den Schätzen dieser Welt*, (Mt 6,19) aber sein unvergänglicher Glanz war auch auf den zu deuten, der die Sonne *als Leuchte des Tages* geschaffen hat, der ihr *die Bahn* gewiesen hat und *sich in Licht hüllt wie in einen Mantel*.

In der Offenbarung des Johannes wird der Himmel als *Stadt aus Gold* beschrieben (Offb 21,18). Dieses poetische Bild führte zu den mit Goldmosaiken, zusammengesetzt aus



Glasstückchen mit Goldauflage, verkleideten Wänden und Wölbungen frühchristlicher und byzantinischer Kirchen, wie San Marco in Venedig, zu den vergoldeten Gefäßen für die Reliquien der Heiligen und zu den Stuckvergoldungen des Barock. Aus den ägyptischen Mumienportraits übernahmen die Christen der Spätantike den Heiligenschein (Nimbus), den in Gold oder Gelb angelegten Kreis um den Kopf der Heiligen auf den ersten Ikonen, und aus antikem Zeremonialgerät in Tempeln (Ex 31,4) und Palästen die vergoldeten Gefäße. Für den Gebrauch goldener und vergoldeter Kelche lassen sich auch hygienische Gründe anführen; Gold wird im Gegensatz zu anderen Metallen weder von der Säure im Wein noch in der menschlichen Haut angegriffen. Darum bewahrt ein Metallgefäß mit intakter Innenvergoldung das kostbare Blut Christi ohne Verlust und Veränderung des Geschmacks.

Über die vergoldeten Bronzetüren der Abteikirche von St. Denis hat ihr Auftraggeber, Abt Suger (1102–1152), geschrieben, dass ihr Glanz unsere Sinne erleuchten solle, damit sie uns Pforten zum ewigen Leben werden. Ganz krass wird die Bedeutung des Goldes als Bild des Himmelslichts in den Reliquiaren des Mittelalters und den *Heiligen Leibern* des Barock. Organischer Abfall, Knochen, ist in Goldgefäße oder mit Golddraht eingefasst, um anzudeuten, dass die Person, von der dieser Knochen stammt, im Himmel, im ewigen Licht ist und dort für uns Fürsprache einlegen kann.

Gold in der Kirche bedeutet nicht den Materialwert, den Reichtum, sondern den Lichtwert, den unvergänglichen Glanz des Ewigen; das sollten wir für uns als Hoffnungszeichen verstehen und es Andersdenkenden immer wieder erklären.

Gold ist keine liturgische Farbe, weil die Kunst Metallfäden in Stoffe einzuweben erst im späten Mittelalter bei uns heimisch wurde. Es gilt liturgisch soviel wie weiß, optisch aber übertrifft es das Weiß und ist deshalb als festliche Steigerung möglich.

### *Blau wie der Himmel*

Weiß (Herrenfeste), Rot (Martyrerfeste, Pfingsten), Grün (Jahreskreis), Violett (Advent, Fastenzeit) und Schwarz (Totenliturgie) sind die liturgischen Farben der katholischen Kirche seit Papst Innocenz III. (1198–1216). Nur im katholischen Süden des Heiligen Römischen Reichs kam Blau im 17. und 18. Jahrhundert als liturgische Farbe für Marienfeste vor. Als Malfarbe war Blau lange Zeit nur sehr schwierig herzustellen und zu verarbeiten. Das tiefste Blau (Ultramarin) wurde aus gemahlenem Lapislazuli gewonnen, der über das Meer (lat.: *ultra mare*) aus Afghanistan nach Europa importiert wurde. Mit dem Material hat man auch das arabische Wort *lazarward* nach Europa gebracht; es ist als *azur* (fr), *azurro* (it) und *azul* (sp) in die Sprachen des Mittelmeerraums eingegangen. Für Gläser, Emails und Keramik gewann man Blau aus Kobaltoxyd. Gemahlenes blaues Glas wurde auch als Malfarbe verwendet. Seit dem 15. Jahrhundert wurde in der Tafelmalerei, zuerst der Niederlande, die Farbperspektive angewandt: die Buntfarben des Vordergrunds werden mit zunehmender Entfernung blasser und schließlich am Horizont blau. Darüber wölbt sich der Himmel, hellblau am Horizont und tiefblau im Zenith. Da gleichzeitig in Florenz die Linearperspektive entwickelt wurde, konnten die Maler *Robert Campin*, *Hubert* und *Jan van Eyck*, *Rogier von der Weyden* nunmehr in ihren Altartafeln und Portraits malerisch tiefe Räume aufbauen. Die Linearperspektive macht die Welt nach Maß und Entfernung berechenbar. Sie wurde zu Recht als *Symbolische Form* für eine neue Weise, die Welt zu verstehen, bezeichnet. Dies gilt auch für die Farbperspektive. Als das Blau des Firmaments in den Bildern den Goldgrund der Transzendenz ablöste, wurde die Welt weltlicher.

Die Bedeutung des Blaus der Ferne, des Horizonts und des Himmels hat Wassily Kandinsky 1912 folgendermaßen bezeichnet: „Blau ist die typisch himmlische Farbe. Sehr



tiefgehend entwickelt das Blau ein Element der Ruhe [...] Musikalisch dargestellt ist helles Blau einer Flöte ähnlich, das dunkle dem Cello, immer tiefer gehend den wunderbaren Klängen der Bassgeige; in tiefer, feierlicher Form ist der Klang des Blau dem der tiefen Orgel vergleichbar [...] Je tiefer das Blau wird, desto mehr ruft es den Menschen in das Unendliche, weckt in ihm die Sehnsucht nach Reinem und schließlich Übersinnlichem.“

In der Kunst der Kirche taucht Blau zuerst als Himmelsfarbe auf: kobaltblaue Mosaikglassteine an der Wölbung im Grabmal der Galla Placidia, Ravenna, 5. Jahrhundert, als Freskofarbe in der Wölbung der St<sup>e</sup>. Chapelle in Paris, um 1250, in der Folge in vielen gotischen (und neugotischen) Kirchen. Als Farbe für den Mantel der Muttergottes setzte es sich im 15. Jahrhundert durch, zunächst als kräftiges Ultramarin. Im Barock wurde dieses Marienblau, dem ein rotes Kleid die Waage hielt, heller, in den Darstellungen der Unbefleckten Empfängnis (Immaculata) im 17. Jahrhundert hellblau (mit weißem Kleid), so auch in den Marienbildern von Lourdes und Fatima.

In der Klosterkirche von Altomünster (zwischen Augsburg und München) ist 2005 das Laiengestühl nach dem Befund des Originals hellblau wieder hergestellt worden. Der Gläubige, der dort Platz nimmt, wird gleichsam in den blauen Heiligenhimmel im Deckenbild darüber aufgenommen. Ob es wohl mehr blaue Gestühle gab, die später braun überstrichen wurden? Die Künstlerin Anna Leonie gestaltete 2007 einen ganzen Kirchenraum monochrom blau, die Wallfahrtskirche Maria Rast bei Langenbach zwischen München und Landshut. Zuvor hat sie (in Übereinstimmung mit Kandinsky s. o.) das Orgelgehäuse der Münchner Herz Jesu Kirche in tiefem Blau gefasst. Die Kirche kann und sollte der seelischen Wirkung des himmlischen Blau, auch wenn es nicht zu den liturgischen Farben gehört, wieder mehr vertrauen. Es kann als Farbe von Futterstoffen, z. B. auf der Innenseite einer weißen Kasel durchaus auch heute im Liturgischen Gewand verwendet werden. Ebenso könnten wiederum changierende Stoffe verwandt werden, bei denen weiße und blaue Fäden so miteinander verwebt sind, dass der Stoff je nach Blickwinkel und Beleuchtung weiß oder blau erscheint. So hat man um 1500 die Gewänder Gottvaters und der Muttergottes gemalt: Faltenstege erscheinen im Licht weiß, Faltentiefen blau.

Die Künstlerin Juliane Stiegele hat im Zusammenhang ihrer Installation Void in der Augsburger Moritzkirche eine Kasel aus dem Motiv sich kreuzender weißer Flugzeugspuren auf blauem Himmelsgrund gestaltet. Damit ist zwar der Kreis der liturgischen Farben überschritten, aber ein feierliches Gewand von hohem Gefühlswert entstanden. Wir brauchen solche künstlerische Interventionen, damit die Gewänder des Gottesdienstes in ihrem mittelalterlichen Farbkanon nicht langweilig, sondern aus der Ästhetik unserer Zeit heraus glaubwürdig werden.

Maßstab für Glaubensästhetik ist die zeitgenössische Hochkultur. Aus ihr entwickeln Designer, Gestalter, Künstler die ästhetische Sprache unserer Zeit. Dass es seit dem Ende der Moderne konkurrierende Hochkulturen und damit mehrere ästhetische Sprachen hohen Niveaus gibt, bereichert und erschwert die Aufgaben der Glaubensästhetik. Eine Kultur des Sehens, der liebevollen und kritischen Wahrnehmung muss in der Kirche verbreitet werden. Sie allein wird der visuellen Kraft des Menschen, der größten Sinneskraft die Gott den Menschen gegeben hat, gerecht. Nur in einer Kultur des Sehens können wir Gott „mit aller Kraft lieben“.



### *Alte Paramente heute*

Den Kunsthistoriker und andere Nostalgiker freut es, wenn er in der Barockkirche (oder der neugotischen Kirche) Paramente wieder sieht, deren Farben und Ornamente mit den Farben und Formen des Raums übereinstimmen. Das Bild stimmt dann wieder, aber nur wenn es mit größter Sorgfalt wiederhergestellt wird. Dies geht bei der Soutane an. Nur über einer Soutane kann eine Albe mit Spitzen getragen werden. Der Ausweg, einem Priester, der in Hosen kommt, eine Albe mit Stickereien als Spitzenersatz zu geben, gilt nicht. Denn diese Stickereien haben nicht das formale Niveau der Kasel oder des Pluviale, sondern bleiben darunter. Das darf nicht sein, denn jede liturgische Neuerung, Gewand, wie erst recht Ambo und Altar, muss das gestalterische Niveau des Raums mindestens erreichen, sonst wird sie als Verschlechterung wahrgenommen, der den Eindruck vermittelt, die Kirche sei kulturell heruntergekommen, auf dem Weg zur Subkultur.

Die meisten alten Kaseln sind nur noch von der Rückseite schön anzusehen. Die Bauchseite ist häufig abgewetzt, die Schulteröffnungen so weit ausgeschnitten, dass der Zelebrant von vorne wie eine umgedrehte Schildkröte wirkt. Man sieht etwas, was man nicht sehen soll. Pluviale sind im heutigen Gebrauch weniger problematisch. Aber wenn sie bei einer Pontifikalvesper getragen werden, müssen Mitra, Pektorale und Stab dazu passen, ebenso wie die Dalmatiken der liturgischen Assistenz, die über Spitzenalbe und Soutane zu tragen sind. Es sind wie bei einem Kostümfilm so viele Details zu beachten, dass leicht der Eindruck einer historischen Verkleidung aufkommen kann. Kirche aber muss als gegenwärtig erlebt werden, ohne dabei ihre Identität mit der Kirche der Apostel und der 21 Konzilien seit Nicäa zu verleugnen. Eine schwierige Aufgabe, mit der auch Papst Benedikt XVI. kämpft. Er hat sich nach seiner Wahl mit einer neubarocken breiten roten Stola mit Goldstickerei dem Volk und den Fernsehkameras gezeigt. Dies war ein ästhetisches Statement. Später haben Fernsehaufnahmen und Pressefotos ihn in einem Pluviale gezeigt, das wegen seines steifen Goldstoffs nicht am Körper anlag, sondern weit abstand, im Sitzen den Eindruck eines unbelebten Goldklumpens erweckend. Auf den letzten Fernsichtbildern sah man ihn in einer weißen Seidenkasel, die sehr würdig wirkte, den Ansprüchen zeitgenössischer Ästhetik genügte, allerdings passten Mitra und Ferula\* nicht dazu, die Tracht seiner Begleiter in roter Soutane und Chorhemden, deren Spitzen von den Knien bis zur Brust reichten, genau so wenig. Der Papst bemüht sich mit Erfolg um ein höheres ästhetisches Niveau als sein Vorgänger. Aber er hat dasjenige von Paul VI. noch nicht wieder erreicht, vermutlich weil er keine Beziehung zur zeitgenössischen Kunst und das heißt zur zeitgenössischen ästhetischen Hochkultur hat. Da Glaubensästhetik öffentliche Ästhetik ist und das Ansehen der Kirche auch an ihrem Aussehen hängt, müssen wir darüber reden.

\* Der Autor hat Papst Benedikt XVI. gebeten, die Ferula, die Papst Johannes Paul II. um die Welt getragen hat, nicht mehr zu benutzen, weil sie (wie jedes Kruzifix) kein Zeichen ist, sondern ein Bild und zwar ein Bild äußerster Qual, inspiriert von Grünewalds Isenheimer Kreuzigung, kaum geeignet, eine frohe Botschaft zu verkündigen. Aber die jetzt benutzte Ferula aus dem 19. Jahrhundert wirkt protzig, eher mera somptuositas als nobilis pulchritudo.



*Literatur*

- Egenter, Richard, 1950: *Kitsch und Christenleben*. Ettal: Buch- u. Kunstverlag.
- Goergen, Aloys, 2005: *Glaubensästhetik. Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Kunst*. Hrsg. Albert Gerhards / Heinz R. Schlette. Münster: Lit. (Ästhetik – Theologie – Liturgik 34).
- Guggenberger, Bernd, 1998: *Sein oder Design. Im Supermarkt der Lebenswelten*. Hamburg: Rotbuch-Verl.
- Fürst, Walter (Hrsg.), 2002: *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*. Freiburg: Herder (Quaestiones disputatae 199).
- Hoeps, Reinhard (Hrsg.), 2005: *Religion aus Malerei? Kunst der Gegenwart als theologische Aufgabe*. Paderborn: Schöningh.
- Kandinsky, Wassily, [1912]: *Über das Geistige in der Kunst*. Mit einer Einführung von Max Bill. 10. Aufl. Bern: Benteli [ca. 1980].
- Kranemann, Benedikt / Klemens Richter / Franz-Peter Tebartz van Elst (Hrsg.), 2000: *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*. Stuttgart: Kath. Bibelwerk.
- Maar, Christa / Hubert Burda (Hrsg.), 2005: *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*. Köln: DuMont.
- Majetschak, Stefan, 2007: *Ästhetik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Mitchell, William J. Thomas, 2008a: *Bildtheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mitchell, William J. Thomas, 2008b: *Das Leben der Bilder. Eine Theorie der visuellen Kultur*. München: Beck.
- Régamey, Pie, 1954: *Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert*. Eingeleitet von Hugo Lang OSB. Graz – Wien [u. a.]: Styria.
- Sachs-Hombach, Klaus (Hrsg.), 2005: *Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schlimbach, Guido, 2009: *Für einen lange währenden Augenblick. Die Kunst-Station Sankt Peter Köln im Spannungsfeld von Religion und Kunst*. Regensburg: Schnell & Steiner (Studien zu Kirche und Kunst 7).
- Steiner, Peter B., 2008: *Glaubensästhetik. Wie sieht unser Glaube aus? 99 Beispiele und einige Regeln*. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Stock, Alex, 1991: *Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik; Positionen der Moderne*. Paderborn: Schöningh.
- Stock, Alex, 1991–2010: *Poetische Dogmatik*. 8 Bde. Paderborn: Schöningh.
- Stock, Alex, 1996: *Keine Kunst: Aspekte der Bildtheologie*. Paderborn: Schöningh.
- Wehrle, Paul / Karsten Kreutzer (Hrsg.), 2007: *Glaube sucht Ästhetik. Zum Kulturengagement in der Erzdiözese Freiburg*. Freiburg: Erzbischöfliches Ordinariat (Freiburger Texte 56).
- Welsch, Wolfgang, 1996: *Grenzgänge der Ästhetik*. Stuttgart 1996: Reclam.
- Wulf, Christoph / Dietmar Kamper / Hans-Ulrich Gumbrecht (Hrsg.), 1994: *Ethik der Ästhetik*. Berlin: Akademie-Verl.



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.“<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Auch ein Jahr danach zeigte sich eine österreichische Paramententagung hinsichtlich der künftigen Entwicklung eher ratlos.<sup>3</sup>

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 abgeschafft<sup>4</sup>, für die Konzelebration aber die volle liturgische Gewandung aller Konzelebranten verlangt.<sup>5</sup> 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“<sup>6</sup>. Für Berg-, Feld- und Gruppenmessen werden nach einem Schreiben vom 1. Mai 1971<sup>7</sup> Albe und Stola als ausreichend angesehen, nachdem die Deutsche Bischofskonferenz bereits in den am 24. September 1970 herausgegebenen „Richtlinien für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)“

<sup>1</sup> Peterson (1995) 12.

<sup>2</sup> 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!

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

<sup>4</sup> Vgl. Kaczynski (1976) 834.

<sup>5</sup> Kaczynski (1976) 836.

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

<sup>7</sup> 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 lässt<sup>8</sup>, obwohl es die „Liturgicae Instaurationes“ (Instructio Tertia) – ebenfalls vom September 1970 – unter Hinweis auf die Albe strikt zurückweisen, sich allein der Stola zu bedienen<sup>9</sup>! 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“<sup>10</sup>. Treffend gab Theodor Schnitzler die Haltung des Zeitgeistes jener Jahre bezüglich der liturgischen Kleidung wieder.<sup>11</sup>

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 zuerkennen.<sup>12</sup> Gerade die zeitgenössische Kunst hat in der liturgischen Kleidung für Priester, Diakon und Laiendienste ein breites Betätigungsfeld gefunden.<sup>13</sup> 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

<sup>8</sup> 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.“

<sup>9</sup> Vgl. Nr. 8c – Kaczynski (1976) 2181.

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

<sup>11</sup> 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?“

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Vgl. Gerhards (1992); Lechner (1995); Mennekes (1995); Poschmann (2004a).



den evangelischen Gottesdienst vornehmlich als „Lehrveranstaltung“ charakterisieren.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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 Moralthologie Heribert Jones: „Die hl. Kommunion ohne jede liturgische Gewandung auszuteilen ist schwere Sünde, ohne Stola oder ohne Superpelli-zeum ist lässliche Sünde.“<sup>16</sup> Oder: „Messgewänder von der entsprechenden Farbe zu nehmen, ist unter lässlicher Sünde vorgeschrieben.“<sup>17</sup> Oder: „Schwere Sünde ist, die hl. Ölung zu spenden ohne jede liturgische Gewandung.“<sup>18</sup> Und schließlich: Bei Trauungen eines Katholiken mit einem akatholischen Partner „darf an sich keine Stola und kein Superpelli-zeum getragen werden“<sup>19</sup>.

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.<sup>20</sup> Gleiches sagt das Handbuch von Müller aus.<sup>21</sup>

Angesichts des historischen Wachstumsprozesses liturgischer Gewandung sind derartige Begründungen unglaublich.

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.<sup>22</sup> Es gibt aber Stellen bei den Kirchenvätern, die auf eine besondere Kleidung im Gottesdienst schließen lassen könnten<sup>23</sup>, 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.<sup>24</sup>

Inwieweit der Nachricht des Eusebius, Kaiser Konstantin habe nach seiner Taufe nie mehr den kaiserlichen Purpur angelegt, sondern nur noch das weiße Kleid getragen<sup>25</sup>, ein historischer Wert zukommt, ist letztlich zweitrangig, zeigt aber, dass die Kleidung der

<sup>14</sup> Vgl. Josuttis (1991) 124.

<sup>15</sup> 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.“

<sup>16</sup> Jones (1953) 432.

<sup>17</sup> Ebd. 462.

<sup>18</sup> Ebd. 524.

<sup>19</sup> Ebd. 623.

<sup>20</sup> Vgl. Kieffer (1935) 134–136.

<sup>21</sup> Vgl. Müller (1955).

<sup>22</sup> 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).

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

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> *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.<sup>26</sup> Verschiedene Stellen bei den Kirchenvätern<sup>27</sup> bezeugen diese „sakralisierende“ Aussonderung von ansonsten profanen Festgewändern.<sup>28</sup> „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.“<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup>

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.<sup>32</sup> Neben durchaus geglückten und theologisch nicht unüberzeugenden Beispielen solcher Nachsymbolik<sup>33</sup> gibt es jedoch auch zahlreiche Beispiele von Willkür in der theologischen Argumentation<sup>34</sup>, oftmals verbunden mit einer problematischen Akzentsetzung auf

<sup>26</sup> Vgl. Dölger (1936a) 70f.

<sup>27</sup> 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.“

<sup>28</sup> S. Anm. 24.

<sup>29</sup> Dölger (1936b) 67.

<sup>30</sup> Vgl. Berger (1990) 326.

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

<sup>32</sup> 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.“

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> Beispiele für willkürliche Nachsymbolik der liturgischen Kleidung gibt es bis heute sogar im protestantischen Bereich.<sup>36</sup>

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.<sup>37</sup> Ähnlich fordert Johannes Pinski 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.“<sup>38</sup>

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.<sup>39</sup> 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-

<sup>35</sup> 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“.

<sup>36</sup> 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).

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

<sup>38</sup> Pinski / Perl (1938) 73.

<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup>

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).<sup>41</sup>

## 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.<sup>42</sup> Die Kombination von „Mantelalbe“ und darüber gelegter Stola – nicht erst im 20. Jahrhundert entstanden, sondern bei genauer Betrachtung eine Erfindung der Aufklärung<sup>43</sup> – kann zumindest für die Eucharistiefeier nicht den ästhetischen Ansprüchen genügen.<sup>44</sup>

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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup>

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

<sup>40</sup> Vgl. Bringemeier (1980).

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

<sup>42</sup> Vgl. Redemptionis Sacramentum (2004) Nr. 123.

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> Vgl. Kunzler (1998) 141–151.

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



ausüben, ein liturgisches Gewand tragen.<sup>47</sup> Im Gegensatz zu AEM 301 nennt die Grundordnung an erster Stelle die Albe.<sup>48</sup> Sie wird an anderer Stelle als „das allen geweihten Amtsträgern und beauftragten liturgischen Diensten jedweden Grades gemeinsame liturgische Gewand“ bezeichnet<sup>49</sup>, 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!<sup>50</sup>

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.<sup>51</sup> Einen direkten Kausalzusammenhang für die Entstehung der Albe als Untergewand der liturgischen Kleidung zum Taufkleid herzustellen, ist wohl kaum möglich.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup>

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.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup>

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 132,9<sup>57</sup>, andererseits bringt er die pries-

<sup>47</sup> 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 [...]“.

<sup>48</sup> 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.“

<sup>49</sup> GORM (2007) Nr. 336.

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

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

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> Vgl. Kaczynski (1979).

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

<sup>55</sup> Vgl. Kleinheyer (1989) 20–190.73.

<sup>56</sup> Vgl. Kallis (1989) 12–14.

<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup>

### 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.<sup>61</sup> 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?<sup>62</sup> 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.“

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> 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.“

<sup>60</sup> Vgl. Kunzler (2004).

<sup>61</sup> Vgl. Klauser (1965) 131–133.

<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup> Peterson steht mit diesen Gedanken nicht allein, sondern bewegt sich in einer reichen theologischen Tradition des Westens wie des Ostens.<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup>

In direktem Gegensatz zum Kleid steht die kultische Nacktheit als Ausdruck einer demütigen Bußhaltung, die sich zur Todverfallenheit als Folge der Sünde bekennt.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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“.<sup>68</sup>

So sehr gehört das Kleid zum Wesen des Menschen, dass er es zum Ausdruck seiner selbst notwendigerweise braucht<sup>69</sup>: „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.“<sup>70</sup> 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.

<sup>63</sup> Vgl. Peterson (1995) 10–19.20–27.

<sup>64</sup> Zu Symeon von Thessaloniki vgl. Kunzler (1989).

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

<sup>66</sup> Vgl. Berger (1990) 315f.

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

<sup>68</sup> 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.

<sup>69</sup> Vgl. Horn (1977).

<sup>70</sup> 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 Färbetechnik<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> Nach Max Lüscher vermag die Psychologie mit dem Farbentest den Seelenzustand des Menschen zu analysieren.<sup>73</sup>

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 Verklärung<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup> Das Violett der Liturgie entspricht nach Reifenberg dem Gefühlswert der Grundfarbe Blau.<sup>77</sup> 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-

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

<sup>72</sup> Vgl. van Haersolte (1952).

<sup>73</sup> Vgl. Lüscher (1989).

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> Vgl. Raudszus (1985) 221.

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> Vgl. Reifenberg (1978) 165.



drohung und damit der Trauer<sup>78</sup>; 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.<sup>79</sup>

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“.<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup>

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?<sup>82</sup> 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.<sup>83</sup> 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 Gewandes<sup>84</sup> zu reduzieren<sup>85</sup>, 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.

<sup>78</sup> Vgl. Raudszus (1985) 222–225; Reifenberg (1978) 165ff.

<sup>79</sup> Vgl. Hofhansl / Häußling (1983) 25.

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

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

<sup>82</sup> Vgl. Braun (1964 [1907]) 737–749.

<sup>83</sup> 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.

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> 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

Kontingent 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 Mensch<sup>86</sup> 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.

<sup>86</sup> 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.
- Heggebacher, 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. Lüdenscheid-Lobetal: 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.



Monika Thonhauser, Salzburg

## *Paramente: Textilien für ein Fest*

*Auf der Grundlage der Intention des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden eine Verminderung und eine Vereinfachung der liturgischen Kleidung angestrebt. Die entsprechenden Richtlinien finden sich seit 1970 im Römischen Messbuch. Die in der Folgezeit einsetzende Unsicherheit im Umgang mit dem liturgischen Gewand ließ das Interesse an den kirchlichen Paramenten schwinden, und nicht selten trennten sich Pfarren von wertvollen, traditionsreichen Beständen.*

*Liturgische Kleidung basiert auf einer Grundgestalt, die nicht beliebig abgeändert werden kann, und dient auch zur Kennzeichnung des liturgischen Amtes eines Bischofs, eines Priesters und eines Diakons. Eine Vereinfachung und Minderung der Kleidungsstücke ist wünschenswert, doch die Kontinuität und Bedeutung des liturgischen Gewandes sollten dabei nicht außer Acht gelassen werden.*

„Als – entsprungen aus meinem Entzücken über die Schönheit des Gotteshauses – die Lieblichkeit der vielen farbigen Steine mich von den äußeren Sorgen wegrufen und innige Meditation mich bewogen hatte, die Verschiedenheit der heiligen Tugenden zu bedenken, indem ich das, was materiell ist, auf das nicht Materielle übertrug: da schien es mir, als sähe ich mich verweilend in einer seltsamen Region des Weltalls, die weder ganz im Schlamm der Erde existiert noch in der Reinheit des Himmels; und dank der Gnade Gottes von dieser niedrigen in jene höhere Welt in anagogischer Weise versetzt werden kann.“

*(Abt Suger von Saint-Denis, Liber de administratione XXXIII)<sup>1</sup>*

Im Gegensatz zu Bernhard von Clairvaux<sup>2</sup>, der die irdische Schönheit im Sakralbau als eine ruhelose, von Gott ablenkende Wissbegier deutete, erfreute sich Abt Suger von St. Denis an der Schönheit der Materie und am Kunstwerk. In seinem Konzept sollte das Gotteshaus ein Gefäß der Schönheit sein, das einerseits eine Huldigung an den Schöpfer bedeutet, andererseits auch einen überweltlichen Endzweck in sich birgt, wenn der Betrachter vom betrachteten Gegenstand *an die Hand genommen wird*, um ihn in die himmlische Welt hinauf zu führen (anagogischer Weg).<sup>3</sup>

Das Mittelalter übernahm in der Kunst die antiken Konzepte von Schönheit, die auf Proportionalität und Harmonie fußten und fügte ihnen den Aspekt von *Ebenmaß und Glanz* hinzu. In der Leuchtkraft, die dem Glanz des Schönen innewohnte, die sich jeder Rationalität entzog, wurde Gott als Urheber, als letzte Ursache und letzter Bestimmungsgrund des Schönen gesehen.<sup>4</sup>

Die Kirche und der Kirchenraum veränderten ihr Aussehen während der folgenden Epochen entsprechend der neuen geistigen und gesellschaftlichen Strömungen. Im 18. Jahrhundert ging die *Große Theorie*, dass die Schönheit Ausdruck einer objektiven Gesetzmäßigkeit sei, verloren. Seither liegt die Bedeutung der Schönheit beim individuellen Geschmack des Betrachters und lässt sich daher auch immer wieder in Frage stellen.

<sup>1</sup> Assunto (1996) 194. Abt Suger von St. Denis: geb. 1081 in Flandern, gest. 1151 in Saint-Denis bei Paris; Geistlicher, Staatsmann und Geschichtsschreiber.

<sup>2</sup> Bernhard von Clairvaux: geb. 1090 in Fontaines, gest. 1153 in Clairvaux; 1114 Eintritt in den Zisterzienserorden, 1117 Gründung des Klosters Clairvaux.

<sup>3</sup> Vgl. Eco (2000) 29–30; vgl. Assunto (1996) 27–28.

<sup>4</sup> Vgl. Liessmann (2009).



Ungeachtet der Ausstattung und des philosophischen Hintergrundes soll der Kirchenraum ein Raum der Stille, der dem Einzelnen ein Ausrichten auf Gott ermöglicht, aber auch ein sehr festlicher Raum sein, wenn die Gemeinschaft der Gläubigen den Gottesdienst feiert. Fest und Feier, diese beiden Begriffe haben ihre Wurzel in *fanum*, dem Tempel oder Heiligtum. Ein Fest hat repräsentativen Charakter und soll sich vom Alltag abheben, daher spiegelt sich die Festlichkeit in sehr hohem Maße bei einer liturgischen Feier wieder, wenn Musik und Gesang sie begleiten, Weihrauch und edles liturgisches Gerät verwendet wird und die Amtsträger und der Altar mit kostbaren Paramenten<sup>5</sup> ausgestattet sind. Mit den Paramenten sind die im Gottesdienst verwendeten Textilien gemeint, die für „die liturgischen Personen, die liturgischen Geräte und Stätten einen der Würde und Heiligkeit entsprechenden Dekor bilden“<sup>6</sup>. Aus der großen Zahl der liturgischen Paramente, die zur Ausstattung des Kirchenraumes, des Altars, der Gefäße, Geräte und des Kirchenmobiliars gehören, soll hier allein die gottesdienstliche Kleidung der Amtsträger betrachtet werden.

### *Das liturgische Gewand: Ausdruck der Zeit*

„[...] der Glanz der Schönheit einer echten christlichen Kunst, auch einer solchen der Gegenwart“, ist nach der Liturgiereform<sup>7</sup> erwünscht, in deren Erlässen mehrfach auf die Notwendigkeit festlicher, der Würde des Gottesdienstes angemessener liturgischer Kleidung hingewiesen wird<sup>8</sup>. Dem heutigen ästhetischen Empfinden sollen sowohl der edle Stoff der Paramente, als auch die Formgebung, die auf die liturgische Funktion hinweist, gerecht werden. Der Schwerpunkt in der Ausgestaltung soll bei der Schönheit und Würde, nicht aber bei einer Anhäufung von Schmuck und Verzierungen liegen.

Immer wieder standen im Bereich der liturgischen Gewänder Reformen an, sei es um klare Regeln für den Farbengebrauch zu schaffen, die Vielfalt der Paramente einzuschränken, oder die Einheit der Katholischen Kirche nach der Glaubensspaltung auch in der zeremoniellen Kleidung sichtbar zu machen.<sup>9</sup> Nach der Blütezeit der Paramentenstickerei im 18. Jahrhundert, die prächtige Ornate hinterlassen hat, kam es im 19. Jahrhundert zu einem Umbruch nach politischen Veränderungen, da infolge des Reichsdeputationshauptschlusses (1803) die Säkularisierung der Stifte und Klöster durchgeführt, und ein Großteil der Kirchen geschlossen wurde. Erst als die Besitzverhältnisse zwischen Kirche und Staat geregelt waren, wurden wieder Paramente angeschafft, die anfangs in Barock und Rokoko, ab der Jahrhundertmitte im Mittelalter, ihr Vorbild suchten. Nachdem mittlerweile mechanische Webstühle im Einsatz waren, konnten nun massenhaft Paramente hergestellt werden, deren historisierende Ausstattung und mindere Qualität zu einem Niedergang der kirchlichen Textilkunst führte. Im frühen 20. Jahrhundert kamen erste Impulse für eine Erneuerung, bei denen Ideen der Wiener Werkstätte und des Deutschen Werkbundes eine Rolle spielten und die zu einer neuen Formensprache und zu neuen Qualitätskriterien führten. In den Jahren um 1950 kam über führende Kirchenkünstler auch die Gegenwartskunst in den Kirchenraum, bei dessen Gestaltung das liturgische Gewand als Teil eines Gesamtkunstwerkes gesehen wurde.

<sup>5</sup> Paramente von lat. *parare* = bereiten; Vorkehrungen treffen.

<sup>6</sup> Braun (1924) I.

<sup>7</sup> „Inter Oecumenici“. Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution (26. 9. 1964) 13c.

<sup>8</sup> Vgl. Kaczynski (1979) 96f.

<sup>9</sup> Konzil von Trient; verbindliche Farbenordnung von Papst Pius V. 1570.



Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) nahm zu einer Reform der liturgischen Kleidung nicht konkret Stellung, ermächtigte aber die regionalen Bischofskonferenzen, innerhalb der vom Apostolischen Stuhl festgelegten Grenzen, Anpassungen an örtliche Erfordernisse vorzunehmen. Ab 1967 kam es zu neuen Bestimmungen, die die gängige Praxis hinsichtlich der liturgischen Praxis nicht in Frage stellten, aber in denen eine Vereinfachung und Minderung der Anzahl der Gewandstücke angestrebt wurde. Dem einsetzenden Purismus, der ein schmuckloses und pflegeleichtes Einheitsgewand propagierte, stellte sich Ende der 70er Jahre der Wunsch nach Gewändern entgegen, deren Gestaltung und Material wieder auf den festlichen Charakter der liturgischen Feier verweisen sollten.<sup>10</sup> Als temporäre Objekte unterliegen die liturgischen Textilien nicht allein den Zeitströmungen, sondern auch der Abnutzung, die zwangsläufig immer wieder für Austausch und Erneuerung sorgt.

### *Das liturgische Gewand: Entstehung und Verweise*

Die ersten Christen unterschieden noch nicht zwischen weltlicher, geistlicher oder liturgischer Kleidung. Zum Gottesdienst wurden neben dem Alltagsgewand vermutlich auch festliche, regional unterschiedliche Kleidungsstücke getragen. Die Hierarchie innerhalb der Gemeinde wurde durch eine räumliche Distanz zum Vorsteher ausgedrückt. Mit der Eingliederung der hohen kirchlichen Amtsträger in die kaiserlich-staatliche Beamtenhierarchie kam dem Klerus eine Art von Beamtenstatus zu, doch die dazugehörigen Amtsinsignien hatten keinerlei liturgischen Charakter. Das Festhalten an der römischen Kleidung, trotz der sich verbreitenden nordischen Männerkleidung, führte beim Klerus dazu, dass die römische Kleidung zum klerikalen und letztlich auch zum liturgischen Gewand wurde.

Durch zunehmend alttestamentlich-kultische Gebräuche wurden im 7. Jahrhundert neue Vorstellungen aufgenommen, die das Bild des Priesters und das Liturgieverständnis veränderten. Die sakrale Bedeutung des priesterlichen Kleides wurde daher in Anlehnung an das Alte Testament, Exodus 39, neu interpretiert. Im 9. Jahrhundert war bereits ein fester Grundbestand der liturgischen Kleidung gegeben. Bis zum Erscheinen des neuen Römischen Messbuches unter Papst Paul VI. (1970; dt. 1975) war vor jedem Gottesdienst, jedes einzelne Gewandstück beim Anlegen von Gebeten vorgesehen. Dabei kam den Gewändern eine *Nach-Symbolik* zu, in der die moralisch-asketischen, gegenüber den christologischen Deutungen, vorherrschten. Seit der Neuordnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird ein Weihegebet für die gottesdienstliche Kleidung gesprochen<sup>11</sup>, doch die Gebete bei der Überreichung und beim Anlegen sind weggefallen, wie auch jede Verbindung zu einer alttestamentarischen Priesterkleidung. Das liturgische Gewand soll nicht anzeigen, dass nur bestimmte Menschen Eintritt in die sakrale Sphäre haben, da mit der Aufnahme in das Volk Gottes, jeder Christ den *neuen Menschen anzieht*. Aufgrund der Taufe und Firmung ist die Gemeinde als Ganze die Trägerin des Gottesdienstes.

Wenn aber eine fundamentale Gleichheit unter allen Gläubigen gegeben ist, welche Bedeutung kommt dann der liturgische Kleidung heute noch zu? Es sind soziologische und psychologische Gegebenheiten, die dafür sprechen, dass mit dem festlichen liturgischen Gewand der Feiercharakter der Liturgie unterstrichen wird und das Geschehen dadurch eine

<sup>10</sup> Vgl. Stolleis (2001) 25.34.42–43.51.58–61.

<sup>11</sup> Vgl. Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes 1978, S. 173.



zeichenhafte Verstärkung erfährt. Wer ein festliches Gewand anlegt, lässt den Alltag hinter sich - er bekleidet sich mit einer neuen Wirklichkeit.<sup>12</sup>

### *Das liturgische Gewand: seine Zeichenhaftigkeit*

„Alles, womit Menschen umgehen, wird zu einer Textur, die gelesen werden kann und die man, will man den anderen verstehen, lesen muss. Alles, worin sich ein Mensch dem anderen darstellt, lässt sich als ein Leseangebot sehen. Diese Sicht gilt auch für die Paramentik, denn auch liturgische Gewänder setzen voraus, dass ihre Bedeutung, ihre elementaren Funktionen gelesen werden können.“<sup>13</sup>

Generell ist festzuhalten, dass das liturgische Gewand ein verhüllendes Gewand ist, in der die Person (*persona* = Maske) des Priesters im Hintergrund steht und sich verbirgt, da der eigentlich Handelnde Christus ist. Die Stimme des Priesters verkündigt Gottes Wort, tönt (*per-sonare*) durch die Verhüllung, dem Gewand, das gleichzeitig auch die Ehrfurcht vor Gott repräsentiert.<sup>14</sup>

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat ein verändertes Verständnis des liturgischen Dienstes auch den bis dahin festgelegten Kleiderkanon und die Verwendung einzelner Gewandstücke verändert. Den einengenden Vorschriften vor dem Konzil, stehen die im Römischen Messbuch vom 20. April 2002<sup>15</sup> festgesetzten, neuen Rahmenbestimmungen in 13 Artikeln gegenüber, die der schöpferischen Freiheit nun weiten Spielraum lassen.<sup>16</sup>

„In der Kirche, die der Leib Christi ist, haben nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe. Diese Verschiedenheit der Aufgaben wird in der Eucharistiefeier äußerlich durch die Verschiedenheit der liturgischen Gewänder sichtbar gemacht. Diese müssen also die besondere Aufgabe des jeweiligen liturgischen Dienstes bezeichnen. Die liturgischen Gewänder haben aber auch zur Schönheit der heiligen Handlung beizutragen.“ (GORM Nr. 335)

In welcher Gewandung verrichten nun der Bischof, der Priester als sein Stellvertreter und der Diakon, die alle mit dem Weihesakrament ausgestattet sind, den liturgischen Dienst? Welche Kleidung tragen die Messdiener oder Ministranten bzw. Ministrantinnen, die als Laien dem Bischof, Priester oder Diakon assistieren?

„Das allen geweihten Amtsträgern und beauftragten liturgischen Diensten jedweden Grades gemeinsame liturgische Gewand ist die Albe. Sie ist mit einem Zingulum um die Hüften zu schnüren, außer sie ist so gearbeitet, dass sie auch ohne Zingulum am Körper anliegt. Falls die Albe die gewöhnliche Kleidung am Hals nicht bedeckt, ist ein Schultertuch zu verwenden, bevor die Albe angelegt wird. Die Albe kann nicht durch den Chorrock ersetzt werden, auch nicht über dem Talar, wenn die Kasel oder die Dalmatik oder, gemäß den Normen, nur die Stola ohne die Kasel oder die Dalmatik anzulegen ist.“ (GORM Nr. 336)

### *Albe*

Die zum Untergewand zählende *Albe* ist ein weißleiner, engärmeliger Rock, der von den Schultern bis zu den Füßen reicht. Sie entstammt der antiken Tunika und lebt im Talar, der Amtstracht der Kleriker und in der liturgischen Albe weiter. Die Albe kann heute über einem Talar, als auch über der Zivilkleidung getragen werden. An sich ist die Albe kein spezifisches amtpriesterliches Gewand, sondern das eigentliche Grundgewand der Feiergemeinde. Der Vorsteher trägt es stellvertretend für alle Getauften und Gefirmten, die *mit*

<sup>12</sup> Vgl. Prieler (1998) 11f; Kaczynski (1979) 94f.

<sup>13</sup> Vgl. Volp (1992) 262.

<sup>14</sup> Vgl. Kaczynski (1979) 95f.

<sup>15</sup> Grundordnung des Römischen Messbuches (= GORM) Nr. 335–347.

<sup>16</sup> Vgl. Laatsch (2007) 4.



der Taufe bekleidet wurden. Somit erhalten die festlichen Obergewänder, als amtspriesterliche Gewänder, erst einen Sinn, „wenn sie auf der Albe, als dem liturgischen Zeichen des gemeinsamen Priestertums und als dem Priester wie Laien gemeinsamen Taufkleid aufrufen“<sup>17</sup>.

### *Cingulum und Humerale*

Die Albe wird, wenn notwendig, mit dem *Cingulum* gegürtet. Dieser Gürtel kann ein Strick oder Band sein, mit einem Fransen- oder Quastenschmuck an den Enden. Das *Schultertuch*, auch *Amikt* oder *Humerale* genannt, ist ein Tuch, das beim Ankleiden über den Kopf gelegt, Nacken, Schulter bedeckt und mit Bändern um Rücken und Brust gebunden wird. Vor dem Anlegen der Albe, Stola, Kasel oder Dalmatik wird es kragenförmig um den Hals und über die Schulter gelegt. Das Amikt bedeckt am Halsausschnitt einerseits die Zivilkleidung, andererseits schützt es die wertvollen Messgewänder im Halsbereich.

### *Stola*

„Die Stola wird vom Priester um den Hals und vor der Brust hängend getragen. Der Diakon trägt sie von der linken Schulter quer über die Brust zur rechten Seite des Körpers; dort wird sie auch zusammengehalten.“ (GORM Nr. 340)

Die *Stola*, eine liturgische Insignie, ist ein Amtsabzeichen, das Bischöfen, Priestern und Diakonen zukommt. Als Abzeichen wird sie über die Albe gelegt, denn Abzeichen werden nie auf dem Obergewand (z. B. einem Mantel) sondern immer am darunter getragenen Gewand (z. B. Kleid, Anzug) getragen. Die verschiedene Trageweise zeigt an, ob der Träger zum priesterlichen oder diakonalen Einsatz ordiniert ist.

### *Messkasel*

„Das dem zelebrierenden Priester eigene Gewand bei der Messe und bei anderen mit ihr unmittelbar verbundenen heiligen Handlungen ist die Kasel oder das Messgewand, sofern nichts anderes vorgesehen ist; sie ist über Albe und Stola zu tragen.“ (GORM Nr. 337)

Das Obergewand, das den Bischof oder Priester gleichsam wie eine Hütte umgab, ihn also ganz einhüllte, nannte man *planeta* oder *casula* (Häuschen). Der ursprüngliche Mantel, der in der Spätantike vor Wind und Wetter schützte, war mit engem Kopfdurchlass und einer Kapuze ausgestattet. Der glockenförmige Mantel, die *Kasel*, die anfangs beim Zelebrieren über die Arme gerafft werden musste, veränderte das Aussehen im Laufe der Jahrhunderte sehr stark. Im Hochmittelalter erlaubte das Medium der Stickerei eine reiche Auszier und machte die Kasel zu einem Bildträger für Ornamente, Figuren und szenische Darstellungen. Der besseren Handhabung wegen und aus Stoffersparnis – es wurden zunehmend wertvolle Gold- und Samtbrokate, Seiden und Halbseidenstoffe verarbeitet – wurde sie bis zur barocken Bassgeigenform beschnitten. Seit der Priester bei der Feier der Eucharistie zumeist nicht mehr in gleicher Richtung mit den Gläubigen dem Altar zugewandt steht, hat die Kasel den Schmuck an der Rückseite, die gleichsam die Schauseite darstellte, eingebüßt. Vier Kaseltypen (römisch, deutsch, französisch, spanisch) lassen sich heute unterscheiden. Ein Kennzeichen der deutschen Kasel ist der runde Kopfdurchlass, der mit einer schmalen Borte umsäumt ist und vorne einen Vertikalstab, auf dem Rücken ein geradbalkiges Kreuz trägt. Die römische Form ist am Vorderblatt an den Seiten etwas ausgeschnitten, hat einen tiefen trapezartigen Ausschnitt mit breiter Einfassung und ist mit einem vertikalen Streifen am Rücken und einer Art von T-Kreuz an der Vorderseite verziert.

<sup>17</sup> Vgl. Prieler (1998) 12.



### Dalmatik

„Das dem Diakon eigene Gewand ist die Dalmatik, die über Albe und Stola zu tragen ist; die Dalmatik kann jedoch notfalls oder wegen eines geringeren Grades an Festlichkeit weggelassen werden.“ (GORM Nr. 338)

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist das Diakonat nicht mehr eine Vorstufe für das Priestertum, sondern eine *eigene beständige hierarchische Stufe*.<sup>18</sup> Dem Diakon kommen darum auch selbstständige Funktionen in der *Diakonie der Liturgie* zu<sup>19</sup>, wie z. B. die Predigt, die Spendung der Kommunion, Eheschließungen, Beerdigungen, Segnungen.

Die *Dalmatik*, die ihren Ursprung wahrscheinlich in Dalmatien hat, verbreitete sich Ende des zweiten Jahrhunderts im Römischen Reich und wurde als Obertunika von Männern und Frauen getragen. Von der lateinischen Kirche übernommen, wurde die Dalmatik als liturgische Pontifikalkleidung unter der Kasel getragen (praktisch aufgegeben) und kommt heute den Diakonen zu. Das ursprünglich weite, T-förmige Gewand mit Kopfdurchlass und angeschnittenen weiten Ärmeln wurde beständig verkürzt und verengt und machte im 15. Jahrhundert das Öffnen der Seitennähte und das Aufschlitzen der Ärmel notwendig. War die frühe Dalmatik noch aus Leinen oder Wolle gefertigt, so wurde bald auch Halbseide und Seide dafür verwendet. Auf der Vorder- und Rückseite und an den Ärmelenden war dieses liturgische Gewand zunächst mit Purpurstreifen (*clavi*) versehen, doch als farbige und gemusterte Stoffe aufkamen, verloren sich die Zierstreifen. Erst im späten Mittelalter wurden die *clavi*, nun als Goldborte oder Stickerei, wieder aktuell. Nach wechselndem Zeitgeschmack, der sich auch am höfischen Geschmack orientierte, setzte im 19. Jahrhundert eine Erneuerung ein, die sich wieder den mittelalterlichen Dalmatiken zuwandte. Wie bei der Kasel sind längst Entwicklungen im Gange, um diesem sakralen Gewand auch in unserer Zeit eine angemessene Form zu geben.<sup>20</sup>

### Pluviale

„Das Pluviale oder den Chormantel trägt der Priester bei Prozessionen und anderen heiligen Handlungen entsprechend den speziellen Rubriken der einzelnen Riten.“ (GORM Nr. 341)

Das *Pluviale*, der Chormantel, war ebenfalls ein Wetterumhang der Antike. Der bis zu den Füßen reichende Mantel wird mit einer Schließe oder mit Laschen vor der Brust geschlossen und trägt am Rücken ein schildförmiges Zierstück, das an die ehemalige Kapuze erinnert. Das *Pluviale* gehört zu den feierlichen Obergewändern, die der Bischof oder Priester oder Diakon trägt. Bei vielen feierlichen Funktionen, wie z. B. Prozessionen, Segnungen, Konsekration der Kirchen und Altäre, findet der Chormantel Verwendung. Das *Pluviale* wird bei feierlichen Vespern auch von den assistierenden Priestern angelegt. Ähnlich der Kasel, wurde das *Pluviale* gerne aus Seide hergestellt und im Mittelalter und in der Neuzeit mit aufwändigen Stickereien verziert.

### Pontifikalien

Zu den Pontifikalien eines Bischofs zählen die *Mitra*, die Kopfbedeckung, die über dem *Scheitelkäppchen* (Pileolus) getragen wird, der *Stab* (für seine Hirtenfunktion), der *Bischofsring* und das *Brustkreuz*. Hinzu kommen die *Pontifikalschuhe* (heute selten getragen), die *Pontifikalhandschuhe* und die *Dalmatik* des Diakons, die er unter der Kasel trägt und die seine sakramentale Vollmacht symbolisiert.

<sup>18</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Artikel 29.

<sup>19</sup> Fellerer (1979) 89.

<sup>20</sup> Vgl. Prieler (1998) 62.



Der *Pileolus* (lat. pileus = Hut, Mütze), der auch von Priestern (schwarz), von Bischöfen (violett) und von Kardinälen (rot) getragen wird, wird während des Hochgebetes bis zum Ende der Kommunion abgenommen, um dem real gegenwärtigen Gott Respekt zu erweisen.<sup>21</sup>

Einigen Diözesen wird das *Rationale* verliehen, es ist ein dem erzbischöflichen *Pallium* ähnlicher, bischöflicher Schulterschmuck der über das Messgewand gelegt wird. Das erzbischöfliche *Pallium*, das persönlich vom Papst verliehen wird, ist ein Band aus weißer Wolle mit sechs schwarzen Kreuzen, dessen bleibeschwerte Enden auf Rücken und Brust herabhängen. *Rationale* und *Pallium* werden nur beim Pontifikalamt getragen.<sup>22</sup>

### *Rochett und Mozetta*

Das weiße *Rochett* (von althdt. Roccus = Rock), ein bis zu den Knien reichendes Gewand mit engen Ärmeln, das früher oft reich mit Spitzen und Stickereien versehen war, ist den Bischöfen, Prälaten und Kardinälen vorbehalten. Als Bestandteil der Chorkleidung wird das *Rochett* über der schwarzen Soutane, bei feierlichen Zeremonien über einer roten Soutane angezogen und darüber die *Mozetta* (Schulterumhang) gelegt. Das *Rochett* wird im Chor, bei Prozessionen, der Predigt und ähnlichem, aber nicht bei der Spendung der Sakramente getragen.<sup>23</sup>

### *Gewänder für andere liturgischen Dienste*

„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“ (GORM Nr. 339).

Das weiße *Chorhemd* mit weiten Ärmeln trägt der Messdiener über einem schwarzen oder roten Talar. Auch eine Albe allein kann der Messdiener anlegen, da beide Kleidungsstücke, *Chorhemd* wie *Albe*, auf das Taufkleid hinweisen.

„Hinsichtlich der Form der liturgischen Gewänder können die Bischofskonferenzen Anpassungen festsetzen und dem Apostolischen Stuhl vorlegen, die den Erfordernissen und Bräuchen der einzelnen Gebiete entsprechen.“ (GORM Nr. 342)

### *Stoffe und liturgische Farben*

Die größte Vielfalt an Paramenten gab es am Vorabend der Reformation in den Bischofs-, Stifts- und Klosterkirchen und in den Pfarrkirchen der großen Handelsstädte. Dieser Reichtum geht auf das großzügige Stiftungswesen dieser Zeit zurück. Die regelmäßige Abhaltung von Privatmessen, deren Stifter aus dem Patriziat, den Zünften oder Bruderschaften kamen, erforderte den Bau zahlreicher Nebentaltäre. Die Messstiftungen waren mit dem Unterhalt dieser Altäre und ihrer meist sehr reichen Altarausstattung mit liturgischem Gerät, mit Büchern und Textilien verbunden. Nicht nur die Wappen-, Zunft- und Bruderschaftsfarben spielten bei den verschiedenen Festen und Prozessionen eine Rolle, sondern auch dem Kirchenjahr entsprechende Farben wurden getragen. Zudem war es üblich, der Kirche wertvolle Kleidungsstücke und Haustextilien zu überlassen, die für die Herstellung von liturgischer Kleidung Verwendung fanden. Auf diese Weise sammelte sich in den Sakristeien eine Menge an Paramenten in verschiedensten Materialien und Farben an. Im 12. Jahrhundert ging man daran ein Regelwerk für das liturgische Gewand zu schaffen und im

<sup>21</sup> <http://www.kirchen-lexikon.de> [15. 8. 2010].

<sup>22</sup> Braun (1924) 151f.

<sup>23</sup> Ebd. 176.



13. Jahrhundert wurde ein Farbkanon festgelegt, der in wesentlichen Punkten bis in unsere Zeit gilt.<sup>24</sup>

„Die Verschiedenheit der Farben der liturgischen Gewänder hat den Zweck, dass dadurch die Besonderheit der gefeierten Glaubensmysterien sowie die Bedeutung des im Laufe des liturgischen Jahres fortschreitenden christlichen Lebens wirkungsvoller auch nach außen sichtbar gemacht wird.“ (GORM Nr.345)

Die ersten Gewänder kannten nur die natürlichen Farben der Wolle und des ungebleichten und gebleichten Leinen. Sie gaben der leinenen Albe und dem wollenen Talar das Weiß und die Grau- und Braunfärbungen. Wenn nun von Purpur die Rede ist, so wird damit heute edles Seidengewebe assoziiert, doch dies trifft erst auf das Mittelalter zu. Bis ins 6. Jahrhundert war Schafwolle auch ein Rohstoff für Luxusgewebe, da sie sich vorzüglich färben ließ. Purpurgefärbte Wolle wurde bei der Ausstattung des Salomonischen Tempels verwendet und aus der Danielsgeschichte geht hervor, dass in Babylonien der Gebrauch des Purpurs ein königliches Vorrecht darstellte. Als Sinnbild von Reichtum wurde der Purpur auch in Rom sehr geschätzt, und wegen des hohen Preises bildeten selbst die Kleider der Kaiser, die ganz aus Purpur waren, eher die Ausnahme.

Mit Purpur ist im eigentlichen Sinn nicht eine rote Farbe gemeint, sondern dieser Begriff sagt in erster Linie etwas über den Färbeprozess aus – daher gibt es auch blauen, violetten oder grünen Purpur. Die Gewinnung des Purpurs, die den phönizischen Händlern zu Reichtum verhalf, war sehr mühsam, da das Farbssekret nur in winzigen Tröpfchen aus der Purpurschnecke herausdestilliert werden konnte. Bei reichlicher Verwendung des Farbstoffes entstand die schwarze Farbe, die damit die teuerste, kostbarste und festlichste Farbe war. In der Spätantike und im frühen Mittelalter trugen der Papst und Bischof eine schwarze Kasel über der Albe. Schwarz gilt bis heute in der bürgerlichen Kleidung als festlich und zeigt sich im schwarzen Anzug, im schwarzen Kleid und war bis ins 20. Jahrhundert auch beim Brautkleid durchaus üblich.

An zweiter Stelle der teuersten Farben stand bei der Purpurfärbung das Karmin-Rot. Es ist das Rot des königlichen Purpurmantels sowie des Umhanges und der Mozetta des Papstes, der Träger der Staatshoheit in Mittelitalien wurde. Die Mitträger der Königswürde (Kurfürsten) übernahmen das königlich-päpstliche Rot ebenso wie die Legaten des Papstes, die die Farbe an die Kardinäle weitergaben. Am Rot-Violett des byzantinischen Purpurs sind die Prälaten erkennbar, der an Kostbarkeit dem Karmin-Rot gleichwertig ist. Die königliche rot-violette Farbe tragen auch die Bischöfe seit der Säkularisation (1802/03), nachdem sie das fürstliche Rot verloren hatten. Wegen der aufwändigen Gewinnung des Purpurs ersetzte der Kermes oder Scharlach<sup>25</sup> bereits im Hochmittelalter den Purpur. Papst Paul II. erkor 1467 den Kermes, der an Wertschätzung dem Purpur kaum nachstand, zum *Kardinalspurpur*.<sup>26</sup>

Das Gelb, Grau und Bunt, das in der mittelalterlichen liturgische Kleidung ebenfalls verwendet wurde, kam in der Farbenordnung, die Papst Pius V. 1570 erlassen hatte<sup>27</sup>, nicht mehr vor. Zugelassen waren die Hauptfarben Weiß, Rot, Grün, Violett und Schwarz, ein Farbenkanon, den auch das Zweite Vatikanische Konzil wieder übernommen hat:

„Was die Farbe der liturgischen Gewänder betrifft, ist der überlieferte Brauch beizubehalten:

<sup>24</sup> Vgl. Stolleis (2001) 14f.

<sup>25</sup> Färbemittel aus der Kermesschildlaus.

<sup>26</sup> Vgl. Otavsky (1987) 17ff; Schnitzler (1979) 98.

<sup>27</sup> Stolleis (2001) 25f.



- a) Die weiße Farbe wird gebraucht in der Tagzeitenliturgie und in den Messen der Oster- und Weihnachtszeit; darüber hinaus an den Feiern des Herrn mit Ausnahme jener seines Leidens; an den Feiern der seligen Jungfrau Maria, der heiligen Engel, der Heiligen, die nicht Märtyrer sind; an den Hochfesten Allerheiligen (1. November) und des heiligen Johannes des Täufers (24. Juni), an den Festen des heiligen Johannes des Evangelisten (27. Dezember), der Kathedra Petri (22. Februar) und der Bekehrung des heiligen Paulus (25. Januar).
- b) Die rote Farbe wird gebraucht am Palmsonntag und am Freitag der Heiligen Woche (Karfreitag), am Pfingstsonntag, in den Feiern vom Leiden des Herrn, an den Festtagen der Apostel und Evangelisten und bei den Feiern der heiligen Märtyrer.
- c) Die grüne Farbe wird gebraucht in der Tagzeitenliturgie und in den Messen der Zeit im Jahreskreis.
- d) Die violette Farbe wird gebraucht in der Advents- und Fastenzeit. Sie kann auch in der Tagzeitenliturgie und in den Messen für die Verstorbenen genommen werden.
- e) Die schwarze Farbe kann, wo es Brauch ist, in den Messen für die Verstorbenen verwendet werden.
- f) Die rosa Farbe kann, wo es Brauch ist, am Gaudete-Sonntag (3. Adventssonntag) und am Laetare-Sonntag (4. Fastensonntag) verwendet werden.
- g) An Tagen von besonderer Festlichkeit können festliche oder edle liturgische Gewänder verwendet werden, auch wenn sie nicht in der Tagesfarbe sind.“ (GORM Nr. 346)

„Die Bischofskonferenzen können aber hinsichtlich der liturgischen Farben Anpassungen festsetzen und dem Apostolischen Stuhl vorlegen, die den Erfordernissen und dem Empfinden der Völker entsprechen.

Die Ritualmessen werden in der ihnen eigenen Farbe, in Weiß oder in einer festlichen Farbe gehalten, hingegen die Messen für besondere Anliegen in der eigenen Farbe des Tages beziehungsweise der Zeit oder in violetter Farbe, wenn sie Bußcharakter haben, z. B. Nr. 31, 33, 38, die Motivmessen in der Farbe, die der betreffenden Messe entspricht, oder aber auch in ihrer eigenen der Farbe des Tages beziehungsweise der Zeit.“ (GORM Nr. 347)

„Man soll nicht versuchen, Schönheit und Vortrefflichkeit eines Gewandes durch eine Überfülle von zusätzlichen Verzierungen zu erreichen, sondern durch das verwendete Material und die Form. Die Verzierungen haben aus Figuren beziehungsweise Bildern oder Symbolen zu bestehen, die auf den heiligen Gebrauch hinweisen, wobei alles ausgeschlossen bleibt, was sich für den heiligen Gebrauch nicht ziemt.“ (GORM Nr. 344)

„Zur Herstellung der liturgischen Gewänder können außer den der Überlieferung entsprechenden Stoffen auch die an einem Ort gebräuchlichen Naturfasern verwendet werden, ebenso manche Kunstfasern, sofern sie der Würde der heiligen Handlung und der Person entsprechen. Darüber wird die Bischofskonferenz befinden.“ (GORM Nr. 343)

Aus dem Wechselspiel von Einfachheit und prunkvoller Ausstattung, von Rücknahme und neuer Rückbesinnung entstanden die heutigen liturgischen Gewänder. Ein Festgewand bedarf der Abgehobenheit vom Alltag, ein Festgewand das für die Messfeier bestimmt ist, sollte dies in besonderer Weise zum Ausdruck bringen. Vielleicht sollte auch die Feiergemeinde bedenken, dass sie mit der Kleidung bestimmte Akzente setzt.



## Literatur

- Assunto, Rosario, 1996: *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*. Nachdruck d. Ausg. Köln: Du Mont 1987, 2. Aufl. Köln: Du Mont.
- Braun, Joseph, 1924: *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Eco, Umberto, 2000 [1993]: *Kunst und Schönheit im Mittelalter*. Übersetzt v. Günter Memmert. 5. Aufl. München: dtv.
- Fellerer, Johannes, 1979: Einführung zur Ausstellung „Liturgische Kleidung“. In: *Das Münster. Zeitschrift für Christliche Kunst und Kunstwissenschaft* 32, H. 2, 89–90.
- GORM: *Grundordnung des Römischen Messbuches*. Editio Typica 2002; Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) 2007.
- Kaczynski, Reiner, 1979: Über Sinn und Bedeutung liturgischer Gewänder. In: *Das Münster. Zeitschrift für Christliche Kunst und Kunstwissenschaft* 32, H. 2, 94–96.
- Laatsch, Nina, 2007: *Erzählstrukturen auf Kaselkreuzen des XV. und XVI. Jahrhunderts an exemplarischen Beispielen*. München: Grien Verlag [Examensarbeit].
- Liessmann, Konrad Paul, 2009: *Schönheit. Grundbegriffe der europäischen Geistesgeschichte*. Wien: facultas.wuv.
- Otavsky, Karel, 1987: *Alte Gewebe und ihre Geschichte*. Riggisberg: Abegg-Stiftung.
- Prieler, Edith M., 1998: Bedeutung und Nutzung sakraler Textilien. In: Michael Braunsteiner/Heimo Kaindl (Hrsg.), *Historische Textilien aus dem Sakralbereich. Bedeutung, und Nutzung, Erforschung und Konservierung*. Graz: Bischöfliches Ordinariat d. Diözese Graz-Seckau, 10–16.
- Schnitzler, Theodor, 1979: Von Geschichte und Sinn der liturgischen Gewandung und Färbung. In: *Das Münster. Zeitschrift für Christliche Kunst und Kunstwissenschaft* 32, 97–99.
- Stolleis, Karen, 2001: *Messgewänder aus deutschen Kirchenschätzen vom Mittelalter bis zur Gegenwart: Geschichte, Form, Material*. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Volp, Rainer, 1992: Textilien als Texte. Im Brennpunkt religiöser Aktion und Kontemplation. In: *Kunst und Kirche* 55, 262–270.



Andreas Poschmann, Trier

## *Den ursprünglichen Sinn bewahren.*

### *Beobachtungen zur gegenwärtigen Entwicklung liturgischer Gewänder*

*Es gibt eine neue Sensibilität für die Wahrnehmung von Kirche in der Öffentlichkeit. Dazu gehören auch die gottesdienstlichen Gewänder – zunächst für den Priester, dann aber auch für alle anderen, die einen liturgischen Dienst übernehmen. Die hier zusammengetragenen Beobachtungen zeigen dies an unterschiedlichen Beispielen. Dabei wird deutlich, dass die in den vergangenen Jahrzehnten erkannte Aufgabe, angemessene liturgische Gewänder für Laien zu entwickeln, noch immer aktuell ist. Insgesamt stellt sich die Frage, wo Neuansätze unumgänglich sind und wie Traditionen aufgegriffen und weitergeführt werden können. Denn oft besteht die Gefahr, sich mit Imitationen überlieferter oder vermeintlich klassischer Formen zufriedenzugeben oder Eitelkeiten zu pflegen.*

„In vielen Gemeinden ist es nicht ganz einfach, über die Sinnhaftigkeit liturgischer Kleidung ins Gespräch zu kommen: Oft sind bei den Gesprächsteilnehmer/-innen tief sitzende Vorbehalte gegenüber dem Anlegen liturgischer Kleidung zu spüren (‚Wenn ich so ein Ding anziehen muss, dann übe ich den Dienst gar nicht erst aus.‘) oder es haben sich seit langem Traditionen herausgebildet, an denen man nicht so gerne rütteln will (‚Bei uns tragen grundsätzlich nur Männer liturgische Kleidung!‘). Das sind zunächst alles völlig verständliche Reaktionen, die ihren Raum bekommen sollten“, heißt es in einer Orientierungshilfe aus Osnabrück.<sup>1</sup> Die Beschäftigung mit liturgischer Kleidung, die zunächst ganz praktisch ansetzt, kann aber rasch von der Oberfläche in die Tiefe führen. Dazu will die „Orientierungshilfe ‚Liturgische Kleidung im katholischen Gottesdienst‘: Grundsätzliche Überlegungen und Ratschläge für die Praxis“ der Bischöflichen Kommission für Liturgie des Bistums Osnabrück beitragen. Aus dem Bewusstsein heraus, dass Bedenkenlosigkeit im Umgang mit scheinbar nebensächlichen Zeichen nicht ohne Folgen für das Gesamt der Feier bleibt, will die Handreichung dazu ermutigen, dass sich eine Gesprächskultur in den Gemeinden etabliert. Die Initiatoren laden ein, in den Gemeinden „über liturgische Gewänder für Laien ins Gespräch zu kommen [und] eine Position zu entwickeln, die der Situation Ihrer Gemeinde gerecht wird und maßgeblichen liturgischen Erfordernissen entspricht.“

Die Handreichung reagiert damit auf Entwicklungen der letzten Jahrzehnte. In den Ortsgemeinden war häufig eine große Unsicherheit im Umgang mit liturgischer Gewandung festzustellen. In den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) gab es in den 70er und 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts eine Tendenz zur Reduktion, die auch bei der Feier der Gottesdienste zu beobachten war. Mit der Wiederentdeckung des Wortes in der katholischen Kirche ging eine Entwicklung einher, die vielfach zu einer „Zerstörung der Sinnlichkeit“ (Alfred Lorenzer) führte. In jüngerer Zeit entwickelt sich wieder – durch-

<sup>1</sup> Bischöfliche Kommission für Liturgie des Bistums Osnabrück (2005).



aus unterstützt vom gesellschaftlichen Umfeld – eine Sensibilität für die Entfaltung der Zeichen und Symbole im Gottesdienst und für eine hohe Qualität der Gestaltung.<sup>2</sup>

In der heiligen Schrift gibt es keine Hinweise auf die Verwendung besonderer Kleidung im christlichen Gottesdienst. Wohl aber finden sich hier eine Reihe von Metaphern, die sicher nicht vorschnell als konkrete Gestaltungsvorgaben zu verstehen sind. Aber sie haben durchaus einen Einfluss auf das theologische Verständnis der Kleidung im Gottesdienst. Die markanteste Formulierung ist wohl die Aussage des Apostels Paulus im Brief an die Galater: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt“ (Gal 3,27). Die Gewandmetapher umschreibt, dass alle durch die Taufe Christus gleichförmig geworden, also mit ihm in die Heilsgemeinschaft Gottes hinein genommen sind. Hierin liegt neben allen funktionalen und ästhetischen Aspekten der tiefste und ursprüngliche Sinn liturgischer Kleidung, der sichtbar zu machen und zu bewahren ist gegen jede Gefahr der unangemessenen Selbstdarstellung.<sup>3</sup>

### *Kleidung im Gottesdienst*

Die Beschäftigung mit liturgischen Gewändern, mit Paramenten, scheint nur auf den ersten Blick kein zentrales Thema und keine Frage von besonderem theologischen Gewicht zu sein. Liturgische Kleidung ist ein Element des Zeichengefüges der Liturgie und hat empfindlichen Einfluss auf die Atmosphäre des Gottesdienstes. Kleidung ist Äußerung. Sie hat vermittelnde Funktion. Und deshalb gilt es, genauer hinzuschauen. Kleidung drückt etwas aus über den, der sie trägt, der sich bekleidet oder verkleidet. Zumindest ertappen wir uns dabei, dass wir Menschen nicht zuletzt aufgrund ihres Outfits beurteilen.

### *Neuansätze der Gestaltung liturgischer Kleidung*

Auf Initiative der Arbeitsgruppe „Kirchliche Architektur und sakrale Kunst“ der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz (AKASK) kam es 1990 in Trier zu einem Symposium „Kleidung im Gottesdienst“. Die Ergebnisse dieses Austausches wurden in Beiträgen von Stefan Rau und Albert Gerhards in der Zeitschrift „Gottesdienst“ dargestellt: Der Mensch, der die Kleidung trägt, muss bei der Frage nach der Gestaltung im Blick sein. Der Einfluss der Kleidung auf das Subjekt, das zugleich eine „Rolle“ wahrnimmt, ist zu bedenken. Neuansätze der Gestaltung liturgischer Kleidung müssen also den Menschen unserer Zeit und dessen Kleidungsgewohnheiten zum Ausgangspunkt nehmen. Dabei geht es um eine zumindest ansatzweise konsensfähige Festkleidung, die form- und stilbildend für die Kleidung im Gottesdienst sein kann.

### *Das liturgische Gewand als künstlerische Herausforderung*

Die Kölner Kunst-Station St. Peter und der Jesuit Friedhelm Mennekes stehen bereits seit einigen Jahrzehnten für die Bemühungen um einen Dialog zwischen moderner Kunst und Kirche. Altar-, Altarraumgestaltungen und Altarbilder wurden in St. Peter von verschiedenen Künstlern über Jahre hinweg realisiert. Zu den ersten Künstlern, die daran gingen, die

<sup>2</sup> Begleitet wurden die Entwicklungen der letzten Jahre auch durch reflektierende und Akzente setzende Themenhefte der Zeitschriften „kunst und kirche“ (4/1992 und 4/2010) oder „Das Münster“ (4/2001). Einen guten Überblick geben: Antons (1999); Stuflesser (2003).

<sup>3</sup> Zur Frage, ob Eitelkeit „so etwas wie eine Berufsgefahr“ sei, äußerte sich der Jesuit Friedhelm Mennekes: „Vor Gott darf es keine Eitelkeit geben. Vor Gott bin ich gar nichts. Wenn du antrittst zu dienen und überführst dich des Dienstes an dir selbst – dann wirst du tief fragwürdig“ (Brigitta Lentz / Friedhelm Mennekes [2008] 43f).



Altarbildgestaltung auf die liturgische Gewandung zu übertragen, gehörten 1988 W. Gies und 1990 Leo Zogmayer. 1992 mündeten diese Bemühungen in die Ausstellung „Casula“. Den Künstlern wurden keinerlei Auflagen oder Vorgaben hinsichtlich der Gestaltung der Gewänder gemacht. Doch – so ist dem Katalog zur Ausstellung zu entnehmen – konzentrierten sich die Schnitte nach langen Überlegungen auf die Rundform für den Priester und auf die klassische T-Form für die Dalmatik. An der Ausstellung „Casula“ konnten sich 16 Künstler beteiligen. Dabei ging es nicht darum ein „Auftragswerk“ zu schaffen, sondern die Künstler wählten sich das Thema „Casel“ als Herausforderung an ihre Kunst. Der Neuan-satz bestand darin, dass liturgische Gewandung nicht mehr als Beschäftigungsgegenstand kunsthandwerklich begeisterter Menschen aufgefasst, sondern als künstlerische Herausforderung gesehen wurde. Es wurde bewusst, dass die Gewänder in Beziehung stehen zu dem Raum, in dem sie getragen werden. Dennoch blieb vieles offen: Es wurde nur das Priester-gewand gestaltet und ausgestellt. Die Kasel wurde kaum als textiles Gewand wahrgenom-men, sondern als Träger für Bemalungen, Drucke, Kollagen und Applikationen. Im Vor-dergrund stand die Oberflächengestaltung. Problematisiert wurde die Fixierung auf den kultischen Aspekt. Kritiker wiesen darauf hin, dass „Casula“ auf der Basis der nachkonzili-aren Liturgietheologie, die schließlich als das Subjekt der Liturgie die versammelte Ge-meinde erkannt habe, nur als Rückblick und demonstrativer Abschluss einer Entwicklung verstanden werden könne.<sup>4</sup> Festzuhalten bleibt: Hinter den Qualitätsanspruch von „Casula“ und den begonnenen Dialog zwischen Gegenwartskunst und Paramentik kann man nicht mehr zurück.

#### *Das Festgewand für alle zum Gottesdienst Versammelten*

Anknüpfend an das Symposium von 1990 erschien 1994 beim Deutschen Liturgischen Institut der erste Band der Publikationsreihe „Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspekti-ven“. Unter dem Titel „Gottes Volk – neu gekleidet. Ein Versuch“ wurden die Ergebnisse der Bemühungen der AKASK dokumentiert. Ausgangspunkt der Überlegungen war die Einordnung des liturgischen Gewandes in den Kontext der Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanums. Die Unterscheidung von gemeinsamem Priestertum und ordiniertem Amt sei zwar nicht aufgehoben, aber das Amt sei in das gemeinsame Priestertum eingebet-tet. Daher ging es der AKASK nicht um die liturgischen Gewänder für Bischöfe und Pries-ter, sondern um das Festgewand für alle zum Gottesdienst Versammelten.

Es wurde nach einem gemeinsamen Grundgewand für alle gefragt. Zwei Entwürfe von Martha Kreuzer-Temming, Köln, wurden zur Diskussion gestellt: das Grundgewand als Mantel und das Grundgewand aus Dalmatik und Tunika entwickelt. Ein zweiter Ansatz versuchte, ein alle verbindendes textiles Zeichen zu schaffen, das ausgeht von zeitgenössi-scher Festkleidung. Vorgestellt wurde ein von Claus Kilian, Braunschweig, entworfener so genannter „Taufschal“, der die Grundform des einfachen Herrenschals mit der festlichen Damen-Stola verbindet. Wesentlich beim Versuch „Gottes Volk – neu gekleidet“ war der Ausgangspunkt jeglicher Gestaltung: das gemeinsame Grundgewand. Die Ergebnisse der AKASK wurden 1994 auf dem Katholikentag in Dresden präsentiert. Der Taufschal wurde und wird immer wieder bei Katholikentagen bei Taufgedächtnisgottesdiensten zumindest von allen, die einen besonderen Dienst übernehmen, verwendet.

Im Erzbistum Bamberg wurde von Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im Klini-kum Nürnberg/Nord vor etwa zehn Jahren eine intensive Auseinandersetzung über die

<sup>4</sup> Hahne (1993) 145.



Gestaltung liturgischer Kleidung für haupt- und ehrenamtliche Gottesdienstbeauftragte angestoßen.

Dies führte zu einem Wettbewerb mit Schülern und Schülerinnen einer Textil- und Bekleidungsfachschule. Aus über 150 Modellzeichnungen wurden zwei Modelle ausgewählt und 2001 vom Metropolitankapitel zur Erprobung zugelassen. Die beiden Grundmodelle waren Mantelalben. Eine war kombiniert mit einem Kragen, die andere mit einem Überwurf. Alle für die Erprobung ausgewählten Personen leiteten regelmäßig Wort-Gottes-Feiern, Liturgien mit Kranken, Beerdigungen und Ökumenische Gottesdienste. Die Rückmeldungen waren weitestgehend positiv. Hervorgehoben wurde, dass durch die Kleidung die eigene Rolle der Handelnden sowohl von ihnen selbst als auch von den Mitfeiernden besser wahrgenommen werden kann.<sup>5</sup>

### *Der Zusammenhang von Form und Funktion*

Die Ausstellung „Sakralgewand. Prototypisches“ 1995 in Wien, München und Köln ging zurück auf eine Gastprofessur von Friedhelm Mennekes am Institut für Kostümkunde an der Hochschule für angewandte Kunst in Wien. Hier setzte man sich mit der Grundgestalt der Kasel auseinander und fragte danach, ob die Entwicklung abgeschlossen sei. Im Laufe der liturgischen Erneuerung im 20. Jahrhundert hatte sich der Schnitt der Kasel von der reduzierten barocken „Bassgeige“ wieder vergrößert bis hin zur Rundkasel der 1960er Jahre. Jetzt wurde Gestaltung als Design verstanden: Auch im Sakralbereich gilt der Zusammenhang von Form und Funktion. Liturgische Kleidung wird aufgefasst als „Arbeitskleidung“. Erneuerungsimpulse werden vom Kleidungsaspekt und vom Schnitt erwartet und nicht so sehr von der Oberflächengestaltung. Liturgie wird als Gesamtkunstwerk begriffen. Trotz dieser Erweiterung des Spektrums richtet sich der Focus auch des zweiten Casula-Projekts auf das Priestergewand. Die Reaktionen in der kirchlichen Presse zeigten, dass der kultische Aspekt im Vordergrund stand. Augenscheinlich wurde dies im „ZEIT-Magazin“, das die Gewänder mit professionellen Models inszenierte. Die Gewandträger waren aus dem gottesdienstlichen Kontext herausgenommen und erschienen als isolierte „heilige Männer“.

Ebenfalls unter dem Label „Casula“ wurden 2006 Gewänder der Osnabrücker Textilkünstlerin Wally Schulz ausgestellt.<sup>6</sup> Im Jahr 2008 wurden sie anlässlich des 97. Deutschen Katholikentages in Osnabrück im Kulturgeschichtlichen Museum präsentiert. Wally Schulz greift zurück auf die ältere, traditionelle große Gewandform der Kasel und variiert im Detail die vorgegebene Grundform. Sie fasst das Gewand nicht als Bildträger auf, sondern gestaltet das Kleidungsstück durch Materialwahl, Färbung und Applikationen. Fast ausschließlich benutzt sie Bouretteseide und Seidenleinen als Grundmaterial, für die Applikationen Atlasseide, Doupion- und Taftseide. Die Gewänder zeichnen sich aus durch klare geometrische Formen und eindeutige Farben.

<sup>5</sup> Informationen über den Verlauf der Initiative gaben die Abteilungen Liturgische Bildung (Dr. Hans-Joachim Ignatzi) und Aus- und Fortbildung für Pastoralassistenten/-innen und Pastoralreferenten/-innen (Valentin Weller) des Erzbischöflichen Ordinariats Bamberg.

<sup>6</sup> Mennekes / Danch / Wolfgang Stracke (2006).



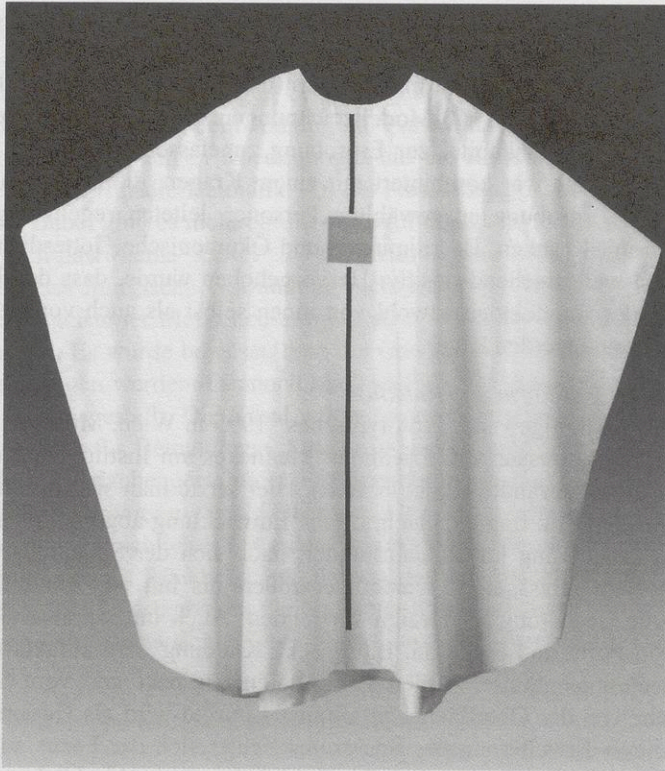


Abb. 1: Wally Schulz (Osnabrück), Kasel, © Paramentenhaus Wefers, Köln

### *LiturgieGewänder. Kirche und Design*

In den letzten Jahren übernahmen immer mehr Frauen und Männer in den Gemeinden Aufgaben im Bereich der Liturgie. Bei einigen liturgischen Diensten – insbesondere bei Ministrantinnen und Ministranten – ist ein spezielles Gewand ganz selbstverständlich, bei anderen gibt es große Unterschiede in der Praxis. In der liturgischen Versammlung soll die Gemeinde sichtbar werden – mit ihren verschiedenen Charismen und Diensten. Dass dazu auch liturgische Kleidung beitragen kann, wird in den letzten Jahren immer mehr bewusst. Wenn aber Paramente nicht nur der Festlichkeit, sondern auch der Unterscheidung dienen sollen, dann ist es sinnvoll, diese neue Situation, dass nicht nur Kleriker liturgische Dienste übernehmen, auch bei der Gestaltung zu berücksichtigen. Welche Kleidung beispielsweise soll die Leiterin einer Wort-Gottes-Feier am Sonntag tragen oder jemand, der ein Begräbnis leitet, damit deutlich wird, dass hier Liturgie der Kirche gefeiert wird?

Deshalb hatte sich das Deutsche Liturgische Institut entschieden, einen Gestaltungswettbewerb im Jahr 2003 auszuloben. In der Ausschreibung hieß es: „[...] Der Liturgiereform des Konzils ging es um die ‚volle, bewusste und tätige Teilnahme‘ (SC 14) der Gläubigen am Gottesdienst. Dies kann nicht ohne Einfluss auf die Gestaltung der liturgischen Gewänder bleiben. Deshalb hat sich das Deutsche Liturgische Institut entschlossen, einen Ideen- und Gestaltungswettbewerb auszuschreiben. Er soll dazu beitragen zu klären, wie heute liturgische Gewänder zeitgemäß und liturgiegemäß gestaltet sein können. Durch den Wettbewerb sollen neue Zugangsweisen zu einem traditionellen Thema eröffnet werden. [...]“



Die liturgischen Gewänder der ordinierten Amtsträger (des Bischofs, der Priester und Diakone) stehen in ihrer Gestalt und Gestaltung in einer langen Tradition, um deren Fortschreibung man sich auch in den letzten Jahrzehnten immer wieder bemüht hat.

Neben der zentralen Rolle der ordinierten Amtsträger macht die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die vielfältigen weiteren liturgischen Dienste aufmerksam (vgl. SC 29). Für diese Dienste (Gottesdienstbeauftragte, Lektoren, Kantoren, Kommunionhelfer, Ministranten u. a.) ist je nach dem Rahmen der Feier, dem Anlass und dem Grad der Öffentlichkeit auch eine liturgische Kleidung wünschenswert. [...]

Die Herausforderung bei der Gestaltung liturgischer Gewänder liegt somit im Bereich der liturgischen Kleidung für Laien, die mit der Leitung von Gottesdiensten wie Wort-Gottes-Feiern, Segensfeiern oder Begräbnissen beauftragt werden. Auch die Gewänder für Lektoren, Kantoren, Kommunionhelfer und Ministranten sind zu berücksichtigen.

Mögliche Ausgangspunkte für die Gestaltung liturgischer Kleidung für jene, die nicht Amtsträger sind, aber unmittelbar am liturgischen Geschehen mitwirken, sind

- (1) die an das Taufgewand erinnernde Albe,
- (2) liturgische Gewänder, die sich von der Festkleidung der versammelten Gemeinde her ergeben,
- (3) oder Gewänder bzw. textile Zeichen, die die Übernahme einer besonderen Funktion im Gottesdienst signalisieren bzw. bezeichnen.

Dabei sollte auf eine Ausgewogenheit der verschiedenen Dimensionen liturgischer Kleidung geachtet werden, wenn auch durch den Ansatz bei der Taufkleidung, bei der Festkleidung oder bei der ‚Signalkleidung‘ die personale, funktionale und sakrale Dimension der Liturgiegewänder unterschiedlich akzentuiert wird. [...]

Wettbewerbsbeiträge von 74 Teilnehmern kamen aus Deutschland, Österreich, den Niederlanden, Belgien, Italien und der Slowakei. Einige ausgewählte Arbeiten sollen hier kurz vorgestellt werden, um dabei zugleich unterschiedliche Aspekte liturgischer Gewandung zu verdeutlichen.<sup>7</sup>

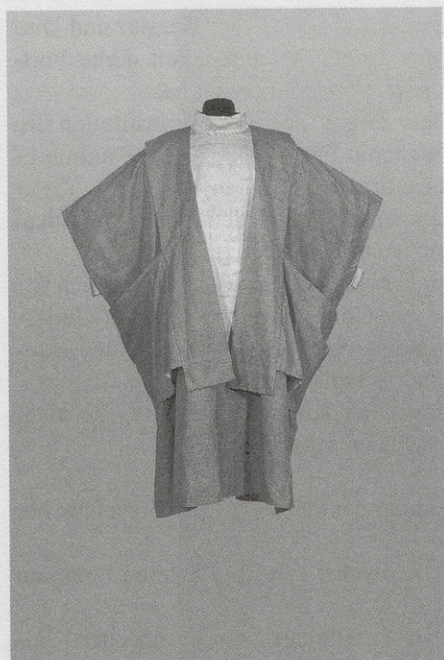
#### *Gewänder für Ministrantinnen und Ministranten*

Häufig kann man Ministrantinnen und Ministranten nicht in einer Albe, sondern mit Talar und Chorrock bekleidet sehen. Zwar hat sich der Chorrock auch aus der Albe entwickelt, doch ist er eigentlich – wie es schon der Name sagt – Bestandteil der Chorkleidung der geweihten Amtsträger, der Kleriker. Die dieser Kleidung entsprechende italienische Bezeichnung für die Ministranten ist daher auch „chierichetti“ – „kleine Kleriker“. In dieser Bezeichnung und in der Kleidungs-tradition klingt an, dass sich der Ministrantendienst mit Aufkommen der so genannten Privatmesse aus verschiedenen Klerikerdiensten entwickelt hat. Das Zweite Vatikanische Konzil aber hat in seiner Liturgiekonstitution darauf hingewiesen, dass auch die Laien, die den Ministrantendienst übernehmen, „einen wahrhaft liturgischen Dienst“<sup>8</sup> vollziehen. Also wurde nach einem Neuansatz gesucht, der nicht die Tradition der Klerikerkleidung aufgreifen sollte.

<sup>7</sup> Zur Dokumentation des Wettbewerbs und der Ausstellung „LiturgieGewänder“ vgl. den Katalog: Poschmann (2004).

<sup>8</sup> „Auch die Ministranten, Lektoren, Kommentatoren und die Mitglieder der Kirchenchöre vollziehen einen wahrhaft liturgischen Dienst“ (SC 29).





*Abb. 2: Anita Braun, Hamburg (links) und Kathrin Ebel, Albstadt-Eibingen (rechts), Gewänder für Ministrantinnen und Ministranten, © Deutsches Liturgisches Institut*

Für den Gestaltungswettbewerb hat Anita Braun eine Kombination aus Gewand und Weste entworfen, die in der Farbgebung zurückhaltend gestaltet und somit gut in Kombination zu tragen ist mit anderen Gewändern und liturgischen Farben (Abb. 2, links). Der großzügige weite Schnitt des Seidengewandes vermittelt Feierlichkeit und ermöglicht dadurch die Verwendung desselben Gewandes für verschieden große Personen.

Das helle Gewand mit Kapuze von Katrin Ebel vermittelt durch das hochwertige Baumwollgewebe einen festlichen Charakter (Abb. 2, rechts). Der Schnitt orientiert sich an der Albe. Auffallend sind die angeschnittenen Ärmel und die Glockenform. Die Kapuzen lassen sich passend zum liturgischen Anlass farblich abgestimmt auswechseln, da der Halsausschnitt mit einem Reißverschluss versehen ist. Wenn es gewünscht wird, kann das Gewand auch ohne Kapuze getragen werden. Besonderer Wert wurde auf pflegeleichte Materialien und Tragekomfort gelegt.

### *Gewandkollektionen*

Ein moderner Kirchenbau, die Herz-Jesu-Kirche in München, ein lichter Raum, in dem warme Holzöne dominieren, inspirierte Petra Bröckers-Beling (Bergisch-Gladbach/Bern) zu einer sehr ausdifferenzierten Kollektion, die sich an klassischen Formen orientiert und zugleich in zahlreichen Details und Herstellungsverfahren ganz und gar modern ist (Abb. 3).





*Abb. 3: Petra Bröckers-Beling (Bergisch-Gladbach/Bern), Gewandkollektion (präsentiert auf der Fachmesse „Gloria“, Dornbirn), © Deutsches Liturgisches Institut*

Neben den Gewändern für Priester und Diakon mit den dazugehörigen Alben (rechts) wurden verschiedene Gewänder für weitere liturgische Dienste ausgeführt. Alle diese Laiengewänder können von Männern wie Frauen getragen werden. Der Halsabschluss ist mit einem Rollkragen versehen, der in den verschiedenen liturgischen Farben mit den Gewändern kombiniert werden kann. Voraussetzung dafür, dass die Gewänder in Verbindung mit verschiedenen liturgischen Farben verwendet werden können, ist die relativ neutrale Farbgebung, die von sandigen Tönen fließend übergeht zu Blautönen, die an Wasser oder Himmel denken lassen. Die Farbgestaltung der Baumwollgewänder wurde durch ein Digitaldruckverfahren erreicht, das in dreihundertfacher Vergrößerung den Übergang von einem Sandstrand zum Meer wiedergibt.

Eine weitere Kollektion stammt von dem Wiener Kostüm- und Bühnenbildner Christof Cremer. Er stellt Gewänder vor, die durch ihre Materialfülle beeindruckend sind. Dies trifft insbesondere für die Kasel zu, die als Vollkreis konzipiert ist (Abb. 4, 2. v. l.). Die Dalmatik des Diakons (3. v. l.) wird davon abgestuft gestaltet durch die Verwendung von Kreissegmenten, die das priesterliche Gewand zitieren. Die Seitenteile sind aus einem dunkleren Grün gestaltet. Es werden Ärmel und Falten wie bei der Albe verwendet. Basis für das Priester- und Diakonengewand ist eine sogenannte Kreuzalbe, die die Größen- und Weitenregulierung durch ein integriertes Zingulum ermöglicht. Dieser Gürtel wird nicht vor dem



Körper gebunden, sondern seitlich. Dadurch wird erreicht, dass der Stab der Kreuzlinie nicht unterbrochen wird und die Albe vorn skapulierartig fällt. Die Alben wie auch das weiße Ministrantengewand (rechts) sind aus Loden gefertigt.



*Abb. 4: Christof Cremer (Wien), Gewandkollektion  
© Deutsches Liturgisches Institut*

Das Gewand für Gottesdienstbeauftragte (links) verbindet in seiner Gestaltung Albe und Chormantel. Cremer hat den Chormantel, der eigentlich über der Albe getragen und von einer Schließe zusammengehalten wird, mit der Albe zusammengenäht zu einem neuen Gewandtypus. Innen ist der ebenfalls aus Loden gefertigte Chormantel mit Seide gefüttert und zitiert so dezent die Farben der klerikalen Gewänder. Durch das Agieren, durch das Bewegen der Arme, verändert sich die Wahrnehmung des Gewandes. Ebenso kann es auf unterschiedliche Weise getragen werden, indem es entweder vorn glatt herabfällt oder zurückgeschlagen wird.

Eine festlich strahlende Kollektion von Seidengewändern wurde von Wanda Zamichieli Casaril, Venedig, gestaltet (Abb. 5). Durch die Einheitlichkeit des Materials wird die Gemeinsamkeit des Dienstes betont und zugleich durch unterschiedliche Schnitte die Verschiedenheit gekennzeichnet. Die Farbigkeit ist sehr zurückhaltend gestaltet. Nur aus geringer Distanz sind die farbigen Baumwollfäden auf der weißen Seide wahrzunehmen. Im Gegensatz zum Dienst des Priesters und der Ministranten ist der Dienst des Kommunionhelfers bzw. der Kommunionhelferin auf eine überschaubare Zeit innerhalb der Feier beschränkt. Deshalb wurde für Kommunionhelfer ein Überwurf entwickelt, der über der Zivilkleidung getragen werden kann. Bei dieser Skapulierform ist zudem eine gute Bewegungsfreiheit für die Arme beim Austeilen gewährleistet.





*Abb. 5: Wanda Zamichieli Casaril (Venedig), Gewandkollektion  
(präsentiert in der Stadtkirche Limburg), © Deutsches Liturgisches Institut*

Für zwei Gewänder wurde von der Jury ein Erster Preis vergeben. Das weiße Leinengewand mit Wollvlies-Applikationen (Abb. 6) von Dorit Köhler, Münster, besteht aus drei Teilen: aus einem Untergewand, das mit seiner schlichten T-Form an die Tunika erinnert, die zur Zeit des frühen Christentums als Alltagskleidung anzutreffen war. Das Untergewand umhüllt den Körper vollständig und ist somit dazu geeignet, ohne großen Ankleideaufwand, die Alltagskleidung der Träger zu überdecken. Es sollte so lang sein, dass es fast auf den Boden reicht. Geeignet ist es für Männer und Frauen, da keine geschlechtsspezifischen Merkmale hervorgehoben werden.





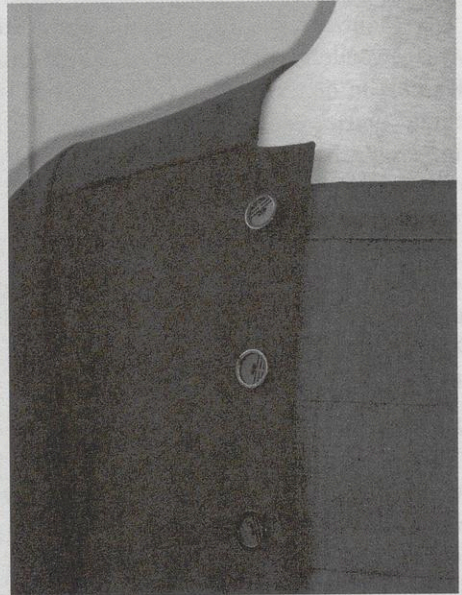
*Abb. 6: Dorit Köhler (Münster), Leinengewand mit Wollvlies-Applikationen,  
© Deutsches Liturgisches Institut*

Weiterhin besteht das Gewand aus einem Gürtel. Er dient optisch dazu, dem Träger Körperform durch die Betonung der Körpermitte zu verleihen. Zudem wird die Wirkung des Überhanges hervorgehoben, der ansonsten zu sehr mit der flächigen Wirkung des Gewandes verschmelzen würde. Das dritte Element ist der Überhang. Markant heben sich die dunklen Applikationen von dem hellen Leinengrund ab. Gefärbte Fläche und der Grund gehen eine Farb- und Materialkontrastverbindung ein (dunkler, weicher Vliesstoff auf hellem, körnigen Leinengrund). Dies verleiht dem Gewand als Ganzem eine Fernwirkung.

Auch das Gewand von Martha Kreutzer-Temming, Köln, wurde mit einem Ersten Preis ausgezeichnet (Abb. 7). Hier wurde ein schwarzes Gewand für Gottesdienstbeauftragte gestaltet, das von einem bürgerlichen Festgewand ausgeht und dessen Gestalt für ein Liturgiegewand – insbesondere für Begräbnisfeiern – weiterentwickelt. Der Oberstoff ist aus



hochwertigem Wolltuch, in schwerer Qualität. Der in Falten gelegte graue Einsatz aus Henan-Seide ist ein- und ausknöpfbare und kann auch ausgewechselt und gegen einen weißen Einsatz getauscht werden. Die Knöpfe sind wie Manschettenknöpfe zu nutzen.



*Abb. 7: Martha Kreutzer-Temming (Köln), Liturgiegewand für Gottesdienstbeauftragte,  
© Deutsches Liturgisches Institut*

Der Schnitt ist so angelegt, dass schmale wie füllige Personen ihn tragen können, ohne dass er an Wirkung einbüßt. Die Handbewegungen werden durch den Ärmelschnitt unterstützt. In den Gewandseitennähten sind rechts und links je eine Tasche verdeckt eingearbeitet.

Im Wettbewerb „LiturgieGewänder“ ging es konsequent um eine völlig neue Gestaltungsaufgabe, um die Entwicklung liturgischer Kleidung für Laien. Sehr unterschiedliche Ansätze wurden mit großer Experimentierfreude verfolgt. Manche Sehgewohnheiten konnten aufgebrochen werden. Die Wettbewerbsergebnisse wurden in verschiedenen Ausstellungen gezeigt und bei einer Präsentation („Mehr als eine Modenschau“, Stadtkirche Limburg, 7.11.2004) bekannt gemacht.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Die Ausstellung war zunächst im Deutschen Textilmuseum in Krefeld zu sehen, anschließend in Freising, Limburg, Lübeck, Telgte, Bad Schussenried und Trier.



## Beobachtungen

Einerseits ist die Suche nach liturgischer Gewandung für Laiendienste ein weites Feld. Hier stehen die Überlegungen erst am Anfang. Auf der anderen Seite lassen sich auch weitere Entwicklungen bei den Gewändern für Priester und Diakone beobachten. Die hier vorzustellenden Ansätze zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein größeres Interesse der Öffentlichkeit finden beispielsweise dadurch, dass diese Gewänder für die jeweilige Ortskirche eine gewisse Vorbildfunktion haben, weil sie für die Bischofskirche gefertigt wurden.

### *Neue Messgewänder für den Mainzer Dom, 2002*

Der Mainzer Dom ist aufgrund einer Stiftung seit 2002 im Besitz von dreizehn neuen Messgewändern. Beim Mainzer Dom-Ornat „handelt es sich um zwölf Messgewänder (Kaseln) in den vier liturgischen Farben – „für die zelebrierenden Geistlichen (Hauptzelebrant und zwei Konzelebranten) [...] Ein dreizehntes, blau-violettes Einzelgewand und eine weiße Mitra ergänzen den neuen Ornat“<sup>10</sup>. Dem Wunsch des Stifters entsprechend sollten diese Gewänder sehr dezent ein Stück Mainzer Geschichte bzw. Mainzer Kirchengeschichte darstellen.

Zwei Künstler wurden beauftragt: Raphael Seitz entwarf die roten und violetten Gewänder. Claus Kilian schuf die weißen und grünen Messgewänder, das blaue Einzelgewand sowie die Mitra. Eigenwillig ist, dass in der Liturgie des Mainzer Domes der Dienst des Diakons scheinbar nicht vorgesehen ist. Es wurden lediglich priesterliche Messgewänder geschaffen.

### *Der Augsburger Domornat „Te deum“, 2008*

Ebenfalls aufgrund einer Stiftung erhielt der Augsburger Mariendom im April 2008 einen neuen 32 Teile umfassenden Messornat. Der Ornat besteht aus einer Kasel für den Bischof, zwei Dalmatiken für die Diakone, vier Konzelebrationskaseln, einem Chormantel, einem Schultervelum, zehn Überstolen, zwei Kelchvelen, drei Antependien und einer Palla zur Bedeckung des Kelches. Gefertigt wurde der Ornat nach Entwürfen des Künstlers Ralf Gührer, eines Seelsorgers des Bistums Augsburg und Schüler von Professor Menekes an der Jesuitenhochschule St. Georgen in Frankfurt. In den Seidenstoff – eine Seidenbahn 150 cm breit und 600 cm lang – wurden Textpassagen des „Te deum“ eingewoben. „das geschriebene Wort und der seidenstoff sollten ineinander verschmelzen.“ Neben dieser Verbindung von Text und Textil stehen Kreis und Spirale als „symbole für das geheimnis des lebens und der ewigkeit – für das göttliche“<sup>11</sup> (Abb. 8).

<sup>10</sup> Weinert (2002) 7.

<sup>11</sup> Siehe [www.ars-sacra.li](http://www.ars-sacra.li) (Stand: 25.8.2010).





Abb. 8: Ralf Gührer, Augsburger Domornat „Te deum“, © Ralf Gührer

#### *Der Ornat für Stift Admont, 2006*

Im Jahr 2006 beauftragte das Benediktinerstift Admont in der Steiermark den Kostüm- und Bühnenbildner Christof Cremer, einen Ornat für das Kloster zu schaffen. Cremer, der sich intensiv mit der Feier der Liturgie als Handlungsgeschehen und „heiliges Spiel“ befasst, hat Paramente entworfen, die ihre volle Wirkung erst entfalten, wenn sie getragen werden. Er schöpft die Besonderheiten des Materials und die gestalterischen Möglichkeiten des Schnitts aus. So dienen die Gewänder mit großer Würde dem „theatrum sacrum“. Das erreicht Cremer beispielsweise durch die Materialfülle und den Bezug zu historischen Gegebenheiten. So besteht die Kasel aus zwei übereinander gelegten Kaseln, deren Ellipsenform die gotischen Bögen der Stiftskirche aufgreift (Abb. 9).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Cremer (2006).





Abb. 9: Christof Cremer, Kasel aus dem Ornat für Stift Admont, © Christof Cremer

Der Hildener Jacobus-Ornat, 2007<sup>13</sup>



Abb. 10: Christof Cremer, Kasel aus dem Jacobus-Ornat für Hilden, © Christof Cremer

Nach dem weißen Ornat für Stift Admont gestaltete Christof Cremer Anfang 2007 einen roten Ornat für die Prämonstratenser-Abtei Averbode in Belgien und im selben Jahr für die Pfarrei St. Jacobus in Hilden (Erzbistum Köln) einen Ornat. Die Lesung zum Jakobusfest am 25. Juli (2 Kor 4,7–15, insbesondere Verse 10–12: „... immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird ...“) inspirierte Cremer zur Gestaltung der Kaseln und Dalmatiken, des Pluviale und der Stolen des Ornats. Die Brustplatte auf der Vorderseite des Gewandes zeigt ein freigelegtes weißes Kreuz, nicht als Applikation, sondern als Leerstelle, als Vertiefung, die das Gewand durchdringt.

<sup>13</sup> Cremer (2007); zur Konzeption vgl. S. 8.



Ähnlich wie Bischofs- und Abteikirchen haben auch Großgottesdienste beispielsweise von Katholikentagen, aber auch liturgische Feiern des jeweiligen Papstes eine gewisse normierende Wirkung.

#### *XX. Weltjugendtag in Köln, 2005*

Für den Abschlussgottesdienst des Weltjugendtages in Köln wurden Messgewänder für die konzelebrierenden Bischöfe und Priester benötigt. Man wandte sich an den österreichischen Künstler Leo Zogmayer, dessen Kreuzkasel bereits in verschiedenen Varianten existierte. Für den Schlussgottesdienst entwarf er die Kasel mit einem auf der Vorderseite vertikalen, auf der Rückseite horizontalen gelbgoldenen leuchtenden Stab: „Lichtzeichen Kreuz“. Wenn der Priester die Hände faltet, entsteht das Kreuz. Es ist nicht plakative Dekoration. Erst im Tun, in der Handlung, im Tragen des Gewandes entsteht das Zeichen. Das Paramentenhaus Wefers in Köln realisierte für den Abschlussgottesdienst 4.500 Gewänder. Die reduzierte Gestaltung der Kasel, lässt auch die Verwendung in großer Zahl zu.

#### *Schlussbemerkungen*

In jüngerer Zeit ist bei Papstgottesdiensten zu beobachten, dass der Bezug zur zeitgenössischen Kunst zurücktritt. Benedikt XVI. formuliert damit ein ästhetisches Statement, das vor allem den Bezug zur Tradition betonen will. Die vom Papst getragenen Paramente haben nach Worten seines Zeremoniars Guido Marini die Absicht, die Kontinuität der heutigen liturgischen Feier mit jener hervorzuheben, die das Leben der Kirche in der Vergangenheit charakterisiert hat: „Die Hermeneutik der Kontinuität ist immer das richtige Kriterium dafür, um den Weg der Kirche in der Zeit zu lesen. Dies gilt auch für die Liturgie.“<sup>14</sup>

Wie aber kann diese notwendige Kontinuität gewährleistet werden? Seriöse Studien zur Entwicklung liturgischer Kleidung zeigen, wie diese sich immer auch in einer gewissen Abhängigkeit von zeitbedingten Vorstellungen über das Kleidungsverhalten entwickelt hat.<sup>15</sup> Während sich beispielsweise Peter Paul Rubens auf dem Selbstbildnis mit seiner Frau (Alte Pinakothek, München) vor 400 Jahren ganz modern mit einem Spitzenkragen darstellen konnte, erwähnt die Enzyklopädie Wikipedia „Heute werden Spitzen für die Bekleidung hauptsächlich für Dessous [...] verwendet.“<sup>16</sup> Schon 1964 schrieb Sr. Augustina Flüeler über das liturgische Gewand der Gegenwart:

„Um eine kirchliche Amtstracht, ein sakrales Gewand zu gestalten, muss man sich klar sein, dass alles sich wandelt, ob man es beabsichtigt oder nicht. In der Tradition verharren will nicht etwa heißen, ein Kleid nach übernommener Schnittform, mit konventionellem Dekor und ebensolcher Verarbeitung herzustellen. Vielmehr heißt es, den ursprünglichen Sinn zu bewahren [...] Bloßes Kopieren einer Form, eines dekorativen Elementes würde zur Entartung führen. Wie schnell ein ursprünglich groß gedachtes Kleid entartet, soll [...] aufgezeigt werden. Die Tunika war das eigentliche und allgemeine weiße Festgewand der alten Zeit. Als sie zur feierlichen Liturgie eingeführt wurde, hatte sie noch ihre fußlange, antike Gestalt. [...] Aus dieser Tunika [ist] auch der Chorrock der Kleriker hergeleitet. [...] Die Schmuckelemente wurden derart überbetont, dass sie schließlich als wesentliches Merkmal des Kleides galten [...] Es macht uns heute Mühe, [...] in den am Hals

<sup>14</sup> Das neue Pallium Benedikts XVI., ZENIT.org, 26.6.2008, <http://www.zenit.org/article-15469?l=german> (25.8.2010).

<sup>15</sup> Stolleis (2001); (2003) 9: „Wie alle Gegenstände des christlichen Kultus haben sich die liturgischen Gewänder im Laufe der Jahrhunderte verändert. Ihre unterschiedlichen Erscheinungsformen waren einerseits Ausdruck der künstlerischen Vorstellungen der jeweiligen Zeit [...] Andererseits waren die Veränderungen eine Folge von kirchlichen Bestimmungen.“

<sup>16</sup> Wikipedia, Art. Spitz (Stoff) [http://de.wikipedia.org/wiki/Spitze\\_\(Stoff\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Spitze_(Stoff)) (25.8.2010).



hemdartig zusammenge rafften kurzen Chorröcken mit ihren Spitzen und Stickereien die ehemalige Tunika wieder zu erkennen, wie sie uns auf frühchristlichen Bildern begegnet.“<sup>17</sup>

Bei der Seligsprechung von Kardinal John Henry Newman im Sept. 2010 in Birmingham trug der päpstliche Zeremoniar Chorkleidung, die zu zwei Dritteln aus Spitze bestand.

Bei der Frage nach der Gestaltung liturgischer Kleidung geht es nicht nur um Gewänder. Es geht um die ästhetische Gestalt des Gottesdienstes, um Glaubensästhetik.<sup>18</sup> Gottesdienste, deren Gestalt in Stil- und Formlosigkeit abgeleitet oder Imitationen vergangener Stile hervorholt, bieten den Mitfeiernden nur mehr mit Mühe Zugänge zum Gehalt der Feier. Keinesfalls geht es also um eine oberflächliche Ästhetisierung, sondern um das Bewusstsein, dass der Feiergehalt in der Fei ergestalt zum Ausdruck kommt – und umgekehrt der Gehalt über die Gestalt erfahrbar wird.

### Literatur

- Antons, Sr. Klara, 1999: *Paramente – Dimensionen der Zeichengestalt*. Regensburg: Schnell & Steiner (Bild – Raum – Feier. Kirche und Kunst im Gespräch 3).
- Bischöfliche Kommission für Liturgie des Bistums Osnabrück, 2005: *Orientierungshilfe „Liturgische Kleidung im katholischen Gottesdienst“: Grundsätzliche Überlegungen und Ratschläge für die Praxis*. Osnabrück o. J. [2005] (Stephan Winter).
- Cremer, Christof, 2006: *Gewänder – Raum – Paradies*. Admont – Köln.
- Cremer, Christof, 2007: *Hildener St. Jacobus Ornat*. Köln.
- Flüeler, Sr. Augustina, 1964: *Das sakrale Gewand*. Zürich: NZN Verl.
- Goergen, Aloys, 2007: *Glaubensästhetik. Aufsätze zu Glaube, Liturgie und Kunst*. 2. Aufl. Münster: Lit. (Ästhetik – Theologie – Liturgik 34).
- Hahne, Werner, 1993: Auf der Suche. Kleidung im Gottesdienst (1). In: *Gottesdienst* 27, 145–147.
- Mennekes, Friedhelm / Kurt Danch / Wolfgang Stracke (Hrsg.), 2006: *Casula: Wally Schulz*. Köln – Münster.
- Lentz, Brigitta / Friedhelm Mennekes, 2008: *Zwischen Freiheit und Bindung. Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Brigitta Lentz über Kirche und Kunst*. Köln: Wienand.
- Poschmann, Andreas (Hrsg.), 2004: *LiturgieGewänder. Kirche und Design*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Stolleis, Karen, 2001: *Messgewänder aus deutschen Kirchenschätzen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Geschichte, Form und Material*. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Stolleis, Karen, 2003: LiturgieGewänder – ein Überblick über die Entwicklung liturgischer Gewänder vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. In: Andreas Poschmann (Hrsg.), *LiturgieGewänder für den Gottesdienst heute. Dokumentation eines Kolloquiums*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut (Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven 6) 8–37.
- Stuflesser, Martin, 2003: LiturgieGewänder. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu gegenwärtigen Fragestellungen und Perspektiven der Kleidung im Gottesdienst. In: Andreas Poschmann (Hrsg.), *LiturgieGewänder für den Gottesdienst heute. Dokumentation eines Kolloquiums*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut (Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven 6) 39–73.
- Weinert, Franz-Rudolf (Hrsg.), 2002: *Mainzer Dom-Ornat – Neue Messgewänder für den Mainzer Dom*. Mainz: Schmidt.

<sup>17</sup> Flüeler (1964) 59.

<sup>18</sup> Vgl. Goergen (2007).



Elena Holzhausen, Wien

## *Kleid, Relikt, Symbol*

### *Paramentik im Spannungsfeld von Bewahren und Erneuern*

Kaum eine zu bewahrende Objektgruppe wird mit so unterschiedlichen Bedeutungen belegt wie die liturgischen Gewänder der abendländischen Kirchen. Kunsthistoriker, Textilforscher und Restauratoren sehen zuerst die kunsthandwerkliche Leistung und das zu bewahrende Objekt, Historiker und Religionswissenschaftler lesen Insignien im Kulturwandel, deren Bedeutung am Objekt abgelesen werden kann, und Theologen den Ornat oder das symbolische Kleid.<sup>1</sup>

Die Maxime des konservatorischen Denkens sind vom Internationalen Denkmalkomitee 1968 in der Charta von Venedig festgehalten:

„Als lebendige Zeugnisse jahrhundertealter Traditionen der Völker vermitteln die Denkmäler in der Gegenwart eine geistige Botschaft der Vergangenheit. Die Menschheit, die sich der universellen Geltung menschlicher Werte mehr und mehr bewusst wird, sieht in den Denkmälern ein gemeinsames Erbe und fühlt sich kommenden Generationen gegenüber für ihre Bewahrung gemeinsam verantwortlich. Sie hat die Verpflichtung, ihnen die Denkmäler im ganzen Reichtum ihrer Authentizität weiterzugeben.“<sup>2</sup>

Im Verweis auf den Reichtum der Authentizität wird deutlich, dass die reine Objektkonservierung ohne Reflexion des Gesamtzusammenhangs für Denkmalpfleger im kirchlichen Bereich zu kurz greift. Um dem Umgang mit Paramenten gerecht zu werden, bedarf es für die Verantwortlichen im konservatorischen Bereich neben der objektbezogenen Verantwortung gegenüber den kommenden Generationen auch des Blickes auf die religiöse Bedeutungsebene. Denn ohne dieses Verständnis lässt sich kein adäquates Konservierungskonzept entwickeln. Auf der anderen Seite bedarf es von theologischer Seite ein Verständnis für die schwierige Situation der Konservierung und Restaurierung von Paramenten. Die Ursachen müssen analysiert werden, um scheinbare Gegensätze aufzulösen. Deshalb soll im Folgenden die theologische Grundlage und anschließend die Fragestellungen der Konservierung dargelegt werden. Präventive Konservierung, Möglichkeiten und Grenzen der Restaurierung sollen aufgezeigt werden und Lösungsansätze für den Umgang mit unrettbarem Material vorgestellt werden.

### *Die religiöse Bedeutungsebene*

Messgewänder werden in der römisch-katholischen Kirche vor ihrer Benutzung gesegnet, um „in besonderer Weise zu Zeichen für die letzte Bestimmung und Würde aller Geschöpf-

<sup>1</sup> Grundlage bildet die Aussage Paulus in seinem Brief an die Galater: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen“ (Gal 3,27).

<sup>2</sup> Die Charta wurde 1964 in den UNESCO-Sprachen Englisch, Spanisch, Französisch und Russisch vorgelegt, wobei der französische Text die Urfassung darstellte. Eine Publikation der viersprachigen Originalfassung der Charta legte 1966 ICOMOS (International Council of Monuments and Sites) vor. Zu den deutschen Fassungen vgl.: Deutsche Bauzeitung 12 (1965), Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege 22 (1968). Die Charta von Venedig ist auch auf den offiziellen Seiten der staatlichen Denkmalpflege abrufbar.

Exemplarisch: <http://www.bda.at/downloads/1212/> (8. Okt.2010).



fe“<sup>3</sup> zu werden. Kirchenrechtlich ist das eine „dedicatio“ oder eine „benedictio“.<sup>4</sup> Durch diese werden die Objekte zu einer ‚res sacra‘ und sind für den profanen Gebrauch nicht mehr verwendbar.<sup>5</sup> Ihr Symbolcharakter manifestiert sich damit auf eine Weise, die den Zugang des innerweltlichen Objektschutzes bei weitem übersteigt. Das Messgewand ist an sich Symbol für das Eintreten des Priesters in Christus.

Um sich dieser Bedeutung des Messgewandes anzunähern, entwickelten sich im Laufe der Geschichte Gebete, die der Priester das Ankleiden begleitend betete. Exemplarisch seien hier drei Gebete aus karolingischer Zeit angeführt. Beim Anlegen der Albe betete der Priester: „omnipotens sempiternus deus, te suppliciter exoro ut fraude omnium viciorum exutus albaque veste indultus te sequi merear ad celestia regna ubi vera sunt gaudia“. Beim Anlegen der Stola betete er: „immortalitatis iusticie atque innocencie circumda, domine, cervicem meam et ab omni corruptione peccati purifica mentem meam“, und beim Anlegen der Kasel: „Indue me, domine, vestimento salutis humilitatis et caritatis, et da michi protectionem contra hostem insidiatorem meum ut valeam puro corde et casto corpore laudare nomen sanctum“.<sup>6</sup>

Bis in das Römische Messbuch von 1962 haben sich das Ankleiden des Priesters begleitende Gebete in der Praeparatio ad Missam erhalten.<sup>7</sup> Im Zuge der Liturgiereform wurden diese Gebete nicht mehr in das Römische Messbuch aufgenommen.<sup>8</sup> In der Grundordnung des Römischen Messbuchs sind die Nutzung der Messgewänder und die liturgischen Farben geregelt.<sup>9</sup> Dennoch hat sich an der symbolischen Bedeutung und an der Funktion nichts geändert. Der Blick zurück auf die alten Gebete ist deshalb hilfreich, um sich die Bedeutungsebene bewusst zu machen, ohne aber die Errungenschaften der Liturgischen Erneuerung zu schmälern. Denn die Intention der betenden Vorbereitung auf die Eucharistiefeier beim Anlegen der Gewänder ist auch für den Umgang mit Paramenten wichtig. Inhaltlich wurde um die Bereitung des Zelebranten als Werkzeug Christi gebeten.<sup>10</sup>

Die sakrale Kleidung sollte und soll – unterstützt oder begleitet von stillen Gebeten – die Reduktion des Subjektiven bewirken.<sup>11</sup>

Diese Grundvoraussetzung ist wichtig für den Umgang mit Paramenten, aber auch für den Prozess von Neuschöpfungen. Denn durch das Messgewand tritt der Mensch hinter Christus zurück oder theologisch ausgedrückt: in Christus ein. Dieser Anforderung muss das Messgewand standhalten, in seinem Zustand, aber auch in seiner künstlerischen Ausgestaltung.

### *Die Situation heute*

Die Alltagssituation in den Pfarren zeigt oft ein ganz anderes Bild als die oben angeführte Symbolebene. Paramente sind oft schlecht gelagert, so dass sich der Erhaltungszustand

<sup>3</sup> Benediktionale (1978) S. 14.

<sup>4</sup> CIC (1983) Can. 1171. Vgl. hierzu: Reinhardt (2001).

<sup>5</sup> CIC (1983) Can. 1171.

<sup>6</sup> Zur Erforschung der mittelalterlichen Gebete zum Anlegen der Messgewänder vgl. die Publikationen der Forschungsgruppe KultBild, der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, [http://www.uni-muenster.de/KultBild/missa/quellen/paeparatio/anlegen\\_gewaender.html](http://www.uni-muenster.de/KultBild/missa/quellen/paeparatio/anlegen_gewaender.html) (30.9.2010). Missale Romanum (1962) LXXIII.

<sup>7</sup> Vgl. Grundordnung des Römischen Messbuchs (2007) Kap. 1.

<sup>8</sup> Grundordnung des Römischen Messbuchs (2007) Nr. 92; 119; 335–347.

<sup>9</sup> Zu den Gebeten vgl. den Beitrag von Michael Kunzler in diesem Heft.

<sup>10</sup> Vgl. Gerhards (1991); Kaczynski (1979).



verschlechtert, neue Paramente sind oft schlecht gefertigt und stellen wenig Anspruch an das Material und an die Ausführung. Ohne Analyse der Ursachen für diese Entwicklung ist eine Änderung der Situation kaum möglich. In vielen Pfarren fehlt – trotz großem Engagement der Gemeinde – das Geld, um den empfindlichen Stoffen die notwendigen Lagerbedingungen zu schaffen. Darüber hinaus hat sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Gewichtung der Aufmerksamkeit verschoben.

Hierzu ist es notwendig auf die Entwicklung vor und nach dem Konzil zu schauen. Denn die seither geführte Diskussion und ihr offenes Ende haben unmittelbare Auswirkungen auf den Zustand der Paramente in den einzelnen Pfarren. Publikationen von Heribert Jone, Georg Kieffer und Johann Baptist Müller zeigen, dass vor dem Konzil oft mit akribischem Blick auf die römische Ritenkongregation geachtet wurde, bis hin zu moraltheologischen Konsequenzen, die theologische Bedeutungsebene aber wenig Beachtung fand.<sup>12</sup> Mit der Liturgiereform des Konzils erfolgte eine Rückbesinnung auf den Gewandcharakter und damit auf die theologische Bedeutungsebene „in Christus einzutreten“.

Im Zuge dieser Tendenz wurden in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Paramentenbestände vieler Pfarren wenig beachtet und auch reduziert. Mit der stärkeren Betonung des Funktionscharakters erfolgte oft leider auch ein „weniger an Curare“.

Exemplarisch sei hier der Disput um die barocken Messgewänder herausgegriffen. 1925 war für die Kasel fast ausschließlich die barocke Form denkbar.<sup>13</sup> In den folgenden Jahren wandte man sich aber von dieser Form ab und zog die römische Kasel vor, um ausreichend verhüllt zu sein<sup>14</sup> und 1972 schlug Johannes Wagner vor, überhaupt zum Chiton zurückzukehren.<sup>15</sup> Auch die Frage, ob sich das Priestergewand erübrige, wurde leidenschaftlich geführt.<sup>16</sup> Im Schatten dieser Diskussionen gingen viele wertvolle Paramente verloren.<sup>17</sup>

Nicht nur aus konservatorischer Sicht, sondern gerade wegen der Bedeutung und der Funktion des Messgewandes, ist diese Entwicklung zu bedauern. Nicht die Form ist von Bedeutung, sondern die Funktion und die davon abhängige Ausführung der Paramente hat Bestand und Bedeutung. Dieses Paradigma lässt sich auf neuere Formen, auf alte Formen und auf neu zu schaffende Paramente anwenden, ohne im Detail die eigene Position des Priesters im liturgischen Diskurs vollständig aufgeben zu müssen.

Michael Kunzler verweist in seinem Beitrag darauf, dass die Paramente in ihrer Form und der Entwicklung ihrer Form nie dem Alltag unterworfen sein sollten. Profanisierung soll vermieden werden. Aus konservatorischer Sicht ist die Frage der ungewollten Profanisierung von Messgewändern viel weniger von der Form bestimmt, als von dem Umgang mit den Paramenten. Schlecht erhaltene Stoffe, unsachgemäße Flicken, die Verwendung von schlechten Materialien, das Einsetzen von falschen Bändern und Stoffen, die nicht zur Form des Messgewandes passen und auch das übermäßige Ansammeln von zusätzlichen Symbolen profanisieren wesentlich mehr als die gewählte Form. Darüber hinaus entwickelte sich die Form aus praktischen Überlegungen heraus und ist somit nicht Teil der Bedeutungsebene.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu: Jone (1953); Kieffer (1935); Müller (1955).

<sup>13</sup> Vgl. Klauser (1965) 131–133.

<sup>14</sup> Diese Entwicklung wurde von Joseph Braun bereits vorweggenommen: Braun (1907) 196–197.

<sup>15</sup> Vgl. den Beitrag von Michael Kunzler in diesem Heft.

<sup>16</sup> Vgl. Rau (1991).

<sup>17</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen zur Zeit des Konzils im Beitrag von Sr. Imelda Ruf in diesem Heft.



Um dem geschilderten Zustand entgegenzuwirken bedarf es einer umsichtigen Konservierung, der fachgerechten Restaurierung der alten Paramente und einer reflektierten Neuschöpfung von Paramenten.<sup>18</sup>

### *Präventive Konservierung und fachgerechte Restaurierung*

Maßnahmen zur Konservierung und Restaurierung von Textilien sind auf den Universitäten und in den großen Museen erforscht und erprobt. Materialien sind analysiert und die Wechselwirkung zwischen den einzelnen Materialien ist bekannt.<sup>19</sup> Aus diesem Wissen hat sich ein hoher Anforderungskatalog entwickelt. Bei den Forderungen nach adäquater Konservierung darf von Seiten der Konservatoren, Kunsthistoriker und Denkmalpfleger im Bereich der Paramentik nicht der pragmatische Ansatz der Machbarkeit auch für kleine Pfarren außer Acht gelassen werden. Denn in den Museen, oder in gut dotierten kirchlichen Beständen kann mit viel Aufwand viel erreicht werden. In Pfarren aber sind mit einfachen Mitteln gute Bedingungen zu schaffen.

Die Ausgangssituation und die Anforderungen sind aber die gleichen. Paramente sind, wie alle Textilien, von Ihrer Primärbestimmung her immer auf den Gebrauch ausgerichtet, immer empfindlich, bis hin zu einem Stadium der Abnutzung, das keinen weiteren Gebrauch mehr zulässt. Stoff ist im getragenen Zustand nur eine gewisse Zeit haltbar. In dieser Tatsache birgt sich ein Konfliktpotential zwischen Liturgieverantwortlichen und Restauratoren oder Kuratoren. Denn die einen sehen in einem Messgewand zuallererst ein Objekt, das Teil der Eucharistiefeier ist, war und bleibt – das durch die Eucharistiefeier Teil einer geheiligten Handlung geworden ist. Auf der anderen Seite steht der Erhalt des einzelnen Objektes im Vordergrund, meistens mit der Ausrichtung auf die Dokumentation einer Zeit, die nicht mehr Teil unseres Jetzt ist. Infolgedessen müssen Kuratoren sich gegen das Tragen von brüchig gewordenen wertvollen Paramenten aussprechen, auch wenn das von liturgischer Seite gewünscht wird. Da liturgische Gewänder ihre Bedeutung im Tragen haben, scheint das Dilemma auf den ersten Blick nicht auflösbar zu sein. Abstufungen sind natürlich diskutierbar: manchmal tragen, wenig tragen, einmal im Jahr tragen. Dennoch ist und bleibt ein jedes Tragen eine Abnutzung, die den Verfall weiter fortschreiten lässt. Es bedarf in jedem Einzelfall einer Prüfung der Bedeutung des Anlasses in Abwägung mit dem Wert und der Qualität des Messgewandes. Es bedarf aber auch einer Prüfung der eigenen Motive. Denn Auflösen lässt sich dieses Dilemma nur aus der ursprünglichen Funktion und Bedeutung der Paramente heraus: die Vorbereitung des Priesters auf das Messopfer und die Reduktion des subjektiven Ichs zu Gunsten der Präsenz Christi. Aus dieser Haltung heraus ist die Verwendung eines bestimmten Messgewandes nicht mehr von Nöten und die künstlerische und/oder historische Bedeutung eines Messgewandes kann gegen den Gebrauch abgewogen werden, ohne die Liturgie zu schmälern. Diese Sichtweise öffnet auch den Weg zu Neuschöpfungen.

Je länger alte (aber auch neue) Paramente getragen werden sollen, desto sorgsamer und aufwändiger muss die Lagersituation gestaltet werden. Denn Textilien sind organische Materialien, deshalb reagieren sie extrem sensibel auf Licht, Feuchtigkeit und mechanische Beanspruchung. So ziehen sie zum Beispiel – in einem feuchten Raum gelagert – die Feuchtigkeit an. Der Raum wird relativ trockener und die Stoffe werden feuchter. Schim-

<sup>18</sup> Zur Situation der Neuschöpfung von Paramenten vgl. den Beitrag von Sr. Imelda Ruf in diesem Heft.

<sup>19</sup> Exemplarisch: Jäger (1998); Lemberg (1998).



mel kann entstehen. Dieser Schimmel ist giftig und kann, wenn überhaupt, nur mechanisch entfernt werden. In manchen Fällen ist es notwendig zur Behandlung befallener Paramente Masken zu tragen, um die eigene Gesundheit nicht zu schädigen. Deshalb bedarf es einer allgemeingültigen und auch veröffentlichten innerkirchlichen Regelung, wie mit solchen Objekten umgegangen wird. Darüber hinaus bedarf es neben der Tradition des Bewahrens einer Tradition des Loslassens. Diese muss neu entwickelt werden, da wenig dazu überliefert ist. Erschwerend kommt hinzu, dass die erhaltenen Objekte aus der Zeit vor 1700 in der Regel herausragende Beispiele der Paramentik sind, so dass sich die Frage des Loslassens in diesen Fällen erübrigt. Ganz anders zeigt sich die Situation der Objekte des späten 18. Jahrhunderts und vor allem des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Aus dieser Zeit finden sich viele Objekte in minderer Qualität und in besonders gefährdetem Zustand, die kaum zu erhalten sind.

Neben der Auswahl der Objekte bedarf es aber auch der grundsätzlich durchdachten Lagerung. Denn die Wahl des Ortes und die Art der Aufbewahrung können entscheidend dazu beitragen, die Haltbarkeit von Paramenten zu verlängern. Mit einer guten Raumwahl zur Aufbewahrung von Paramenten ist bereits eine wesentliche Bedingung geschaffen. Räume mit alten, dicken aber nicht durchfeuchteten Mauern sind geeignet, denn dort lässt sich mit wenig Aufwand ein stabiles Klima schaffen.<sup>20</sup> Je wärmer ein Raum ist, desto mehr Feuchtigkeit kann aufgenommen werden. Wenn gesättigte Luft abkühlt, haben weniger Wassermoleküle in der Luft Platz. Die Folge ist Ablagerung von Kondenswasser. Zur Schaffung eines stabilen Klimas gibt es drei grundsätzliche Wege: Be- und Entfeuchter aufstellen, dauerhafte Regulierung der Temperatur und die Verwendung von Puffermaterial. In der Praxis aber ist die erste Möglichkeit für viele Pfarren oft nicht finanzierbar. Die fein regulierte Temperatur bedarf einer regelmäßigen Messung und Wartung. Diese ist in kleinen Pfarren auch oft nicht umsetzbar. Das Einfügen von Puffermaterial hat sich neben der günstigen Raumwahl als zielführend herauskristallisiert. Silikatgele ziehen die Feuchtigkeit aus den Räumen, ohne ihrerseits die Stoffe anzugreifen.<sup>21</sup> Es ist aber auch darauf zu achten, dass die Räume nicht zu trocken werden, denn sonst entzieht die Umgebungsluft die Feuchtigkeit aus den Stoffen und diese werden schnell brüchig. Regelmäßige Kontrolle und Wartung der Paramentenschränke bilden einen wichtigen Grundsatz der präventiven Konservierung von Paramenten. Neben dem Klima und der Feuchtigkeit bildet die Lagerung einen wichtigen Baustein in der präventiven Konservierung. Denn Textilien können auch von ihrem eigenen Begleitmaterial angegriffen werden. Besonders Metalle wirkend durch ihren korrosiven Charakter schädlich. Aber auch Farbe, Malschichten und Schmuckapplikationen wirken auf den Verfall ein. So begünstigen Goldstickereien das Durchscheuern der darunter liegenden Stoffe. Durch eine sorgsame Lagerung kann dieser Prozess verlangsamt werden. Idealerweise sollen Paramente liegend gelagert werden. Die Schubladen sollen mit Leinen, unbehandelter Baumwolle oder im Idealfall mit einem Material auf Polyethylenbasis ausgekleidet werden.<sup>22</sup> Sobald Baumwolle chemisch behandelt wurde (Merzerisierung oder vergleichbare Verfahren) kommt es – wie bei der Verwendung von Viskose (Holzbasis) – zu chemischen Reaktionen. Auch Kunstfasern wie Polyamid sind ungeeignet, da sie extrem

<sup>20</sup> Damit haben ländliche Pfarren mit Räumen im ersten Stock gute Grundvoraussetzungen, die genutzt werden können.

<sup>21</sup> Silikatgel ist im Handel erhältlich, aber auch die kleinen Silikatsäckchen, die in der Kleiderindustrie, in der Lebensmittel- und Gebrauchsgüterindustrie verwendet werden, eignen sich.

<sup>22</sup> Zur Einsetzung von Materialien auf Polyethylenbasis bei der Konservierung von Paramenten: Kimmel (2005).



Staub anziehend sind. Die Staubteilchen wiederum enthalten Wirkstoffe, die die Korrosion der verwendeten Metalle beschleunigen. Das aus der Papierrestaurierung übernommene säurefreie Seidenpapier ist ein adäquates und mit wenig Aufwand einsetzbares Ersatzmaterial. Damit können die Paramente eingeschlagen werden oder aber auch „Polster“ für den Schulterbereich gemacht werden. Mit mehr Aufwand lassen sich auch mit Watte oder wieder mit Polyethylenschaumstoffen, gepolsterte Rollen anfertigen, die dann im Schulterbereich eingeschoben werden.

Ist eine liegende Lagerung nicht möglich, müssen die Paramente auf möglichst langen Bügeln hängen, so dass keine Bruchstellen an der Bügelkante entstehen können.<sup>23</sup> Um starke Falzbildungen zu vermeiden, sind die Bügel mit einer Auspolsterung zu versehen. Diese kann entweder durch einen Überzug über dem Bügel, einer Rolle oder aber mit aufgebauchtem Seidenpapier gemacht werden. In diesem Fall sind die Silikatsäckchen hängend anzubringen.

Neben der, dem Material entsprechenden, Konservierung ist die fachgerechte Restaurierung für die Verbesserung der Situation der Paramente entscheidend. Diese sollte immer und in jedem Fall dafür ausgebildeten Personen anvertraut werden. Übertragungen von Goldstickereien zerstören oft mehr, als dass sie retten. Konservatorische Restaurierung sollte immer angestrebt werden. Bei herausragenden Stücken stehen die Paradigmen des Erhalts der Originalsubstanz allgemein außer Frage.

### *Überregionale Lager mit kirchenrechtlicher Grundlage als Lösungsvorschlag*

Das in der Carta von Venedig festgehaltene Ideal des Erhaltens von Originalsubstanz stößt bei den Paramenten an die Grenzen der Machbarkeit und ist in der Praxis oft schwer umzusetzen.<sup>24</sup> Denn es haben sich viele Paramente von sehr unterschiedlicher und zum Teil zweifelhafter Qualität erhalten. Die Menge an zu restaurierenden Objekten, Geldmangel und der zeitweise erschreckende Zerstörungsgrad machen oft eine Restaurierung unmöglich. Deshalb gehört die Frage des Umgangs mit den vielen, schon weitgehend zerstörten Paramenten oder Resten von alten Paramenten in Fachkreisen der Restauratoren, Konservatoren und Paramentenwerkstätten aber auch unter den Theologen diskutiert. Die Frage der Umarbeitung mit Hilfe nicht mehr zu verwendender Teile zerstörter Paramente ohne größerer Bedeutung muss erörtert und reflektiert werden. Denn in den Paramentenschränken der Pfarren finden sich immer wieder gotische Kaseln oder barocke Restbestände, deren Mittelstab durch schlechtes Kunststoffmaterial ersetzt wurde. Die eingesetzten Stoffe passen oft weder in der Webart, noch in der Farbwahl zu den Originalstoffen des 18. oder 19. Jahrhunderts. Passende alte Stoffe sind aber nur dann zu finden, wenn die Auswahl des „Ausgangsmaterials“ groß genug ist. Ein zentrales Paramentenlager für mehrere Diözesen, das gleichzeitig Aufbewahrungsort unter guten Bedingungen als auch Studiendepot und Sekundärmateriallager ist, kann eine Lösung darstellen, die diskutiert werden muss. Denkmalpflegerische und / oder auch restauratorische Bedenken müssen sorgsam gegen die Realität einer Flut von verfallenden Paramenten abgewogen werden. Aus liturgischer Sicht ist das Pasticcio<sup>25</sup> ein gangbarer Weg, da Liturgisches liturgisch wiederverwendet wird. Dennoch

<sup>23</sup> Abbildungen dazu in: Schreiber (1998).

<sup>24</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>25</sup> Pasticcio ist die Zusammensetzung eines Kunstwerkes aus Teilen anderer Kunstwerke. Zu dem Phänomen des Pasticcio in der bildenden Kunst hier exemplarisch: Ausstellungskatalog Stuttgart



will dieser Vorschlag nicht als Aufruf zum Auseinanderschneiden aller alten Paramente verstanden werden. Zuerst müssen der Wert und die künstlerische Bedeutung in Einklang mit der Denkmalbehörde und mit der wissenschaftlichen Forschung geklärt werden. In einem zweiten Schritt sollten die Paramente, die nicht mehr verwendet werden können und bei denen sich eine museale Aufbewahrung nicht auszahlt, auf ihre Wiederverwertbarkeit hin geprüft und auch sortiert gelagert werden. Diese Arbeit inkludiert ein fachgerechtes Auseinandertrennen und Lagern nach Stofftypen und Farben. Zur Veranschaulichung ein Beispiel aus der Praxis: Es hat sich eine rosa Kasel erhalten, deren Mittelstab in einer früheren Restaurierung (wahrscheinlich aus den siebziger Jahren) durch einen maschinengefertigten Polyesterstoff und entsprechende Goldlitzen ersetzt wurde. Diese Kasel findet auf Grund des Gesamtzustandes keine Verwendung mehr. Der barocke Stoff der Seitenteile ist aber ein Lyoner Gewebe aus dem mittleren 18. Jahrhundert. Dieser könnte den Mittelstab einer anderen Kasel ersetzen, vorausgesetzt die Stoffe passen von den liturgischen Farben und von der ästhetischen Anforderung zusammen und ergeben ein harmonisches Ganzes. Hier ist wiederum künstlerisches Fingerspitzengefühl und historisches Wissen über die Nähtechnik, über die Webtechnik der Stoffe durch Paramentikspezialisten gefordert.

Es ergibt sich aus der Vielfalt der Stoffe, dass es leichter ist, den richtigen Stoff aus einer größeren Auswahl zu finden. Deshalb ist ein Diözesangrenzen übergreifendes Lager für das Gelingen eines solchen Projektes Voraussetzung. Je größer die Auswahl jener Stoffteile, die zur Wiederverwendung eingesetzt werden können, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, schöne und wertvolle Pasticcios schaffen zu können. Eine im Schnütgenmuseum in Köln erhaltene Kasel zeigt nicht nur, dass das künstlerische Pasticcio Tradition hat, sondern auch die Objekte bei entsprechender Qualität der Arbeit wieder Eingang in anspruchsvolle museale Sammlungen finden können. Die Kölner Kasel verdeutlicht, dass das *Wie* der künstlerischen Umsetzung entscheidend für die Qualität des Objektes ist.<sup>26</sup>

Es hat sich gezeigt, dass die Reflexion über die symbolische Bedeutung der Paramente untrennbar mit den Lösungsansätzen zum Erhalt der Paramente verbunden ist. Theologische Klarheit und fachliches Wissen über die Stoffe und ihre Konservierung ist Grundvoraussetzung, um den Paramentikbeständen gerecht zu werden und um neue Wege des Bewahrens und Erneuerns zu beschreiten. Denn mit dem Untergang der Paramentik geht nicht nur ein kulturelles Zeugnis verloren, sondern auch ein Bestandteil des Geheimnisses der eucharistischen Feier.

## Literatur

- Benediktionale*, 1978: Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Einsiedeln – Zürich: Benzinger; Freiburg – Wien: 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].

Staatsgalerie: Bild und Vorbild; Kopie, Replik, Variante, Fassung, Variation, Pasticcio, Fälschung, Stuttgart, 10.11.1971–10.1.1972.

<sup>26</sup> Inv. Nr. P231. Siehe auch: Westermann-Angerhausen (2001) 394–396.



- CIC, 1983: Codex Iuris Canonici [auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus]. Codex des kanonischen Rechtes. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz [...]. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Gerhards, Albert, 1991: „Denn ihr alle habt Christus angelegt“. Eine Besinnung auf die Kleidung im Gottesdienst. In: *Gottesdienst* 25, 97–99.
- Grundordnung des Römischen Messbuchs*, 2007: Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Arbeitshilfen 215).
- Jäger, Elisabeth, 1998: Präventive Konservierung, Schutz und Pflege von textilen Kunstwerken durch vorbeugende Maßnahmen. In: Michael Braunsteiner/Heimo Kaindl (Hrsg.), *Historische Textilien aus dem Sakralbereich. Bedeutung und Nutzung, Erforschung und Konservierung*. Admont: Benediktinerstift Admont, 62–67.
- Jone, Heribert, 1953: *Katholische Moraltheologie*. Paderborn: Schöningh.
- Kaczynski, Reiner, 1979: Über Sinn und Bedeutung liturgischer Gewänder. In: *Das Münster* 32, 94–96.
- Kieffer, Georg, 1935: *Rubrizistik oder Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche*. 9. Auflage. Paderborn: Schöningh.
- Kimmel, Tanja, 2005: Polyethylen-Schaumstoffe als Hilfsmittel in der Restaurierung und Konservierung von textilem Kunst und Kulturgut. In: *Zeitschrift für Kunsttechnologie und Konservierung* 19 [2], 273–289.
- Klauser, Theodor, 1965: *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*. Bonn: Hanstein.
- Lemberg, Rolf, 1998: Aufbewahrung und museale Präsentation historischer Textilien. Klimatisierung, Beleuchtung, Lagerung. In: Michael Braunsteiner/Heimo Kaindl (Hrsg.), *Historische Textilien aus dem Sakralbereich. Bedeutung und Nutzung, Erforschung und Konservierung*. Admont: Benediktinerstift Admont, 69–77.
- Missale Romanum*, 1962: Missale Romanum. Anno 1962 promulgatum. Hrsg. Cuthbert Johnson/Anthony Ward. Rom [Reimpr. 1994]: CLV Edizioni Liturgiche (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarreriensia. Supplementa 2).
- Müller, Johann Bapt., 1955: *Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums nach den neuen Dekreten und Rubriken*. 22. Auflage. Freiburg i. Br.: Herder.
- Rau, Stefan, 1991: Kleider machen Leute. In: *Gottesdienst* 25, 21.
- Reinhardt, Heinrich J. F., 2001: Weihe, Weihung, III. Kirchenrechtlich. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage. Bd. 10. Freiburg: Herder, Sp. 1005.
- Schreiber, Hiltigund, 1998: Geplante Inventarisierung und Pflege liturgischer Textilien in der Erzdiözese Wien. In: Michael Braunsteiner/Heimo Kaindl (Hrsg.), *Historische Textilien aus dem Sakralbereich. Bedeutung und Nutzung, Erforschung und Konservierung*. Admont: Benediktinerstift Admont, 81–82.
- Westermann-Angerhausen, Hiltrud (Hrsg.), 2001: *Die Liturgischen Gewänder. 11. bis 19. Jahrhundert*. Sammlung des Museum Schnütgen. Köln.



Floridus Röhrig, Klosterneuburg

## *Der Klosterneuburger Marien-Ornat im Jugendstil*

„Es dürfte, für Österreich wenigstens, mit Ausnahme der von Oberbaurat Otto Wagner errichteten Kirche am Steinhof, [...] der erste bedeutendere, von einer geistlichen Behörde erteilte Auftrag an die bislang verteuflte Moderne sein“. Mit diesen Worten stellte ein nicht namentlich gezeichneter Artikel über die Ausstellung in der k.u.k. Kunstgewerbeschule den Ornat vor.

Im Jahre 1911 gedachte das Stift Klosterneuburg einen neuen Pontifikalornat für die Marienfesten anzuschaffen. Es fügte sich glücklich, dass die damals dafür zuständigen Männer, der Propst Friedrich Piffl (nachmals Kardinal-Erzbischof von Wien) und der Kustos des Stiftes, der Kunsthistoriker Dr. Wolfgang Pauker, der damals an der Kunstgewerbeschule (heute Universität für angewandte Kunst) kirchliche Kunstgeschichte und Liturgik lehrte, viel Verständnis für die moderne Kunst besaßen. Sie wagten es, einen für solche Aufträge ungewöhnlichen Weg einzuschlagen: es wurde ein Wettbewerb unter den Schülern der k.u.k. Kunstgewerbeschule ausgeschrieben. Den ersten Preis errang der damals 21-jährige Anton Hofer aus der Meisterklasse von Prof. Kolo Moser. Und sein Entwurf wurde von Schülerinnen der von Prof. Rosalie Rothansel geleiteten Stickereiklasse ausgeführt.

Schon die Tatsache, dass es sich bei dem großen Auftrag um eine reine Schülerarbeit handelte, erregte Aufsehen. Noch mehr aber fand das nach seiner Fertigstellung ausgestellte Werk Anerkennung in der zeitgenössischen Kunstkritik. Man sah in ihm nicht nur einen gewaltigen Fortschritt in der Kirchenkunst, die damals noch sehr stark vom Historismus geprägt war, und hob hervor, daß sich der Ornat allen kultischen Anforderungen und der alten Umgebung anzupassen wusste, ohne dabei den modernen Stilcharakter zu verleugnen. Tatsächlich fügt sich der Ornat harmonisch in die reiche, barocke Innenausstattung der Stiftskirche ein.

Das hervorstechende Merkmal aller Gewandstücke ist der Kontrast zwischen leeren Flächen, die nur durch Streumuster belebt sind, und dicht ornamentierten Hauptteilen. Die einzigen verwendeten Farben sind Weiß und Blau, durch Goldstickerei entsprechend belebt.

Die einzelnen Gewandstücke sind nach ihrer Funktion deutlich unterschieden. Das Pluviale (Abb. 1) zeigt auf der Vorderseite anbetende Engel. Diese vier ganz gleichen Gestalten sind mit Ausnahme von Gesichtern und Armen fast völlig in Ornament aufgelöst und gehören wohl zu den schönsten Schöpfungen des Wiener Jugendstils. Die Ornamentik der Kasel (Abb. 2) ist aus den Materialien des Messopfers gebildet, aus Kornähren und Weintrauben. Die Mitra (Abb. 3 und 4) ist am reichsten geschmückt, mit Perlmutter-Auflagen und sehr plastischer Reliefstickerei. Sie zeigt auf der Vorderseite (Abb. 4) das Lamm der Apokalypse, auf der Rückseite (Abb. 3) ein Triumphkreuz, beide flankiert von je zwei Evangelistensymbolen.





Abb. 1: Pluviale





*Abb. 2: Kasel*





Abb. 3: Mitra (Rückseite)



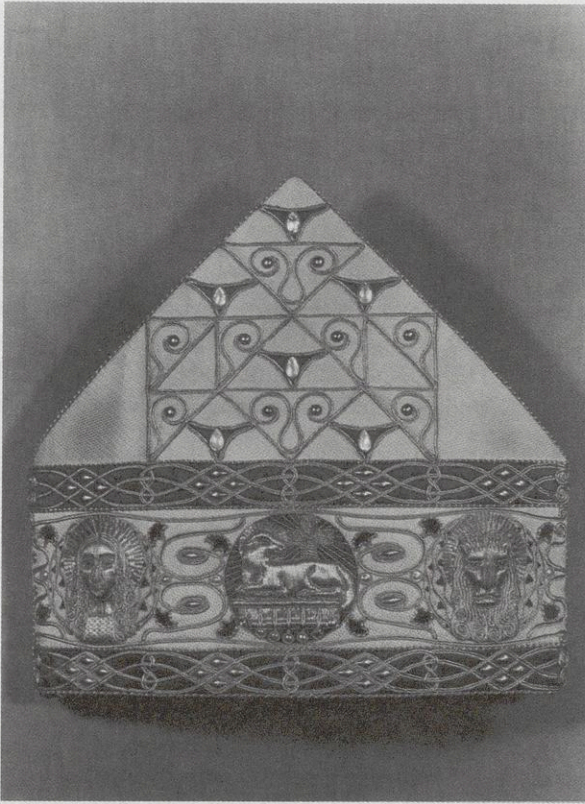


Abb. 4: Mitra (Vorderseite)

Bedeutend schlichter als die Gewänder des Pontifex sind jene für die Assistenten. Die vier Dalmatiken sind nicht nur untereinander gleich, auch ihre Vorder- und Rückseiten sind weitgehend identisch, abgesehen von den Rückenquasten. Zum Ornat gehören auch drei Antependien, welche die Front des Hauptaltars und der beiden Kredenzetische verdecken sollen. Das Antependium des Hauptaltars zeigt in der Mitte ein Triumphkreuz, rechts und links in regelmäßigen Abständen flankiert von je zwei anbetenden Engeln. Waren die Engel auf dem Pluviale statisch und frontal, so sind sie auf dem Antependium in Seitenansicht und aufschwebend dargestellt, denn sie wenden sich dem Opfergeschehen in der Mitte zu und sollen gleichsam die Gebete der Gläubigen zum Himmel empor tragen. Die beiden Antependien der Kredenzetische sind demgegenüber schlicht und tragen nur Streumuster. Die kleinen Teile des Ornaments (Gremiale, Manipel, Velum, Bursa) leben vom Kontrast des glatten weißen Seidenstoffs zu den reich ornamentierten Kreuzen und Borten. Nur die Palla trägt prächtige Goldstickerei mit eucharistischen Motiven.

Der Ornat, der schon mehrmals in Ausstellungen gezeigt wurde, gehört nicht nur zu den typischsten, sondern auch zu den schönsten Leistungen des Jugendstils. Er zeigt auch originelle Ideen, etwa die gestickten, in Goldkugeln auslaufenden Quasten und den Reliefschmuck der Mitra.

Das Stift Klosterneuburg war offenbar mit dem Ergebnis sehr zufrieden, denn Anton Hofer erhielt unmittelbar darauf den Auftrag, ein Prunk-Messbuch für das Priesterjubiläum des Propstes zu entwerfen.



Sr. M. Imelda Ruf OSB, Wien

## *Er kleidet mich in Gewänder des Heils . . . (Jes 61,10)*

### *1. Historische Einführung*

Immer haben sich die Menschen für besondere Anlässe geschmückt und *dadurch dem Fest einen kostbaren Charakter verliehen*, im profanen wie im sakralen Bereich. Das festliche Gewand gehörte zum Ritual, um einen feierlichen Moment zu betonen, um den Gastgeber zu ehren, um dem Fest einen besonderen Stil zu geben, um so mehr, wenn wir den Gottesdienst vorbereiten, da der HERR zum Mahl lädt! Zu allen Zeiten bemühten sich Künstler und Handwerker, hier ihr Können einfließen zu lassen, *zur Ehre Gottes und zur Freude und Erbauung der Menschen*.

Ein Streifzug durch die Geschichte der christlichen Kunst zeigt, wie die künstlerische und handwerkliche Umsetzung christologischer Inhalte einem steten Wandel unterzogen war, sich aber Grundzüge herausbildeten, die für alle Zeiten Gültigkeit erhielten. Immer schufen die Ideen die Form und die Intuitionen beseelten den Inhalt. Die liturgische Kleidung – Paramente – entsprachen stets *der Ehrfurcht vor dem heiligen Geschehen, das sich am Altar vollzog*.

Unser Papst erklärt dazu: „Das liturgische Gewand, das der Priester bei der Feier der Hl. Eucharistie trägt, soll zunächst deutlich machen, dass er hier nicht als Privatperson, als dieser oder jener da ist, sondern an Stelle eines anderen steht – Christus.“

*„Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20)*

Dieses Pauluswort hat für den zelebrierenden Priester eine spezifische Geltung. Nicht er ist wichtig, sondern Christus. Nicht sich teilt er den Menschen mit, sondern IHN. Nach der liturgischen Tradition macht er sich zum Werkzeug für Christus, er handelt nicht aus Eigenem, sondern als Bote, als Gegenwart des Anderen – „in persona Christi“.

Das Bild vom „Anziehen Christi“ ist daher ein dynamisches Bild, auf Verwandlung des Menschen und der Welt, auf die neue Menschheit hin ausgelegt. Die eschatologische Ausrichtung, die das liturgische Gewand symbolisch anschaulich macht, hat Paulus in beiden Korintherbriefen noch weiter ausgearbeitet: „Dieses Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit der Unsterblichkeit“ (1 Kor 15,53).

Das liturgische Kleid weist über die Bedeutung äußerer Gewänder hinaus – es ist Vorgriff auf das Neue Kleid, den auferstandenen Leib Jesu Christi, auf das Neue hin, das uns nach Abbruch des „irdischen Zeltes“ erwartet und uns „ewige Bleibe“ gibt (vgl. Joh 14,2; vgl. auch Lk 15,22, vom verlorenen Sohn „holt schnell das beste Gewand!“). Die Bibel stellt das Kleid in einen großen Zusammenhang und setzt erstaunlicherweise ein *neues Kleid* mit einem *neuen Menschen* gleich.

Seit dem 4. Jahrhundert sind Paramente, also kirchliche Bekleidungen, und schmückende Altartücher belegt. Während sich im Alten Testament genaue Vorschriften über die liturgische Bekleidung finden lassen, sucht man im Neuen Testament vergeblich. In der jungen Kirche wurde die übliche Feiertagskleidung auch im Gottesdienst getragen. Schnitt und Stoff unterschieden sich zunächst nicht von der Festkleidung. Seit dem Ende der Christenverfolgung bekommt die Kirche einen festen Platz in der gesellschaftlichen Rangordnung und erhält das Recht, Kleidungsstücke höherer Beamter zu tragen. Dazu gehörten Stola,



Pallium und Manipel. Eine eigene liturgische Kleidung entwickelte sich durch den Modewechsel nach der Völkerwanderung (von der römischen zur germanischen Mode). Der Klerus behielt die römische Mode bei: ein langärmliges, bodenlanges Untergewand und ein Übergewand, welches je nach Stand, Aufgabe oder Mode wechselte. Jene Art der Gewänder, welche heute noch als liturgische Kleidung beim Gottesdienst verwendet werden, stammen aus der römischen Antike. Schließlich waren nur noch Bischöfe, Priester, Diakone und Ministranten liturgisch, also römisch angezogen. Das antike Untergewand lebt in der Albe weiter. Das Messgewand des Priesters war ein vornehmes, kegelartiges Obergewand, welches den Priester wie ein „Häuschen“ umfängt.

Hier mache ich einen Sprung ins 20. Jahrhundert, vor allem in die sehr bewegten Jahre der 2. Hälfte, die ich intensiv, mit vielen eigenen Erfahrungen miterleben durfte. Es entwickelte sich eine „Liturgische Bewegung“ mit einer Palette von Reformvorstellungen, die im Zweiten Vatikanum nochmals nach neuen theologischen und künstlerischen Ideen suchte.

## 2. Zur Theorie der Paramentik

Der Begriff ‚Paramente‘ (von lat. *parare mensam* – den Tisch bereiten) sind die im Kirchenraum und in der Liturgie verwendeten Textilien. In der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche werden fast ausschließlich die liturgischen Gewänder als Paramente bezeichnet. Unter dem Wort Paramente verstehen wir allgemein die Messgewänder für unsere Gottesdienste.

Bereits im Alten Testament finden wir Weisungen, in Ex 28,4–5 und Ex 31,6–9 „wie sich der Priester kleiden soll, wenn er Dienst vor dem HERRN tut“!

„Zu allen Zeiten kleidete man sich festlich, wenn man den Ort betrat, der für Gott ausersehen war. Für die Priester und jene, die sich dem Herrn nahen, sollst du heilige Gewänder anfertigen, die sie herrlich schmücken. Suche die geschicktesten Handwerker, die mit außerordentlichen Talenten begabt sind und sie werden heilige Gewänder aus Gold, Purpur und feinem Leinen anfertigen, kostbare Gewänder für diejenigen, die in der Gegenwart des Herrn weilen.“

Wir staunen über die detaillierte Beschreibung von Material, Schnitt und Kostbarkeit der Ausschmückung und die Angaben, dass die ausführenden Künstler mit der Weisheit von Oben erfüllt sein sollen.

Wie oft, besonders um die Tage des Papstbesuches in Österreich, hörte man folgende oder ähnliche Bemerkungen:

- Warum diese neuen Gewänder?
- Warum diese unnötigen Ausgaben?
- Warum gibt man dieses Geld nicht den Armen?

Hier geht es nicht um das Schmücken des Priesters, des Papstes, sondern um eine Verehrung, die Gott gilt. Der Papst spricht von einer „*ars celebrandi*“. Das Gewand soll der Würde der Feier entsprechen, diese unterstreichen. Die textilen Kostbarkeiten dienen seit alters her der Verherrlichung Gottes: Äußerer Glanz und innerliche Haltung gehören zusammen. Kunst und Können für die äußere Schönheit der liturgischen Feier galten als Gottesdienst und bewahren bis heute eine würdevolle Aura. Kostbare Materialien und wertvolle Handarbeit – *ars manualia* – sind das *Geheimnis edler Paramente*.

In der Kirche, die der Leib Christi ist, haben nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe, das wird in der Verschiedenheit der liturgischen Gewänder sichtbar. Diese bezeichnen die besondere Aufgabe des jeweiligen liturgischen Dienstes von Priester, Diakon und Laien.

Der zelebrierende Priester trägt das Messgewand, der Diakon die Dalmatik und die Laien, je nach ihrem Dienst, die Albe oder ein dafür besonders vorgesehenes würdiges Gewand.



Diese Gewänder werden gemäß dem im Benediktionale beschriebenen Ritus (S. 137) gesegnet.

*Die Paramente lassen sich nach ihrer Funktion folgendermaßen gliedern:*

- *Paramente als liturgische Gewänder* wie: Kasel, Dalmatik, Pluviale, Stola, Albe, Chorrock und Mitra, Segensvelum;
- *Paramente, die der Ausstattung des Altares dienen*, wie: Altartücher, Kelchwäsche, Antependien, Tabernakelauskleidungen, Ziboriumvelum, Kommunionbanktücher, Kredenztücher, Ambobehänge;
- *Paramente für besondere Funktionen*: wie Fahnen und Banner, Fronleichnamsbaldachine, Schultervelen, Fastentücher und Wandbehänge. Diese schmücken in ihrer besonderen Ausstattung und betonen das christliche Brauchtum.

*Die Farben der Paramente im Gottesdienst*

Unter Pius V. wurde der bis dahin mit einer gewissen Willkür auf bestimmten alten römischen Bräuchen basierende Farbkanon vereinheitlicht und im Messbuch von 1570 verankert.

Der liturgische Farbkanon schreibt die Grundfarbe vor, die Nuancen bleiben der künstlerischen Freiheit überlassen. Die Kirchenfarben begleiten uns durch das gesamte Kirchenjahr.

An Tagen von besonderer Festlichkeit können edle liturgische Gewänder verwendet werden, auch wenn sie nicht streng der Tagesfarbe entsprechen, z. B. besonders kostbare Ornate, die einem besonderen Fest gewidmet wurden, wie Patronatsfest, Stifter usw.

*Die Gestaltung der Paramente*

Das Kirchenjahr mit seinen verschiedenen Festen öffnet uns eine reiche Fülle an Gestaltungsmöglichkeiten und Symbolen:

- die Farbsymbolik
- Zahlensymbolik
- die spirituelle Bedeutung des Festes, der Thematik
- die Berücksichtigung des Altares
- die Ausgestaltung des Kirchenraumes.

### *3. Meine persönlichen Erfahrungen*

Vor der Anfertigung einer neuen Kasel, sind folgende Fragen zu stellen:

- Welche Vorstellungen hat der Auftraggeber?
- Zu welchem Fest soll dieses Gewand vorrangig getragen werden?
- Ist es ein Geschenk für den Geistlichen, z. B. zu einem persönlichen Gedenktag oder Pfarrjubiläum oder zu einem besonderen Anlass, wie z. B. Primiz?
- Wie passt es in den konkreten Kirchenraum? (Ist die Kirche klein oder groß – in welchem Stil, wie sind die Lichtverhältnisse?)
- Welche Kirchenpatrone werden in der Kirche verehrt?
- Welches Budget steht zur Verfügung?

Die Idee, die Symbolik, ist der Schlüssel für die Thematik. Die Ideen muss man sich schenken lassen. Oft „blitzt es plötzlich auf“. Als sehr fruchtbar erfahre ich das Psalmengebet, viele Inspirationen durfte ich dort erfahren. Dem Thema folgt dann die Gestaltung und Ausführung.



Ich hatte das Glück, in einer Paramenten-Werkstätte zu lernen, die von zwei sehr fortschrittlichen akademischen Künstlerinnen und hervorragenden, bestens ausgebildeten Meisterinnen geleitet war. Diese Dominikanerinnen suchten neue Ausdrucksformen und das schlug sich im Entwurf, Material und Schnitt nieder. Die Entwürfe waren einzigartig in ihrer Individualität und nicht auf Serienproduktion ausgelegt, wie man sie in den Katalogen findet. Allein das Material für Messkleid oder Ornat wurde des Öfteren extra handgewebt aus Reinseide und feinstem Japangold. Diese Werkstätte stand damals unter den Führenden im süddeutschen Raum und darüber hinaus. Ich verdanke diesen Frauen die Begeisterung und Liebe für meinen Beruf, den ich ohne sie nie entdeckt hätte. Diese Grundlage befähigte mich, nach albsolviertem Studium und fachlicher Ausbildung, selbstständig, im Rahmen eines weltlichen Betriebes, eine Paramentenwerkstätte aufzubauen. Das geschah in der Nachkonzilszeit 1967, als die Paramente sich aufzulösen drohten. In jugendlicher Unbefangenheit suchte ich neue Wege und Ausdrucksformen. Meine Stil- und Technikmischung von Süddeutsch und Wienerisch halfen mir in der Gestaltung neuer ansprechender Gewänder. In freier Stickerei, mit handgefärbtem Leinengarn auf teils selbstgewebten Woll- und Seidenstoffen, versuchte ich Motive aus der Zahlensymbolik, verbunden mit Formen wie Kreis, Quadrat und dergleichen. Wichtig war für mich die Gestaltung in guter handwerklicher Ausführung und vor allem mit spirituellem Hintergrund. Die Ausstattung der Primizanten war „nüchtern“. Ich erinnere mich an ein Primizgewand aus einem schön fallenden Wollstoff und darüber Stolen in allen Kirchenfarben aus grobem, einfärbigem, Shantungleinen. Auch verschieden naturfarbene Wildseide für die Kasel und dazu einfache Überstolen wurden beliebt. Außer dem Kusskreuz gab es keinerlei Schmuck. Die Priester waren glücklich über ihr schlichtes und doch würdiges Gewand. Ich legte großen Wert auf kostbares Material und bastelte schnittmäßig an großzügigeren Formen. Erfreulicherweise gab es Priester – nicht nur junge – die interessiert und suchend, einfach zwischendurch vorbeischaute, um irgendetwas schönes Neues zu entdecken. Goldstickerei und Japangoldlinien verwendeten wir sehr dezent und Stickgarne in einer zurückhaltenden Farbgebung. Die erste „Tunika“ entstand in Kimonoschnitt. In Andeutung eines Mittelstabes drehte ich das Mittelstück in der Stoffrichtung, was bei diesem grauen handgewebten Wollstoff hübsch aussah. Die damals noch sehr neuen Überstolen hielt ich ohne Stickerei, jedoch in edlen Handwebstoffen. Es entstanden die sogenannten Mantelalben in allen Variationen von ecru und naturfarben über beige und grau. Ein Bischof sprach von den „Kameltrebergewändern“! Vielleicht bildeten gerade diese sehr schlichten Zweckgewänder einen notwendigen Übergang. Die Symbolik wurde von vielen über Bord geworfen und es kostete Kraft, Mut und Experimentierfreude, diese „nüchterne Zeit“ mit hinüberzuretten und das Verständnis und die Freude für Wert und Sinn um eine würdige Form für den Gottesdienst zu finden. Erfreulicherweise entdeckte ich im Laufe der Jahre mehrere andere Einzelkämpfer, die zuversichtlich an den neuen Aufschwung glaubten.

Plötzlich tauchten die „liturgischen Laiengewänder“ auf, in deren Entwicklung ich von Diözesanebene einbezogen wurde. Die Liturgieverantwortlichen in Linz beauftragten mich mit deren Kreierung. Es galt, eine Form für die ebenfalls neue Aufgabe der Laien in der Kirche zu finden. Diese Experimentierphase belastete den laufenden Paramentenbetrieb, kosteten die Modelle doch viel Zeit und Überlegung. Es gab noch keinerlei Vorbilder für die an der Liturgie Beteiligten. Das „Kultgewand“ sollte sich in den Kirchenraum einfügen und durfte sich in keiner Weise an das priesterliche Gewand anlehnen. So entwickelten sich zeitraubende Diskussionen über deren „Ausschmückung“, besonders für die Frauen. Diese Versuche brachten mich ins Kreuzfeuer der Liturgen. Es gab wahrhaft einige Grenzfälle,



wo ich auf Anraten meiner Ordensleitung höhere kirchliche Stellen zur Begutachtung einlud, um sie in die direkte Situation einzubinden. Diese Wellen haben sich inzwischen gelegt.

Römische Messgewänder wurden in diesen Jahren nur vereinzelt restauriert. Es blieb kein Geheimnis, dass mit vielen Paramenten sehr leichtsinnig umgegangen wurde. Manch edles Stück ist wohl unersetzlich verschwunden. Dass in dieser Zeit barocke Messgewänder links liegen blieben, ist verständlich. Gerne denke ich an einige Priester, die gerade in dieser unmittelbaren Nachkonzilszeit nach würdigem Neuem suchten und gleichzeitig ihre kostbaren alten Paramente in Ehrfurcht aufbewahrten. Erst ab ca. 1975 gewannen sie neu an Bedeutung und haben heute wieder ihren Platz in der kirchlichen Kunst und Kultur.

Aus dieser Zeit fand ich drei unterschiedliche Artikel über die Entwicklung der Paramente. Ich war erstaunt, wie negativ der Grundtenor klang, der die Frage aufwarf, ob in Zukunft überhaupt noch kirchliche Gewänder getragen werden, oder ob die grauen albenähnlichen Gewänder die künftige Ablöse sein wird. Da stand unter anderem: „Es ist noch ein weiter Weg in die Zukunft, bis wir wieder eine geeignete und würdige Form für den Gottesdienst finden!“<sup>1</sup> usw.

Heute dürfen wir wirklich mit Freude feststellen: Diese Krise ist überwunden und wir befinden uns auf dem besten Weg, neue und entsprechende Gewänder für den Dienst am Altar zu gestalten. Diese Entwicklung war von Licht- und Schattenseiten begleitet. Alle Strömungen – bis heute – erlebte ich an der Basis und verlor dabei nie die Zuversicht. Künstler und Handwerker tasteten sich an das „Zeitgenössische“ heran, das durch das Konzil teils in eine nüchterne Richtung ging und vieles Alte, Kostbare und Schöne verwarf. Umso wichtiger erwies sich die Inventaraufnahme in den Pfarren, um kirchliche Kunstprojekte zu dokumentieren und zu retten.

Ein Messgewand in der heutigen Zeit soll leicht sein, frisch in der Farbgebung und klar in der Gestaltung. Wir dürfen Mut zur Farbe zeigen und Mut, die Heiligenfiguren und abgegriffenen Symbole zu verlassen. Die Heilige Schrift bietet uns für diese Aufgabe unendlich viele Anregungen. In der Bildhauerei oder in der Goldschmiedekunst findet man viel mehr künstlerische Darstellungen als auf den üblichen Paramenten. Lassen wir die Bilder an den Wänden und die Heiligen in der Plastik, sie haben dort ihre eigenständige Verehrung und stecken wir sie nicht auf das Gewand. Bei der Messfeier geht es um den HERRN. Die Kasel in der jeweiligen Tagesfarbe, in einem schönen Material und einer gediegenen Gestaltung unterstreicht die Feierlichkeit in der Liturgie. Der Priester steht zurück und lässt dem heiligen Geschehen Platz.

Unser Anliegen, ein Gewand für den heiligen Dienst zu gestalten, muss die heilige Handlung vor Augen haben. Die *Ehre Gottes und die Erbauung der Menschen* stehen im Vordergrund. Es darf auch kein reines Zweckgewand sein. In der Liturgie gibt es keinen Zweck, nur einen Sinn!

Soll das Gewand „modisch“ sein, so empfehle ich für diesen Auftrag besser einen Modedesigner. Er wird nach dem heutigen Trend gestalten, was absolut schön und interessant ausfallen kann – doch es fehlt die Seele!

Natürlich höre ich die vielen Kommentare wie: „Ja, in Polen oder Italien sind die Messgewänder oft schön bestickt und viel billiger!“ Es ist richtig, die Gewänder sind billig, doch schauen Sie einmal genau hin! Der Stoff ist ein Lurexgewebe, oft ohne Schulternaht in einem Stück geschnitten, nicht abgefüttert, kurz, ein einfacher Kragen ohne guten Schnitt

<sup>1</sup> Wagner (1979).



und Einlage, im Gesamten eine flotte Konfektionsarbeit mit serienmäßiger Maschinenstickerei. Diese Ausführung kann und darf nicht anders als billig sein.

Die Kriterien dieser Herstellung sind: Was gefällt und was lässt sich gut verkaufen, mit dem kleinstmöglichen Einsatz an Zeit und Material. Knapper Stoffverbrauch, maschinelle Serienstickerei der Motive und vor allem „wirtschaftlich interessant“, im „Dutzend billiger“ – ausschlaggebend ist der Umsatz, der geschäftliche Aspekt! Diese Gewänder erobern zwar immer mehr unsere Sakristeien, doch sie entsprechen nicht unserer christlichen Kultur und der Anforderung der Kostbarkeit von Paramenten.

Nun werden die Vorwürfe laut, man kann ja hier nicht einkaufen, die schönen Gewänder sind zu teuer. Für Paramente gab und gibt es noch vorwiegend die Klosterwerkstätten. Dort waren das solide Handwerk, die christliche Kunst und die Kultur über Jahrhunderte beheimatet. Die Klöster, vorab die Benediktiner, galten als Kulturträger! Die Entwürfe erwuchsen aus der Stille und dem Gebet des ORA et LABORA. Die Anfertigung und die Ausführung geschahen in Werkstätten, in denen abgesehen vom Fachlichen, geschwiegen wurde. In diesem Schweigen gediehen handwerkliche Meisterwerke und anspruchsvolle Techniken, wie Goldstickereien und Nadelmalereien in Perfektion.

Staunend und beeindruckt stehen wir mitunter vor sehr wertvollen, mit reichen Goldstickereien geschmückten barocken Messgewändern. Wenn wir heute nicht mehr so arbeiten, dann heißt das nicht, dass wir in der Gestaltung verarmt sind oder das handwerkliche Können abhanden gekommen ist oder die finanziellen Mittel für derart kostbare Arbeiten total fehlen. Nein, unsere Zeit hat sich gewandelt und damit unsere Ausdrucksweise in der Gestaltung.

Wo sind heute die Auftraggeber für solch kostbare Handarbeiten? Die Aufträge kamen früher von den Kirchenfürsten und vom Adel. Im Laufe der Geschichte verschwanden diese Auftraggeber.

Noch gibt es Stickerinnen, die die alten Goldtechniken beherrschen. Bis vor einigen Jahren konnte man in Österreich die Meisterprüfung in Gold-Silber- und Perlenstickerei ablegen. Die Stickerinnen waren oft stolz auf ihren seltenen Beruf. Persönlich durfte ich viele Lehrlinge ausbilden und alle liebten ihren Beruf. Einige erwarben sich in Deutschland die Meisterprüfung und leiten dort entsprechende Werkstätten.

Die klassischen Goldtechniken sind wirklich in Gefahr, auszusterben. Neben der Paramentik sind diese speziellen Fertigkeiten auch für die Restaurierung, vor allem der Fahnen notwendig.

Viele neue Fahnen weisen schon Motive und Schriften in Maschinenstickerei auf. Interessant ist, wie die Technisierung auch hier ihren Einzug hält. An mich kommen mitunter Anfragen um Stickereiautomaten für die Paramente oder es wird mir nahegelegt, die neuen Errungenschaften doch in meine Arbeit einzubeziehen.

Neben den oben genannten Gestaltungsmöglichkeiten einer Kasel berücksichtige ich:

- Farbe: liturgisch
- Thema: umgelegt in Symbolik
- Ausführung: ansprechend und zeitgemäß
- Material: in einer schlichten Kostbarkeit, leicht
- Schnitt: großzügig und schön fallend.

Zur Zeit beeinflusst der finanzielle Engpass, der auch vor der Kirche nicht Halt macht, die Gestaltungsmöglichkeiten. Daher muss auch ich momentan auf Stoffe aus kostbaren Reinseidengarnen und feinem Japangold, die teilweise mit eigenem Webplan handgewebt wurden, verzichten. Diese Stoffe wirken sehr edel und verlangen wenig oder keinen zusätzli-



chen Schmuck in Form von Stickereien. Genau dazu harmonisierend gestaltete ich die Überstola, teils mit verdichteten Japangoldlinien oder dezenter Stickerei. Nicht zu unterschätzen ist der gut gewählte Futterstoff in Qualität und Farbe.

Die hohen Herstellungskosten der bestickten Kaseln bewegten mich persönlich zu einer neuen oder anderen, weniger zeitaufwändigen Gestaltung zu finden.

Besondere Freude bereitet die Gestaltung eines Einzelstückes oder eines Ornates mit gezieltem Thema, passend in eine bestimmte Kirche und für ein besonderes Fest. Hier ist es wichtig, sich mit dem Kirchenraum vertraut zu machen, damit das Gewand sich schön und harmonisch einfügt und die Würde des heiligen Geschehens unterstreicht ohne gestalterisch herauszufallen. Persönlich experimentiere ich gerne mit verschiedenen Schnitten und Formen und suche neue Wege der Gestaltung, die preislich im Rahmen sind und doch der Würde der Feier entsprechen.

Anstelle von Stickereien lässt sich mit Applikationen günstiger arbeiten oder beide Techniken kombinieren. Durch gezielten Farbwechsel im Grundstoff, gewinnt man interessante Varianten. Nachdem ich sehr gerne mit frohen und frischen Farben arbeite, ist für mich die Applikation, bzw. das Zusammensetzen von verschiedenen Farbtönen und Formen, eine Art des Ausdrucks geworden. Ich verließ die strengen Mittelstäbe und beziehe die ganze Fläche in die Gestaltung mit ein. Dazu eignen sich hervorragend die Doupion- oder Shantungseide in ihren vielen Farbschattierungen. Obendrein ist so eine Kasel gewichtsmäßig sehr leicht und angenehm zu tragen. Es kann auch einmal ein Gewand ganz ohne Schmuck sein, evtl. nur ein Wechsel in der Stoffrichtung oder ganz glatt. Seide schmiegt sich immer in das Ganze ein. Die Art der Verzierung unterliegt keiner Vorschrift, die entsprechende liturgische Farbe ist wichtig. Nicht zu unterschätzen ist der Schnitt des Gewandes. Die dazu passende Albe darf bei der Gesamtgestaltung nicht übersehen werden.

Eigene Aufmerksamkeit braucht die Gestaltung einer „Serie“! Es ist ein großer Unterschied, ob *ein* Priester am Altar steht oder ob 30 oder mehr Priester zur Konzelebration den Altarraum ausfüllen. Ereignisse wie die verschiedenen Großveranstaltungen, ob im Dom oder im Freien, zeigen uns das sehr deutlich. Was im Einzelnen kostbar ist, kann in der Serie total verschwinden und seine Wirkung verlieren. Es sind bestimmte Kriterien, die für die jeweilige Situation zu berücksichtigen sind. (Ein Beispiel war der feierliche Gottesdienst mit unserem Papst im Stephansdom. Ca. 40 Priester waren zur Hl. Feier geplant. Die Tagesfarbe war Grün. Das Gewand von Papst Benedikt wurde natürlich besonders gestaltet, ebenso für die Diakone, doch die Konzelebranten mussten dazu harmonisieren und gleichzeitig schlichter sein. Um einem einfarbig grünen Altarraum auszuweichen, gab ich den Gewändern einen farblich abgesetzten Futterstoff.)

#### 4. Die Arbeit in Steinerkirchen

Die Paramentenwerkstätte in Steinerkirchen verfügt über sehr gut geschultes Personal, echte „Kunsthandwerkerinnen“! Sowohl die Schneidermeisterinnen mit ihrer langjährigen Paramenten-Erfahrung, als auch die gut ausgebildeten Stickerinnen, sind befähigt, einen ihnen anvertrauten Entwurf fachgerecht und handwerklich einwandfrei umzusetzen. (für: P. Raphael Staat/Stift Heiligenkreuz, Prof. Sepp Moosmann: Schlosskapelle Schönbrunn, Jesuiten Wien und Innsbruck, Rankweil, Papstbesuch 1998 u. v. m.). Stoffqualität, Schnitt, Stickerei und Verarbeitung sind im Einklang und tadellos in der fachlichen Ausführung. In meinen 26 Jahren dort erlebte ich unter den Mitarbeiterinnen echte Freude und Liebe zu ihrem Beruf.



Den Stickerinnen, als auch den Schneidermeisterinnen ist die schonende Restaurierung von barocken Paramenten und vor allem von Fahnen, die sie mit viel Gespür und Fachkenntnis angehen, ein Anliegen. Gerne nehmen sie die Angebote zur Weiterbildung in Anspruch.

*Batikfreunde* werden in Steinerkirchen fündig! Meine spezielle Neigung zur Wachsfarbetechnik auf Stolen und Messgewändern wurde zur Tradition.

Wie oft werde ich bei barocken, kostbar goldbestickten Messgewändern gefragt: „Ja kann denn das heute noch jemand?“ Gerne beantworte ich diese Frage mit „Ja“, doch wie lange noch? Dieses besondere Kunsthandwerk muss der Nachwelt als Beruf erhalten bleiben, damit dieses Kulturgut nicht verloren geht.

### 5. Voraussetzungen für gelungene Paramente

Verschiedene Berufe sind zum guten Gelingen der Gewänder notwendig:

- *Künstlerin* mit spirituellem/theologischem und kunsthistorischen Hintergrundwissen, Kenntnis der sakralen Symbolik, Gespür für Stoffqualität, Farben und Formen;
- *Stickerin* für die solide handwerkliche Ausführung;
- *Schneiderin* für perfekten Schnitt und gediegene Ausfertigung;
- *Wirtschafterin* für sorgfältige Führung, rationellen Einkauf und gute Logistik.

Als Grundlage aller dieser Berufe sind fundiertes Fachwissen und entsprechende Literatur und nicht nur „ein gutes Gefühl“ unverzichtbar.

Stimmen alle oben angesprochenen Bereiche, so sind die Voraussetzungen für schöne und harmonische Gewänder gegeben. Glücklicherweise die Werkstatt, die alle diese Herausforderungen erfüllen kann!

Es gilt gemeinsam ein Gewand zu schaffen für den heiligen Dienst. Die Sext, die wir jeweils am Montag im Stundenbuch finden, drückt in folgender Oratio dieses Miteinander sehr schön aus:

„Gütiger Gott und Vater,  
du hast die Menschen zu gemeinsamer Arbeit berufen,  
damit sie einander ergänzen  
und jeder die Fähigkeit entfaltet,  
die du ihm gegeben hast,  
zum Wohle aller.  
Gib, dass wir unser Werk als deine Kinder verrichten,  
beseelt von deinem Geist  
und von der Liebe zu allen Menschen.“

### Literatur

Wagner, Johannes, 1979: Die geschichtliche Entwicklung der liturgischen Gewandung. Welche Hinweise gibt sie uns für eine zeitgenössische Erneuerung? In: *Das Münster* 32, 91–94.



Elke Salzmann, Salzburg / Michael Max, Neumarkt am Wallersee

## *Die Installation „Leben“ in der Pfarrkirche Neumarkt am Wallersee*

### *1. Entstehung*

Am Anfang stand der Wunsch des Pfarrgemeinderates in der Pfarrkirche Neumarkt am Wallersee für die Verstorbenen und die Neugetauften einen eigenen Ort des Gedächtnisses zu schaffen. Dieser sollte aber unter dem hohen Anspruch stehen, über bloße Information – wer wann getauft wurde und wer wann verstorben ist – hinaus ein sprechender Ort zu sein: Von den Menschen und von Gott sollte dort die Rede sein und vor allem von dem, was beide am Beginn des Lebens und an seinem Ende miteinander verbindet. Diese inhaltliche Vorgabe machte es den PfarrgemeinderätInnen schwer, sich gleich mit der naheliegendsten Lösung zufriedenzugeben, die dazu von vielen Besuchen in anderen Kirchen schon vor Augen stand: Eine Tafel mit den Sterbebildern eines Jahres zu montieren, bzw. ein Plakat aufzuhängen, auf dem die Fotos der (meist) neugetauften Kinder und deren Namen angebracht sind. Solche Lösungen, die durchaus liebevoll und schön gestaltet sein können, erfüllen in erster Linie den Auftrag zu informieren. Dieser Anspruch alleine wäre jedoch, wie gesagt, zu unbefriedigend gewesen.

Es lag also nahe, eine Künstlerin in die Überlegungen für die Gestaltung dieses Ortes mit einzubeziehen. Dass mit Frau Mag. Elke Salzmann aus Salzburg sich eine Textilkünstlerin für diese Aufgabe interessierte, war ein Glücksfall.

Stoff – für die liturgischen Gewänder, Tücher, oder auch Wandteppiche – war früher oft ein genauso zentrales Material für die Gestaltung des Gottesdienstes wie Stein, Holz, Glas oder edles Metall. So war es von Anfang an ein interessanter, weil auch ungewohnter Gedanke, einen neuen, herausragenden Ort in unserer Kirche textil zu gestalten. Die Lösung, die sich bereits in den ersten Entwürfen von Frau Mag. Salzmann abzuzeichnen begann, war dann tatsächlich das Aufspüren einer neuen Dimension. Die Künstlerin konzipierte eine Installation, bei der von in zwei gegenüberliegenden Wänden fixierten Metalldrähten insgesamt je fünf anthrazitgraue und fünf eierschalenweiße Filzbahnen nebeneinander (die anthrazitgrauen rechts, die eierschalenweißen links) in den Raum ragen. Diese Filzbahnen sind in der Länge von relativ kurz, das heißt bis auf deutlich über Kopf hoch herabragend, bis auf knapp bodenlang von vorne nach hinten gestaffelt. Das erleichtert einerseits das davor Verweilen bzw. Vorbeigehen und verhindert, dass den Mitfeiernden eines Gottesdienstes in diesem Bereich der Kirche die Sicht nach vorne versperrt würde. Auf der anderen Seite entsteht auf diese Weise in der Installation selbst Dynamik. Je nachdem, wie sie gebraucht werden, können die Filzbahnen auf den Metalldrähten nach vorne in den Raum, oder nach hinten an die Wand verschoben werden, was dazu führt, dass sich die Installation im Laufe des Jahres verändert und entwickelt. Auf den Stoffbahnen werden mit einfachen Kletthaftern nach und nach kleine Schilder aus festem Karton angebracht, auf denen Namen, sowie das Datum der Taufe bzw. der Tag des Todes vermerkt sind. Beide Serien folgen dabei einem Jahreszyklus: Die Schilder für die Getauften von einem Osterfest zum nächsten, die Schilder für die Verstorbenen von Allerseelentag zu Allerseelentag. Die beiden Serien sind also ca. ein halbes Jahr zeitversetzt. Dazu gibt es bei den Taufen zur Zeit einen merkbaren Überhang: Ca. 50 bis 60 Taufen zu ca. 35 bis 45 Begräbnissen.



## *2. Inhaltliche Bestimmung*

Die insgesamt zehn anthrazitgrauen bzw. eierschalenweißen Bahnen weisen auf die beiden Angelpunkte des Lebens hin: Geburt und Tod. Dazwischen ist aber nicht einfach nichts. Dort, wo die nebeneinander hängenden Bahnen fast aneinander stoßen, lassen mit Goldfarbe eingefasste Ränder Geborenwerden und Sterben ineinander übergehen. Diese Interpretation des Raumes, der zwischen Geburt und Sterben liegt, mit anderen Worten: des Lebens, ist einfach und kraftvoll zugleich: Ein Leben, das vom Glanz Gottes widerleuchtet. Ein Glanz, den jeder Mensch als von Gott in Liebe als sein Ebenbild geschaffen in sich trägt. In diesem Gold leuchten Würde und Sinn, die den Menschen noch einmal übersteigen und so in letzter Konsequenz für ihn auch unantastbar sind. Geboren werden kann auf diese Weise heißen: auf den Tod zugehen, ohne eine letzte Angst haben zu müssen. Und Sterben kann so bedeuten: zum ewigen Leben in der Vollendung bei Gott zu gelangen, ohne das Leben, das davor liegt, unwichtig werden zu lassen.

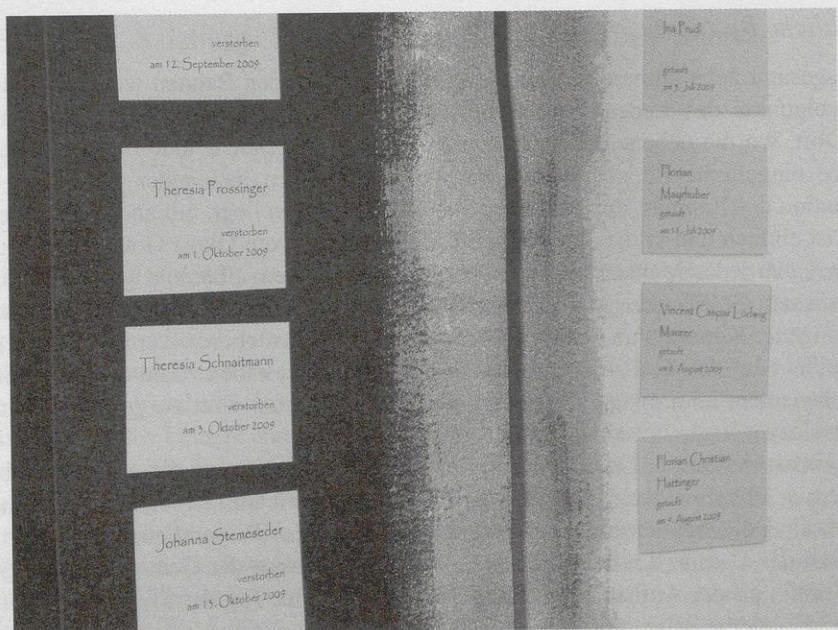
Die Namensschilder der Getauften und der Verstorbenen nehmen die goldene Farbe auf. Jeder Mensch lebt vom ersten Atemzug bis zum letzten, weil Gott liebend „ja“ zu ihm sagt.

Deshalb sind die Inhalte auf den Schildern auch auf das Wesentliche beschränkt: Den Namen und das Datum, das den- oder diejenige im Gedenken der Gemeinde einprägt: Der Tag der Taufe, als der Aufnahme in diese Gemeinschaft, der Tag des Sterbens als Hinübergehen auf die andere Seite der Gemeinschaft der Heiligen.



Fotos, Bilder, biographische Hinweise, Berufe, Wohnorte, Auszeichnungen und Titel, sie würden über bloße Momentaufnahmen nicht hinausreichen und bleiben letztlich ungeeignet, das Wesen eines Menschen auf den Punkt zu bringen.





Ein Jahr lang sollen Verstorbene und Getaufte so am Ort der Versammlung unserer Gemeinde besonders präsent bleiben. Zum ersten Jahrestag des Todes oder der Taufe wird von den Wohnviertelhelferinnen der Pfarre eine von der Frauenbewegung eigens gestaltete Kerze zu den Familien gebracht. Zeichen dafür, dass Taufe und Begräbnis mehr sind als punktuelle Kontaktaufnahmen. Sie sind Ausdruck von Gemeinschaft, die daraus lebt, das Leben miteinander zu teilen – an seinen Knotenpunkten und im Alltag. Denn in Christus und in der Kraft des Heiligen Geistes teilt Gott selber sein Leben mit uns.

Die Installation „Leben“ wurde am Mittwoch, 3. Juni 2009 im Rahmen der Abendmesse feierlich eingeweiht. Anlass war einerseits die Woche für das Leben, die seit einigen Jahren immer Anfang Juni in der Erzdiözese Salzburg abgehalten wird, andererseits war das Jubiläum „150 Jahre Pfarre Neumarkt am Wallersee“ ein willkommener Anlass, in diesem Jahr der Pfarrkirche mit einem Akzent aus unseren Tagen zu bereichern. Bei dieser Feier wurde folgendes Gebet gesprochen:

*Gott, vor dessen Angesicht es nur Lebendige gibt,  
in Jesus Christus, deinem Sohn, hast du dich herabgeneigt,  
um unser Menschenleben zu teilen,  
und uns so nicht alleine zu lassen.*

*Wo wir uns in Christus versammeln zu den Feiern unseres Glaubens,  
strahlt dein Glanz in unserem Leben auf.*

*So bitten wir dich:*

*Erfülle mit deinem Segen diesen Ort des Gedenkens,  
den wir in deinem Haus eingerichtet haben.*

*Lass die Neugetauften und die Verstorbenen in unserer Mitte gegenwärtig sein.*

*Schenke uns so die Gewissheit,  
dass unser aller Leben vom Anfang bis zum Ende in deinen Händen ruht  
und Tag für Tag mehr hineinwachsen darf in deine strahlende Herrlichkeit.  
Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.*



Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

## *Berichte und Notizen*

*aus Liturgie und Liturgiewissenschaft*

### *Piusbrüder sehen Veränderungen in der römischen Haltung*

Der Generalobere der lefebvrrianischen „Priesterbruderschaft St. Pius X.“, Bischof Bernard Fellay, sieht „eine gewisse Veränderung“ in der Grundhaltung Roms seiner Gemeinschaft gegenüber. Es gebe im Vatikan ein ihr gegenüber wohlgesinntes und ein feindliches Lager, sagte Fellay in einem im Internet veröffentlichten Interview. Vor allem jene, die in Treue zu Papst Benedikt XVI. stünden, betrachteten die „Piusbruderschaft“ mit Respekt und erwarteten viel von ihr für die Kirche. Bis daraus konkrete Folgen entstünden, werde es aber einige Zeit brauchen. Von den laufenden Gesprächen zwischen Rom und der Bruderschaft erwartete sich der Generalobere „weder einen abrupten Bruch noch eine plötzliche Lösung“. Es gebe aber das Bemühen, auf theologischer Ebene in ein Gespräch einzutreten. Selbst wenn dies lange dauern könne, könnten dessen Früchte vielversprechend sein, sagte Fellay. In Rom zeichne sich der Wille ab, die gegenwärtige Situation zu korrigieren: in der Bewertung der gegenwärtigen Lage der Kirche gebe es zwischen Rom und der „Piusbruderschaft“ viele Brührungspunkte. Allerdings sei der Vatikan nicht bereit, dafür das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in Frage zu stellen. Fellay bezeichnete die vergangenen 40 Jahre als eine „Zeit der Dekadenz“ der katholischen Kirche, in der sie an Einfluss auf die Zeitgenossen und die Nationen verloren habe. In diesem Zusammenhang erscheine die „Priesterbruderschaft“ als Lichtstrahl in der Dunkelheit. Ihr Gründer, Erzbischof Marcel Lefebvre hatte sich und den von ihm geweihten Bischöfen 1988 die Tatstrafe der Exkommunikation zugezogen, die im Jänner 2008 von Benedikt XVI. aufgehoben wurde.

### *Sonntagsgottesdienste machen glücklicher*

Die regelmäßige sonntägliche Gottesdienstfeier wirkt sich positiv auf das eigene Glücksempfinden aus: das ist Ergebnis einer Studie des Bonner „Instituts zur Zukunft der Arbeit“ (IZA). Wer stattdessen sonntags einkaufen gehe, fühle sich oftmals unglücklicher. Für ihre Langzeitstudie untersuchten der US-amerikanische Wissenschaftler William Sander und sein israelischer Kollege Danny Cohen-Zada 25 Jahre lang die Sonntagsrituale von Bürgern in den US-Staaten, in denen das Sonntagsverkaufsverbot aufgehoben war. Als „unglücklich“ bezeichneten sich nur ganze 9 Prozent derjenigen, die trotz offener Geschäfte am Kirchgang festhielten, der Anteil der Nicht-Kirchgänger war mit 17,4 Prozent wesentlich höher. Allerdings belegt die Studie auch, dass der Anteil der regelmäßigen Kirchgänger nach Freigabe der Ladenöffnungszeiten gesunken sei und wer sich einmal gegen den Kirchgang entschieden hatte, blieb den Sonntagsfeiern auch auf Dauer fern.

### *Bildhauer Karl Prantl verstorben*

Der burgenländische Bildhauer Karl Prantl starb dieser Tage im 87. Lebensjahr. Prantl hatte nach seiner Grundausbildung bei Albert Paris Gütersloh auch Studienaufenthalte in Rom und Griechenland absolviert. Er schuf viele Werke auch im Bereich der Kirche. Dazu zählen vor allem der Volksaltar der Grazer Leechkirche aus irisierendem, norwegischen



Larvikit sowie Altar, Tabernakel, Taufstein und einen Kreuzweg aus vierzehn in den Boden eingelassenen Steinplatten für die Heiligkreuzkirche in Langenholz bei Linz. 1967 schuf er für die Pfarrkirche Wernstein in Oberösterreich den Altar, Tabernakel, den Taufstein und das Grab für Alfred Kubin. Prantl war eine herausragende und international anerkannte Künstlerpersönlichkeit. Seit 1958 erstellte Prantl für seine Arbeiten keine Modelle mehr, sondern schuf sie direkt aus dem Stein sogar ohne vorherige Zeichnung. Unter anderem initiierte er auch das internationale Bildhauersymposium in St. Margareten (Römer-Steinbruch) und war Mitglied der Künstlergruppe „Der Kreis“.

### *Liturgiereform: Thema der Nahostsynode vom 10. bis 24. Oktober in Rom*

Neben vielen anderen gewichtigen Themen stehen laut „Instrumentum Laboris“ der Nahostsynode 2010 in Rom eine Reihe von pastoralen und liturgischen Fragen auf dem Programm. Das „Instrumentum Laboris“ plädiert eindringlich für eine „Erneuerung der Liturgie“ – angepasst an die Umstände, unter denen die Gläubigen leben. Sonst bestehe die Gefahr, so der chaldäische Erzbischof Sako, dass die Kirchen viele Gläubigen verlieren. Zudem brauche es auch viele strukturelle Reformen, etwa wo sehr alte, aber kleine Diözesen nur mehr mit einem oder zwei Priestern leben müssten. Aber es gibt in dieser Situation auch sichtbare ökumenische Zusammenarbeit: Schon 1984 unterschrieben Johannes Paul II. und der syrisch-orthodoxe Patriarch Mar Ignatius Zakka I. Iwas eine Erklärung, nach der den Gläubigen der Sakramentenempfang bei Priestern der jeweils anderen Kirche ermöglicht wird, wenn kein eigener Geistlicher erreichbar ist. Dazu zählen das Buß-Sakrament, der Kommunionempfang und die Krankensalbung.

### *Internationales Brixener Symposium: „Die Messe – Quelle des Lebens, Höhepunkt des Glaubens“*

Vom 8. bis 10. Oktober 2010 veranstaltete die Cusanus Akademie in Brixen ein ambitioniertes Symposium, das Wissenschaft, Kultur und Spiritualität miteinander ins Gespräch brachte. Dabei hielt *Bischof Egon Kapellari* (Graz) die Predigt zum abschließenden Festgottesdienst. Er mahnte „neuerlich intensive Bemühungen um den Geist und die Gestalt der Liturgie“ ein. Liturgie sei kein „Knetwachs zur Verfügung Einzelner“, aber sie soll auf Freuden und Sorgen möglichst vieler Katholiken bezogen sein und sie auch zur Sprache bringen. Auch bei stark abnehmenden Teilnehmerzahlen am Gottesdienst gelte generell, „dass überall, wo Katholiken auf Dauer präsent waren, immer wieder Eucharistie gefeiert wurde und dass sie auch in Zukunft gefeiert werden wird, wenngleich im Lauf der Geschichte immer neue Behinderungen auftreten“. Vor allem für junge Menschen sei die Schwelle zur Liturgie vielfach zu hoch, aber sie dürfe nicht zu flach angesetzt werden; es kann und soll für sie Angebote „im Vorhof der Messe“ geben. Dort sei viel Platz für eine freiere Gestaltung von Liturgie, die „eben nicht Eucharistie ist“. Bis Liturgie wieder neu entdeckt werde, brauche es von der Kirche einen „langen Atem“ – aber es „könnte und müsste“ eine neue „ars celebrandi“ entwickelt werden, nach der sich heute viele sehnten.

Am Symposium sprach auch der *Psychotherapeut Arnold Metznitzner*, der in seinem Referat energisch mahnte „Religion und Erotik nicht länger zu trennen“. Liturgie müsse sinnlicher werden und sei mit allen Sinnen wahrzunehmen. Jesus sei in seiner zärtlichen Zuwendung die „Inkarnation der Erotik Gottes“ und damit der „Archetyp des Liebhabers“. Liturgie, Sakrament und Ekstase sollten somit kombiniert werden. Asketische Tendenzen seien ins Christentum erst durch den „heruntergekommenen und niedergehenden Hellenismus“



eingedrungen, der hebräischen Bibel als wesentlichster Wurzel des Christentums sei Leibfeindlichkeit völlig fern gewesen.

Auch der *Abt Michael Prohazka OPraem* vom Stift Geras forderte gegen die handfeste Krise der katholischen Liturgie mehr Sinnlichkeit ein. Die Unterschiede zwischen römischer und byzantinischer Liturgie könnten gerade darin nicht größer sein. Die „immens starke Faszination“ der byzantinischen Feierkultur spreche alle spirituell suchenden Menschen wesentlich stärker an: Kerzenlichter, die den Raum erhellen, Weihrauch, prachtvolle Gewänder, goldglänzende Ikonen, Hymnen und Gesänge, die das Herz berühren – dies mache die fünf Sinne zu weit geöffneten Toren, durch die Christus als „Himmelskönig“ in Herz und Gemüt einziehen könne. Die Gläubigen machen dabei die „hautnahe Erfahrung, in der Heiligen Liturgie soeben vom Himmel berührt worden zu sein“, sagte Abt Prohazka.

*Herman Nitsch*, der bekannte Aktionskünstler, zeigte sich in seinem Referat von der katholischen Liturgie schon als Kind zutiefst berührt. Das wäre sein Einstieg in die Erfahrung des Mythischen gewesen. Das Christentum, bekannte Nitsch, verfüge über eine Symbolsprache, die weit über seine „dogmatische Enge“ hinausgehe. Die Berührung mit dem Heiligen und der Transzendenz stille nämlich die „Sehnsucht, sich in einem möglichen Ganzen geborgen zu fühlen“. Die Eucharistie erkenne er heute als eines der tiefsten Mysterien, die Religionen je hervorgebracht haben. „Mein Herz gehört der sinnlichen Wahrhaftigkeit, der Üppigkeit des Katholizismus, und ich liebe die katholische Tradition, die leider durch die Schuld der Kirche museal geworden ist“, so Nitsch wörtlich.

### *Fünf Jahre Jugendkirche Wien*

Mit einem der berühmten „find-fight-follow“-Jugendgottesdienste unter dem Motto „Mit-tendrin statt nur dabei“ feierte das Experiment „Jugendkirche“ mit dem Wiener Generalvikar Franz Schuster und 800 Jugendlichen das fünfjährige Bestehen und damit seine Bewährung. Beide Initiativen, „find-fight-follow“-Gottesdienste und die Gründung der Jugendkirche, freuen sich des Wohlwollens des Wiener Erzbischofs Kardinal Schönborn, der die Jugendkirche mit einem solchen Gottesdienst vor fünf Jahren selbst eröffnet hatte. Der durchschlagende Erfolg spricht für die Weiterführung.

### *Prof. Ewald Volgger Universitätsrektor*

Univ.-Prof. P. Dr. Ewald Volgger OT ist zum neuen Rektor der Katholisch-Theologischen Privatuniversität der Diözese Linz gewählt worden und hat dieser Tage sein Amt angetreten. Rektor Ewald Volgger ist Professor für Liturgiewissenschaft in Linz. Darüberhinaus wirkt er als Generalsekretär des Deutschen Ordens mit Sitz in Wien.

Volgger war zunächst Assistent bei Prof. Hansjörg Auf der Maur am Wiener Institut für Liturgiewissenschaft der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien gewesen, bevor er auf die Professur an der Hochschule Brixen wechselte. Später folgte die Berufung auf den Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Linz. Er ist Mitglied zahlreicher relevanter Gremien und zählt zu den profilierten österreichischen Liturgiewissenschaftlern.

### *Neues Leben in der Parschkirche St. Gertrud*

Die seit dem Tod ihres letzten Rektors, Prof. Petrus Tschinkel CanReg, im Jahr 1995 mehr oder weniger stillgelegte Kirche, in der Pius Parsch seine liturgische Modellgemeinde aufgebaut hatte, wird liturgisch zu neuem Leben erweckt, wenn auch mit einem einfachen



Programm. Es war der Wunsch Kardinal Schönborns anlässlich einer Dekanatsvisitation in Klosterneuburg, dass dieser historisch so bedeutsame Brennpunkt der Liturgieerneuerung, nicht einfach tot bleiben sollte. Immerhin galt und gilt St. Gertrud als „Wiege der volksliturgischen Bewegung“ in österreichweitem und weltweitem Maßstab. Nach längeren Überlegungen findet nun in Absprache mit dem Propst des Stiftes Klosterneuburg jeweils am 1. Samstag im Monat eine Eucharistiefeier mit besonderer Gestaltung statt, die vorwiegend getragen wird von Mitgliedern der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg.

### *Jahrestag der Promulgation der Liturgiekonstitution und Buchpräsentation*

Am 4. Dezember jeden Jahres findet in Erinnerung an die Verabschiedung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils seit 2009 in der Parsch-Kirche St. Gertrud ein besonders gestalteter Gottesdienst mit anschließender Gedenkveranstaltung statt.

Während der 4. Dezember 2009 Anlass zur Verleihung des erstmals ausgelobten „Pius-Parsch-Preises“ (an Eugen Daigeler) war, ist am 4. Dez. 2010 ab 18:00 das folgende Programm vorgesehen: Festgottesdienst mit Bischof Paul Iby, öffentliche Vorlesung über die aktuelle Bedeutung Pius Parschs („Parsch-Lecture 2010“) mit Prof. Andreas Redtenbacher, Buchpräsentation: „R. Kramreiter / P. Parsch, *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie. Neu eingeleitet von Rudolf Pacik* (=PPSt 9), Würzburg 2010“ mit Prof. Rudolf Pacik. In Zukunft werden in den ungeraden Kalenderjahren die Verleihung des Pius-Parsch-Preises alternierend wechseln mit der „Parsch-Lecture“ in den geraden Kalenderjahren als aktuellen Gastvortrag.



## BUCHBESPRECHUNG

Johannes H. Emminghaus, ... *aber den Vorrang hat das Leben. Beiträge zur Liturgiewissenschaft aus fünf Jahrzehnten.* Zum 20. Todestag am 2. September 2009. Hrsg. Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher. Würzburg: Echter 2009.

Jubiläums- oder Gedenkbücher können sich ganz der Vergangenheit zuwenden und sich mit der Darlegung der historischen Sachverhalte begnügen. Sie können aber auch auf die Gegenwart ausgerichtet sein, wenn Sie Vergessenes oder Unterdrücktes wieder in die Gegenwart stellen und deren Liturgie kritisch befragen. Die Herausgeber verstehen ihre Herausgebertätigkeit wohl im zweiten Sinne. Denn im Geleitwort legen sie Rechenschaft über ihre Ziele ab. Sie wollen Beiträge vereinigen, „die für die Emminghaus' Theologie repräsentativ und vor allem auch für heute von Bedeutung sind“. Es habe sie bei der Vorbereitung sehr überrascht, wie aktuell und bis heute uneingeholt viele seiner Texte seien (8). In einem einleitenden Teil legen sie das Leben und Wirken von J. H. Emminghaus (9–41) dar, wobei J. Bärsch die Zeit bis 1967 und A. Redtenbacher den Universitätsprofessor und Emeritus in Wien darstellt. Annemarie Fenzl informiert über seinen gewichtigen Beitrag für die Wiener Diözesansynode von 1968–1971, wobei sie innere Nähe der liturgischen Ansichten von Emminghaus und Kardinal König herausstellt (44–49).

Das Kapitel A behandelt Grundfragen der Liturgiewissenschaft und der Liturgischen Spiritualität, die Theologie und Spiritualität der Sakramente, die von Romano Guardini aufgeworfene Frage zur Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen, den Vollzug liturgischer Formen heute und – etwas aus dem Rahmen fallend – einen historischen

Beitrag über das „Amtsverständnis und Amtsübertragung im Judentum und in der frühen Kirche des 1. Jahrhunderts“.

Das Kapitel B befasst sich mit dem „Liturgieraum“ für die Eucharistiefeier und die Taufe (179–234). Letzteres Thema hat Emminghaus sein Leben lang nicht losgelassen, wie seine Dissertation „Frühchristliche Taufstätten in Syrien und Palästina“ (Münster 1954) und einer seiner letzten Artikel „Semiotik altchristlicher Taufhäuser“ von 1985 zeigt.

Das Kapitel C ist der „Eucharistie“ (237–348) gewidmet, wobei dem älteren Leser sofort Emminghaus' verdienstreiches, oft aufgelegtes Buch über „Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug“ (Klosterneuburg 1976) einfällt. Der Sammelband wiederholt die dort ausgeführten Themen nicht, sondern geht auf wesentliche Fragen ein, die sich meist erst im Verlauf der Erneuerung der Messe nach dem II. Vatikanum ergeben haben. Das zeigt schon der erste Beitrag „Erneuerung oder Zerstörung der Messe – was wuchs aus dem Konzil?“ Diese Frage spaltet bekanntlich bis heute die Geister. Weniger dramatisch lesen sich die folgenden Beiträge über Grundgestalt und Wandel der Messfeier, vom Empfangen und Geben, die Reform des Messbuchs in ökumenischer Sicht, über Hausmessen und die „Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe“.

Das letzte Kapitel D ist der „Pastoral“ gewidmet (351–422). Diesem Titel entspricht am meisten der Beitrag „Grenzen und Chancen der Liturgie innerhalb der Gemeindepastoral“. Die vier weiteren Beiträge sind eher liturgietheologisch geprägt, wie „Das Wort Gottes in der Welt von heute“, Liturgie als Verkündigung, Gottesdienst in der Sprache des Volkes und „zur Übersetzung der lateinischen Orationen“.



Das Werk wird abgerundet durch die vollständige Bibliografie der Veröffentlichungen von Johannes H. Emminghaus (423–462), die dem Leser sein reiches Lebenswerk vor Augen führen.

J. H. Emminghaus gehört zu der Generation, die nach dem Konzil auf die oft neu geschaffenen Lehrstühle der Liturgiewissenschaft kam, die die Umsetzung der Liturgischen Reformen in den liturgischen Büchern wohlwollend kritisch begleitet oder daran mitgearbeitet hat. Dies konnte Emminghaus um so gründlicher leisten, als ihm ein profundes Wissen über die liturgischen Räume des ersten Jahrtausends und deren künstlerische Ausgestaltung zur Verfügung stand. Man kann deshalb den Herausgebern zustimmen, wenn sie im Geleitwort schreiben: „Etliches müsste heute genauso und wieder so gesagt werden, wie vor mehr als 20 oder 30 Jahren“ (8). Denn die Probleme sind weitgehend dieselben.

Als Beispiel seien seine beiden Beiträge zur Übersetzung des Messbuchs genannt (396–422), die sich wohlthuend von den Prinzipien des fatalen römischen Dokuments „*Liturgiam authenticam*“ von 2001 unterscheiden. Dessen einseitige Übersetzerprinzipien haben m. W. zum ersten Mal in der jüngeren Liturgiegeschichte dazu geführt, dass die Deutsche Bischofskonferenz bei ihrer Vollversammlung am 23.

Februar 2010 bezüglich des überarbeiteten Ritualefaszikels „Die kirchliche Begräbnisfeier“ zu der Feststellung gelangt ist, „dass das neue Rituale in der vorliegenden Fassung als gescheitert gelten muss“ (Amtsblatt des Erzbistums Köln, Stück 8, 150 [1. Juli 2010] 158). Ein solcher Vorgang zeigt, dass die Hrsg. mit ihrer Veröffentlichung der Kirche einen guten Dienst erweisen. Sie vermitteln einen guten Einblick in das Denken und Handeln eines bedeutenden Liturgiewissenschaftlers, der zugleich ein großer Kunsthistoriker war und die Liturgiereform wohlwollend, aber kritisch begleitet hat. Diese Kombination war ein Glücksfall für das Fach, die bei dem oft beklagten Mangel an Ästhetik auch in Zukunft wünschenswert bleibt. So rechtfertigt sich der zunächst etwas befremdliche Titel des Buches „... aber den Vorrang hat das Leben“. Emminghaus hat die Liturgiewissenschaft nicht als historische Disziplin verstanden, so sehr sie auch die Geschichte kennen und berücksichtigen muss, sondern als praktische, die auf die Liturgiefeier hier und heute ausgerichtet sein sollte. Ungern vermisst man in diesem verdienstvollen Werk mit seinen vielfältigen Themen und Aspekten ein Sach- und Personenregister, ein wichtiges Hilfsmittel, um ein solches Buch besser auswerten zu können.

*Manfred Probst, Vallendar*



## Vorwort

Nimmt man die Zeichengestalt liturgischen Feierns ernst, so ist man manchmal verwundert über Versuche, diese Zeichengestalt in gleichsam übergeschichtlicher Weise ein für allemal festlegen zu wollen. Diese Fixierung bringt nicht nur eine Überbetonung der Kategorien von ‚richtig‘ und ‚falsch‘ mit sich, sondern ignoriert oft zu leichtfertig die Folgen, die eine bestimmte Feiergestalt auf die Mitfeiernden ausübt. Letzteres darf allerdings nicht bloß in jenem eingeschränkten Sinn verstanden werden, in dem die Mitfeiernden als – mehr oder weniger passive – Rezipienten in den Blick genommen werden. Geht es nicht vielmehr darum, zeichenhaftes Feiern als interaktives Geschehen zu begreifen, das nie losgelöst von der jeweiligen kulturellen Situation vollzogen werden kann? Denn in der je individuellen Aneignung des Feiergehalts stellt der eigene sozio-kulturelle und biographische Hintergrund eine unverzichtbare Verständnisvoraussetzung dar – wie ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ die daraus resultierende Aneignung von Feiergehalten auch sein mag.

Aus theologischer – und näherhin liturgiewissenschaftlicher – Sicht fällt es oft schwer, diesen empirischen Tatbestand zu akzeptieren. Stattdessen wird mitunter versucht, allein aus literarischen Quellen und der Tradition eine allgemein gültige und für alle Zeiten und Kulturen ‚richtige‘ Norm liturgischen Feierns abzuleiten. Dadurch entsteht leicht der Eindruck, die Menschen und Kulturen müssten sich in jedem Fall an dieser Norm orientieren bzw. ihr unterordnen. Aber eine solch zeitlose und die Kulturen übergreifende Norm kann es natürlich nicht geben, denn jede Interpretation von Texten geschieht ja selbst auf dem Hintergrund einer bestimmten kulturellen Tradition. Dieser bekannte hermeneutische Grundsatz schließt auch mit ein, dass die Texte selbst – und das gilt ebenso für die Heilige Schrift – von der jeweiligen Kultur geprägt sind, in der sie entstanden.

Was literarische Texte bzw. künstlerische Werke insgesamt betrifft, so scheint es längst selbstverständlich zu sein, dass sich der jeweilige Aussagegehalt nicht ein für allemal festlegen lässt, sondern auf ein interaktives Geschehen zwischen Text/Werk und der interpretierenden Person verweist, ja darauf notwendig angewiesen bleibt. Insofern wird der Aussagegehalt je neu erschlossen, und er wird sich so gesehen auch nie erschöpfen, solange es bei der Interaktion von Text/Werk und Person zur Begegnung unterschiedlicher kultureller Kontexte kommt. Das heißt nicht, dass die ursprüngliche Aussageintention des Verfassers bzw. der Künstlerin beliebig wird. Es wäre aber ein Trugschluss zu glauben, man könnte vom je eigenen sozio-kulturellen Hintergrund einfach abstrahieren und hätte dann gleichsam einen ‚direkten‘ Zugriff auf den ‚eentlichen‘ Aussagesinn.

Ein Ernstnehmen dieses interaktiven Geschehens bei der Bestimmung dessen, was zeichenhaft in liturgischen Feiern vermittelt wird, müsste demnach viel stärker auch die Feiernden selbst miteinbeziehen. Dies verlangt auch, dass man sich nicht nur mit bereits vorhandenen oder noch zu erstellenden Texten befasst, sondern mindestens ebenso intensiv jene gesellschaftlichen und sozio-kulturellen Voraussetzungen untersucht, die die Interaktion im liturgischen Handeln prägen und beeinflussen.

Mögen diese eher grundsätzlichen Überlegungen beim Lesen der folgenden Beiträge vielleicht in einem oder anderen Fall eine ergänzende Verstehenshilfe sein!

Die Schriftleitung



Cornelius Roth, Fulda

## *Charisma und liturgischer Dienst*

### *Inwiefern sind liturgische Laiendienste Ausdruck der participatio actuosa?*

*Die liturgischen Dienste eines Lektors und Akolythen, aber auch eines Kantors oder Kommentators, die seit der Liturgiereform des II. Vatikanums zu Recht auch Laien in der Gemeinde übertragen werden, können nicht allein aus dem liturgie-theologischen Axiom der participatio actuosa begründet werden. Vielmehr gilt es den geistlichen Ursprung der liturgischen Laiendienste herauszustellen und sie als charismatische Berufung zu verstehen, weswegen sie dann auch vom Bischof übertragen werden sollten. Dabei ist zum einen die Unterscheidung zum sakramentalen Weiheamt zu wahren, zum anderen aber auch das geistliche Profil eines solchen Dienstes gegenüber einer rein funktional-soziologischen Sicht herauszustellen.*

### *Hinführung*

Auf liturgischen Fortbildungsveranstaltungen hört man gern, dass die liturgischen Dienste der Laien, wie z. B. der Dienst des Lektors, Kommunionhelfers oder Kantors, letztlich Ausdruck der vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten „*participatio actuosa*“ (SC 14) sind. So heißt es etwa schon in den Rahmenplänen für die Aus- und Fortbildung des Deutschen Liturgischen Instituts von 1997, dass das „Recht auf die tätige Teilnahme der Gläubigen“ sich vor allem auf die aktive „Mitwirkung bei der Gestaltung der Liturgie“ beziehe. Beides ergäbe sich „aus der Würde, die jedem Glied der Kirche durch Taufe und Firmung übertragen ist“<sup>1</sup>. Danach scheint es, als erwachse die Fähigkeit und Eignung zu einem liturgischen Laiendienst automatisch aus Taufe und Firmung.

Nun ist es natürlich richtig, dass die „volle, bewusste und tätige Teilnahme“ (SC 14) allen am Gottesdienst Beteiligten zukommt. Alles andere als eindeutig ist hingegen, ob daraus schon das Charisma für einen liturgischen Dienst erwächst. Daher soll im Folgenden geklärt werden, was die *participatio actuosa* im eigentlichen Sinn meint, wobei wir uns hier kurz halten können, weil dazu bereits eine Fülle von Literatur erschienen ist, die alle mehr oder weniger auf die äußere und innere Dimension der tätigen Teilnahme hinweisen.<sup>2</sup> Wichtiger wird für uns sein, zu prüfen, ob die Dienste der Laien in der Liturgie direkt aus der *participatio actuosa* erwachsen oder eher eine besondere Berufung bedeuten, die charismatisch bzw. pneumatologisch zu begründen ist.

### *1. Das Wesen der tätigen Teilnahme (participatio actuosa)*

Man ist sich unter den Liturgiewissenschaftlern heute weitgehend einig, dass die *participatio actuosa* weder einseitig äußerlich noch allein innerlich verstanden werden darf. Es

<sup>1</sup> Vgl. Deutsches Liturgisches Institut (1997) 5.

<sup>2</sup> Vgl. neuestens die Beiträge von Stuflesser (2009) und Haunerland (2009). Aus der Fülle weiterer Literatur sei exemplarisch erwähnt: Lengeling (1961); Pascher (1966); Fischer (1976); Balthasar (1978); Schmid-Keiser (1985); Baumgartner (1986) v. a. 129; Kohlschein (1988); Kunzler (2001) 205–214 und (2003); Ratzinger (1978) (= [2008] 383–395; vgl. v. a. 389–395) und (2002) (= [2008] 147–151); aus dem evangelischen Bereich ist zu erwähnen: Stork-Denker (2008).



kann nicht darum gehen, „äußere und innere Teilnahme gegeneinander auszuspielen“<sup>3</sup>. Vielmehr gilt es „im Hinblick auf die konkret gefeierte Liturgie jene Spannung von innerer und äußerer Teilnahme auszuhalten. Tätige Teilnahme meint weder sinnlosen Aktionismus noch die reine Innerlichkeit“<sup>4</sup>. Joseph Ratzinger hat in seinen Schriften zur Theologie der Liturgie häufig auf die so notwendige „Interiorisierung“ hinsichtlich der tätigen Teilnahme hingewiesen, meint damit aber ebenfalls nicht, dass die Laien in der Liturgie rein passiv sein, sondern vielmehr eine Erziehung zu einem innerlichen Verständnis der Liturgie erhalten sollen. Dieses drückt sich dann in äußeren Formen aus, etwa durch Gebet und Gesang, Bewegung und Gebärde.<sup>5</sup>

Wenn wir das Wesen der tätigen Teilnahme zu ergründen suchen, müssen wir uns also vor zwei Extremen hüten<sup>6</sup>: zum einen davor, die aktive Teilnahme mit der aktiven Tätigkeit im Sinn eines liturgischen Dienstes zu verwechseln, als ob man nur dann voll, bewusst und tätig an der Liturgie teilnehmen könnte, wenn man im Altarraum für die Gemeinde sichtbar wird. Zum anderen darf aber auch die Interiorisierung nicht als reine Verinnerlichung verstanden werden, vielmehr zeigt sich diese in äußeren Formen, wie z. B. Akklamationen, Antworten, Psalmengesang, Antiphonen, Liedern, Handlungen, Gesten, Körperhaltungen, ja sogar dem Schweigen (vgl. SC 30). All dies soll im Bewusstsein geschehen, dass das Volk Gottes als Mitträger der Liturgie mit dem Priester zusammen das Opfer darbringt. So wird aus der *participatio actiosa* eine *participatio Dei*.<sup>7</sup> Die Richtung der tätigen Teilnahme muss deshalb „nach innen und nach oben“ gehen. Es geht um eine Vertiefung des liturgischen Bewusstseins und eine klare Ausrichtung auf Gott. Diese soll sich Ausdruck verschaffen, so dass sich die Forderungen nach Interiorisierung und nach echten, am Mysterium ausgerichteten Ausdrucksformen nicht widersprechen, sondern im Gegenteil bedingen. Joseph Ratzinger vertritt im Hinblick auf eine Wesensbestimmung der *participatio actiosa* beides: eine Interiorisierung (keine vergeistigte Innerlichkeit) und eine würdige Ausdrucksform (keine Äußerlichkeit).<sup>8</sup> Wichtig ist die „Führung von der Gestalt zum Gehalt“<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> Stuflesser (2009) 180.

<sup>4</sup> Ebd. 168.

<sup>5</sup> Dementsprechend legt Joseph Ratzinger in seinem Buch „Der Geist der Liturgie“ besonderen Wert auf die Haltungen und Gebärden als Ausdruck der tätigen Teilnahme (vgl. ebd. 152–192).

<sup>6</sup> Vgl. dazu auch Haunerland (2009) 591f.

<sup>7</sup> Vgl. Ratzinger (2008) 391: „Dies bedeutet, dass im Bereich der liturgischen Partizipation, die im tiefsten *participatio Dei* – Teilhabe an Gott und so am Leben, an der Freiheit sein sollte, die Interiorisierung Vorrang hat.“ Vgl. auch Kunzler (2001) 211: „Es geht um die Realisierung der Teilhabe an der Liturgie als ‚*participatio Dei*‘, um einen inneren Vorgang des Berührtwerdens, Erlebens, Erkennens und Bejahens von etwas Vorgegebenem und sich vor den Sinnen des Teilnehmenden Vollziehenden, das ihn erst in die Lage versetzt, sich in das Geschehen voll und ganz einzubringen, auch dann, wenn seine äußere Mitwirkung beschränkt und seine aktive Mitgestaltung an der Feier an sich minimal bleibt.“

<sup>8</sup> Dies ist gegen Stork-Denker (2008) 51–59, festzuhalten, die im Hinblick auf die liturgietheologischen Aussagen des Papstes von „einem verengten Verständnis der aktiven Teilnahme der Gläubigen“ (57) spricht und dies einer ganzheitlichen, äußeren und inneren Teilnahme umfassenden *participatio* der Gläubigen, wie sie von anderen katholischen deutschen Liturgiewissenschaftlern vertreten werde, gegenüberstellt. In diesem Zusammenhang müssen sich z. B. auch die vom Papst schon häufiger angemahnte gemeinsame Ausrichtung der Gemeinde und des Priesters auf den Herrn (*sacred direction*) und die *participatio actiosa* nicht ausschließen. Vgl. Hoping (2009) 580.

<sup>9</sup> Vgl. Ratzinger (1977) (= [2008] 359–382).



Wenn wir das Wesen der tätigen Teilnahme auf diese Weise begreifen, zeigt sich, dass es viele Fehldeutungen dieses Schlüsselbegriffs der Liturgiekonstitution gab und gibt. Der in dieser Hinsicht sicher unverdächtige Jakob Baumgartner hatte schon 1986 darauf hingewiesen, indem er die Entwicklung in der Nachkonzilszeit folgendermaßen skizzierte: „So verlegte man sich auf äußere Emsigkeit und baute eine Art Beschäftigungstherapie ein, durch welche die Gläubigen ständig in Trab gehalten werden. Richtig verstandene *participatio actuosa* hat ihr volles Recht; fehl am Platz ist hingegen ihre Veräußerlichung, wo der Unterhaltungseffekt zählt und die Selbsterfahrung der Gemeinschaft im Vordergrund steht. Da schwindet das Mysterium aus dem Blick und die Anbetung fehlt.“<sup>10</sup>

Tatsächlich könnte man die Grundhaltung der tätigen Teilnahme als *aktive Anbetung* bezeichnen. Der Einzelne und die Gemeinschaft werden in der Liturgie hineingenommen in die Wirklichkeit Gottes und dürfen teilnehmen am göttlichen Spiel. Dabei ist es gleichgültig, ob sie einen liturgischen Dienst versehen oder rein rezeptiv durch Hören, Schauen, Beten und Nachdenken beteiligt sind. Entscheidend ist, dass sie mit Herz, Mund und Verstand dabei sind.<sup>11</sup>

Die Liturgiereform hat durch einige Vereinfachungen im Ritus diese geistlich-aktive Teilnahme gefördert. Da ist zunächst und vor allem die großzügigere Zulassung der Muttersprache zu nennen, da durch sie das Hören und Verstehen, das Schauen, Sprechen und Singen erleichtert wird. Auch durch eine klarere und einfachere Struktur – eine Einfachheit, die keine Banalität meint – hat sie das Eindringen in das Paschamysterium Christi gefördert. „Das Einfache ist eben nicht das Billige, das Banale; wahre Einfachheit als Ausdruck der Reife konzentriert sich auf das Zentrale, das Wesentliche. Sie setzt höchste Reinigung voraus, begnügt sich nicht mit seelischer Anspruchslosigkeit. Die Kirche – und in ihr vor allem die Liturgie – will und muss Stätte der Herrlichkeit, muss Ort des Schönen sein, denn sie vollzieht sich im Angesicht Gottes, der die Schönheit ist, in Gegenwart des auferstandenen Herrn.“<sup>12</sup>

Ein weiterer wichtiger Schritt hin zu einer geistlichen Teilnahme aller Gläubigen liegt in der größeren Auswahl an Lesungen. Es ist keine Frage, dass durch das Kennenlernen der Heiligen Schrift in der Liturgie die Gläubigen zumindest die Möglichkeit haben, in umfassenderer Weise in das Geheimnis der Heilsgeschichte einzudringen. Der „Tisch des Wortes“ aus dem Alten und Neuen Testament ist reichlicher gedeckt worden, was auch die biblische Spiritualität der Gläubigen in der Hl. Messe fördern kann. Im eucharistischen Teil ist im Hochgebet nicht nur durch die Verständlichkeit des Vortrags (laut und in der Landessprache), sondern auch durch die Bereitstellung neuer Hochgebete – etwa des heilsgeschichtlich orientierten, an der Basiliusanaphora angelehnten 4. Hochgebets – ebenfalls die Möglichkeit einer Vertiefung der geistlichen Teilnahme verstärkt worden. Höhepunkt der aktiven Teilnahme ist der häufigere Empfang der heiligen Eucharistie, von dem das Konzil schreibt, dass durch ihn eine „vollkommenere Teilnahme“ möglich geworden ist (SC 55). „Dadurch wird deutlich, dass die Teilnahme wesentlich Empfangen der Heilszusage Gottes bedeutet, die sich in der Gegenwart Christi verwirklicht.“<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Baumgartner (1986) 129.

<sup>11</sup> Kunzler (2001) 209, macht in diesem Zusammenhang auf die Schönheit einer Messe von Mozart oder Palestrina aufmerksam, die auch dann eine wertvolle liturgische Ausdrucksform bleibt, wenn die Gläubigen nicht direkt durch Singen, sondern „nur“ durch Zuhören daran beteiligt sind, ja selbst dann, wenn sie den Text nicht (mehr) verstehen.

<sup>12</sup> Baumgartner (1986) 129f.

<sup>13</sup> Abler (1980) 37.



So kann man Martin Stuflesser zustimmen, wenn er schreibt, dass durch die Liturgiereform das Mysterium der Eucharistie bzw. Liturgie nicht abgeschafft, sondern im Gegenteil wieder entdeckt wurde.<sup>14</sup> Nicht, dass dieses Mysterium in der Liturgie des so genannten „tridentinischen“ Ritus verborgen oder verdunkelt gewesen wäre und jetzt plötzlich offen zu Tage läge. Das Geheimnis der Eucharistie, das Paschamysterium Christi, ist hier und da immer dasselbe – das muss in den Diskussionen unserer Tage ab und zu mal gesagt werden. Allein die *Nachvollziehbarkeit* ist eine andere geworden. Vor allem durch die Muttersprache und die Klarheit und Einfachheit des Ritus ist eine volle, bewusste und aktive Teilnahme der Gläubigen im geistlichen Sinn m. E. eher möglich als in einer Liturgie, die allein als *mysterium tremendum et fascinosum* wahrgenommen wird, so faszinierend dies auf ästhetisch und liturgisch gebildete Persönlichkeiten auch wirken mag. Dass die Kehrseite der Medaille – das Abgleiten in Banalität, Alltäglichkeit und falsche Weltanpassung – damit auch möglich wird, ist richtig, steht aber auf einem anderen Blatt.<sup>15</sup>

Insgesamt sollte damit deutlich geworden sein, dass das Wesen der *participatio actiosa*, an der jeder Einzelne wie die Gemeinschaft teilhat, nicht darin besteht, einen besonderen Dienst in der Liturgie auszuüben, sondern im offenen, aufmerksamen und geistlichen Mitfeiern. Durch das Hören des Wortes Gottes und der liturgischen Texte, die nun endlich (zumindest kognitiv) verstanden werden können, durch die Schau der Gestalten, der Gesten und Körperhaltungen des Priesters und schließlich durch den Empfang der Heiligen Kommunion werden die Liturgiefeiernenden hinein genommen in das Paschamysterium Christi. In nichts anderem besteht ihre tätige Teilnahme, die – um es zu wiederholen – letztlich *participatio Dei* ist. Daraus folgt – um mit Martin Abler zu sprechen: „Tätige Teilnahme kann man nicht machen oder haben, sondern der Einzelne kann immer nur selbst Teilnehmender sein. Dies bedeutet: Eine solche Teilnahme ist ein personaler Akt, ist Betroffenheit, Erlebnis. Sie kann nicht inszeniert oder verordnet werden.“<sup>16</sup>

## 2. SC 28 und das Erbe der niederen Weihen

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass die tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie so etwas wie das Fundament des ganzen Gottesdienstes bildet. Jeder, der an der Hl. Messe oder anderen Formen der Liturgie teilnimmt, vom Priester bis zum einfachen Gläubigen, ist hinein genommen in die aktive Teilnahme an der Selbstmitteilung Gottes. Dies hat die Liturgiekonstitution in Artikel 28 dadurch zum Ausdruck gebracht, dass sie einschärfte, jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, solle „in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln“ zukomme.<sup>17</sup> Der Gottesdienst ist demnach die Feier einer gegliederten Gemeinschaft, die verschiedene Dienste in der Liturgie wahrnehmen kann. Er ist nicht mehr nur „Sache“ des Priesters, sondern wird von allen mitgetragen, und zwar nicht nur innerlich, sondern auch nach außen durch gemeinsames Singen und Beten, aber auch durch spezifische liturgische Dienste. „Indem Priester, Leser, Sänger, Messdiener, Volk zusammenwirken und jeder in

<sup>14</sup> Stuflesser (2006) 95.

<sup>15</sup> Vgl. Mosebach (2007). Dieses Buch, das m. E. viele bedenkenswerte Einsichten schenkt, krankt v. a. an einem Punkt: dem Vorwurf, die erneuerte Liturgie nach dem II. Vatikanischen Konzil würde automatisch zu unwürdigen, „geheimnislosen“ Gottesdiensten führen.

<sup>16</sup> Abler (1980) 40.

<sup>17</sup> Vgl. dazu die Kommentare von Jungmann (1966) 36f und Kaczynski (2004) 94–96.



seiner Weise zur Verherrlichung Gottes beiträgt, entsteht wahrhaft der Gottesdienst der Kirche.“<sup>18</sup>

Nun muss sich diese „Rollenverteilung“ auf Priester und Laien innerhalb der Liturgie vor zwei Gefahren hüten, auf die SC 28 mit der Formulierung „nur das und all das“ aufmerksam macht: die eine Gefahr besteht im Vergessen des „nur das“, was zum einen bei Priestern zu sehen ist, die selbst Teile der Liturgie übernehmen, die eigentlich vom Volk oder bestimmten liturgischen Diensten übernommen werden sollten, wie z. B. dem Kyrie (Scola/Kantor), der Lesung (Lektor) oder der Akklamation nach dem Einsetzungsbericht (Gemeinde). Zum anderen gilt es von Seiten der Laien, die spezifischen Unterschiede zwischen priesterlichen Amtshandlungen und liturgischen Laiendiensten nicht zu verwischen. Dies geschieht aber dort, wo Laien Aufgaben übernehmen, die eigentlich den geweihten Amtsträgern vorbehalten sind, wie z. B. die Homilie in der Eucharistiefeier oder die Rezitation bestimmter Teile des Hochgebets (bei einigen wie dem *Sanctus* oder *Mysterium fidei* sind sie durchaus beteiligt).

Die andere Gefahr kann man im Unterschlagen des „all das“ sehen. Sie ist dort gegeben, wo zum einen bestimmte Dienste nicht all das tun, was sie tun könnten, wenn z. B. der Lektor oder der Kantor den Antwortpsalm unterschlägt oder die Gemeinde nicht am Credo beteiligt ist. Zum anderen ist von Seiten mancher Priester eine gewisse Angst zu spüren, gläubige Laien, die in der Liturgie einen spezifischen, vom Priester und Diakon klar abgegrenzten Dienst versehen, könnten allein durch ihre Präsenz im Altarraum die Unterschiede verwischen. So muss ein Kommunionhelfer zwangsläufig an den Altar herantreten – auch wenn er dies in ehrfurchtsvoller Weise und sichtbar unterschieden etwa zu den Konzelebranten tut. Auch bei anderen Diensten (wie Lektoren und Kantoren) ist es nicht nur sinnvoll, sondern oft sogar geboten, dass sie ihren Platz im Altarraum haben.<sup>19</sup> In einer gegliederten Gemeinschaft, welche die Fähigkeit zum liturgischen Dienst als geistliche Kompetenz versteht, die entweder durch die Weihe oder durch eine spezifische Beauftragung übertragen wurde, in der dieser Person der Segen Gottes für ihren Dienst zugesprochen wurde<sup>20</sup>, haben alle Anteil an der Herrlichkeit Gottes und dürfen mit dem Allerheiligsten in Kontakt treten.

Vor diesem Hintergrund ist der Zustand, wie er durch die Neuregelung der „niederen Weihen“ im *Motu proprio* „*Ministeria quaedam*“ von 1972 geschaffen wurde, nicht ganz unproblematisch. Zwar wurden Tonsur und Subdiakonat abgeschafft und die Ämter des Lektors und Akolythen als Beauftragungen neu geregelt. Die Einschränkung, dass diese Laiendienste gemäß kirchlicher Tradition nur Männern übertragen werden, hat aber faktisch die Wiedereinführung der gerade abgeschafften Niederen Weihen zur Folge gehabt.<sup>21</sup> Damit sind diese beiden Beauftragungen keine liturgischen Laiendienste mehr, sondern bleiben Durchgangsstufen zum Diakonat und Presbyterat, die in erster Linie Priesteramtskandidaten oder Kandidaten für den ständigen Diakonat übertragen werden. Man hat den Eindruck, als wolle man den Schritt der Ablösung dieser Dienste vom geweihten Amt doch nicht ganz vollziehen und schließe deshalb Frauen vom Empfang dieser Beauftragungen aus.

<sup>18</sup> Jungmann (1966) 36. Ähnlich Kaczynski (2004) 95. Freilich darf bei der Formulierung „entstehen“ das katabatische Element nicht aus dem Blick geraten. Gottesdienst „entsteht“ nicht durch die Menschen, sondern ist von Gottes liebender Selbsthingabe her zu denken.

<sup>19</sup> Vgl. AEM Nr. 271 bzw. GORM Nr. 310.

<sup>20</sup> Vgl. zu diesem sinnvollen Konzept einer geistlich begründeten Beauftragung von Lektoren und Kommunionhelfern in einer eigenen Segensfeier Schwenzer (1993).

<sup>21</sup> Vgl. Kunzler (2001) 155.



In der Diskussion stehen dabei liturgie- und rechtsgeschichtliche Argumente gegen theologische. Martimort macht etwa geltend, dass es schon „seit der Antike“ in der liturgischen und kanonistischen Tradition ein konstantes „Band“ zwischen den niederen liturgischen Diensten und dem Weiheamt gab.<sup>22</sup> Frauen am Altar seien ohnehin nie erlaubt gewesen, selbst wenn diese als Diakoninnen tätig waren, die Kommunion spenden durften, ja sogar – in abgelegenen syrischen Frauenklöstern, die keinen Priester oder Diakon vor Ort hatten – das Allerheiligste betreten, Inzens einlegen und die Mischung von Wein und Wasser vornehmen durften.<sup>23</sup> Neben Traditionsgründen führt Martimort auch einen Grund aus der pastoralen Erfahrung an, der die enge Verbindung der liturgischen Altardienste mit der sakramentalen Weihe unterstreicht, nämlich die Tatsache, dass Kinder und Jugendliche durch den Dienst am Altar das Verlangen zum Priestertum bekommen könnten. Aus der (räumlichen) Nähe zum Altar erwachse so eine geistliche Nähe zu Christus und zum Priestertum.<sup>24</sup>

Daher ist für Martimort die Ausübung der „niederen“ liturgischen Dienste auch kein Recht der Getauften, das diesen durch die sakramentale Initiation zukommen würde. Die Taufe schenke zwar grundsätzlich die Fähigkeit, die *Ministeria* zu empfangen, aber der Kirche allein stehe es zu, sie anderen zu gewähren, und die Ausübung sei immer an die Zustimmung der Hierarchie gebunden. Deshalb dürften die *Ministeria* nicht mit den Charismen verwechselt werden.<sup>25</sup>

Nun ist es unbenommen, dass die Einrichtung liturgischer Dienste der kirchlichen Autorität unterstellt ist.<sup>26</sup> Außerdem bauen zwar die liturgischen Dienste auf den Charismen in der Gemeinde auf (vgl. 1 Kor 14, 26), sind aber doch noch einmal davon unterschieden. Dennoch sei die Frage gestellt, ob in der Sicht Martimorts mit der liturgietheologischen Erkenntnis der *participatio actiosa* ernst gemacht wird, nach der die Gläubigen am Gottesdienst nicht nur durch eine stärkere innerliche und äußerliche Einbeziehung, sondern auch durch konkrete liturgische Dienste – die dann freilich ihren geistgewirkten Ursprung deutlich machen müssen – beteiligt sind.

### 3. Die liturgischen Laiendienste und die *participatio actiosa*

Vor diesem Hintergrund gilt es nun, die liturgischen Laiendienste, die seit dem Konzil immer stärker an Gewicht gewonnen haben, richtig zu positionieren.

Eine erste Spur gibt uns Martin Abler in einem kleinen, schon älteren Bändchen über den Ort der Laien in der Liturgie. Dort heißt es u. a.: „Es wäre [...] völlig verkehrt zu meinen,

<sup>22</sup> Vgl. Martimort (1980) 13: „Ce rapport entre les ministères inférieurs et l'Ordre, c'est un lieu perçu constamment dans la tradition liturgique et canonique depuis l'antiquité.“

<sup>23</sup> Ebd. 9. Letzteres geschah allerdings – wie Martimort betont – nicht am Altar, sondern im sog. „Diakonikon“, das zur Aufbewahrung der Gaben und als Ankleidungsort der Diakone und Priester diente.

<sup>24</sup> Ebd. 15: „La chose est confirmée par l'expérience pastorale: le service de l'autel a, du moins jusqu'à une époque relativement récente, provoqué chez des enfants ou des adolescents le désir du sacerdoce. C'est donc que la proximité de l'autel, proximité matérielle, évoque et suggère une proximité spirituelle, même si celle-ci est difficile à expliciter.“

<sup>25</sup> Ebd. 14: „En effet le *ministerium* n'est pas un droit des baptisés: le baptême donne une capacité radicale à recevoir des ministères, mais c'est l'Eglise seule qui les confère et leur exercice est toujours soumis à l'agrément de la hiérarchie. Il ne faut pas confondre ministères et charismes.“

<sup>26</sup> Dies ist gegen Schwenzer (1993) 219 zu sagen, der „entschieden kanonistischen Vorstellungen“ widerspricht, „wonach es zwar eine sakramental vermittelte ‚theologische Sendung‘ gäbe, diese aber (bezüglich liturgischer Laiendienste) erst nach einer ‚kirchenamtlichen Sendung‘ ausgeübt werden könne bzw. dürfe.“



nur diejenigen, die besondere Aufgaben wahrnehmen, seien tätig Teilnehmende. Die besonderen Aufgaben, die liturgischen Dienste, sind lediglich Ausdruck der tätigen Teilnahme in besonderen Formen. Die tätige Teilnahme ist der Untergrund, aus dem die besonderen liturgischen Dienste erwachsen.“<sup>27</sup> Mit anderen Worten: Die *participatio actuosa* und die liturgischen Laiendienste sind zwar nicht völlig voneinander zu trennen, aber klar zu unterscheiden. Man könnte auch sagen: Ohne eine geistlich verstandene, letztlich aus Taufe und Firmung erwachsene *participatio actuosa* kann es keinen liturgischen Dienst geben, denn nur derjenige, der ein innerliches Verständnis für die Liturgie gewonnen hat, kann auch sinnvollerweise einen Dienst des Lektors, Akolythen, Kantors, Psalmisten oder Kommentators übernehmen.<sup>28</sup> Umgekehrt aber gilt nicht, dass es ohne einen liturgischen Dienst keine *participatio actuosa* gäbe. Alle Mitfeiernden haben teil an der tätigen Teilnahme, nicht nur diejenigen, die einen liturgischen Dienst ausüben. Ein solcher Dienst ist deswegen auch nicht durch die *participatio actuosa* zu begründen, sondern muss woanders seinen Grund haben.

Anhand der Feier der Sakramente kann man nach Abler sehr gut nachvollziehen, worin die aktive Teilnahme der Gläubigen im Unterschied zu einem besonderen liturgischen Dienst eigentlich besteht.<sup>29</sup> Bei der Taufe geschieht z. B. die *participatio actuosa* in der Teilnahme der Gemeinde und der aktiven Rolle der Eltern und Paten, die ihre Bereitschaft zur christlichen Erziehung öffentlich bekunden. Auch in der Firmung vollzieht sich die eigentliche *participatio actuosa* in der Teilnahme der Ortsgemeinde. Im Bußsakrament wird die tätige Teilnahme besonders gut in den Bußgottesdiensten deutlich, in der die Kirche als Ort der Versöhnung erfahren wird. Ein konkreter liturgischer Dienst eines Laien wäre hier etwa die Einladung der Gläubigen zum gemeinsamen Schuldbekenntnis. Bei der Feier der Krankensalbung soll durch die Teilnahme einer wenigstens kleinen Fei ergemeinde die *participatio actuosa* deutlich werden, die sich dann im Zuspruch aus dem Glauben, z. B. in den Fürbitten vollzieht. In der Liturgie des Weihe sakramentes drückt sich die tätige Teilnahme im sakramentalen Kernritus durch die Allerheiligenlitanei aus, welche das Gebet der Gemeinde ist und durch das „Amen“ zu einer Art Zustimmung sgebet der Gläubigen wird. Wichtig ist aber auch der Hinweis auf die Befragung des Volkes beim Aufruf der Kandidaten. In der Trauung haben wir die *participatio actuosa* durch die Willenserklärung des Brautpaares, aber auch in den Fürbitten der Gemeinde gegeben. Im Hauptsakrament der *Eucharistie* ist die tätige Teilnahme ebenfalls nicht in den besonderen liturgischen Diensten zu suchen, sondern im geistlichen Verstehen bzw. Eindringen in die Antworten, welche die Gläubigen dem Priester geben oder durch die sie die Worte des Priesters bestätigen.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Abler (1980) 42.

<sup>28</sup> Vgl. auch Kunzler (2001) 213: „Taufe, Firmung und – aus ostkirchlicher Sicht wäre noch hinzuzufügen – Taufkommunion bilden für alle Laien [die] sakramental vermittelte geistliche Grundlage für die Mitwirkung am Gottesdienst, sei es in der liturgischen Rolle der Gemeinde, sei es in der Übernahme eines besonderen liturgischen Dienstes.“ Vgl. auch Haunerland (2009) 593f: „Diese Liturgiefähigkeit muss zumindest im Ansatz erworben worden sein, damit tätige Teilnahme ernstlich gelingen kann. [...] Denn der Mensch ist nicht von Natur aus liturgiefähig und nicht von Natur aus befähigt, tätig an der Liturgie teilzunehmen.“

<sup>29</sup> Im Folgenden beziehe ich mich auf Abler (1980) 74–81.

<sup>30</sup> Grundlegend dazu ist immer noch Fischer (1970 [1960]). Dieses Bändchen, das noch vor dem Konzil geschrieben wurde, nimmt viel von dem vorweg, was die Liturgiekonstitution mit tätiger Teilnahme intendiert hat. „Das ist der Sinn dieses Büchleins: es möchte uns helfen, dass wir unsere Rolle bei der Messe nicht nur äußerlich wieder spielen, sondern wieder lernen, unser Herz in sie hinein zu legen“ (ebd. 12).



Aus all dem wird deutlich, dass es sehr gut zwischen der dem Wesen der Liturgie entsprechenden Teilnahme und der Bereitschaft für einen besonderen Dienst zu unterscheiden gilt, d. h. das geistliche Verständnis des Wesens der Liturgie macht die eigentliche *participatio actuosa* aus. Daraus erwächst dann gegebenenfalls ein liturgischer Dienst, der aber nur dann sinnvoll und gut vollzogen werden kann, wenn vorher die tätige Teilnahme durch das Vertrautwerden mit dem „Geist“ der Liturgie stattgefunden hat. So sehr also die *participatio actuosa* in gewisser Weise Voraussetzung eines liturgischen Laiendienstes ist, so wenig lässt sich der Dienst in der Liturgie allein aus der *participatio actuosa* begründen. Es gilt daher, nach anderen Begründungen für die liturgischen Laiendienste zu suchen – und dies führt uns in das Feld der besonderen Begabungen und Charismen.

#### 4. Liturgischer Dienst und Charisma

Einen wichtigen Schritt in dieses Feld hinein geht Michael Kunzler.<sup>31</sup> Für ihn ist das Interesse an der Übernahme eines liturgischen Dienstes nicht das einzige Kriterium für die Auswahl von geeigneten Frauen und Männern, vielmehr gilt es, nach dem spezifischen Charisma einer Person zu schauen. „Diese Gnadengabe ist nicht allen Gläubigen im selben Maß und in der gleichen Art gegeben, das Charisma des Dienens in der Liturgie zum Aufbau der Kirche und zur Pflege ihres geistlichen Lebens gerade im Gottesdienst. Dieses Charisma gilt es nach seiner Wahrnehmung zu pflegen und zur Entfaltung zu bringen, zu prüfen und schließlich in den Dienst der Kirche zu nehmen. Am Schluss eines Weges der Entfaltung, Reifung und Prüfung könnte die auf Dauer angelegte Institutio eines Mannes und einer Frau stehen, ihr liturgisches Charisma als Lektor/in oder Akolyth/in in den Dienst der Kirche zu stellen.“<sup>32</sup>

Bevor die hier angesprochenen einzelnen Schritte näher bedacht werden, ist ein Blick auf die Frage zu werfen, was ein Charisma bzw. noch spezifischer ein „liturgisches Charisma“ eigentlich bedeutet.<sup>33</sup>

Das II. Vatikanische Konzil spricht an verschiedenen Stellen von den „Charismen der Laien“, allerdings nicht im Zusammenhang der Liturgiekonstitution, sondern im Hinblick auf die Kirche, die apostolische Tätigkeit der Laien und das Gespür der Priester für deren Geistesgaben. Danach dienen alle Gnadengaben – „ob sie nun von besonderer Leuchtkraft oder aber schlichter und allgemeiner verbreitet sind“ (LG 12) – dem Aufbau der Kirche und nicht in erster Linie der persönlichen Heiligung. Die gläubigen Laien haben „das Recht und die Pflicht, sie in der Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen“ (AA 3). Die Priester sollen „die vielfältigen Charismen der Laien [...] aufspüren, freudig anerkennen und mit Sorgfalt hegen“ (PO 9).<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Vgl. zum Folgenden Kunzler (2001); (2002).

<sup>32</sup> Kunzler (2001) 224.

<sup>33</sup> Vgl. dazu neben Kunzler (2001) 226–244 v. a. Gerosa (1989).

<sup>34</sup> Bemerkenswert und auf die liturgischen Laiendienste übertragbar ist die Fortsetzung des letzten Artikels (PO 9, 2): „Unter den Gaben Gottes, die sich reichlich bei den Gläubigen finden, verdienen die eine besondere Pflege, die nicht wenige zu einem intensiveren geistlichen Leben anspornen. Ebenso sollen sie vertrauensvoll den Laien Ämter zum Dienst in der Kirche anvertrauen, ihnen Freiheit und Raum zum Handeln lassen, ja sie sogar in kluger Weise dazu ermuntern, auch von sich aus Aufgaben in Angriff zu nehmen.“ Die neue Grundordnung ins Römische Messbuch (GORM = Institutio Generalis Missalis Romani 2002) Nr. 97 macht daraus geradezu eine Verpflichtung für die Laien: „Die Gläubigen sollen sich nicht weigern, dem Volk Gottes freudig zu dienen, wann immer sie gebeten werden, bei der Feier einen besonderen Dienst oder eine beson-



Kunzler wendet nun diese Vorgaben auf die liturgischen Laiendienste an, indem er dafür plädiert, Dienste wie den des Lektors und Akolythen, aber auch des Kantors und Ministranten „als Dienste von Laien zu verstehen, die neben allen natürlichen Veranlagungen und Talenten dazu eine Gnadengabe vom Heiligen Geist empfangen haben, ein Charisma, das vor allem zum Aufbau der Kirche und ihrer lebendigen Gemeinschaft gegeben wird. Denn wo finden Aufbau der Kirche und stete Neubegründung der Gemeinschaft ihrer Glieder dichter statt als in der Feier der Liturgie?“<sup>35</sup> Damit ist zum einen gesagt, dass Laien in der Liturgie einen wahrhaft charismatischen Dienst in dem Sinn ausüben, dass er „von oben“, vom Hl. Geist her, legitimiert ist. Zum anderen ist auf die natürlichen Begabungen zu achten, insofern das Axiom „*gratia supponit naturam*“ auch und gerade für die liturgischen Laiendienste gilt.<sup>36</sup> Charisma und natürliche Begabung sind nicht dasselbe, aber streng aufeinander bezogen. Das Charisma baut auf der individuellen Begabung auf. Der eine mag ein guter Lektor sein, weil er aufgrund seiner Diktion und Stimme und aus einem inneren Verständnis heraus überzeugend die Texte aus der Hl. Schrift vortragen kann; die andere sieht ihre Begabung im Gesang der Psalmen oder als Kantorin<sup>37</sup>; wieder ein anderer hat ein besonderes Gespür für die liturgischen Geräte und Zeichen im Umfeld der Eucharistie und eignet sich deshalb besser zum Kommunionhelfer bzw. Akolythen.

Liturgische Laiendienste sind deshalb gerade nicht Ausdruck der *participatio actuosa*, die jedem Gläubigen durch Taufe und Firmung zukommt, sondern Gnadengaben zum Aufbau der Kirche, die von dieser entdeckt und gefördert werden müssen. Wenn man – wie Kunzler das tut<sup>38</sup> – gemeinhin von zwei unterschiedlichen Beauftragungsrichtungen in der Kirche ausgeht, einer „von oben“, durch die Weihe konstituierte, und eine „von unten“, auf die pastorale Erfahrung in der Gemeinde aufbauende, so müsste man hinsichtlich der liturgischen Laiendienste einen Mittelweg gehen, da sie einerseits „von oben“ durch Prüfung, Anerkennung und Indienstnahme von der Kirche als geistgewirkte Dienste anerkannt, andererseits klar vom sakramentalen Weiheamt abgegrenzt werden sollten.<sup>39</sup> Die liturgischen Laiendienste – vor allem die des Lektors und Akolythen – dürfen nicht unter der Hand wieder zu „niederen Weihen“ werden, wie es durch das Verbot der Beauftragung an Frauen und die notwendige Beauftragung der Priesteramtskandidaten als Durchgangsstadium zur Diakonenweihe (miss-)verstanden werden kann; umgekehrt sind sie auch nicht rein soziologisch zu begründen, als ob die Laien ganz aus eigenem Können und Vermögen (durch eine entsprechende Fortbildung) ihre „Feierkompetenz“ für den liturgischen Dienst entwickeln könnten. Vielmehr geht es um eine charismatisch-pneumatologische Begründung im Sinn des „*gratia supponit naturam*“, wie es ja auch bei der Auswahl der Kandidaten für das

dere Aufgabe zu übernehmen.“ Auf das Recht und die Pflicht, dem eigenen Charisma zu folgen und es zum Aufbau der Kirche einzusetzen, verweist auch Gerosa (1989) 67–69.

<sup>35</sup> Kunzler (2001) 239.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 229: „Die einem Menschen gegebenen Talente und Fähigkeiten bilden somit die Basis jener natürlichen Persönlichkeit, die durch die Gnade vervollkommenet und ihrer eschatologischen Bestimmung zugeführt wird, nach dem Grundprinzip, dass die Gnade die Natur vollendet.“

<sup>37</sup> Die Webseite von „Musica sacra“ versteht den Dienst des Kantors / der Kantorin ausdrücklich als spezifisches Charisma. Vgl. [http://www.musica-sacra-online.de/archiv/2000/02/praxis-kantoren\\_dienst.shtml](http://www.musica-sacra-online.de/archiv/2000/02/praxis-kantoren_dienst.shtml) [Zugriff: 14. Okt. 2010].

<sup>38</sup> Vgl. Kunzler (2001) 242.

<sup>39</sup> Kunzler spricht (ebd. 243f) von einer „positiven Identität [...]“, die nichts zu tun hat mit dem Weiheamt, dennoch aber eine Legitimität ‚von oben‘ verleiht, gerade im Gottesdienst Leitungsfunktionen zu übernehmen, Dinge tun und Worte sagen zu dürfen und zu sollen, die nicht ein-fachhin jedermann/jederfrau zustehen.“



Weiheamt der Fall ist, mit dem Unterschied, dass es bei den Laiendiensten „niemals darum geht, jemanden in die sakramentale Christusikonographie einzusetzen“<sup>40</sup>.

Eine weitere offene Frage hinsichtlich der Abgrenzung vom Weiheamt wäre, ob mit der von Kunzler zu Recht geforderten bischöflichen Übertragung der liturgischen Laiendienste automatisch das *munus regendi* der Leitung mitgegeben sein muss. Nach der Ergänzung des Kirchenrechtes durch das *Motu proprio Omnium in mentem* vom 15.12.2009 ist dies eher fraglich, da nun nicht einmal mehr den Diakonen die Sendung und Befähigung zugestanden wird, in der Person Christi als des Hauptes zu handeln, sondern sie vielmehr auf den Dienst der Liturgie, des Wortes und der Liebe verwiesen werden.<sup>41</sup> In dieser Logik würden die liturgischen Laiendienste zumindest von ihrer Aufgabe her den Diakonen näher kommen, was liturgisch schon jetzt zum Ausdruck gebracht wird, indem etliche Dienste des Diakons bei dessen Abwesenheit auch von einem Akolythen bzw. Lektor (z. B. das Tragen des Evangeliars zur Einzugsprozession) versehen werden können.<sup>42</sup>

Kommen wir aber zu der charismatischen Begründung der liturgischen Laienämter zurück. Charismen müssen entdeckt, gefördert, geprüft und in Dienst genommen werden. Wie geschieht das bei den liturgischen Laienämtern? Die *Entdeckung* hängt neben der nun schon einige Male erwähnten Begabung mit der Bereitschaft zur Übernahme eines Dienstes und dem Mut zusammen, in der Öffentlichkeit liturgisch aufzutreten. Immer wieder kann man in der Praxis den Unterschied wahrnehmen zwischen denen, die erschrecken oder peinlich berührt sind, wenn sie vom Zelebranten angesprochen werden, zu lesen oder die Kommunion auszuteilen, und anderen, die sich im Gegenteil darüber freuen. Im Grunde genommen gilt hier dasselbe wie für angehende Geistliche. Wer überhaupt nicht bereit ist bzw. keine Freude daran hat, vor versammelter Gemeinde zu stehen, hat wahrscheinlich von Gott auch nicht das Charisma dazu bekommen und kann sich in anderer Weise in die Gemeinde einbringen.

Wenn man vom Mut spricht, muss man auch von der Demut sprechen. Zur *Prüfung* eines Charismas gehört es nach Kunzler, sich ein Bild davon zu machen, ob jemand seinen Dienst aus reiner Selbstdarstellung verübt oder „transparent“ für das Erscheinen Gottes ist. Geht es um eine „Selbst-Epiphanie“<sup>43</sup> oder um die Epiphanie Gottes? Natürlich darf man verdienten Laien, die seit Jahren oder Jahrzehnten einen liturgischen Dienst in der Gemeinde ausüben, nicht voreilig oder unüberlegt und letztlich beleidigend eine solche „Selbst-Epiphanie“ unterstellen, dennoch sollte der Pfarrer in der Gemeinde, der ja als Förderer der Charismen gilt, immer die persönliche Frömmigkeit der in der Liturgie einen Dienst versiehenden Gläubigen im Blick haben und auch Angebote machen, um diese zu unterstützen und zu fördern (durch Kommunionhelfereinkehrtage etc.). Wenn jemand tatsächlich nur

<sup>40</sup> Ebd. 242. Die Frage wäre, welche pneumatische (nicht sakramentale) Ikonographie den Laiendiensten dann zukäme. Die Engel (die sind aber in der Ostkirche den Diakonen vorbehalten)? Die himmlischen Heerscharen, die das Wort Gottes verkünden und das Brot des Himmels reichen?

<sup>41</sup> Vgl. den Text in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20091026\\_codex-iuris-canonici\\_lt.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_lt.html).

Deutsche Übersetzung unter <http://www.kath.net/detail.php?id=24932> [Zugriff: 14.10.2010]. Wichtig ist v. a. die Hinzufügung eines neuen § 3 des can. 1009 CIC: „Die in der Weihe des Episkopates oder des Presbyterates bestellt sind, erhalten die Sendung und die Befähigung, in der Person Christi des Hauptes zu handeln; die Diakone hingegen die Vollmacht, dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen.“ Vgl. dazu auch Mühl (2010).

<sup>42</sup> Vgl. AEM 142–147 bzw. GORM (= IGMR) 187–193 (Akolyth); AEM 148–152 bzw. GORM (= IGMR) 194–198 (Lektor).

<sup>43</sup> Vgl. dazu Hattrup (1988).



dann am sonntäglichen Gottesdienst teilnimmt, wenn er einen liturgischen Dienst zu versehen hat, trägt er damit sicher nicht zum Aufbau der Gemeinde bei und kann deshalb nur schwer das Charisma zur liturgischen Beauftragung haben. Im Grunde gilt hier Ähnliches wie über die Spiritualität des Priesters bei der Eucharistiefeier. Entscheidend für eine „Transzendenztransparenz“ und „Transparenzkompetenz“ eines Zelebranten und damit für die Fei ergestalt im Sinn einer *ars celebrandi* und *ars praesidendi* ist die persönliche Frömmigkeit bzw. die menschliche und geistliche Kompetenz des Vorstehers.<sup>44</sup> Dies gilt analog für Laien in liturgischen Diensten: „Stimmt die Grundausrichtung auf Gott, dann werden die einzelnen Worte und Werke schon davon durchdrungen.“<sup>45</sup>

Die Prüfung eines Charismas hat aber nicht nur mit der inneren geistlichen Einstellung zu tun, sondern auch mit der Bereitschaft zur Aus- bzw. Fortbildung. Wer sich wirklich auf den Weg machen möchte zu einem überzeugten und überzeugenden Lektoren- oder Akolythendienst, wird sich Fortbildungsmaßnahmen unterziehen und sich ständig weiterbilden, nicht nur, weil er selbst dem hohen Anspruch seines Dienstes immer gerechter werden möchte, sondern weil er auch die Aufgabe hat, andere in den Dienst einzuweisen.

Ein letzter Schritt auf dem Weg eines charismatischen Verständnisses der liturgischen Laiendienste wäre dann die *Indienstnahme* bzw. *Beauftragung durch den Bischof*. Gerade wenn man die Dienste des Akolythen und Lektors als vom Hl. Geist gewirkte Dienste zum Aufbau der Kirche ernst nimmt, wäre es ein schönes Zeichen, wenn sie nicht quasi „nebenher“ vom Pfarrer eingesetzt würden<sup>46</sup>, sondern der Bischof selbst – etwa im Zusammenhang einer Firmung – die Feier der Beauftragung vornähme, zumal die Prüfung, Anerkennung und Indienstnahme eines Charismas als eine „hoheitliche Aufgabe“ angesehen werden darf, die auf die Vollmacht des Bischofsamtes verweist.<sup>47</sup>

Fassen wir zusammen: Die liturgischen Laiendienste, v. a. die des Lektors und Akolythen, aber auch die anderen Dienste verkörpern auf ihre je eigene Weise die Selbstmitteilung Gottes an sein Volk; sie sind also pneumatisch konstituiert. Wenn man den gesamten Gottesdienst als „epiphanes Ereignis“<sup>48</sup> begreift, dann haben auch die liturgischen Laiendienste Anteil an dieser Epiphanie der Herrlichkeit Gottes. Die „Zurückweisung des Funktionalen zu Gunsten des Epiphanen“<sup>49</sup> hat nach Kunzler Auswirkungen auf die konkrete Fei ergestalt wie die liturgische Kleidung der Laien, ihren Platz beim Einzug und im Altarraum und vieles andere mehr, was für unsere Gottesdienstkultur z. B. in Deutschland sehr ungewohnt, aber durch die Vorschriften und Hinweise in der AEM und der GORM vollauf gedeckt ist.<sup>50</sup>

Darüber hinaus ergeben sich mit einer solchen pneumatischen Sicht der liturgischen Laiendienste Brücken zur ostkirchlichen Tradition und Praxis, in der die Liturgie als Ganzes

<sup>44</sup> Vgl. hierzu Roth (2009) v. a. 194f.

<sup>45</sup> Kunzler (2001) 250.

<sup>46</sup> Womöglich einfach nur durch das Überreichen der bischöflichen Beauftragungsurkunde, die „eher den Schluss suggeriert, die beauftragte Person sei aufgrund herausragender eigener Leistungen mit der Übernahme eines liturgischen Laiendienstes geehrt worden. Und genau das ist wohl nicht der Sinn liturgischer Laiendienste!“ (Vgl. Schwenzer [1993] 218).

<sup>47</sup> Kunzler (2001) 253. Zum möglichen am Pontificale Romanum orientierten Ritus einer solchen Beauftragung siehe ebd. 255–257. Schwenzer macht Vorschläge für Segensgebete zur Beauftragung, die vom Pfarrer innerhalb der sonntäglichen Eucharistiefeier durchgeführt werden können (Schwenzer [1993] 227f.).

<sup>48</sup> Vgl. Hahne (1990) 255.

<sup>49</sup> Kunzler (2001) 265.

<sup>50</sup> Ebd. 266–275.



als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes betrachtet wird und die Laien in der Liturgie – ob sie nun einen Dienst haben oder nicht – dementsprechend entweder als lobsingende Schöpfung einbezogen sind oder sogar den himmlischen Kult repräsentieren.<sup>51</sup>

## Literatur

- Abler, Martin, 1980: *Gottesdienst erleben – Leben aus dem Gottesdienst. Der Ort der Laien in der Liturgie*. Regensburg: Pustet.
- 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\*.
- Balthasar, Hans U. von, 1978: Die Würde der Liturgie. In: *Internationale katholische Zeitschrift* 7, 481–487.
- Baumgartner, Jakob, 1986: Die Rezeption der vatikanischen Liturgiereform. In: *Heiliger Dienst* 40, 113–135.
- Deutsches Liturgisches Institut (Hrsg.), 1997: *Liturgische Laiendienste*. Rahmenpläne für Aus- und Fortbildung. Eine Arbeitshilfe für die liturgische Bildung in den Diözesen. Trier (Liturgie & Gemeinde 3).
- Fischer, Balthasar, 1970 [1960]: *Volk Gottes um den Altar*. 3. Auflage. Trier: Paulinus.
- Fischer, Balthasar, 1976: Bewusste Teilnahme – was heißt das eigentlich? In: *Gottesdienst* 10, 162.
- Gerosa, Libero, 1989: *Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma“ der neuen Vereinigungsformen in der Kirche*. Einsiedeln [u. a.]: Johannes-Verl.
- 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).
- Hahne, Werner, 1990: *De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*. Freiburg: Herder.
- Hatrup, Dieter, 1988: Priester und Laien. Eine Betrachtung anhand der römischen Instruktion über Laien und Priester. In: *Theologie und Glaube* 88, 103–106.
- Hauerland, Winfried, 2009: Participatio actiosa. Programmwort liturgischer Erneuerung. In: *Internationale katholische Zeitschrift* 38, 585–595.
- Hoping, Helmut, 2009: Bewahren und Erneuern. Eine Relecture der Liturgiereform. In: *Internationale katholische Zeitschrift* 38, 570–584.
- IGMR, 2002: *Introductio Generalis Missalis Romani*. In: *Missale Romanum. Editio typica tertia*. Vatikan, S. 19–86.
- Jungmann, Josef Andreas, 1966: Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Ergänzungsband 1, 10–109.
- Kaczynski, Reiner, 2004: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium. In: Peter Hünemann/Bernd J. Hilberath (Hrsg.),

<sup>51</sup> Vgl. dazu Kunzler (1993) 356 (mit Bezug auf Symeon von Thessaloniki): „Alle – in ihrer jeweiligen hierarchischen Stellung – sind beteiligt an der Sichtbarmachung des göttlichen Kultes und des Eintritts der Schöpfung in diesen. So vertritt das gläubige Volk einmal die sichtbare Schöpfung des Himmels und der Erde, die Gott den Lobgesang darbringt, wie die Laien Gott das Lob darbringen. [...] Ein andermal ist das gläubige Volk beteiligt an der Repräsentation des himmlischen Kultes und vertritt – nach Klerikern und Mönchen – die letzte Ordnung der Engel.“



- Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 2. Freiburg: Herder, 1–227.
- Kohlschein, Franz, 1988: Bewusste, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab. In: *Lebt unser Gottesdienst? Bleibende Aufgabe der Liturgiereform* [FS Bruno Kleinheyer]. Hrsg. Theodor Maas-Ewerd. Freiburg: Herder, 38–62.
- Kunzler, Michael, 1993: *Porta orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*. Paderborn: Bonifatius.
- Kunzler, , 2001: *Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste*. Paderborn: Bonifatius.
- Kunzler, Michael, 2002: Neubelebung der „Niederer Weihen“? Zur kirchlichen Beauftragung der Laien. In: Sabine Demel [u. a.] (Hrsg.), *Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter*. Münster: LIT-Verl., 217–232.
- Kunzler, Michael, 2003: *Die Liturgie der Kirche*. 2. Aufl. Paderborn: Bonifatius, 252–256.
- Lengeling, Emil Joseph, 1961: Was besagt „aktive Teilnahme“? In: *Liturgisches Jahrbuch* 11, 186–188.
- Martimort, Aimé George, 1980: Le service des femmes à l'autel. In: *Notitiae* 16, 8–16.
- Mosebach, Martin, 2007: *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. [Neuausg.] München: Hanser.
- Mühl, Matthias, 2010: Degradierung des Diakonates? Drei kurze Anmerkungen zu Ordo und Diakonat im Motu proprio „Omnium in mentem“. In: *Internationale katholische Zeitschrift* 39, 205–212.
- Pascher, Joseph, 1966: Das Wesen der tätigen Teilnahme. Ein Beitrag zur Theologie der Konstitution über die heilige Liturgie. In: *Miscellanea liturgica* [FS Giacomo Lercaro]. Band 1. Rom, 211–229.
- Ratzinger, Joseph, 1977: Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier. In: *Internationale katholische Zeitschrift* 6, 385–396.
- Ratzinger, Joseph, 1978: Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier. In: *Internationale katholische Zeitschrift* 7, 488–497.
- Ratzinger, Joseph, 2002: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. 6. Aufl. Freiburg: Herder, 147–152.
- Ratzinger, Joseph, 2008: *Gesammelte Schriften*. Band 11: Theologie der Liturgie. Freiburg: Herder.
- Roth, Cornelius, 2009: Mystagogie, ars celebrandi und Priesterausbildung. In: *Theologie und Glaube* 99, 189–204.
- Schmid-Keiser, Stephan, 1985: *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*. 2 Bände. Bern.
- Schwenzer, Andreas, 1993: Liturgische Laiendienste und ihre „Beauftragungen“. Plädoyer für eine liturgische Beauftragungspraxis. In: *Bibel und Liturgie* 66, 215–229.
- Stork-Denker, Katharina, 2008: *Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Stuflesser, Martin, 2006: Überlegungen zur mystagogischen Erschließung der Liturgie. In: *Liturgisches Jahrbuch* 56, 83–97.
- Stuflesser, Martin, 2009: Actiosa participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften. In: *Liturgisches Jahrbuch* 59, 147–186.



Liborius Olaf Lumma, Innsbruck

## *Sichniederwerfen – Aufstehen – Auferstehen*

### *Überlegungen zur liturgischen Gestik und ihrer kirchenamtlichen Hermeneutik<sup>1</sup>*

*Die biblisch bezeugte Normalform der Gebetsgebärde ist das Stehen (in Orantenhaltung), das in christlicher Rezeption eine österlich-eschatologische Konnotation erhält. Das Knien/Sichniederwerfen hingegen kann unterschiedlich konnotiert sein, in der christlichen Rezeption wird es vor allem als Bußgestus verstanden und daher für Sonntage und die Pentekoste durch das 1. Konzil von Nikaia untersagt. Bald überwiegt aber im römischen Christentum eine gegenläufige Tendenz, die das Knien als „eucharistischen Anbetungsgestus“ fest etabliert. Bis in die heutigen liturgierechtlichen Regelungen der römischen Kirche zeigt sich ein Ringen um eine angemessene Hermeneutik dieser diametralen Traditionen.*

### *Vorbemerkungen*

Zu den selbstverständlichen Prämissen im liturgiewissenschaftlichen Fachdiskurs gehört die Einsicht, dass Liturgie und Heilige Schrift aufs engste miteinander verbunden sind. Dieser Grundsatz gilt sowohl aus inhaltlichen als auch aus formalen Gründen: Liturgie und Bibel sind Ausdruck ein und desselben Glaubens, die Liturgie bezieht ihren Gehalt aus der in der Bibel bezeugten Offenbarung Gottes, in der Liturgie wird die Heilige Schrift in Lesungen proklamiert, in Homilien ausgelegt, in Psalmen und Antiphonen zum christlichen Gebet gemacht. Auch Orationen, Kirchenlieder, Segens- und Grußformeln beziehen – mal mehr, mal weniger, aber meistens doch klar erkennbar – ihre Inhalte aus biblischen Quellen.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn gerade von Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftlern das Ziel der *liturgischen* Bildung aufs engste verknüpft wird mit dem Ziel der *biblischen* Bildung, weil Erstere nicht ohne Grundlage der Letzteren sinnvoll und in einer der Sache angemessenen Tiefe geleistet werden kann.

In diesem großen Zusammenhang scheint mir das Thema der Gebetsgesten, also leiblicher Ausdrucksformen des Glaubens, namentlich in der gemeinsam gefeierten Liturgie, ein höchst bedenkenswerter Aspekt zu sein. Wie weit entsprechen heutige liturgische Gebärden dem, was in biblischen Zeugnissen als leiblicher Ausdruck von Gebet zu finden ist? In diese Überlegungen spielt ein Element von existenzieller Erfahrungsqualität hinein: Es müsste sich ja für Gläubige sowohl die Liturgie als auch die Heilige Schrift umso leichter erschließen und gegenseitig erhellen, je mehr das, was man in der Bibel liest, auch der eigenen liturgischen Erfahrung entspricht; umgekehrt müsste es umso schwieriger sein, eine Vertrautheit mit einem biblischen Text zu erreichen, wenn das, was dort erzählt wird,

<sup>1</sup> Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um die schriftlich ausgearbeitete Fassung eines Vortrags, den der Autor im Rahmen der Tagung „Nichtsprachliche Ausdrucksformen der Liturgie“ der nachwuchswissenschaftlichen Abteilung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler (AKL Junior) vom 17. bis 20. Februar 2010 in Würzburg gehalten hat (vgl. den Bericht über diese Tagung: Manderla [2010]). Einige Aspekte aus der sich anschließenden lebhaften Diskussion wurden für die schriftliche Fassung berücksichtigt.



sich nicht in der gottesdienstlichen Erfahrung widerspiegelt, sondern nur durch intellektuelles Bemühen angeeignet werden kann.

Im Mittelpunkt sollen hier jene beiden Gebetsgesten stehen, die in der liturgischen Praxis die häufigsten sind: das Stehen und das Knien/Sichniederwerfen.<sup>2</sup>

### 1. Stehen

Das Stehen als Gebetsgestus ist dem biblischen Menschen<sup>3</sup> so dermaßen vertraut und selbstverständlich, dass „Stehen“ und „Beten“ in der Heiligen Schrift synonym verwendet werden können.<sup>4</sup> In biblischen Erzählungen sowohl des Alten wie auch des Neuen Testaments bildet das Stehen beim Gebet die Normalform der Körperhaltung, die immer dann eingenommen wird, wenn nicht besondere Umstände einen anderen Gestus verlangen. Aus der Fülle an Texten<sup>5</sup> seien hier beispielhaft zwei Stellen zitiert, die sich unmittelbar auf die Autorität Jesu Christi in den Evangelien berufen können:

Lk 22,46: ἀναστάντες προσεύχεσθε („aufstehend betet“<sup>6</sup>);

Mk 11,25: ὅταν στήκετε προσευχόμενοι („wenn ihr betend dasteht“<sup>7</sup>).

Mit dem Stehen eng verbunden sind zwei weitere Gesten, nämlich das Aufblicken zum Himmel und das Erheben der Hände, so dass sich die Urform der „Orantenhaltung“ ergibt. Das Aufblicken und das Erheben der Hände können ebenfalls synonym für „Beten“ gebraucht werden. Illustrieren lässt sich diese Beobachtung<sup>8</sup> beispielhaft an folgenden Schriftstellen:

1 Kön 8,22: καὶ ἔστη Σαλωμων κατὰ πρόσωπον τοῦ θυσιαστηρίου κυρίου ἐνώπιον πάσης ἐκκλησίας Ἰσραὴλ καὶ διεπέτασεν τὰς χεῖρας αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν („und Salomo trat vor den Altar des HERRN angesichts der ganzen Versammlung Israels und breitete seine Hände zum Himmel aus“<sup>9</sup>);

Joh 17,1: ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν· πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα („dies redete Jesus und hob seine Augen auf zum Himmel und sprach: Vater, die Stunde ist gekommen“);

<sup>2</sup> Ich übergehe dabei die Frage, inwieweit das *Sitzen* als liturgischer Gestus angesehen werden kann. Es sei aber festgehalten, dass nach meinem Eindruck in manchen – besonders von volkstümlichem Katholizismus geprägten – Regionen doch eher Knien und Sitzen die statistisch häufigsten Körperhaltungen in der Liturgie sind, denen gegenüber das Stehen in den Hintergrund tritt.

<sup>3</sup> Es geht hier nicht um die Fragestellung, inwieweit biblische Erzählungen tatsächlich historische Faktizität abbilden. Für die Rezeption biblischer Texte im liturgischen Kontext ist einzig der kanonische Schrifttext entscheidend, der dann als Norm nicht nur der christlichen Glaubensinhalte, sondern auch der christlichen Glaubenspraxis rezipiert wird. Der im Folgenden erläuterte „biblische Mensch“ muss also nicht primär als historische Wirklichkeit verstanden werden, sondern zunächst als theologisch-ästhetisches Paradigma für die Praxis gelebten Glaubens.

<sup>4</sup> Vgl. Bunge (2009) 185–186.

<sup>5</sup> Vgl. die Belegstellen bei Bunge (2009) 185–195.

<sup>6</sup> Einheitsübersetzung und Neue Elberfelder Bibel schreiben hier „Steht auf und betet“; es handelt sich aber nicht um eine Parataxe aus zwei Imperativen, weshalb ich „aufstehend betet“ übersetze.

<sup>7</sup> Die Einheitsübersetzung verschweigt das Verbum „stehen“ und schreibt nur „wenn ihr beten wollt“, die Elberfelder Bibel reiht wieder parataktisch „wenn ihr steht und betet“, gemeint ist aber das „Dastehen im Gebet“; vgl. Bunge (2009) 186.

<sup>8</sup> Vgl. Bunge (2009) 197–213.

<sup>9</sup> Sofern nicht anders angegeben, verwende ich im Folgenden stets die Übersetzung der Neuen Elberfelder Bibel.



Mt 14,19: καὶ κελεύσας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου, λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθῦας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν („und er befahl den Volksmengen, sich auf das Gras zu lagern, nahm die fünf Brote und die zwei Fische, blickte auf zum Himmel und dankte“).

Gemäß dieser biblischen Vorgaben war es auch in der frühen christlichen Praxis verbreitet, beim Gebet mit ausgebreiteten, nach oben gerichteten Händen und ebenfalls nach oben gerichtetem Blick (möglichst Richtung Osten positioniert<sup>10</sup>) dazustehen: Die Grundform des biblischen Beters ist der zum Himmel blickende, die Hände emporreckende, aufrecht stehende Mensch. Laut Origenes „darf man nicht daran zweifeln, dass von den zahllosen Stellungen des Körpers die Stellung mit ausgestreckten Händen und emporgerichteten Augen allen [andern] vorzuziehen ist, da man dann gleichsam das Abbild der besonderen Beschaffenheit, die der Seele während des Gebetes geziemt, auch am Körper trägt“<sup>11</sup>. Der Mensch ist Geschöpf, und zwar das einzige Geschöpf, das aufrecht geht – das Stehen ist somit eine zutiefst menschliche und dem Menschen als Geschöpf eigene Haltung –, innerlich ist er aber im Gebet ganz bei Gott, der „im Himmel wohnt“ (vgl. 1 Kön 8,30; Mt 23,9). Der Mensch ist buchstäblich zwischen Erde und Himmel ausgestreckt, und genau dies wird ausgedrückt und unterstützt durch die entsprechende Gebärde: stehend, mit ausgestreckten Händen, nach oben blickend.

In der Liturgie – sowohl in den westlichen wie den östlichen Traditionen – hat dieser Gestus bald eine dramatische Uminterpretation erfahren: Er wurde zum Vorbetergestus, der nur noch in der gemeinsamen Liturgie und hier nur vom Liturgievorsteher (Bischof oder Presbyter, im römischen Ritus heute auch Diakon) im Rahmen von Orationen und Hochgebeten ausgeübt wird.<sup>12</sup> Diese Fixierung eines zunächst zutiefst biblischen und keineswegs „klerikalen“ Gebetsgestus auf das kirchliche Weiheamt hat zu der Konsequenz geführt, dass liturgievorstehenden Laien heute das (Vor-)Beten mit ausgebreiteten Armen untersagt ist.<sup>13</sup> Hier ist also bereits ein erster Aspekt der liturgischen Entwicklung zu benennen, der mit gutem Grund kritisch gesehen werden kann: Dass die Orantenhaltung heute nur noch vom ordinierten Liturgievorsteher ausgeübt wird, erschwert erheblich den existenziellen Zugang zu Zeugnissen biblischen Gebetes. Es entfaltet sich gewissermaßen bei der heutigen Leserin und dem heutigen Leser eine „falsche Assoziationskette“ bei der Begegnung mit biblischen Texten, die vom Beten in der Orantenhaltung erzählen.

## 2. Österliche Konnotation des Stehens

Zwischen Glaubensinhalt und leiblichem Glaubensausdruck besteht ein so enger Zusammenhang, dass beide nicht voneinander getrennt werden können. Nur so ist zu erklären,

<sup>10</sup> Auf das Thema der Gebetsostung (mit der auch die Frage nach der Ostung liturgischer Räume verbunden ist) gehe ich im Rahmen dieses Beitrags nicht näher ein.

<sup>11</sup> Origenes, Vom Gebet XXXI, 2.

<sup>12</sup> Allerdings kannte noch Dominikus († 1221) unter seinen „Neun Gebetsweisen“ das Beten mit erhobenen Händen auch beim Einzelbeter; die Praxis der Orantenhaltung war also in jener Zeit noch nicht völlig in Vergessenheit geraten bzw. noch nicht völlig zum „klerikalen“ Gestus geworden; vgl. Dyckhoff (2003).

<sup>13</sup> Nur der sogenannte „kongolesische Ritus“ kennt die Orantenhaltung als liturgischen Gestus für alle Eucharistie Feiernden, vgl. Zairische Bischofskonferenz (1993) 60; als kritische Auseinandersetzung mit der römischen Praxis: Kacynski (1998) 873–874.



wieso das Thema Gebetsgestus sogar zum Gegenstand von Verhandlungen auf dem 1. Konzil von Nikaia im Jahre 325 werden konnte. Canon 20 jenes Konzils legt fest:

„Da es einige gibt, die am Sonntag und an den Tagen der Pentekoste das Knie beugen, hat, damit in allen Diözesen dieselben Gebräuche beachtet werden, diese heiligen Synode erklärt, dass man dem Herrn die Gebete stehend darbringen soll.“<sup>14</sup>

Was hier vergleichsweise diplomatisch und dezent ausgedrückt ist, fasste Tertullian in an Deutlichkeit nichts vermissen lassende Sprache: „Am Sonntage halten wir es für Unrecht, zu fasten oder auf den Knien zu beten. Eben desselben Vorrechtes erfreuen wir uns in der Zeit vom Passahtag bis Pfingsten.“<sup>15</sup>

Die frühe Kirche schrieb dem Gestus des Stehens über seinen Charakter als biblische „Normalform“ des Betens hinaus mithin eine dezidiert österliche Deutung zu. Das scheint zunächst nicht unbedingt zwingend. Die Vehemenz, mit der das Stehen als sonntäglich-österlicher Gebetsgestus vom nizänischen Konzil eingefordert wird, lässt sich nur nachvollziehen mit einem Blick in die griechische Sprache. Das übliche Wort für Stehen in biblischen Texten ist ἵστημι – so auch in den oben genannten Schriftziten. Entsprechend lautet der Ausdruck für das *Auf-stehen*, also die Bewegung, die überhaupt erst zum Stehen führt, ἀν-ἵστημι. Nun ist ἀν-ἵστημι aber im Neuen Testament zugleich Ausdruck für die Auferstehung vom Tod, wie folgende Stelle zeigt:

Mk 16,9: ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ πρώτῃ σαββάτου („als er aber früh am ersten Wochentag auf-erstanden war“).

Anders als in der deutschen Sprache, in der uns der etymologische Zusammenhang von *aufstehen* und *auferstehen* oft gar nicht mehr bewusst ist, verwendet die Bibel für das *Aufstehen* (vom Schlaf) und das *Auf-er-stehen* (vom Tod) ein und dasselbe Wort. Wenn nun nach Eph 5,14 die Aufforderung gilt:

ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν („wach auf, der du schläfst, und steh auf von den Toten!“),

dann versteht sich von selbst, dass die christliche Existenz, die sich ja schon jetzt hier auf Erden ganz aus dem errungenen Sieg über den Tod definiert (Röm 6,1–11), nicht anders leiblich ausgedrückt werden kann als durch das *Aufstehen* – der Gestus des Stehens ist somit die rituelle Anamnese der *Auf-er-stehung*. In Röm 6,5 heißt es:

εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα („denn wenn wir verwachsen sind mit der Gleichheit seines Todes, so werden wir es auch mit der seiner Auferstehung sein“).

Demzufolge kommt dem Stehen eine eminent eschatologische Bedeutung zu, denn es verweist bereits auf das endgültige *Aufstehen*: die Überwindung des Todes. Der Gestus des Stehens ist demnach zu deuten als Antizipation der (eigenen) Auferstehung.

Auch die lateinische Sprache bewahrt dieselbe Akzentsetzung, wenn sie zwischen *surgere* und *re-surgere* unterscheidet. *Resurrectio* steht sowohl für das Aufstehen vom Schlaf als auch für das Auferstehen vom Tod. Nur so erklärt sich, warum die ‚Regula Magistri‘ den Mönchen für das Offizium vorschreibt, nach jedem Psalm „das Knie zu beugen“, nicht jedoch am Sonntag, „denn der Sonntag gilt der österlichen Auferstehung“<sup>16</sup>, was sinngemäß zu interpretieren ist als „der Sonntag gilt dem österlichen Aufrechtstehen“. Und nur

<sup>14</sup> COD 15, eigene Übersetzung.

<sup>15</sup> Tertullian, Vom Kranze des Soldaten 3.

<sup>16</sup> Magisterregel Kapitel 45, zitiert in der Übersetzung Frank (1989) 231.



deswegen konnte Ps 138 (139),<sup>18</sup> in der Fassung der Vulgata<sup>17</sup> zum Introitus der Eucharistiefeier am Ostersonntag werden:

*resurrexi et adhuc tecum sum* („ich bin auferstanden und immer bei dir“).

Bezieht sich der Vers im Erzählkontext des Psalms zunächst eindeutig auf das Aufstehen vom Schlaf, wird er in der christologischen Relecture zum Ausdruck des (in der alttestamentlichen Botschaft schon immer zutiefst angelegten) Auferstehungsglaubens.

### 3. Knien / Sichniederwerfen

Mag das Stehen (in Orantenhaltung) auch die Grundform der leiblichen Gestalt des biblischen Beters sein, so gibt es doch auch andere Gebetsgesten. Darunter befinden sich Gebärden, bei denen sich der Mensch nicht nach oben, sondern in die Gegenrichtung orientiert: nach unten, zur Erde. Dies geschieht in verschiedener ritueller Gestalt, die von völligem Niederwerfen auf den Boden (in der lateinischen Tradition die *Prostratio*, bei der der ganze Körper flach auf dem Boden liegt; in der griechischen Tradition die *Große Metanie*, bei der nur Knie, Handflächen und Stirn kurzzeitig den Boden berühren) bis hin zu einfacheren Formen der Verneigung reicht, also einem unterschiedlich tief ausgeführten Beugen des Oberkörpers. In jedem Fall handelt es sich um Gesten, bei denen der Mensch den Blick vom Himmel abwendet und sich buchstäblich selbst erniedrigt.

Die Bedeutung dieses Gestus lässt sich nicht in der Weise einheitlich zusammenfassen, wie dies beim Stehen der Fall ist. Es zeichnen sich folgende verschiedene Akzentsetzungen ab<sup>18</sup>:

#### a) Knien als Ausdruck flehentlicher Bitte

Das Knien kann eine intensiv vorgetragene Bitte ausdrücken, zum Beispiel, wenn um etwas besonders Großartiges und kaum zu Erwartendes gebeten wird, etwa die Bitte um Heilung von Krankheit (Mk 1,40), sei es, dass der Bittende selbst sich zu Boden wirft oder dass ein anderer stellvertretend die Bitte ausspricht (Apg 9,40).<sup>19</sup>

#### b) Knien als Ausdruck der Anbetung (gegenüber Gott) bzw. des Respekts (gegenüber Menschen)

Das Knien kann die Stellung des Geringeren gegenüber dem Höheren ausdrücken: Man wirft sich zu Boden, beispielsweise vor dem König oder sonst einem Mächtigen (2 Sam 24,19). Das Knien muss hier nicht primär religiös konnotiert sein, es kann sich auch um eine gesellschaftliche Konvention handeln, wie wir sie auch heute noch kennen, wenn wir bei der Begrüßung uns zumindest in leichter Andeutung vor einem Menschen verneigen.<sup>20</sup>

In religiösem Kontext ist das Sichniederwerfen Ausdruck der Anerkennung einer Gottheit. Wer vor Gott in die Knie geht, bezeugt damit dessen (All-)Macht und anerkennt ihn in seiner Göttlichkeit (Ex 12,27; Joh 9,38; Röm 14,11).

<sup>17</sup> Die erheblichen Schwierigkeiten beim Abgleich von LXX und MT an dieser Stelle sind für unseren Zweck nicht von Belang.

<sup>18</sup> Vgl. Bunge (2009) 215–232.

<sup>19</sup> Dan 9,1–19 zeigt allerdings, dass selbst die Bitte um Sündenvergebung durchaus auch stehend und zum Himmel blickend vorgetragen werden kann; Knien ist also keineswegs ein exklusiver Bittgestus.

<sup>20</sup> Wobei noch zu klären wäre, wieweit der orientalistisch-biblische Kontext eine strenge Trennung zwischen religiöser und säkularer Konvention überhaupt zulässt.



### c) *Knien als Reaktion auf eine Theophanie*

Bemerkenswert ist schließlich die Verwendung des Kniens/Sichniederwerfens als Reaktion auf eine göttliche Offenbarung. Der Mensch, der in einer solchen Situation gleichsam ekstatisch ergriffen wird, wird im wahrsten Sinne „zu Boden geworfen“ (Num 20,6; Mt 17,1–6; evtl. auch Joh 18,6).

In der Rezeption dieses Gestus in der Liturgie zeigt sich eine auffällige Tendenz: Zwar findet das Knien in den hier genannten Konnotationen auch Eingang in die christliche Gebetskultur, es wird aber zunächst nicht zum statistischen Normalfall des leiblichen Gebetsausdrucks. Grundform der Gebetsgebärde bleibt das Stehen; das Knien tritt nur in Erscheinung, wenn es dafür einen besonderen Anlass gibt – womöglich ist dies darin begründet, dass dem Knien die eschatologische Konnotation fehlt, die für die Liturgie wie auch für das christliche Gebetsverständnis insgesamt unverzichtbar ist. Die monastische Praxis des Westens kennt beispielsweise das oben schon erwähnte Stillgebet im Knien nach den Psalmen der Tagzeitenliturgie.<sup>21</sup> Das Knien ist hier wohl als eine Verbindung aus „Theophanie“- und „Anbetungs“-Gestus zu verstehen, der angemessen ist, wenn der Mensch das gehörte Wort Gottes aufgenommen hat: Die in der Lesung der Heiligen Schrift sich ereignende Offenbarung wird vom Menschen mit einem Gestus der Verehrung beantwortet.

Was aber in den ersten Jahrhunderten christlicher Liturgie nicht existiert, sind Gottesdienstformen bzw. längere Riten, die vollständig im Knien abgehalten werden. Das Knien wird nur zu besonderen Gelegenheiten in die Liturgie integriert; es ist eher kurz und reicht von seiner Dauer nicht an das Stehen heran. Kurz gesagt: Der frühe Christ betet sowohl privat als auch in der gemeinsamen Liturgie stehend, es sei denn, es gibt einen bestimmten Grund, sich zu Boden zu werfen.

Neben dem Anbetungscharakter des Kniens bleibt auch der Aspekt der „Selbstverdemütigung“ im Bewusstsein. Das Knien/Sichniederwerfen wird in diesem Sinne als Bußgestus verstanden – was ja noch einmal eine andere Bedeutungsnuance umfasst als den der Anbetung, auch wenn beide eng miteinander verbunden sein können. Gerade der Bußcharakter des Kniens ist es dann, der zu der oben zitierten Entscheidung des 1. Konzils von Nikaia (325) führt: Die österliche Prägung der Liturgie an den Sonntagen sowie in der Pentekoste verbietet das kniende Gebet genau deshalb, weil damit die Haltung eines Büßers angenommen würde. Der österliche Mensch ist aber im buchstäblichen Sinne ein „aufgerichteter“ Mensch. Nähme er eine Bußhaltung ein, leugnete er die österliche, aufrichtende Wirklichkeit der Auferstehung, in die er selbst schon jetzt inmitten der Geschichte hineingenommen ist und die er im liturgischen Vollzug antizipiert.

Neilos von Ankyra fasst die Bedeutung von Stehen und Knien so zusammen: „Am Herrentag beten wir stehend, indem wir [dadurch] das Feststehen des kommenden Äons ausdrücken. An den anderen Tagen hingegen beugen wir die Knie, indem wir dadurch den Fall des Menschengeschlechtes durch die Sünde andeuten.“<sup>22</sup> – Hier wird dem Knien eindeutig Bußcharakter, dem Stehen eindeutig eschatologischer Charakter zugeschrieben.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist wohl festzuhalten, dass die frühe Kirche durch den vom 1. Konzil von Nikaia normativ festgeschriebenen Weg einen Platz schafft, an dem die österliche Dimension der christlichen Liturgie nicht durch Bußcharakter überdeckt werden darf. Daher ist das Stehen die Normalform und an dezidiert österlichen Tagen die einzige Form für das liturgische Beten; alles andere muss davor zurücktreten.

<sup>21</sup> Magisterregel Kapitel 36–45, zitiert in der Übersetzung Frank (1989) 223–231.

<sup>22</sup> Übersetzung zitiert nach Bunge (2009) 220.



#### 4. Der „römische Sonderweg“ bis zum 20. Jahrhundert

Josef Andreas Jungmann hat in seinen epochalen Studien rekonstruieren können, dass schon im Altertum eine gebeugte Haltung der Gläubigen beim Hochgebet oder bei Orationen durchaus verbreitet war, niemals aber das Knien oder Niederfallen an Sonn- und Festtagen. Ebenso sind Fälle bezeugt, in denen alle Gläubigen gemeinsam mit dem Vorsteher bei den Orationen aufrecht stehend mit ausgebreiteten Armen Richtung Osten beteten.<sup>23</sup> Erst im Mittelalter wird die Orantenhaltung entgegen ihrer biblischen Bedeutung zu einer „klerikalen“ Gebärde, die in der Liturgie einzunehmen niemandem als dem Bischof oder Presbyter (oder heute auch dem Diakon) zukommt.

Ab dem 9. Jahrhundert weist Jungmann im karolingischen Milieu die ausdrückliche Anweisung nach, beim Hochgebet zu knien – freilich keinesfalls an Sonn- und Festtagen, denen das Stehen vorbehalten bleibt.<sup>24</sup> Der Schritt zum Knien beim Hochgebet auch an Sonntagen vollzieht sich im 13. Jahrhundert (wenngleich noch 1219 Papst Honorius III. das Verneigen als gleichwertig anerkannte<sup>25</sup>). Konkret gilt diese Praxis in der Messfeier ab dem Aussprechen der Einsetzungsworte im Eucharistischen Hochgebet. Von hier aus erklärt sich, in welchem Sinn das Knien Einzug in die Eucharistiefeier hielt: nicht primär als Bußgestus, sondern vielmehr als eucharistischer Anbetungsgestus, der der sakramentalen Gegenwart Jesu Christi im Brot (und im Wein) gilt.<sup>26</sup> Mithin ist hier ein anderer Bedeutungsaspekt des Kniens als der der Buße in den Vordergrund getreten und damit die Bestimmung des 1. Konzils von Nikaia im lateinischen Westen in einer schleichenden Entwicklung, die maßgeblich durch die mittelalterliche Eucharistieförmigkeit geprägt wurde, außer Kraft gesetzt worden. Mehr noch: Sie schlägt dann bald sogar ins völlige Gegenteil um, wenn noch bis vor wenigen Jahrzehnten die Gläubigen (mindestens moralisch) verpflichtet waren, die Messe grundsätzlich kniend mitzuverfolgen, und zwar in Kirchenräumen, die so mit Bankreihen bestückt waren, dass außer dem Knien überhaupt kein anderer Gestus mehr möglich war.<sup>27</sup> Von einem dynamisch-leiblichen Akt des Sichniederwerfens oder des Verneigens kann hier überhaupt keine Rede sein. Stattdessen sind die Gläubigen nunmehr statisch auf die Haltung des Kniens (und zwar dem aufgerichteten, Sichtkontakt zum Altar ermöglichenden Knien im Gegensatz zum eigentlichen Sichniederwerfen, das den Blick nach unten wendet) beschränkt.<sup>28</sup>

#### 5. Von der Liturgischen Bewegung bis heute

Mit der Liturgischen Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts kommt eine neue Sensibilität auf, bestimmten liturgischen Vollzügen bestimmte Körperhaltungen zuzuordnen. Im „Schott“ von 1951 liest sich das dann wie folgt:

„Nebst der lateinischen, vielen fremden und ‚toten‘ *Wortsprache* verwendet die Liturgie eine lebendige, allgemein verständliche *Gebärdensprache*. Sie macht die Meßfeier zu einer ‚augenscheinlichen‘ und anschaulichen heiligen Handlung, die darum auch die schlichsten Bildungsstufen gläubiger Teilnehmer zum seelischen Mitbegehren anregen und gewinnen kann. Täglich kündigt die gottesdienstliche Gebärdensprache dem Reifsten ständig Tiefen des ‚Geheimnisses‘. Gebärdensprache ist dem geist- und sinnenbegabten Menschen naturnotwendig, auch in der Gottesverehrung, und da

<sup>23</sup> Jungmann (2003) I, 476.

<sup>24</sup> Jungmann (1941) 126.

<sup>25</sup> Ebd. 129.

<sup>26</sup> Ebd. 130.

<sup>27</sup> Siehe dazu den folgenden Abschnitt.

<sup>28</sup> Vgl. auch Bunge (2009) 230–231.



namentlich im *Gemeinschaftsgottesdienste*. Gebärde wirkt eben oft noch bindender und verbindlicher als das Wort. Vielfach sind Gebärde und Wort miteinander geeint zu einem Vollaussdruck und Vollsinn. Gleich der römisch-liturgischen Wortsprache ist auch die Gebärdensprache edel und streng geregelt, sinn- und wehevoll, klar und folgerichtig, ernst, ruhig und gemessen, dabei aber von wechselnder Mannigfaltigkeit und Abstufung. Wie in der gottesdienstlichen Tracht wirkt auch hier alter reiner Formsinn nach und vermittelt und erhöht ihn wiederum. Durch die heiligen Gebärden erlangt der christliche Leib so recht Stellung, Weihe und erbauenden Einfluß im Gottesdienst. [...] *Stehen* ist die Grundhaltung des opfernden Priesters bei der Meßfeier, wo er betend und opfernd im Namen Christi des Mittlers waltet, der am hl. Kreuze *aufrecht* betend und sich blutig opfernd dem Vater darbrachte. Beim Kreuze *„stand“* Maria die Mutter. Im Altertum standen auch im Abendland die Teilnehmer am Hochamt (z.T. im Kanon tief verbeugt). *Stehen* aller – als Gebärde der *Ehrfurcht* (Aufstehen) und des ehrfürchtigen *Horchens* – stets bei den Evangelienlesungen (Wort Christi) der hl. Messe.

*Verneigen*. Am Altare vollzieht der Priester im Geiste heiliger Huldigung und Verehrung zahlreiche Verneigungen in dreifacher Abstufung: Einfache Kopfeignung, Schulterverneigung, Verneigung des Oberleibes (= tiefe Verneigung), je nach Grund und Ziel dieser Ehrenbezeugungen.

Weitergehenden anbetenden Sinn haben die meisten *Kniebeugungen* des Priesters in der Messe: so von der hl. Wandlung ab vor den heiligen Opfergestalten, beim letzten Evangelium und im Glaubensbekenntnis bei Nennung der herablassenden und erhebenden hl. Menschwerdung des Gottessohnes. Bittenden Bußgeist äußert in der Fastenzeit die Kniebeugung beim Tractus der Fastenmessen am Montag, Mittwoch und Freitag. Das Volk hört gemäß späterer liturgischer Regel die hl. Messe kniend (ausgenommen die Evangelien).<sup>29</sup>

Diese Regeln lassen sich wie folgt zusammenfassen: Das Stehen kommt dem Priester am Altar zu, der die aufrechte Position Jesu Christi am Kreuz nachbildet; alle Gläubigen schließlich sollen bei der Verkündigung des Evangeliums stehen. Die Kniebeugung soll der Priester gegenüber den eucharistischen Gestalten vollziehen und wann immer das Geheimnis der Menschwerdung zur Sprache kommt. Das Volk insgesamt „hört die Messe kniend“. Nähere Erläuterungen zu den einzelnen Gesten werden nur wenige gegeben, insbesondere keine biblischen, außer der Kreuzeshaltung Jesu, die sich in der Orantenhaltung widerspiegelt. Es überwiegt demgegenüber eher eine allgemein anthropologische Begründung: Innere und äußere Haltung sind im menschlichen Leben nicht voneinander zu trennen, daher sollen sie auch im Gebetsleben gemeinsam bedacht und betrachtet werden. Der „Schott“ anerkennt auch, dass die Praxis des „Messehörens im Knien“ nicht in den liturgischen Ursprüngen grundgelegt ist, sondern sich „späterer liturgischer Regel“ verdankt.

Mit der Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil wird nun auch die Bestimmung angemessener Gesten in der Eucharistiefeier amtlicherseits neu vorgenommen. In der neuen „Grundordnung des Römischen Messbuchs“ (GORM) heißt es nunmehr:

„Die Gebärden und Körperhaltungen sowohl des Priesters, des Diakons und der liturgischen Dienste als auch des Volkes, müssen darauf abzielen, dass die ganze Feier in Schönheit vornehmer Schlichtheit erstrahlt sowie die wahre und volle Bedeutung ihrer unterschiedlichen Teile erfasst und die Teilnahme aller gefördert wird. Man wird also auf das achten, was von dieser Grundordnung und von der überlieferten Praxis des Römischen Ritus festgelegt ist und was dem gemeinsamen geistlichen Wohl des Volkes Gottes dient, nicht aber auf die eigene Vorliebe oder Meinung.

Die gemeinsame Körperhaltung, die von allen Teilnehmern zu beachten ist, ist Zeichen der Einheit der zur heiligen Liturgie versammelten Glieder der christlichen Gemeinschaft, denn sie bringt die geistige Haltung und Einstellung der Anwesenden zum Ausdruck und fördert sie.

Die Gläubigen haben zu stehen von Beginn des Gesangs zum Einzug beziehungsweise während der Priester sich zum Altar begibt, bis zum Tagesgebet einschließlich, beim Gesang des Halleluja vor dem Evangelium, bei der Verkündigung des Evangeliums selbst, beim Glaubensbekenntnis und

<sup>29</sup> Schott (1951) 45\*–46\*



beim Allgemeinen Gebet sowie von der Einladung „Betet, Brüder und Schwestern“ vor dem Gebet über die Opfergaben bis zum Ende der Messe, mit den unten genannten Ausnahmen.

Sie haben zu sitzen, wenn die Lesungen vor dem Evangelium und der Antwortpsalm vorgetragen werden, bei der Homilie und bei der Bereitung der Gaben zur Darbringung sowie gegebenenfalls nach der Kommunion, wenn das heilige Schweigen gehalten wird.

Sie haben zu knien während der Konsekration, sofern sie nicht aus gesundheitlichen Gründen, wegen des beengten Raumes, einer größeren Anzahl von Anwesenden oder aus anderen vernünftigen Gründen daran gehindert sind. Wer aber zur Konsekration nicht kniet, hat eine tiefe Verneigung zu machen, während der Priester nach der Konsekration eine Kniebeuge macht.

[...] Wo der Brauch besteht, dass das Volk nach dem Sanctus bis zum Ende des Eucharistischen Hochgebets und vor der Kommunion, wenn der Priester das ‚Seht das Lamm Gottes‘ (Ecce Agnus Dei) spricht, knien bleibt, ist er lobenswerterweise beizubehalten.<sup>30</sup>

Auffällig ist, dass die GORM zwar von einem Zusammenhang zwischen Gestus und innerer Haltung spricht, diesen Zusammenhang aber nicht inhaltlich expliziert. Es werden bestimmte Gebärden bestimmten liturgischen Vollzügen zugeordnet, dies wird aber nicht begründet. Zweifellos ist das auch nicht die Aufgabe eines juristisch normativen Textes, wie die GORM es sein soll; dennoch wären entsprechende Erläuterungen für das Verständnis der liturgierechtlichen Normen (und vermutlich auch für ihre Rezeption in der Praxis) hilfreich. Bemerkenswert ist, welch großen Wert die GORM auf die Gemeinsamkeit im Gestus legt, dergegenüber sich persönliche Vorlieben unterzuordnen haben. Hier versucht der liturgische Gesetzgeber offensichtlich, dem Eindringen von „Privatfrömmigkeiten“ in die Liturgie einen Riegel vorzuschieben – das hat dann selbstverständlich in gleicher Weise für „traditionelle“ wie für „progressive“ Frömmigkeitsformen zu gelten.<sup>31</sup> Die Vehemenz, mit der die gemeinsame Körperhaltung betont wird, ist plausibel: Gerade auf der Ebene des leiblichen Ausdrucks entsteht in der Liturgie eine existenziell erfahrbare Verbindung, eine *communio* unter allen Gläubigen, die zerbrochen wird, wenn die Gottesdienstgemeinde in verschiedene leibliche Ausdrucksformen zerfällt (die oft genug auch unversöhnlich nebeneinander stehen und verschiedene „Milieus“ einer Gemeinde mit all ihren Spannungen untereinander repräsentieren).

Es soll an dieser Stelle nicht die Frage verhandelt sein, wie diese Zuordnung bestimmter Gesten zu bestimmten liturgischen Vollzügen zustandekommt und ob diese Zuordnung angemessen ist. Vielmehr geht es mir jetzt nur um die Hermeneutik, die die heutige römische liturgische Norm an ihre eigene Tradition anlegt.

## 6. Die „römische Hermeneutik“ der liturgischen Tradition

Die GORM entscheidet sich gegen das 1. Konzil von Nikaia, sie entscheidet sich aber auch gegen den Brauch des 2. Jahrtausends. Tendenziell ist das Stehen als liturgischer Gestus wiedergewonnen; es bildet die Normalform der liturgischen Körperhaltung, erst danach folgen in der Auflistung die Ausnahmen bzw. Sonderformen, wenn bestimmten Elementen der Eucharistiefeyer das Sitzen und das Knien zugeordnet werden. Beim Knien ist die Entscheidung für die mittelalterliche Variante gefallen: Es nimmt die Stellung eines eucharistischen Anbetungsgestus (nicht eines Bußgestus) ein – allerdings zunächst nur bei den Einsetzungsworten, nicht darüber hinaus.

<sup>30</sup> GORM 42–43.

<sup>31</sup> Gerade um dies plausibel zu machen, wäre aber eine dogmatische oder anthropologische Erschließung der Bedeutung der Gesten sinnvoll gewesen.



Die GORM versucht somit eine Synthese verschiedener liturgischer Traditionen. Irritierend mutet allerdings die Bestimmung ganz am Ende von GORM 43 an: Wo es üblich ist, auch nach den Einsetzungsworten noch bis zur Schlussdoxologie des Hochgebetes zu knien, soll dieser Brauch „lobenswerterweise“ (*laudabiliter*) beibehalten werden.

Ohne das Attribut „lobenswerterweise“ wäre diese Norm in sich schlüssig (auch wenn sie vielleicht nicht jede und jeder begrüßen würde). Die Hinzufügung *laudabiliter* stellt aber ein hermeneutisches Problem dar:

Entweder das *Stehen* ist der angemessene Gestus an der entsprechenden Stelle des Hochgebetes: Dann kann aber das Knien nicht „lobenswert“ sein, sondern allenfalls als (regionale) Sondervariante toleriert werden. Die Formulierung dürfte dann nicht lauten „lobenswerterweise“, sondern eher „mit Rücksicht auf die örtlichen Gewohnheiten“ oder „um die Gläubigen, die diese Form gewohnt sind, nicht zu verwirren“ – derartige Begründungsfiguren sind aus liturgisch normativen Texten ja durchaus bekannt. Oder aber das *Knien* ist der angemessene Gestus, dann darf aber das Stehen nicht zwei Sätze zuvor als angemessene Normalform ausgewiesen werden.

Wäre *nur* das Stehen angemessen, müsste die römische Liturgie mit jahrhundertealter Tradition brechen, die erst für die jüngsten Generationen nicht mehr selbstverständlich ist. Das 2. Jahrtausend stünde dann gleichsam unter dem Verdikt eines unangemessenen Umgangs mit liturgischen Gesten, noch dazu an einer zentralen Stelle der Eucharistiefeier. Wäre andererseits *nur* das Knien angemessen, müsste die römische Liturgie einen Konzilsbeschluss verwerfen, der bis weit ins 2. Jahrtausend in der gesamten Ökumene (auch in der römischen Kirche) angenommen und rezipiert wurde und der bis heute von den Traditionen des Ostens als normativ verstanden wird. Ist aber Stehen und Knien *in gleicher Weise* angemessen, dann liegt ebenfalls ein Widerspruch zum 1. Konzil von Nikaia vor, und es könnte nicht mehr die gemeinsame Körperhaltung aller Mitfeiernden eingefordert und begründet werden.<sup>32</sup>

Dieses Dilemma entsteht nur, weil die römische Frömmigkeit von der in der frühen Kirche anerkannten Norm im Laufe der Jahrhunderte abgewichen ist, und zwar im Rahmen der Transformation der Liturgie in das theologische Milieu des (germanischen) Mittelalters hinein. Gerade das ausgedehnte Knien in der Eucharistiefeier ist ein Inkulturationsprodukt der römischen Liturgie, das seinerseits einen Bruch mit einer viel älteren Tradition darstellt, noch dazu einer Tradition, die höchstamtlich theologisch und liturgierechtlich normiert worden war. Konsequenterweise müssten nun gerade diejenigen, die diesen Umgang mit liturgischer Gebärde für angemessen halten, auch die ersten sein, die jeder Epoche, jeder Kultur das Recht zusprechen, weitere Transformationen der Liturgie in ähnlicher Weise vorzunehmen – das aber ist nicht der Fall: Gerade das ausdauernde Knien wird in den kirchlichen Debatten für gewöhnlich unter dem Schlagwort „Treue zur Tradition“ verhandelt, obwohl es sich vielmehr um „Inkulturation“ handelt, in der die römische Liturgie einen zuvor ökumenisch gemeinsam begangenen Weg verlassen hat.

<sup>32</sup> Mir ist die Entstehungsgeschichte der GORM nicht bekannt, aber es scheint mir plausibel, dass der Terminus *laudabiliter* erst in einer späteren Bearbeitung in den Text aufgenommen wurde, um auf diese Weise den Brauch des 2. Jahrtausends angemessen zu würdigen und diejenigen, die dieser Tradition treu bleiben möchten, nicht vor den Kopf zu stoßen.



## 7. Abschließende Thesen

Mein Beitrag sollte nicht als Plädoyer für eine bestimmte liturgische Praxis verstanden werden, sondern eher als ein Hinweis auf einen noch nicht abgeschlossenen Diskurs um die angemessene Würdigung der biblisch und liturgiegeschichtlich bezeugten Tradition. Um zu zeigen, in welcher Richtung weitere Überlegungen angestellt werden könnten, möchte ich aber einige Thesen benennen, die mir aus dem historischen Befund heraus plausibel erscheinen:

*These 1: Die römische Entwicklung hat zu einer weitgehenden Entfremdung von der biblischen Überlieferung geführt.*

Wie gezeigt, unterscheidet sich die im 2. Jahrtausend entwickelte römische Gebetspraxis erheblich von dem, was Bibel und frühes Christentum bezeugen. Für das große Feld biblischer Bildung muss dies ein Defizit darstellen: Es ist heutigen römisch-katholischen Christen kaum mehr ein existenzieller Zugang zu solchen biblischen Texten möglich, die noch von der frühen Kirche als Typus des eigenen, christlichen Gebetslebens gelesen wurden, heute aber nur noch wie Relikte einer fremden orientalischen Kultur erscheinen. Selbst wenn man diese Entwicklung im Sinne einer „nordwesteuropäischen Inkulturation“ des Christentums begrüßt, so kann man doch die Entfremdung dieser christlichen Praktiken von ihren biblischen Grundlagen nicht verleugnen. Ein Plädoyer für eine Rekultivierung des Stehens stellt in diesem Sinne keinen Archäologismus dar („Ich bin dafür, weil es alt ist“), sondern darf als Versuch einer Überwindung des großen kulturellen Grabens zwischen römisch-katholischen Gebetspraktiken heute und der Bibel als Norm christlichen Lebens vertreten und verstanden werden („Ich bin dafür, weil es im Kontext der Heiligen Schrift sinnvoll ist“).

*These 2: ‚Stehen‘ ist mehr als nur ‚Nichtknienmüssen‘.*

Liturgische Bildung und biblische Bildung müssen den Wert des Stehens als eines Gebetsgestus *sui generis* wiederentdecken. In der liturgischen Praxis ist zu verhindern, dass das Stehen nur motiviert wird im Spannungsverhältnis von „nicht knien müssen“ und „nicht sitzen dürfen“. Zur Norm des Stehens gehört auch die Vermittlung der theologisch-anthropologischen Bedeutung dieser Gebärde und nicht nur eine Ablehnung des Kniens als nicht-ursprünglich, schmerzhaft oder demütigend. Insbesondere muss eine Wiedergewinnung des Stehens als Gebetsgebärde durch das Bewusstsein der eschatologischen Dimension dieser Körperhaltung begleitet sein. Wo das Stehen nur deswegen praktiziert wird, weil man ja „jetzt nicht mehr knien muss“, ist dies als Verarmung zu bewerten – zumal der Verzicht auf das Knien mancherorts dazu führt, dass nun das Sitzen noch häufiger Anwendung findet und damit die Gottesdienstfeiernden in die Rolle von Zuschauern gedrängt werden.

*These 3: Die Orantenhaltung verdient Wiederentdeckung.*

Die faktische Klerikalisierung der Orantenhaltung stellt ebenfalls ein Problem dar. Zumindest in kleineren Gottesdienstgemeinden, bei angemessener Innenausstattung von Kirchenräumen und/oder vielleicht auch bei gemeinsamen und privaten Gebeten außerhalb der Eucharistiefeier verdiente die Orantenhaltung als eine allgemein-christliche Gebetsgebärde den Versuch einer Rekultivierung – ebenfalls im Sinne einer Annäherung an die biblischen Quellen des christlichen Glaubens und damit auch der christlichen Glaubenspraxis.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Vgl. Renken (2009) 35–36.71–72.



*These 4: Die römische Praxis kann ein ökumenisches Problem darstellen.*

In der römischen Praxis – auch wenn sie aus ihrer historischen Entwicklung heraus plausibel gemacht werden kann – muss sich für den außenstehenden, namentlich den östlichen Christen eine Geringschätzung des gemeinsamen Erbes aller großen Kirchen widerspiegeln. Die GORM bezeichnet ja eine Abweichung von der alten ökumenischen Norm als „lobenswert“ – was ja im Umkehrschluss so verstanden werden *kann* (wenn auch nicht notwendigerweise *muss*), dass diejenigen, die dem 20. Kanon des 1. Konzils von Nikaia und seinen theologischen Implikationen treu sein möchten, als nicht lobenswert und geringgeschätzt erscheinen müssen. Sollte die GORM implizieren, dass das Knien objektiv gesehen *noch besser ist* als die Grundform des stehenden Betens bei der Eucharistie, dann wäre dies eine erhebliche Schwierigkeit im ökumenischen Dialog. In jedem Fall muss die römische Kirche mit ihren Praktiken in hoher Sensibilität die Bedeutung der eigenen Tradition so erschließen, dass diese fruchtbar in den ökumenischen Diskurs eingebracht werden kann. Jede Geringschätzung der nizänischen Norm ist zu vermeiden.

## 8. Schlusswort

In der Kultivierung des Kniens im 2. Jahrtausend äußert sich – wie mir scheint – ein tiefes Bedürfnis des Menschen zur Anbetung Gottes, die auch leiblichen Ausdruck finden muss. Das 1. Konzil von Nikaia wandte sich nur deswegen gegen das Knien, weil es dies primär als Bußgestus deutete; demgegenüber steht aber der Anbetungsaspekt, der sich im westlichen Mittelalter durchsetzte. Hierin könnte der Ausgangspunkt für eine „Versöhnung“ zwischen den beiden diametralen Tendenzen des 1. und des 2. Jahrtausends liegen: Es ist einerseits vor dem Hintergrund biblischer Quellen, ältester Praxis und ökumenischer Sensibilität zu vermeiden, dass das Knien als „beste“, „frommste“ Gebärde dargestellt wird oder den statistischen Normalfall des liturgischen Gestus bildet – dies gilt insbesondere für das Eucharistische Hochgebet als einem österlichen, von Dank und Freude über die Erlösung geprägten Gebetsakt! –, dennoch darf der doxologische Charakter, der dem Knien (bzw. noch ursprünglicher dem dynamischen Sichniederwerfen) ebenso eigen ist wie der Bußcharakter, als solcher in der Liturgie nicht fehlen und muss auch leiblichen Ausdruck finden. Wer in der römischen Liturgie das Stehen stark macht, wird darauf zu achten haben, dass auch Platz für Orte und Zeiten der leiblich erfahrenen Anbetung Gottes bleibt.<sup>34</sup>

Ihren Sinn werden Bemühungen in der liturgischen *Praxis* jedenfalls nur dann erfüllen, wenn sie begleitet werden durch ebenso ernsthafte Bemühungen um liturgische *Bildung*, die von *biblischer* Bildung nicht zu trennen ist und die es uns ermöglichen soll, in dem, was wir liturgisch tun, uns selbst als Abbilder derer zu sehen, die paradigmatisch vor Gott traten, die Jesus Christus selbst begegneten, die vom Heiligen Geist erfüllt waren und deren Gesten, Worte und Gebräuche die Heilige Schrift uns überliefert.

<sup>34</sup> Ein kleines Beispiel: Laut GORM 43 sollen die, die das ganze Hochgebet stehend vollziehen, im Anschluss an die Einsetzungsworte eine tiefe Verneigung machen. Ließen sich daneben noch weitere Formen finden, bei denen in Treue zum 1. Konzil von Nikaia und dem Brauch des Ostens man sonntags nicht niederkniet, aber dennoch durch eine tiefe Verneigung ein leiblich-dynamisch erfahrbares und eindeutig adoratorisch-doxologisch konnotiertes Element in die Liturgie hineinholt, etwa im Kontext der Evangelienlesung oder des Kommunionempfangs? Auch könnte beispielsweise an Freitagen oder in der Quadragesima das Knien in seiner Bedeutung als Bußgestus prägnant wiedergewonnen werden, etwa für das Schuldbekenntnis am Beginn der Eucharistiefeier. Auf diese Weise ließen sich vielleicht Wege finden, die verschiedenen Anliegen, die sich in der liturgischen Entwicklung des Westens zeigen, miteinander in Einklang zu bringen.



## Literatur

- Bunge, Gabriel, 2009: *Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter*. 4. Auflage. Würzburg: Der Christliche Osten.
- COD: Conciliorum oecumenicorum decreta. Hrsg. Hubert Jedin. Freiburg [u. a.] 1962 [3. Aufl. 1973].
- Dyckhoff, Peter, 2003: *Mit Leib und Seele beten. Die neun Gebetsweisen des Dominikus*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Frank, Karl Suso, 1989: *Regula magistri. Die Magisterregel*. Einführung und Übersetzung von K. Suso Frank. St. Ottilien: EOS.
- Grundordnung des Römischen Messbuchs*, 2007. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 215).
- Jungmann, Josef Andreas, 1941: *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*. Innsbruck/Leipzig: Felizian Rauch.
- Jungmann, Josef Andreas, 2003: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 2 Bände. 5. Auflage. Freiburg 1962. Reprint Bonn: nova & vetera.
- Kaczynski, Reiner, 1998: Gottesdienstleitung durch beauftragte Laien. In: Manfred Weitlauff/Peter Neuer (Hrsg.), *Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag*. St. Ottilien: EOS, 857–878.
- Manderla, Antonia, 2010: Textil statt Text? Wider die Sprachlosigkeit gegenüber dem Nonverbalen. Die Jahrestagung 2010 der AKL-Junior. In: *Gottesdienst* 44, 76–77.
- Origenes, *Vom Gebet*. In: Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium. Aus dem Griechischen übersetzt von Hofrat Prof. Dr. Paul Koetschau. München: Pustet 1926 (Bibliothek der Kirchenväter 48).
- Renken, Christian, 2009: *Richtig Messe feiern. Ein Leitfaden für die Eucharistiefeier am Sonntag*. Regensburg: Pustet.
- Schott, Anselm, 1951: *Das Meßbuch der heiligen Kirche. Mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbetrachtungen der Heiligen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Tertullian, *Vom Kranze des Soldaten*. In: Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften. Übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. K. A. Heinrich Kellner. Kempten/München: Kösel 1915 (Bibliothek der Kirchenväter 24).
- Zairische Bischofskonferenz, 1993: Ergänzungen zum Römischen Meßbuch für die Diözesen Zaires. In: Ludwig Bertsch (Hrsg.), *Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie*. Freiburg/Basel/Wien: Herder (Theologie der Dritten Welt 18).



Elmar Nübold, Paderborn

## *Die Leidensgeschichte am Palmsonntag?*

### *Die Verkündigung der synoptischen Leidensgeschichte am Palmsonntag und während des österlichen Triduum*

*Nicht selten kritisieren Gemeindemitglieder, dass bereits am Palmsonntag die Passionsgeschichte verkündet wird. Darf man diese Infragestellung mit dem Hinweis auf die alte römische Liturgietradition abtun? Es gibt eine beachtenswerte liturgische Überlieferung in Ost und West, die der genannten Kritik entgegenkommt. Es wäre sinnvoll, diese bei einer Revision oder bei einer Ergänzung der Perikopenordnung mit zu berücksichtigen. Der Autor berichtet zudem aus seiner Praxis, wo heute schon Abschnitte der Passionsgeschichte der Synoptiker in den drei Lesejahren einen sinnvollen Verkündigungsplatz haben könnten.*

#### *I. Einführung*

Die Osterfeier ist nicht nur die Osternachtfeier und der Ostersonntag. Die Grundordnung des Kirchenjahres und des Kalenders von 1970 sagt ein klares Ja zur entfalteten Osterfeier in den „Drei Österlichen Tagen vom Leiden, vom Tod und von der Auferstehung des Herrn“. Diese Drei-Tage-Feier ist der „Höhepunkt des ganzen Kirchenjahres“<sup>1</sup>. Zu dieser Feier führen – im Bild gesprochen – „Eingangstore“. Die Messfeier vom Letzten Abendmahl am Gründonnerstagabend ist das unmittelbare Eingangstor in das österliche Triduum. Aber auch der Palmsonntag ist wie ein Eingangstor, nicht nur ein Eingangstor in die Heilige Woche, sondern auch in die Osterfeier.

#### *II. Palmsonntag oder Passionssonntag?*

Wer die Verkündigungstexte der Messfeier am Palmsonntag liest, kann den Eindruck gewinnen, hier gehe es nicht nur um eine Hinführung zu Größerem, sondern hier werde schon die „Hälfte“ vorweggenommen. Letzteres ist besonders im Blick auf die Passionsgeschichte zu sagen. Die Frage stellt sich, ob der letzte Sonntag der Quadragesima auf Grund der Verkündigung in der römischen Liturgie nicht eher „Passionssonntag“ genannt werden müsste, weil wenig „Palmsonntag“ aufleuchtet?

##### *1. Der Inhalt der Verkündigungstexte in der römischen Liturgie*

Die Grundordnung des Kirchenjahres und des Kalenders sagt vom letzten Sonntag der österlichen Vorbereitungszeit: „Der 6. Sonntag, mit dem die Karwoche oder auch die Heilige Woche beginnt, heißt Palmsonntag (vom Leiden des Herrn)“<sup>2</sup> Und weiter ist dort zu lesen: „Die Karwoche dient dem Gedächtnis des Leidens Christi, das mit seinem messianischen Einzug in Jerusalem beginnt.“<sup>3</sup> In dieser Beschreibung klingt der Doppelcharakter der Palmsonntagsliturgie an, „nämlich das Gedächtnis des Einzugs Jesu in Jerusalem und

<sup>1</sup> GOKJ Nr. 18.

<sup>2</sup> Ebd. Nr. 30. Vgl. auch Missale Romanum 1970, 224: „Dominica in Palmis de Passione Domini“.

<sup>3</sup> GOKJ Nr. 31.



das Gedächtnis seiner Passion.“<sup>4</sup> Deshalb werden am Palmsonntag zu Beginn der Prozession das Evangelium vom Einzug Jesu in Jerusalem und im Wortgottesdienst der Messfeier eine der synoptischen Passionserzählungen verkündet.<sup>5</sup>

Warum hören die Gläubigen bereits am Palmsonntag die Passionsgeschichte? Eine Antwort gibt offenbar der Einführungstext zur Palmsonntagsliturgie im Missale Romanum 1970. Er spricht davon, dass die Gläubigen am Palmsonntag zusammenkommen, um mit der ganzen Kirche „das österliche Geheimnis unseres Herrn, nämlich sein Leiden und seine Auferstehung ‚vorweg zu begehen [= praeludamus]““<sup>6</sup>. Mit Bruno Kleinheyer könnte man sagen: „Der Palmsonntag ist gewissermaßen die Ouvertüre, die alle Motive des Ganzen (der Paschafeier) in sich enthält. [...] die Liturgie des Palmsonntags (hat) die Funktion, die Liturgie des Paschatriduums zu präledieren.“<sup>7</sup> Unter diesem Gesichtspunkt ist es verständlich, dass die Passionsgeschichte bereits am Palmsonntag verkündet wird.

Bedenkt man allerdings, dass „in jeder Kirche [...] nur eine einzige Prozession gehalten werden [darf]“<sup>8</sup>, dann erhält die zweite und jede weitere Messe des Palmsonntag ein übermäßig passionales Gewicht. Dies wird auch nicht durch die Verlesung des Eröffnungsverses aufgewogen, der auf den Einzug Jesu in Jerusalem anspielt, und ebenso nicht durch den kurzen Hinweis auf die Erhöhung des leidenden Gottesknechtes in der alttestamentlichen Lesung Jes 50,4–7:

„Doch Gott, der Herr, wird mir helfen;  
darum werde ich nicht in Schande enden [...]  
ich weiß, dass ich nicht in Schade gerate.“ (Jes 50,6)

Das Gleiche gilt von der Apostellesung Phil 2,6–11, die – wenn auch deutlicher als die Erste Lesung – von der Erniedrigung *und* der Erhöhung des Gottessohnes spricht. Das Übergewicht der Passionsthematik bleibt.

Es deutet also vieles darauf hin, dass die Liturgie der Messfeier am Palmsonntag in der römischen Liturgie mehr den Akzent auf das passionale Element setzt. Das ist zweifellos eine sehr alte Tradition. Bereits in der altrömischen Liturgie des Palmsonntags ist der zentrale Inhalt der eucharistischen Versammlung „die passio domini. Darum wird auch die ganze Leidensgeschichte gelesen [...]. Dieser Brauch geht sicher in die Zeit Leos I. zurück [...].“<sup>9</sup> Aber die Frage stellt sich: Ist diese Tradition die einzig mögliche und die pastoral einzig sinnvolle?

## 2. Die Verkündigung des Palmsonntags in der ambrosianischen Liturgie

Interessant ist zunächst, dass die römische Liturgie mit dem passionalen Akzent in der Messfeier des Palmsonntags zur Zeit der Alten Kirche auch im Westen allein steht. „Ein anderes Bild gibt die Eucharistiefeier dieses Tages in den übrigen westlichen Liturgien, d. h. Spaniens, Nord-/Süditaliens und Galliens. Hier steht die Perikope Joh 12 (Salbung in Betanien – Einzug in Jerusalem) im Zentrum [...]. Diese Thematik schlägt sich auch in den Sakramentartexten nieder [...].“<sup>10</sup> Offenbar geht diese alte westliche Tradition auf die

<sup>4</sup> Adam (1979) 95.

<sup>5</sup> Vgl. auch Ordo Lectionum Missae 1981, Praenotanda n. 97.

<sup>6</sup> Missale Romanum 1970, 224 und vgl. dazu den Übersetzungshinweis bei Kleinheyer (1971) 79.

<sup>7</sup> Ebd. 81.

<sup>8</sup> Kongregation für den Gottesdienst (1988) Nr. 29.

<sup>9</sup> Auf der Maur (1983) 99.

<sup>10</sup> Ebd.



Überlieferung des Ostens zurück, auf eine Tradition, die den Ursprungsorten unseres Glaubens viel näher steht als die römische Praxis.

Die alte Praxis der Verkündigung am Palmsonntag in den nichtrömischen westlichen Liturgien lebt heute noch in der ambrosianischen Liturgie von Mailand fort. Am Sonntag vor Ostern werden in der Messfeier folgende Texte verkündet<sup>11</sup>:

- Sach 9,9–10: Die Prophetenlesung verkündet die Botschaft vom messianischen König, der zum Zion kommt, aber demütig auf einem Esel reitet.
- Röm 15,7–13: Alle Völker sollen einstimmen in das Lob des Herrn; denn es kommt der Spross aus der Wurzel Isaïs.
- Joh 12,12–16: Die Verkündigung des Einzug Jesu in Jerusalem.

Die biblischen Lesungen des Palmsonntags in der Liturgie Mailands sind kein Präludium des Paschas wie in der römischen Liturgie; sie lassen dem Palmsonntag seine eigene Botschaft. Diese Sicht des Sonntags zu Beginn der Karwoche steht den orientalischen Liturgien nahe.

### 3. Die Verkündigung des Palmsonntags in den orientalischen Liturgien

Im Folgenden wird die heutige Praxis der Evangelienverkündigung in der syrisch-orthodoxen Kirche (Westsyrrer), in der chaldäischen Kirche (Ostsyrrer), in der syrisch-maronitischen Kirche (Westsyrrer), in der koptischen Kirche und in den byzantinischen Kirchen beschrieben.<sup>12</sup>

#### a. Der Palmsonntag in der syrisch-antiochenischen Liturgie

In der syrisch-antiochenischen Liturgie sind die alttestamentlichen Lesungen und auch eine der beiden Apostellesungen unter dem Blickwinkel des Einzugs Jesu in Jerusalem ausgewählt. Elemente des Einzugsgeschehens spielen eine Rolle:

- Gen 49,8–12: Von Juda heißt es im Jakobssegen: „Er bindet am Weinstock sein Reittier fest; seinen Esel am Rebstock“ (V. 11).
- Sach 9,9–12: Vom Messias wird verkündet: „Siehe dein König kommt zu dir. [...] er ist demütig und reitet auf einem Esel [...]“ (V. 9).
- Jes 51,9–11: Von den aus dem Exil Kommenden wird gesagt: „Die vom Herrn Befreiten kehren zurück und kommen voll Jubel nach Zion“ (V. 11).
- Röm 11,13–24: Der Text spricht vom „Ölbaum“ Israel, in den die Heiden wie „Zweige“ eingepfropft sind.
- 1 Joh 2,7–15: Nur diese Lesung lässt keinen direkten Bezug zum Einzugsgeschehen erkennen.

Bedeutsam ist nun die Evangelienverkündigung. Am Palmsonntag ist es „Das heilige Evangelium unseres Herrn Jesus Christus, die Botschaft des Lebens, nach dem Evangelisten Markus, der der Welt das Leben und die Erlösung verkündet“<sup>13</sup>. Der Inhalt besteht aus drei Abschnitten:

- Mk 11,1–11: der Einzug in Jerusalem,
- Mk 11,12–14: die Verfluchung des Feigenbaums und
- Mk 11,15–18: die Tempelreinigung.

<sup>11</sup> Messale ambrosiano festivo (1976) 352–354.

<sup>12</sup> Leider war es mir von Paderborn aus nicht möglich, die Perikopenauswahl des Palmsonntags in der Armenischen Kirche zu ermitteln.

<sup>13</sup> Tekso d-Madedono (1997) 85 die Einleitung zur Evangelienverkündigung.



Im Markusevangelium wird in 11,19 diese Reihe mit den Worten abgeschlossen: „Als es Abend wurde, verließ Jesus mit seinen Jüngern die Stadt.“ Markus ordnet damit die drei Abschnitte dem Sonntag vor dem Paschafest zu.

Dem kräftigen Signal, das die syrische Liturgie mit dem Namen des Palmsonntags „Hosanna- oder Palmsonntag“<sup>14</sup> setzt, entspricht die biblische Verkündigung. Es sind Palmsonntagstexte. Auch die Gesänge und Gebete des Palmsonntags sprechen nicht im Vorausblick von Jesu Tod und Auferstehung, sondern immer wieder von seinem Einzug in Jerusalem und erwähnen wie im Refrain den Hosanna-Ruf.

#### *b. Der Palmsonntag in der chaldäischen Liturgie*

Die nicht-evangelischen Lesungen der chaldäischen Liturgie haben Berührungspunkte mit denen der syrisch-antiochenischen<sup>15</sup>:

- Gen 49,1–12,22–26: Zu diesem Text vgl. das oben Gesagte.
- Sach 4,8–14; 7,9–10; 8,4–5.12–19 und 9,9–12: Zu den Versen aus Sach 9 vgl. das zur syrisch-antiochenischen Auswahl Gesagte. Bei der Wahl der Verse aus Kapitel 4 könnten die Motive Ölbaum, Olivenzweige und Gesalbter bedeutsam gewesen sein, bei den Versen aus Kapitel 8 der Hinweis auf die Freude und den Jubel in den Straßen Jerusalems.
- Röm 11,13–24: Zur Apostellesung vgl. das zur syrisch-antiochenischen Auswahl Gesagte.

Wie in der syrisch-antiochenischen Liturgie spielen also auch bei der Auswahl der Lesungen in der chaldäischen Liturgie Elemente des Einzugs geschehens eine Rolle.

Die Evangelienperikope enthält mehrere Abschnitte<sup>16</sup>:

- Mt 20,29–34: die Heilung von zwei Blinden bei Jericho,
- Mt 21,1–11: der Einzug in Jerusalem,
- Mt 21,12–17: die Tempelreinigung und
- Mt 21,18–22: die Verfluchung eines Feigenbaums.

Der Einzug in Jerusalem und die ihn umgebenden Ereignisse sind in der chaldäischen Liturgie der Inhalt der Palmsonntagsverkündigung, nicht aber die Passion Jesu.

#### *c. Der Palmsonntag in der syrisch-maronitischen Liturgie*

Die syrisch-maronitische Liturgie wurde 1992 erneuert und von Andreas Heinz 1996 in einer deutschen Veröffentlichung beschrieben.<sup>17</sup>

- Phlm 1–11: Diese Apostellesung ist für den Palmsonntag ungewöhnlich und lässt keinen Bezug zum Einzugs geschehen und auch nicht zum bevorstehen österlichen Triduum erkennen.

Die Evangelienperikope umfasst zwei Einheiten, bei denen aber die erste den eindeutigen Akzent trägt:

- Joh 12,12–19: der Einzug Jesu in Jerusalem und
- Joh 12,20–22: die Bitte der Griechen an Philippus, Jesus zu sehen.

Wie in der syrisch-antiochenischen Liturgie sind auch die Gesangs- und Gebetstexte der Messfeier vom Einzug Jesu in Jerusalem geprägt.<sup>18</sup> Bemerkenswert ist, dass die Verbindung vom Einzug in Jerusalem nicht in erster Linie zum Leiden und zur Auferstehung ge-

<sup>14</sup> Ebd. 73.

<sup>15</sup> Missel chaldéen (1982) 307.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Heinz (1996) 32–61.

<sup>18</sup> Ebd. 197–199.



zogen, sondern ein Bogen zum Zweiten Kommen des Herrn geschlagen wird. So schon im ersten Satz des Eröffnungsgebetes: „Jesus Christus, unser Gott, mach uns würdig, hinauszuziehen, um dir am Tag deines Zweiten Kommens zu begegnen [...]“<sup>19</sup>. Der Palmsonntag in der syrisch-maronitischen Liturgie ist kein „Passionssonntag“, sondern gleicht mehr dem Hosanna-Sonntag des syrisch-antiochenischen Ritus.

#### *d. Der Palmsonntag in der koptischen Liturgie*

In der koptischen Liturgie werden während der Messfeier folgende Perikopen verkündet<sup>20</sup>:

- Hebr 9,11–28: über das einmalige Opfer Christi,
- 1 Petr 4,1–11: über die Leiden in der Welt und über die eschatologische Stunde
- Apg 28,11–31: von der Reise des Paulus von Malta nach Rom und sein Wirken dort.

Als Evangelienabschnitte werden ungewöhnlicherweise vier Texte verlesen:

- Mt 21,1–11.12–17: der Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung,
- Mk 11,1–11: der Einzug in Jerusalem,
- Lk 19,29–40.41–44.45–48: Der Einzug in Jerusalem, die Ankündigung der Zerstörung Jerusalems und die Tempelreinigung,
- Joh 12,12–19: der Einzug in Jerusalem.

Auch wenn die Lesungen aus Hebr und 1 Petr an den Beginn der Karwoche erinnern und auf Jesu Lebenshingabe verweisen, setzt die Ausrichtung des Sonntags durch die vierfache Verkündigung der Evangelienbotschaft einen kräftigen Akzent auf den Einzug Jesu in Jerusalem.

#### *e. Der Palmsonntag in der byzantinischen Liturgie*

Die byzantinische Liturgie verzeichnet für die Messfeier des Palmsonntags die beiden folgenden Verkündigungstexte<sup>21</sup>:

- Phil 4,4–9: Freut euch allezeit im Herrn! Der Herr ist nahe! Die Lesung hat eine deutliche Ausrichtung auf das Zweite Kommen des Herrn.

Die Evangelienperikope enthält drei Abschnitte:

- Joh 12,1–8: die Salbung in Betanien,
- Joh 12,9–10: den Hinweis auf den auferweckten Lazarus und
- Joh 12,11–18: den Einzug in Jerusalem.

Der erste und zweite Abschnitt nehmen zwar Bezug auf das Begräbnis (V 7) und indirekt auch auf den Tod Jesu (V 10), aber die Verkündigung wird damit nicht – wie in der Palmsonntagliturgie des römischen Ritus – zu einem Präludium des Paschas.

Die Gesangs- und Gebetstexte der byzantinischen Liturgie orientieren sich ebenso am Einzugeschehen.

#### *4. Lesungen zur Auswahl am Palmsonntag in englisch-sprachigen Perikopenordnungen*

Der Blick auf die römische Palmsonntagstradition und die Überlieferungen der orientalischen Kirchen und der ambrosianischen Liturgie hat die Möglichkeit gezeigt, den Palmsonntag in unterschiedlicher Weise inhaltlich zu akzentuieren.

<sup>19</sup> Ebd. 197, vgl. auch Sedro ebd. 198.

<sup>20</sup> Aus dem Buch der Zeremonien der Karwoche von 1995 nach Auskunft von Bischof Damian aus dem koptischen Kloster Brenkhausen bei Höxter.

<sup>21</sup> Liturgikon (1967) 123–125; Heitz (1965) 69–71.



### a. Der Palmsonntag im Revised Common Lectionary

Beachtenswert ist nun, dass ein ökumenisches Projekt in den Vereinigten Staaten beide erwähnten Möglichkeiten ernst nimmt und als Auswahlmöglichkeit nebeneinander stellt. Es ist das 1992 herausgegebene „Revised Common Lectionary“<sup>22</sup>.

Die Entwicklung dieses ökumenischen Lektionars lässt sich kurz so beschreiben<sup>23</sup>: 1974 veröffentlichte die „Consultation on Church Union“, der damals neun protestantischen Kirchen in den USA angehörten, einen einheitlichen Perikopenplan. Er basierte auf der römischen Perikopenordnung für die Sonn- und Festtage. Von 1978 bis 1983 erarbeitete eine Arbeitsgruppe im Auftrag der „Consultation on Common Texts“ an dem Perikopenplan weiter. In dieser Arbeitsgruppe unter dem Namen „North American Committee on Calendar and Lectionary“ gab es Vertreter der katholischen Kirche, der Episkopalen, der Presbyterianer, der Lutheraner und der vereinigten Methodisten. Als Ergebnis wurde 1983 das „Common Lectionary“ publiziert und innerhalb von drei Drei-Jahres-Zyklen 1983–1992 erprobt. Nach dieser Erprobungsphase, die kritische Anregungen zur Verbesserung brachte, wurde das „Revised Common Lectionary“ veröffentlicht.

Das Revised Common Lectionary bietet für den letzten Sonntag der Quadragesima, der als „Passionssonntag oder [!] Palmsonntag“ bezeichnet wird, zwei Möglichkeiten zur Auswahl an: „Diejenigen, die keine Prozession mit Psalmengesang halten, und die Verkündigung der Passion nicht wünschen, können das Evangelium und den Psalm, die für die Liturgie mit passionalem Akzent vorgesehen sind, durch das Evangelium und den Psalm ersetzen, der für die Liturgie der Palmprozession angegeben ist.“<sup>24</sup>

### b. Der Palmsonntag im Anglikanischen Lektionar von 1980

Die zweijährige anglikanische Perikopenordnung von 1980 sieht ebenfalls zwei Möglichkeiten zur Auswahl vor. Sie bietet für jede der beiden Varianten zwei vollständige Textreihen an. Die erste Reihe, bei der die Passion im Mittelpunkt steht, orientiert sich trotz Versabweichungen offenbar an der römischen Perikopenauswahl<sup>25</sup>:

- Jes 50,4–9a: die Botschaft vom Knecht Gottes,
- Phil 2,5–11: die Erniedrigung und Erhöhung des Gottessohnes und
- Mk 14,32–15,41: die Passionsgeschichte vom Gebet in Getsemani bis zum Tod Jesu am Kreuz.

Bei der zweiten Reihe ist das Evangelium vom Einzug Jesu in Jerusalem, verbunden mit dem der Tempelreinigung, der leitende Verkündigungstext<sup>26</sup>:

- Sach 9,9–12: das Kommen des Messias, der demütig auf einem Esel reitet,
- 1 Kor 1,18–25: die Botschaft vom Kreuz – Torheit und zugleich Gottes Kraft,
- Mt 21,1–11.12–13<sup>27</sup>: der Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung.

Durch die Zuordnung des Sacharja-Textes zum Einzugsevangeliem ist diese Alternative besser thematisch aufeinander abgestimmt als der Vorschlag des Revised Common Lectionary, in dem die alttestamentliche Lesung vom Knecht Gottes beim Wegfall der Passionsgeschichte erhalten bleibt.

<sup>22</sup> Consultation on Common Texts (1992).

<sup>23</sup> Ebd. 75–79: The story of the Common Lectionary.

<sup>24</sup> Ebd. 29.

<sup>25</sup> The Alternative Service Book (1980) 526–531.

<sup>26</sup> Ebd. 531–533.

<sup>27</sup> Leider fehlen aber die Verse Mt 21,14–17, die nach Lohfink die Zielaussage der matthäischen Überlieferung der Tempelreinigung sind. Vgl. Lohfink (1988).



### 5. Mehr Palmsonntag oder mehr Passionssonntag?

Das Zeugnis der liturgischen Überlieferung, das die ganze Weite in West und Ost berücksichtigt, macht deutlich, dass die Liturgien am Sonntag vor Ostern unterschiedliche Akzente setzen.

Die Überlieferung, den Palmsonntag als Palmsonntag zu feiern, ist zweifellos breiter vertreten, als die inhaltliche Ausgestaltung der römischen Tradition. Sie bezeichnet zwar den letzten Sonntag der Quadragesima primär als „dominica in palmis“<sup>28</sup>, aber lässt das Palmsonntagsgeschehen nur als Auftakt der Messfeier gelten und gibt der Zusatzbezeichnung „de passione Domini“<sup>29</sup> inhaltlich den Vorzug. Der Rundblick über die unterschiedlichen liturgischen Überlieferungen und über den heutigen Feiervollzug zeigt, dass die römische Tradition nicht die einzig mögliche ist.

### III. Für die Möglichkeit der Auswahl am Palmsonntag

Im Folgenden sollen pastorale Gründe genannt werden, die es nahelegen, auch in der römischen Liturgie neben der passional akzentuierten Palmsonntagsfeier eine Alternative zu ermöglichen.

- (1) Es ist sicher, dass die Verkündigung der Leidensgeschichte am Sonntag vor Ostern dazu beiträgt, dass der Palmsonntag nicht von der Botschaft geprägt wird, die ihm in der Abfolge der Tage auf Ostern hin zukommt.<sup>30</sup> Viele Gottesdienstteilnehmer erleben eine Messfeier, die nicht mit der Prozession eröffnet wird; damit fällt für sie die eigentliche Evangelienbotschaft des Palmsonntags weg. Zudem gibt es nicht selten die Situation, dass sich an der Statio außerhalb der Kirche, bei der das Evangelium vom Einzug verkündet wird, nicht alle Gottesdienstteilnehmer beteiligen. Diese warten schon in der Kirche auf die Feier der Messe. Auch sie hören das besondere Evangelium des Tages nicht.
- (2) Die Verkündigung der langen Passion am Palmsonntag führt in der pastoralen Praxis normalerweise dazu, dass die Erste und oft zusätzlich auch noch die Zweite Lesung entfallen. Das Lektionar bietet diese Möglichkeit sogar an.<sup>31</sup> Bedauerlich ist das vor allem im Blick auf die Zweite Lesung, den Hymnus Phil 2,6–11, der im besonderen Sinn wie eine Ouvertüre das Ganze des Paschas, Erniedrigung und Erhöhung des Herrn, verkündet.
- (3) Die Verkündigung der langen Passionsgeschichte bedingt auch in der Regel den Wegfall der Homilie am Palmsonntag. Zugleich entfällt dann oft mit der Begründung, „die Texte sprechen für sich“, die Chance, die Gemeinde in der Predigt zur Mitfeier des ganzen österlichen Triduums zu motivieren.
- (4) In den letzten Jahren zeigt sich immer mehr, dass sich gerade an der Messfeier mit vorausgehender Palmprozession viele Eltern mit Kindern beteiligen. Die Prozession und die Palmzweige bzw. der Palmstock geben diesem Gottesdienst eine besondere Anziehungskraft. Es wird auf neue Weise etwas Wirklichkeit, von dem nach der Tempelreinigung im Matthäusevangelium die Rede ist (vgl. Mt 21,15f):

„Als nun die Hohenpriester und die Schriftgelehrten [. . .]

<sup>28</sup> Vgl. Missale Romanum 1970, 224 den ersten Teil der Sonntagsbezeichnung.

<sup>29</sup> Ebd. der zweite Teil der Sonntagsbezeichnung.

<sup>30</sup> Kleinheyer (1990) 21.

<sup>31</sup> Vgl. Lektionar A/1, 97, B/II,115, C/III,113.



die Kinder im Tempel rufen hörten:  
 Hosanna dem Sohn Davids!,  
 da wurden sie ärgerlich und sagten zu ihm:  
 Hörst du, was sie rufen? Und Jesus antwortete ihnen:  
 Ja, ich höre es. Habt ihr nie gelesen:

*Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob?*“

Gerade wegen der Beteiligung von Kindern verlangt die Messfeier am Palmsonntag eine einheitliche thematische Ausrichtung. Das wären die Botschaft vom Einzug Jesu in Jerusalem und vielleicht die Texte, die von dem berichten, was dem Einzug in Jerusalem unmittelbar vorausging (Heilung des Bartimäus, Salbung in Betanien) oder ihm folgte (Tempelreinigung), aber nicht die Passionsgeschichte.<sup>32</sup>

- (5) Abgewehrt werden muss in diesem Zusammenhang das Argument, dass der Gottesdienst am Karfreitag längst nicht die große Teilnehmerzahl umfasst wie die Messfeiern des Palmsonntags und deshalb viele Gläubige die Passionserzählung nicht mehr in der Verkündigung hören würden. Bruno Kleinheyer schreibt zu diesem Argument: „Unter solchen Rücksichten eine Leseordnung entwerfen heißt, eine Rechnung mit einer unbestimmten Zahl von Unbekannten zu lösen versuchen. Man kann füglich behaupten, dass sowohl frühere Leseordnungen als auch die jetzt geltende Ordnung nicht unter derartigen Rücksichten konzipiert wurden. Die Verkündigung der Leidensgeschichte am Palmsonntag war eher bestimmt von der Maxime, in der Karwoche müsse die Passion aus jedem der vier Evangelien vorgetragen werden. Das ist seit der Neuordnung von 1969 kein Grundsatz mehr.“<sup>33</sup>

Es ist zu hoffen und zu wünschen, dass diese und andere Gründe eines Tages dazu führen, im Sonn- und Festtagslektionar neben den jetzigen, mehr von der Passion bestimmten Verkündigungstexten eine Alternative zu finden:

- die Prophetenlesung Sach 9,9–12 mit der Botschaft vom messianischen König, der zum Zion kommt und dabei demütig auf einem Esel reitet,
- und die im Folgenden zu nennenden Evangelienperikopen, die auf das Geschehen des Einzugs in Jerusalem und sein Umfeld ausgerichtet sind.

Bleiben sollte auch in diesem Fall die jetzige Apostellesung des Palmsonntags, Phil 2,6–11. Bei einem Messformular mit dem Akzent des Einzugs geschehens lässt sie als Hintergrund und Zielpunkt den Gläubigen das Ganze des kommenden Paschas in der Verkündigung aufleuchten.

#### IV. Das Evangelium vom Einzug in Jerusalem mit Kontext

Wird am Palmsonntag nicht die Passionserzählung verkündet, sind die Überlieferung der byzantinischen, der chaldäischen (Ostsyrier), der koptischen und der syrisch-antiochenischen Liturgie (Westsyrier) nachahmenswert.

Sie verkünden die Botschaft vom Einzug Jesu in Jerusalem immer im Zusammenhang mit einem weiteren Evangelienabschnitt. Für die drei Lesejahre der römischen Ordnung könnte

<sup>32</sup> Vgl. auch das Direktorium für Kindermessen, das unter Nr. 42 auch das Problem der Verständlichkeit im Blick auf die Verkündigungstexte aufwirft. Ein Kind, das lernen soll, dass der Karfreitag der Todestag Jesu ist, wird kaum verstehen, aus welchem Grund Jesu Leiden schon in ausgedehnter Form am Palmsonntag verkündet wird.

<sup>33</sup> Kleinheyer (1990) 21.



eine solche Regelung z. T. unter Rückgriff auf die orientalischen Traditionen in folgender Weise gestaltet sein:

*Lesejahr A:*

- Mt 21,1–11: der Einzug in Jerusalem und
- Mt 21,12–17: die Tempelreinigung<sup>34</sup>.

Diese Perikope, die 17 Verse umfasst, entspricht inhaltlich im Wesentlichen der Liturgie der Chaldäer (Mt 20,29–21,22)<sup>35</sup>, der Kopten (Mt 21,1–17)<sup>36</sup> und der Westsyrier (Mt 21,1–22)<sup>37</sup>.

*Lesejahr B:*

Im Lesejahr B gibt es im römischen Lektionar am Palmsonntag die Auswahl zwischen einer Perikope aus dem Markus- oder Johannesevangelium. Für die Markusperikope bietet sich folgender Zusammenschluss an, der 18 Verse umfassen würde:

- Mk 10,46–52: die Heilung des blinden Bartimäus auf dem Weg von Jericho nach Jerusalem<sup>38</sup> und
- Mk 11,1–11: der Einzug in Jerusalem.

Der Paralleltext zur Heilung des blinden Bartimäus, die Heilung von zwei Blinden bei Jericho (Mt 20,29–34), gehört in der chaldäischen Liturgie zur Palmsonntagsverkündigung.<sup>39</sup>

Die folgende Zusammenstellung der Johannes-Perikope geht auf die byzantinische Tradition<sup>40</sup> zurück und umfasst 19 Verse:

- Joh 12,1–11: die Salbung in Betanien und
- Joh 12,12–19: der Einzug in Jerusalem.

*Lesejahr C:*

Für dieses Lesejahr bietet sich eine Zuordnung an, die sich auch im dritten Evangelientext der koptischen Liturgie<sup>41</sup> findet und im folgenden Vorschlag eine Länge von 21 Versen umfasst:

- Lk 19,28–40: der Einzug in Jerusalem,
- Lk 19,41–44: die Ankündigung der Zerstörung Jerusalems und Jesu Weinen über die Stadt und
- Lk 19,45–48: die Tempelreinigung.

Damit hätten auch die Ankündigung der Zerstörung Jerusalems in der Perikopenordnung der Sonn- und Festtage einen Platz, die nach der bestehenden Ordnung nur werktags zur Verkündigung kommt.<sup>42</sup>

Die Inhalte der für die Lesejahre A, B und C vorgeschlagenen Perikopen intonieren das Pascha Domini: „aber das Thema des Leidensweges wird nicht bis zum Endpunkt durchgeführt: der Karfreitag wird nicht vorweggenommen“<sup>43</sup>:

- Mt 21,16f: Das Verhalten der Hohenpriester und Schriftgelehrten gegenüber Jesus im Tempel lässt die Verurteilung ahnen.

<sup>34</sup> Vgl. zur Zusammengehörigkeit von Mt 21,1–17: Lohfink (1988).

<sup>35</sup> Vgl. oben unter II, 3, b.

<sup>36</sup> Vgl. oben unter II, 3, d.

<sup>37</sup> Vgl. oben unter II, 3, a.

<sup>38</sup> Zum Zusammenhang der Markusperikope mit dem Einzugsgeschehen: Pesch (1984) 124–130.

<sup>39</sup> Vgl. oben unter II, 3, b.

<sup>40</sup> Vgl. oben unter II, 3, e.

<sup>41</sup> Vgl. oben unter II, 3, d.

<sup>42</sup> Vgl. Donnerstag der 33. Woche im Jahreskreis. – Lektionar VI, 441.

<sup>43</sup> Kleinheyer (1990) 22.



- Mk 10,52: Der Geheilte „folgte Jesus auf seinem Weg“. Dieser Weg ist der Weg nach Jerusalem.
- Joh 12,7: Jesus sagt über Maria, die ihn gesalbt hat: „Lass sie, damit sie es für den Tag meines Begräbnisses tue.“
- Lk 19,47: „[...] Die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und die übrigen Führer des Volkes versuchten ihn umzubringen.“

Die Inhalte der Evangelienabschnitte über die Heilung des Blinden, die Salbung in Betanien, die Tempelreinigung und die damit zusammenhängenden Äußerungen der Hohenpriester und Schriftgelehrten sind auch geeignet für eine Homilie am Palmsonntag, die zum österlichen Triduum hinführt.

#### *V. Der „Ort“ der synoptischen Leidensgeschichte am Gründonnerstag und Karfreitag*

In nicht wenigen Gemeinden gehört es bereits zur guten Tradition, dass neben den Hauptgottesdiensten während der Drei Österlichen Tage auch Teile der Stundenliturgie gefeiert werden. Wird am Palmsonntag nach jetziger Ordnung die Kurzfassung der Passionsgeschichte verkündet, um auch für die Verkündigung der Ersten und Zweiten Lesung und u. U. auch für eine Kurzpredigt Zeit zu haben, könnte ein Teil der Abschnitte der Langform Passionsgeschichte vom Palmsonntag in diesen Gebetsgottesdiensten verkündet werden.

Es gehört zwar nicht zur römischen Tradition, in Laudes und Vesper einen Evangelienabschnitt zu verlesen. In den Drei Österlichen Tagen und am Gründonnerstag hätte es aber einen Sinn, eine solche Zuordnung vorzunehmen. Diese Verkündigung läge auf der Linie dessen, was die Pilgerin Egeria über ihre Erfahrungen mit der Liturgie Jerusalems während ihrer Reise ins Heilige Land bezeugt: Die Evangelienabschnitte wurden in der Heiligen Woche immer passend zum Tag, zur Stunde und zum Ort verkündet, an und zu denen die gottesdienstlichen Feiern vollzogen wurden.<sup>44</sup> Ähnlich könnten die Abschnitte der synoptischen Passionsgeschichte, wenn auch nur annähernd, dem Tag und der Stunde entsprechend in den Gebetszeiten verkündet werden. Es empfiehlt sich, bereits am Gründonnerstagsmorgen mit einer Gebetszeit zu beginnen<sup>45</sup>:

#### *Morgenlob am Gründonnerstag*

Da am Gründonnerstag nur eine Messfeier und zwar die vom Letzten Abendmahl gefeiert wird, könnte am Morgen ein Morgenlob gehalten werden, das Elemente der Laudes, aber auch den Evangelienabschnitt enthält, der schon ganz auf den Gründonnerstagabend ausgerichtet ist.

#### *Lesejahr A:*

- Mt 26,1–5.14–16.17–19: der Beschluss des Hohen Rates, der Verrat des Judas und die Vorbereitung des Paschamahls,

#### *Lesejahr B:*

- Mk 14,1–2.10–11.12–16: der Beschluss des Hohen Rates, der Verrat des Judas und die Vorbereitung des Paschamahls,

<sup>44</sup> Egeria, *Itinerarium* 29,5: „Genauso sind auch die vorgetragenen Lesungen für den Tag passend.“

<sup>45</sup> Die folgenden Gebetsgottesdienste wurden unter meiner Leitung in den letzten Jahren in drei verschiedenen Gemeinden gefeiert. Vgl. auch Anmerkung 47.



*Lesejahr C:*

- Lk 22,1–2.3–6.7–13: der Beschluss des Hohen Rates, der Verrat des Judas und die Vorbereitung des Paschamahls.

*Nächtliche Anbetung am Gründonnerstagabend*

Mit der nächtlichen Anbetung nach der Messfeier vom Letzten Abendmahl sollten nicht, wie das „Rundschreiben über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“<sup>46</sup>, sondern eher Texte aus der synoptischen Passionsgeschichte verkündet werden: der Bericht vom Ölberggebet und andere Evangelienabschnitte, die der Nacht vor dem Karfreitag zugeordnet sind:

*Lesejahr A:*

- Mt 26,30–35: der Gang zum Ölberg,
- Mt 26,36–46: das Gebet am Ölberg,
- Mt 26,47–56: die Gefangennahme Jesu,

*Lesejahr B:*

- Mk 14,26–31: der Gang zum Ölberg,
- Mk 14,32–42: das Gebet am Ölberg,
- Mk 14,43–52: die Gefangennahme Jesu,

*Lesejahr C:*

- Lk 22,24–30: Worte über das Dienen,
- Lk 22,31–34: Wort an Petrus,
- Lk 22,35–38: Geld- und Schwerter-Wort,
- Lk 22,39–46: das Gebet am Ölberg,
- Lk 22,47–53: die Gefangennahme Jesu.

*Morgenlob am Karfreitag*

Die Passionsgeschichte aus dem Johannesevangelium, die der Feier vom Leiden und Sterben des Herrn am Karfreitagnachmittag zugeordnet ist, überliefert ein Verhör Jesu vor Hannas, dem Schwiegervater des damaligen Hohenpriesters (Joh 18,12–14). Im Johannesevangelium wird aber vom Verhör vor dem Hohen Rat nichts berichtet. Es ist deshalb eine sinnvolle Ergänzung zur Passionsverkündigung des Nachmittags, wenn dieser Abschnitt der synoptischen Evangelien seinen Platz im Morgenlob des Karfreitags erhält. Ebenso könnte im Morgenlob als zweite Perikope der Bericht von der Verleugnung des Petrus verkündet werden, der vom Handlungsort her mit dem Verhör vor dem Hohen Rat verbunden ist:

*Lesejahr A:*

- Mt 26,57–58.69–75: die Verleugnung des Petrus,
- Mt 26,59–68; 27,1–2: das Verhör vor dem Hohen Rat,

*Lesejahr B:*

- Mk 14,53–65: das Verhör vor dem Hohen Rat,
- Mk 14,66–72: die Verleugnung des Petrus,

<sup>46</sup> Kongregation für den Gottesdienst (1988) Nr. 56.



*Lesejahr C:*

- Lk 22,54–65: die Verleugnung des Petrus und die Verspottung durch die Wächter,
- Lk 22,66–71: das Verhör vor dem Hohen Rat.

*Feier der Niederlegung des Kreuzes am Karfreitagabend*

Diese Feier geht auf eine Praxis in drei Gemeinden zurück, die als gelungen bezeichnet werden kann.<sup>47</sup> Bei dieser Feier steht das Karfreitagskreuz, das sich seit der Karfreitagsliturgie geschmückt mit zwei brennenden Kerzen auf dem Altar befindet, zunächst im Mittelpunkt der Feier. Elemente des Gottesdienstes sind: (1) kurze Einführung, (2) Gesang GL 584 – Christi Mutter [...] – alle Strophen im Wechsel, (3) Evangelium von der Grablegung Jesu, (4) kurze Ansprache, (5) Übertragung des Kreuzes zum Ort der Niederlegung (Grab) mit Begleitgesang GL 183 – Wer leben will [...] – alle Strophen im Wechsel, (6) nach der Niederlegung des Kreuzes Gebet in Form einer Oration. Dann folgt die Komplet aus dem Gotteslob, beginnend mit den Psalmen GL 697,1 und 2 – dann Kurzlesung – an Stelle des Antwortgesangs GL 699 folgt GL 174 KV / 174,2 / 174 KV – GL 700,1 und 3 – Gebet – Segen – Entlassungsruf. Je nach Lesejahr wird unter (3) eine der folgenden Perikopen verkündet:

*Lesejahr A:*

- Mt 27,57–61: die Grablegung Jesu,

*Lesejahr B:*

- Mk 15,42–47: die Grablegung Jesu,

*Lesejahr C:*

- Lk 23,50–56: die Grablegung Jesu.

*VI. Abschluss*

Sinn der Zuordnung von Abschnitten der Passionsgeschichte zu den Gebetszeiten am Gründonnerstagmorgen und am Karfreitag ist es, dass die Gemeindemitglieder, die die Stundenliturgie mitfeiern, Schritt für Schritt die synoptische Überlieferung der Leidensgeschichte während dieser Feiern hören und bedenken.

Und sollte es eines Tages in der römischen Liturgie möglich sein, auch am Palmsonntag als Alternative auf die Verkündigung der Passionsgeschichte zu verzichten, hätten die Texte der synoptischen Passionserzählung unmittelbar vor und im ersten Teil des österlichen Triduum einen sehr sinnvollen Platz.

<sup>47</sup> Der Verfasser hat diesen Gottesdienst in der ländlichen Gemeinde Fürstenberg bei Wünnenberg am Karfreitag der Jahre 1989–95 um 21.00 Uhr, in der ländlichen Gemeinde Farschweiler im Hunsrück am Karfreitag der Jahre 1996–1998 um 20.00 Uhr und in der Innenstadtpfarrei Paderborns seit Karfreitag des Jahres 1999 bis jetzt um 19.00 Uhr gefeiert. Die Anzahl der Teilnehmer betrug in den genannten Jahren ungefähr 30–70 Personen. Es waren offenbar Gemeindemitglieder, die gespürt haben, dass der Karfreitag auch eines sinnvollen Ausklangs bedarf.



## Literatur

- Adam, Adolf, 1979: *Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung*. Freiburg: Herder.
- Auf der Maur, Hansjörg, 1983: *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*. Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche 5).
- Consultation on Common Texts, 1992: *The Revised Common Lectionary*. Includes Complete List of Lections for Years A, B and C. Nashville.
- Egeria: *Itinerarium. Reisebericht*. Hrsg. Georg Röwekamp. Freiburg: Herder 1995 (Fontes Christiani Band 20).
- GOKJ, 1970: *Grundordnung des Kirchenjahres und des Neuen Römischen Generalkalenders*. In: Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Freiburg [u. a.]: Herder [u. a.] 1975ff, Teil I, S. 74\*–95\* und Kleinausgabe, S. 78\*–99\*.
- Heinz, Andreas, 1996: *Die Heilige Messe nach dem Ritus der Syrisch-maronitischen Kirche*. Trier: Paulinus-Verl. (Sophia – Quellen der östlichen Theologie 28).
- Heitz, Sergius (Hrsg.), 1965: *Der Orthodoxe Gottesdienst*. Band I. Göttliche Liturgie und Sakramente. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- Kleinheyer, Bruno, 1971: *Die neue Osterfeier. Quadragesima und Pentecoste nach den neuen liturgischen Büchern*. Freiburg: Seelsorge-Verl. (Pastorale Handreichungen 1).
- Kleinheyer, Bruno, 1990: Schriftlesungen in Karwoche und Ostertriduum. In: *Liturgisches Jahrbuch* 40 (1990) 3–25.
- Kongregation für den Gottesdienst, 1988: *Rundschreiben über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung*. Rom.
- Liturgikon*, 1967: „Messbuch“ der byzantinischen Kirche. Hrsg. Neophytos Edelby. Recklinghausen: Bongers.
- Lohfink, Norbert, 1988: Der Messiaskönig und seine Armen kommen zum Zion. Beobachtungen zu Mt 21,1–17. In: Ludger Schenke (Hrsg.), *Studien zum Matthäusevangelium*. [FS für Wilhelm Pesch.] Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 180–200.
- Messale ambrosiano festivo*, 1976: *Messale ambrosiano festivo*. Introduzioni e commenti di Inos Biffi. Torino.
- Missel chaldéen*, 1982: *Missel chaldéen*. L'ordre des mystères avec les trois anaphores selon le rite de la sainte Église de l'Orient, en usage chez les Chaldéens catholiques du Patriarcat de Chaldée-Babylone. Champigny.
- Pesch, Rudolf, 1984: *Das Evangelium der Urgemeinde*. 3. Aufl. Freiburg: Herder (Herderbücherei 748).
- Tekso d-Madedono*, 1997: Prozessionen und Segnungen an Festen des Kirchenjahres und zu besonderen Anlässen nach dem Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche (und der Malankarischen Kirche). Hrsg. Johannes Madey. Kottayam [u. a.]: St. Ephrem Ecumenical Research Inst. Publ. [u. a.].
- The Alternative Service Book 1980*: Services authorized for use in the Church of England in conjunction with The Book of Common Prayer. Cambridge.



Gabriele Zieroff, Regensburg

## „*admittuntur* – jedoch nicht zum öffentlichen Kirchengebrauche“<sup>1</sup>

*Liturgiewissenschaftliche Reflexionen zur Popularität der „Schubert-Messe“  
in der gottesdienstlichen Praxis*

*Die so genannte Schubert-Messe, deren eigentlicher Titel „Gesänge zur Feier des heiligen Opfers der Messe“ lautet, erfreut sich in den Gemeinden recht großer Beliebtheit. Eine große Anzahl von Gläubigen wünscht diese Messliedreihe auch als Bestandteil des neuen Gemeinsamen Gebets- und Gesangbuchs. Vor dem zeit- und kulturgeschichtlichen Hintergrund der Entstehung dieser Gesänge, der katholischen Aufklärung, deren Anliegen in weiten Teilen mit denen der Liturgiereform im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils konvergieren (wie beispielsweise Verständlichkeit der Liturgie, Forderung nach Muttersprachlichkeit des Gottesdienstes, Gemeinschaftsaspekt), der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium und den „Grundlinien“ für die Erarbeitung des neuen Gesangbuchs geht der Beitrag der Frage nach, ob und wie diese Komposition Franz Schuberts auch in der nachkonziliar erneuerten Liturgie den ihr angemessenen Platz erhalten kann.*

Im Jahr 2001 haben die Österreichische und Deutsche Bischofskonferenz beschlossen, ein Nachfolgebuch für das 1975 zum ersten Mal erschienene *Gotteslob* zu erarbeiten. Seit Mai des Jahres 2004 arbeiten verschiedene Arbeitsgruppen an der konkreten Umsetzung dieses Beschlusses. In den Grundlinien für dieses Buch ist zu lesen:

„Das GGB soll ein Gebet- und Gesangbuch für alle deutsch-sprachigen katholischen Christen als Liturgiebuch sein, das zugleich als Hausbuch dient. Das GGB soll zur lebendigen Mitfeier der Gottesdienste befähigen und zu einem vertieften geistlichen Leben führen. Einzelne wie auch Gruppen sollen angesprochen werden. Das GGB ist Ausdruck des Glaubens der Kirche und berücksichtigt die unterschiedlichen Glaubens- und Lebenserfahrungen der heutigen Menschen in ihrer Religiosität, Spiritualität und Glaubenssuche. Das GGB soll den unterschiedlichen Bedürfnissen aller Lebensalter in Gebeten und Gesängen, Texten und Gestaltung Rechnung tragen.“<sup>2</sup>

Zusätzlich zur wissenschaftlichen Evaluierung der Akzeptanz des Gotteslobs ging der Erarbeitungsphase eine Umfrage voraus. Mit einem Fragebogen wurden 15% der deutschen, österreichischen und südtiroler Pfarrgemeinden zu ihren Erfahrungen mit dem *Gotteslob* befragt. Auch wenn aufgrund der methodischen Vorgehensweise der Aussagegehalt beschränkt ist<sup>3</sup>, sind die Antworten auf die Frage, welche Lieder aus dem Bereich der Mess-

<sup>1</sup> So lautet der „Vermerk im ‚Censur-Protokoll‘ des erzbischöflichen Konsistoriums in Wien“ mit Datum vom 24. Oktober 1827. Vgl. dazu Deutsch (1964) 460. Johann Philipp Neumann hatte dort den Text eingereicht, auf den sich der Vermerk bezieht, da die musikalische Fassung nicht der Zensur unterlag: vgl. das Vorwort zur kritischen Ausgabe der „Deutschen Messe“ von Franz Schubert: Kube (2001) XIII.

<sup>2</sup> Unterkommission „Gemeinsames Gebet- und Gesangbuch“, Grundlinien für die Erarbeitung des Gemeinsamen Gebet und Gesangbuchs, zu finden über einen Link auf der Homepage des Deutschen Liturgischen Instituts: [www.liturgie.de/liturgie/projekte/ggb/download/fgrundlinien.pdf](http://www.liturgie.de/liturgie/projekte/ggb/download/fgrundlinien.pdf) [05.11.2009].

<sup>3</sup> Vgl. dazu die Vorbemerkungen zur Auswertung des Fragebogens: [www.liturgie.de/liturgie/projekte/ggb/download/fergebnisse.pdf](http://www.liturgie.de/liturgie/projekte/ggb/download/fergebnisse.pdf) [05.11.2009].



gesänge in den Stammteil des neuen Gesangbuches aufgenommen werden sollen, von besonderem Interesse: Bei den Liedern wird an erster Stelle, und zwar mit überwältigender Mehrheit, die so genannte *Schubert-Messe* genannt, deren ursprünglicher Titel *Gesänge zur Feier des heiligen Opfers der Messe, nebst einem Anhang* enthaltend: *Das Gebet des Herrn* lautet. Im Vergleich dazu finden sich Beispiele aus dem Bereich des Neuen Geistlichen Liedes abgeschlagen auf den Plätze. Auch bei der Frage nach älteren Gesängen, die im Gotteslob vermisst werden, rangiert die *Deutsche Messe* Franz Schuberts weit vorne auf dem vierten Platz. Wie Michael Gassmann treffend bemerkt, muss man dies mit besonderer Aufmerksamkeit zur Kenntnis nehmen, denn: „Anders, als man zunächst vermuten könnte, scheint das Werk dabei keineswegs nur ein Favorit der Älteren zu sein. Um bei der Umfrage selbst neuestes Liedgut auszusteichen, bedarf es einer breiten Akzeptanz durch alle Altersschichten hindurch. Wie man hört, haben einige Gemeinden bereits – mehr als nur halb im Ernst – angekündigt, sie würden das neue Gesangbuch nicht anschaffen, falls die Schubert-Messe nicht darin enthalten sei.“<sup>4</sup>

Dieses Faktum kann nicht unkommentiert bleiben und fordert Fragen geradezu heraus. Worin ist diese Beliebtheit der Gesänge begründet? Welches Liturgie- und Kirchenverständnis wird darin sichtbar und hält dieses den Grundanforderungen für das GGB stand? Kann es vor diesem Hintergrund wünschenswert sein, die Schubert-Messe in den Stammteil des neuen GGB aufzunehmen? Zunächst müssen die Zeit und die Umstände der Entstehung der Gesänge näher betrachtet werden, um beurteilen zu können, welche geistesgeschichtliche Haltung damit verbunden war. In einem zweiten Schritt ist zu klären, ob die vertonten Texte – konfrontiert man sie mit Aussagen des Messbuchs sowie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – von ihrem Aussageinhalt her als Messordinarium dienen können, bevor abschließend die Frage nach der Aufnahme der Schubert-Messe in das GGB zu klären versucht wird.

### 1. Liturgie zur Zeit des Josephinismus – zur Entstehung der Schubert-Messe

Um das Schubertsche Werk richtig einordnen zu können, ist es sinnvoll, in aller gebotenen Kürze einen Blick auf seine Entstehungszeit und den damaligen soziokulturellen und liturgiegeschichtlichen Hintergrund zu werfen. Die Komposition ist auf das Jahr 1827 zu datieren; es handelt sich um eine Vertonung von Texten des Johann Philipp Neumann (1774–1849).<sup>5</sup> Im Hintergrund stehen daher die Gedanken der katholischen Aufklärung und der Gottesdienstreform des österreichischen Josephinismus.<sup>6</sup> Dabei ging es darum, die Anliegen der Aufklärung auf die Religion und den Gottesdienst anzuwenden, d. h. zu einem „vernünftigen“ Gottesdienst, zum Einfachen und Wesentlichen zu gelangen, sich auf den Ursprung zu besinnen.<sup>7</sup> Nach dem – in den Augen der Aufklärung – verderblichen Überschwang und der Sinnenfreude des Barock galt es nun, zu einer einfachen und verständlichen Liturgie zu kommen, die der Belehrung und Erbauung der Gemeinde dient, „die – zum gemeinsamen Gottesdienst in der Pfarrkirche versammelt – nicht ihrer privaten An-

<sup>4</sup> Gassmann (2004) 6.

<sup>5</sup> Zur Person Neumanns vgl. Bigler (1988) 193; Bruna (1978) 91f.

<sup>6</sup> Eine instruktive Einführung in die Zeit des Josephinismus in Österreich, in der die Schubert-Messe entstanden ist, bietet: Hollerweger (1976) besonders 27–114; Kovács (1979); Michaud (2000); Pammer (1994); Plongeron (2000); Valjavec (1945); Winter (1962).

<sup>7</sup> Vgl. dazu Ignatzi (1994) 44–53; Keller (1996) 6–44; Kohlschein (1989); (2002); Kranemann (1990); Mayer (1971) bes. 229–235.



dacht nachgehen, sondern als gläubige Gemeinschaft mit dem Priester zusammen die Liturgie feiern soll“<sup>8</sup>. Daraus resultierte die Forderung nach einer volkssprachlichen Liturgie (die sich aber – außer im Bereich des Kirchenliedes – noch nicht über die Zeit der Aufklärung hinaus durchsetzen konnte), der Betonung der Predigt und der Abschaffung aller so genannten „unwesentlichen Andachtsformen“ (die aber im Volk recht beliebt waren). Im Grunde waren damit wichtige Anliegen einer Gottesdienstreform wohl gesehen<sup>9</sup>; für das Scheitern dieser Reformen waren aber letztlich die Einseitigkeit der Ausrichtung auf die Förderung der Sittlichkeit und der Bildung des Volkes, die Ungeduld bei der Durchführung der josephinischen Reform, aber auch die Rezeptionsunfähigkeit oder -unwilligkeit und der Widerstand der Zeitgenossen verantwortlich.

Die literarische Vorlage, die den Boden für diese Reform bereitete, war Lodovico Antonio Muratoris (1672–1750) Schrift *Die wahre Andacht des Christen* (zum ersten Mal 1751 ins Deutsche übersetzt)<sup>10</sup>, die der Belehrung des Volkes, am Katechismus orientiert, dienen sollte und die genannten Anliegen, also die Scheidung der wesentlichen von den unwesentlichen Andachten, die Förderung der wahren Andacht und die Ausrottung von Missständen zum Ziel hatte. Das pastorale Anliegen Muratoris war die innere und äußere Anteilnahme des Volkes am Gottesdienst, das sich auch an der Darbringung des Opfers der Messe beteiligen sollte. Daraus leitet er die Forderung ab, den Gläubigen die Messtexte nahe zu bringen, weshalb die Forderung nach einer volkssprachlichen Liturgie laut wurde. Das wesentliche Mittel, die Gemeinde am Gottesdienst zu beteiligen sah er im Volksgesang. Mit diesen Ideen hat Muratori der josephinischen Gottesdienstreform „den Boden gelockert und die Ziele der Reform angegeben“<sup>11</sup>.

Die Bemühungen um den Volksgesang in der Liturgie sollten also die Gemeinde aus der Passivität herausführen und den gemeinschaftlichen Charakter der Feier betonen. Es entwickelte sich die Form des „Deutschen Hochamts“<sup>12</sup>: Der Priester sang und las die Messe in lateinischer Sprache, die Gemeinde war mit deutschsprachigen Kirchenliedern beteiligt. Durch die Förderung dieser Form der Messliturgie erschienen im Laufe der Zeit unterschiedliche Gesangbücher; unter diesen ragt das in Landshut erschienene *Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche* hervor, das von Johann Franz Seraph von Kohlbrenner (1728–1783) als Verfasser der Texte herausgegeben wurde.<sup>13</sup> Die musikalische Fassung der Texte besorgte Norbert Hauner (1743–1827). Es wurde vom Fürsterzbischof von Salzburg, Hieronymus Graf von Colloredo (1732–1812) in modifizierter Form als allein gültiges Gesangbuch eingeführt.<sup>14</sup> Es wird nach der „Vorerinnerung“ und einleitenden Gebeten<sup>15</sup> mit der auch heute immer noch gern gesungenen Messliedreihe „Hier liegt vor deiner Majestät“ von Michael Haydn eröffnet.

<sup>8</sup> Meyer (1989) 276f.

<sup>9</sup> Dabei ist allerdings aufmerksam wahrzunehmen, dass diese Reformanliegen durchaus nicht liturgietheologischen Erwägungen entsprangen; vielmehr waren die Einheit des Staatswesens, ein antirömischer Affekt sowie finanzielle Einsparmöglichkeiten leitende Gedanken.

<sup>10</sup> Muratori (1751); vgl. dazu a. Dröge (1993); Hersche (1998); Zlabinger (1970).

<sup>11</sup> Hollerweger (1976) 48.

<sup>12</sup> Zum Begriff des „Deutschen Hochamts“ vgl. Berger (1999) 104f; Fischer (1953); Persch (1995).

<sup>13</sup> Vgl. Bäumker (1962) 92–94. Bäumker vermerkt ausdrücklich, dass dieses Gesangbuch die „Grundlage einer großen Anzahl späterer Gesangbücher“ bildet und gibt deswegen das Inhaltsverzeichnis ausführlich an. Die Bedeutung dieses Gesangbuches reflektieren auch: Brenninger (1983) sowie Uhlein-Sari (1993).

<sup>14</sup> Vgl. dazu das Vorwort zur kritischen Ausgabe der „Deutschen Messe“: Kube (2001) IX.

<sup>15</sup> Vgl. *Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche* (2003) 1–9.



Die Tatsache, dass in den Gesängen, die für die Feier der Messliturgie bestimmt waren, nicht eine bloße Übersetzung der Ordinariumstexte verwendet wurde, lässt sich mit den Bestrebungen der Liturgiereform der Aufklärung begründen; eines ihrer wesentlichen Anliegen war ja die Verständlichkeit des Gottesdienstes. Daraus resultierte überhaupt erst die Verwendung der Volkssprache in den Gesängen. Gleichzeitig sollten aber auch die liturgietheologischen Inhalte der Messfeier den Gläubigen in einer Sprachlichkeit vermittelt werden, die ihnen geläufig war und die sie nachvollziehen konnten, da nur auf diese Weise die Ziele der Erbauung und der Belehrung erreicht werden konnten. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, die theologischen Texte des Messordinariums in eine volksnahe Sprache zu „übersetzen“, also zu paraphrasieren. Zugleich sollten aber auch andere Intentionen der katholischen Aufklärung wie zum Beispiel die Belehrung des Volkes im Hinblick auf sittlich-moralische Aspekte zum Tragen kommen. Die Schubert-Messe kann dafür ebenso wie auch die Messgesänge Michael Haydns als prominentes Beispiel dienen.

Die Gestaltung des Gottesdienstes mit dem Kirchenlied wurde als geeignetes Mittel der Belehrung und Besserung angesehen, was ja erklärte Ziele der josephinischen Gottesdienstreform waren. Aber zunächst wurden die neuen Lieder vom Volk abgelehnt, was zur Folge hatte, dass nur ein kleiner Rest die Zeit überdauerte. Das strenge Verbot der früheren Lieder trug ebenfalls dazu bei, dass es im Volksgesang zu einer Engführung kam, die bis heute nicht überwunden ist. Diese Bescheidung im Liedrepertoire reicht bis in die gegenwärtige liturgische Praxis. So gehört die Deutsche Messe Franz Schuberts – wie auch die oben angesprochene Umfrage belegt – zum festen Bestandteil des gottesdienstlichen Gesangsrepertoires in vielen Pfarrgemeinden. Sie spiegelt ebenso die religiöse Befindlichkeit Schuberts wider wie sie von Gedanken der katholischen Aufklärung und des Josephinismus geprägt ist. Auch ihre musikalische Gestalt entspricht den Vorstellungen jener Zeit. Aber: Entspricht sie auch denen der Gegenwart? Welche liturgietheologischen Implikationen birgt sie in sich? Inwieweit lassen sich Motive und spirituelle Prägung der Schubert-Messe in den eingangs erwähnten Grundlinien für ein neues Gesangbuch wieder finden? Diesen Fragen soll im Folgenden vor dem Hintergrund, dass die Reformanliegen der seinerzeitigen Gottesdienstreform mit den Optionen der durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßenen Liturgiereform in einigen Punkten konvergieren, nachgegangen werden.

## *2. Die Deutsche Messe Franz Schuberts und die nachkonziliare Liturgietheologie*

### *2.1 Die Texte Johann Philipp Neumanns – ein Messordinarium?*

Im Mittelpunkt des Interesses sollen die von Johann Philipp Neumann geschaffenen Paraphrasen des Mess-Ordinariums stehen, da für diese Gesänge feststehende Texte vorgesehen sind, die auch nach Auskunft des derzeit maßgeblichen Messbuchs nur im Notfall ersetzt werden dürfen.<sup>16</sup> Bereits bei einem flüchtigen Blick über die Textgestalt der Gesänge zeigt sich, dass sie mit den Texten des Messbuchs allenfalls über Stichwortassoziationen zu verbinden sind; vom Gloria-Hymnus beispielsweise ist nichts als das „Ehre sei Gott in der Höhe“ verblieben. Ein etwas genauerer Blick auf die Gesänge soll hierüber näheren Aufschluss geben.

<sup>16</sup> Vgl. Die Feier der heiligen Messe (1988) 331.341.353 (mit Einschränkung: Das Lied muss wenigstens mit dem dreimaligen „Heilig“ beginnen und dem Inhalt des Sanctus entsprechen; diese inhaltliche Maßgabe gibt es nur beim Sanctus, was seinen Stellenwert als integraler Teil des Hochgebets unterstreicht).520.



Dabei kann der erste Gesang, überschrieben mit „Zum Eingang“, vernachlässigt werden, da er mit dem Kyrie, das den ersten Teil eines Messordinariums darstellt, in keiner Weise in Übereinstimmung zu bringen ist.<sup>17</sup> Es klingt zwar die Bitte um Erbarmen im Sinne des Bußaktes an, jedoch ist festzuhalten, dass das Messbuch zwar durchaus die Verknüpfung von Kyrie und Allgemeinem Schuldbekenntnis kennt, damit aber die eigentliche liturgie-theologische Ausrichtung des Kyrie nicht wirklich zum Ausdruck gebracht wird: Mit dem Kyrie „preisen wir Christus als den für unser Leben entscheidenden Herrn, als den, von dem wir Erbarmen und Zuwendung erhoffen“<sup>18</sup>. Vielmehr klingt in der vierten Strophe das vorkonziliare Stufengebet an, genauer der vierte Vers des Psalms 43.<sup>19</sup>

„Im Gloria, dem ehrwürdigen altchristlichen Hymnus, verherrlicht die im Heiligen Geist versammelte Kirche den Vater und das Lamm und fleht um Erbarmen.“<sup>20</sup> So beschreibt das Messbuch den Inhalt und die Aussageabsicht des Gloria. Es handelt sich um einen Hymnus, den die gottesdienstliche Versammlung gemeinsam singt, in dem sie den dreifaltigen Gott verherrlicht und um sein Erbarmen bittet. Wie bereits angedeutet, bleibt das „Gloria“ der Schubert-Messe im Grunde beim „Ehre sei Gott in der Höhe“ stehen und reflektiert die Gefühlswelt des Subjekts beim Aussprechen bzw. beim Hören dieser Worte. Seine erste Strophe nach dem Zitat aus dem Lukas-Evangelium ist ganz auf den Schöpfergott gerichtet; dieses Element wird von Neumann jedoch auch nur in stark gekürzter Fassung aufgegriffen, indem sich der Dichter auf das „Ehre sei Gott in der Höhe“ beschränkt. Die zweite und dritte Strophe des Gloriahymnus, die sich an Jesus Christus wenden, fehlen dagegen völlig; damit werden wesentliche Inhalte dieses Gesanges, sei es die Mittlerfunktion Jesu Christi im Hinblick auf das Gebet der christlichen Gemeinde, sei es die pneumatologische Dimension eben diesen Betens, völlig ausgeblendet. In der zweiten Strophe des Gesanges „Zum Gloria“ dehnt sich der Jubel des „Ehre sei Gott“ bis in den Kosmos<sup>21</sup> aus und qualifiziert das Lied als Dank<sup>22</sup>, was sich mit der Bestimmung des Gloria vom Messbuch her nicht in Übereinstimmung bringen lässt. Sicherlich ist mit der Verherrlichung Gottes immer auch ein Moment des Dankes eingeschlossen, aber primär geht es darum, Gottes- und Christusprädikationen in hymnischer Weise auszusprechen und Eigenschaften zu beschreiben, die letztlich dem Heil des Menschen dienen wollen. Diese lobpreisende Charakteristik Gottes und Jesu Christi stellt dann auch die Legitimation der Bitte um Erbarmen dar, ein Schema, das auch in den Orationen unserer Liturgie Struktur bildend gewirkt hat<sup>23</sup>.

Das Messbuch deutet das Credo der sonntäglichen Messfeier als Zustimmung und Antwort der Gemeinde auf das verkündigte Wort Gottes sowie als deren Selbstvergewisserung der „wesentlichen Glaubenswahrheiten“<sup>24</sup>. Das Credo ist also in gewisser Weise als Antwort der Versammlung auf die Verkündigung des Gotteswortes zu verstehen<sup>25</sup>; damit wird

<sup>17</sup> Vgl. Anhang, S. 299.

<sup>18</sup> Hoffmann (1997) 43.

<sup>19</sup> „Introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat iuventutem meam“: vgl. dazu Jungmann ([1962] 2003) 377–386, bes. 380–382.

<sup>20</sup> AEM Nr. 31.

<sup>21</sup> „Kündet der Sterne strahlendes Heer, Ehre, Ehre sei Gott in der Höhe! Säuseln die Lüfte, brauset das Meer. Feiernder Wesen unendlicher Chor jubelt im ewigen Danklied empor: Ehre sei Gott in der Höhe!“

<sup>22</sup> Vgl. dazu den Text im Anhang, S. 299/299.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Merz (1990) 99f.105–109.120–123; Schermann (1987) 143–154.

<sup>24</sup> Vgl. AEM Nr. 43.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Meßner (2009) 195.



die katabatisch-anabatische Grundstruktur christlicher Liturgie deutlich<sup>26</sup>. – Der Gesang „Zum Evangelium und Credo“ aus der Deutschen Messe dagegen gerät zur Paränese über christliches Glauben und Leben.<sup>27</sup> Damit wird keine Antwort auf die Wortverkündigung gegeben, auch der Bekenntnis- und Bezeugungscharakter fehlt. Die erste Strophe ist als Paraphrase des Schöpfungsberichtes zu verstehen; allerdings bezieht sich der Text nur auf die Erschaffung des Lichtes und spricht ganz allgemein von der Entstehung des Lebens.<sup>28</sup> Die zweite Strophe zeigt sich als äußerst reduzierte Version des Erlösungsgeschehens in und durch Jesus Christus. Dabei werden recht besehen nur die Inkarnation sowie die jesuanische Verkündigung angesprochen. Der Kulminationspunkt des Heilshandelns Gottes in und durch Jesus Christus in dessen Leiden, Tod und Auferweckung bleibt völlig ausgeblendet; allein dadurch kann dieser Gesang keineswegs als Credoersatz dienen. Die abschließenden beiden Strophen bitten Gott um Glaube und die Kraft zur Nachfolge, wobei diesen Bitten ein mahnendes Wort vorangeht.

Der Text des Liedes „Zum Sanctus“ ist verglichen damit geradezu sprachlos angesichts der ehrfurchtgebietenden Majestät Gottes und kann nur noch stammeln „Heilig ist der Herr!“ Auch bei diesem Gesang ist keinerlei Verbindung zum Ordinariumstext des Sanctus – mit Ausnahme eben des „Heilig ist der Herr“ – herzustellen. Der zweite Teil dieser gemeindlichen Akklamation im eucharistischen Hochgebet, das Benedictus, fehlt zur Gänze. Darin kann auch ein Indiz für die mangelnde christologische Ausprägung der katholischen Aufklärungsliturgie und -theologie gesehen werden, die sich insgesamt auf die Vaterperson Gottes, des Schöpfers, konzentrierte. Das Benedictus richtet den Blick vor allem auf Jesus Christus als den in der Parusie Kommenden und bringt damit auch und vor allem die eschatologische Ausrichtung der Eucharistiefeyer zum Tragen.<sup>29</sup> Die kosmische Dimension des Sanctus, das Einstimmen in die Chöre der Engel, die Verbindung von irdischer und himmlischer Liturgie, könnte man bei großzügiger Interpretation allenfalls in der zweiten Strophe angedeutet finden.<sup>30</sup> Allerdings ist diese Deutung nicht wirklich zwingend.

Das Lied „Zum Agnus Dei“ schließlich ist von der Sehnsucht nach dem immerwährenden Frieden in der himmlischen Vollendung geprägt und bittet für Verstorbene und noch Lebende um den Frieden.<sup>31</sup> Damit ist es auch kaum in Übereinstimmung zu bringen mit dem Agnus Dei als Begleitgesang zum Brotbrechen<sup>32</sup>; eine Verbindung könnte über die abschließende Friedensbitte des Agnus Dei hergestellt werden, die bei Neumann allerdings in ganz anderem Zusammenhang erscheint, nämlich als der nachösterliche Friedenswunsch des Auferstandenen.<sup>33</sup> Außerdem ist die Friedensbitte im Zusammenhang mit dem Agnus

<sup>26</sup> Vgl. u. a. dazu Gerhards (2000); Hahne (1989) 193–201; Kaczynski (2004); Lengeling (1988); Richter (2004); Stuflesser / Winter (2004) 87–101.

<sup>27</sup> Vgl. Anhang S. 299300.

<sup>28</sup> Hierin spiegelt sich die Theologie der Aufklärung, die von der Verbindung von Gotteserfahrung und vernunftbestimmter Naturfrömmigkeit geprägt ist. In ihrem Zentrum steht der erste Artikel des Credo, der Gott als Schöpfer bekennt. Er erschien den damaligen Zeitgenossen als liebender Vater und gütiger Herr des Weltalls. In diesem einseitigen Gottesbegriff muss auch die Schwäche der Theologie der Aufklärung gesehen werden: Vgl. dazu Keller (1996) 535–543; Pammer (1994); Plongeron (1979); (2000); Schilson (1993) sowie Schmidt (1979).

<sup>29</sup> Vgl. Jungmann ([1962] 2003) 170–173; Meßner (2009) 151–153.156–160.164–166.198–216.

<sup>30</sup> „Allmacht, Wunder, Liebe, Alles rings umher!“; vgl. Anhang S. 300.

<sup>31</sup> Vgl. Anhang S. 300.

<sup>32</sup> Vgl. AEM Nr. 56e.

<sup>33</sup> Vgl. Lk 24,36; Joh 20,19.21.26.



Dei sekundär, da sie im Grunde mit der Deutung des Brotbrechens als Sinnbild für Jesu Lebenshingabe für das Heil der Menschen nur vermittelt zu tun hat.<sup>34</sup>

Der Leser der Texte bemerkt, dass diese „Gesänge keine wortgetreue Übertragung der liturgisch vorgeschriebenen Texte ins Deutsche sind, sondern freie Dichtungen, die mit Elementen der Textvorlagen spielen. Gleichwohl beanspruchen diese Nummern in der Liturgie den Platz des Ordinariums [...] Zentraler Kunstgriff Neumanns ist die Einführung des empfindenden und rasonierenden Subjekts, das, indem es sich Gedanken über die Aussagen der Ordinariumstexte macht, eine Textdeutung mitliefert. Das zentrale Wörtchen Neumanns lautet ‚ich‘ [...] Das Ich ist der Mensch, der dank Christo den Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit gefunden hat. Mündig tritt er seinem Schöpfer gegenüber, um mit ihm Zwiesprache zu halten. Neumann verbindet Theologisches und Zeitgeistiges zu einem bunten Reigen von Bildern.“<sup>35</sup>

## 2.2 Liturgietheologische Kriterien nach *Sacrosanctum Concilium* (SC)

Abgesehen davon, dass sich, weil die Liedtexte der Deutschen Messe Franz Schuberts nicht der Textgestalt der in Rede stehenden Messgesänge entsprechen, eine Verwendung in der nachkonziliaren Messfeier im Grunde verbietet, ist unter liturgietheologischer Perspektive eine noch tiefer reichende Kritik angezeigt: Die zuletzt angesprochene Orientierung am empfindenden Subjekt (die meisten Texte sind im Singular formuliert; eine Ausnahme bilden die dritte und vierte Strophe des Gesangs „Zum Evangelium und Credo“ sowie das Lied „Zum Agnus Dei“) ist mit der Liturgietheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils kaum vereinbar. Ein grundlegendes Charakteristikum nachkonziliarer Liturgie besteht darin, gemeinschaftliche Feier zu sein; SC 26 hält grundlegend fest: „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ ist [...] Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme.“

Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Mensch primärer und alleiniger Träger des Gottesdienstes im Sinne des Gott geschuldeten Dienstes (*cultus debitus*) wäre. Ersthandelnder in der Liturgie ist vielmehr Jesus Christus: „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“<sup>36</sup>

Durch diese Aussagen ist auch die grundlegende Struktur jeder gottesdienstlichen Feier angesprochen: Das primäre Subjekt ist immer Gott, der sich in und durch Jesus Christus dem Menschen zuwendet; das Handeln des Menschen auf diesen Anruf Gottes kann seinem Tun niemals zuvorkommen, sondern besteht in der Antwort auf die Offenbarung Gottes, die aber auch durch Christus vermittelt geschieht, wovon die abschließenden Formeln der Gebete („per Christum“) Zeugnis ablegen. Christus, das Haupt, und die Kirche als sein Leib vollziehen die Liturgie gemeinschaftlich. Auch die Kirche selbst ist jedoch als Gemeinschaft verfasst: In SC 6 „wird die Kirche als zur Feier dieses Mysteriums versammelte

<sup>34</sup> Vgl. dazu Jilek (1994) 74–98, bes. 77–85. 87f; Kleinheyer (1987), 140–147; Nikolasch (1976).

<sup>35</sup> Gassmann (2004) 7f.

<sup>36</sup> SC 7.



Gemeinschaft qualifiziert, die in der durch den Heiligen Geist getragenen Liturgie Gottes Heilszuwendung erfährt und in Lob und Dank antwortet<sup>37</sup>. Dieser komunitäre Charakter christlicher Liturgie kann aber nicht nur theoretisch verhandelt werden, sondern muss auch in der konkreten Gestalt der Feier deutlich werden, d. h. sich auch in der Formulierung von Texten, die in ihr zum Vortrag kommen sollen, niederschlagen. Gerade dem Gesang wird eine einheitsstiftende Wirkung zugeschrieben:

„Ein wirkliches una voce ist nicht im Sprechen möglich. Es fordert die Entäußerung vom individuellen Tonfall der eigenen Stimme und die Anpassung an den Tonfall der Gemeinschaft im Singen, dass die Stimme sich über die Unverbindlichkeit des Sprechens zur Verbindlichkeit des Singens erhebt. Denn wer singt, tut mehr, als wenn er spricht. Gerade heute, da es nicht mehr alltäglich ist, zu singen. Singen bedeutet heute, etwas zu tun, was man im Alltag für gewöhnlich nicht tut [...] Deshalb haben wir mehr als je Grund, im Kult zu singen, denn da stößt uns etwas zu. Wir haben Grund, gemeinschaftlich zu singen, denn das fordert Engagement, nimmt hinein in die Gemeinschaft und bezeichnet die Teilnahme an der Feier der Gemeinschaft. Singen ist, nächst der Kommunion, die innigste Form und das innigste Zeichen der Teilnahme an der liturgischen Feier.“<sup>38</sup>

Von diesem performativen Charakter her konterkarieren Gebets- und Gesangstexte, die im Singular formuliert sind, die Hineinnahme in die gottesdienstliche Gemeinschaft, lassen den Einzelnen in seiner Individualität liturgisch „vereinsamen“. Gerade dies aber wollte die Liturgiereform verhindern; in dem bereits von Pius X. geprägten Schlagwort von der *participatio actiosa*<sup>39</sup> (das freilich noch um die Attribute *plena, conscia, fructuosa, pia* und nicht zuletzt um *communitatis propria* u. a. zu ergänzen ist<sup>40</sup>), das zusammen mit der Beschreibung der Liturgie als Feier des Pascha-Mysteriums<sup>41</sup> grundlegende Eckpunkte christlichen Gottesdienstes nach dem Konzil markiert, klingt dies deutlich an.

„Wir alle kennen die geschichtlichen Wandlungen in der aktiven Teilnahme des Volkes am liturgischen Gesang. Sie war die Norm in der Zeit der Kirchenväter, schrumpfte im Mittelalter immer mehr und verschwand nach dem Trienter Konzil [...] fast ganz. Zusammen mit den seitdem begonnenen großen katechetischen Anstrengungen erwachsen die Gesänge, die die Andachten des Volkes begleiteten und seiner Frömmigkeit und seinem Glauben einen manchmal mangelhaften und unvollständigen Ausdruck gestatteten. Heute haben sich die Dinge mindestens grundsätzlich geändert, und das Volk findet – tatsächlich und zu Recht – seinen Ausdruck wiederum inmitten der eigentlichen liturgischen Funktionen.“<sup>42</sup>

Ob man diesen optimistischen Worten, ausgesprochen vor rund 40 Jahren, wirklichen Realitätsgehalt zuschreiben kann? Angesichts der Umfrage-Ergebnisse in Bezug auf die Schubert-Messe scheint dies mehr als fraglich.

### 3. Die Schubert-Messe – Bestandteil des Gemeinsamen Gebet- und Gesangbuchs?

Wie stellt sich das Verhältnis der Deutschen Messe Franz Schuberts zu den *Grundlinien für die Erarbeitung des Gemeinsamen Gebet- und Gesangbuchs* dar? In den Grundsätzen heißt es: „Das GGB ist Ausdruck des Glaubens der Kirche und berücksichtigt die unterschiedlichen Glaubens- und Lebenserfahrungen der heutigen Menschen in ihrer Religiosität, Spiritualität und Glaubenssuche. Das GGB soll den unterschiedlichen Bedürfnissen aller Lebensalter in Gebeten und Gesängen, Texten und Gestaltung Rechnung tragen.“<sup>43</sup> In

<sup>37</sup> Malcherek (2003) 209.

<sup>38</sup> Hücke (1967) 22.

<sup>39</sup> Vgl. *Motu proprio Tra le sollecitudini* ([1903] 1981) 25.

<sup>40</sup> Voll, bewusst, mit geistlichem Gewinn, fromm, gemeinschaftlich, vgl. SC 11.14.21 u. a.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Häußling (1997); Hahne (1989) 184–201; Pahl (1996); Ratzinger (2003).

<sup>42</sup> Manzano (1967) 39.

<sup>43</sup> [www.liturgie.de/liturgie/projekte/ggb/download/fgrundlinien.pdf](http://www.liturgie.de/liturgie/projekte/ggb/download/fgrundlinien.pdf) [05.11.2009].



ähnlicher Weise formulieren auch die „Allgemeinen Kriterien“: „Das GGB soll ein breites Spektrum an Gesängen und Texten aus allen Epochen und Stilen beinhalten, wobei die zeitgenössischen angemessen zu berücksichtigen sind.“<sup>44</sup> Ohne die Messlieder aus der Feder von Johann Philipp Neumann unter Häresieverdacht zu stellen, muss dennoch an sie die Frage gerichtet werden, inwieweit sie wirklich (noch) Ausdruck des Glaubens der Kirche sind. Der Bezugspunkt, der die Kriterien dafür bereithält, ist mit der Liturgiekonstitution sowie dem geltenden Messbuch gegeben. Stellt man die Texte der Deutschen Messe den in diesen offiziellen Dokumenten der römisch-katholischen Kirche zum Ausdruck gebrachten liturgietheologischen Inhalten und den damit erhobenen Ansprüchen gegenüber, muss die Konsequenz gezogen werden, der Schubert-Messe im Grunde keinen Platz mehr im neuen *Gemeinsamen Gebet- und Gesangbuch* einzuräumen.

Gewichtiger scheint dagegen der Einwand, die Texte seien Dokumente der Spiritualität und Frömmigkeit vergangener Zeiten und deswegen für viele Menschen in unserer Kirche auch heute noch relevant. Um dem Rechnung zu tragen, ist es durchaus vorstellbar, die Schubert-Messe nicht gleich vollständig aus dem *Gemeinsamen Gebet- und Gesangbuch* zu verbannen, wohl aber ihre Einordnung unter den „Messgesängen“ zu überprüfen. Das Anliegen, „unterschiedlichen Bedürfnissen aller Lebensalter [...] Rechnung zu tragen“ ist als eine pastorale Aufgabe der Kirche hoch zu schätzen; an die Texte und Gesänge jedoch, die für die heutige Feier der Messe verwendet werden sollen, ist aber auch der Anspruch zu stellen, dass sie nachkonziliarer Liturgietheologie nicht entgegenstehen. Wie zu skizzieren versucht wurde, ist deshalb die musikalische Gestaltung einer Messfeier allein mit den Liedern der Deutschen Messe Franz Schuberts äußerst problematisch. Unter pastoralen Gesichtspunkten erscheint es aber bedenkenswert, Teile der Komposition, wenn schon nicht in der Messe, so doch in nicht-eucharistischen gottesdienstlichen Feiern wie etwa in Andachten zu verwenden oder aber auch die Komposition als Ganze im Rahmen eines Kirchenkonzertes o. ä. erklingen zu lassen.

Des Weiteren müssen sich die Gesänge auch an den Anmerkungen allgemeiner Art sowie in Bezug auf Lieder und Gesänge messen lassen, die von den Befragten am Ende des Fragebogens gemacht wurden. Als Prüfsteine wären hier zu nennen: „die Erfüllung der liturgischen Funktionen, die Spiegelung des Lebens- und Glaubensgefühl unserer Zeit, die Beachtung des Sprachempfindens der Gegenwart“<sup>45</sup>; außerdem wurden gewünscht „Lieder, die sanglich sind und das Herz erreichen“ sowie die „Aufnahme von Liedern des 19. Jh., die noch lebendig sind und gesungen werden“<sup>46</sup>. Wie bereits angemerkt wurde, halten die Texte Johann Philipp Neumanns einer Überprüfung auf die Erfüllung der liturgischen Funktionen der Ordinariumsgesänge kaum stand, so dass sich sofort die nächste Frage anschließt: Spiegeln sie das Lebens- und Glaubensgefühl unserer Zeit? Zu konstatieren ist, dass die Texte von Subjektzentriertheit und Individualismus geprägt sind; dies sind Eigenschaften, die sich in der gegenwärtigen Gesellschaft unschwer ausmachen lassen. Arno Schilson hat die Kultur des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts einer Analyse im Hinblick auf die sich darin bietenden Chancen für die Liturgie unterzogen und diagnostiziert als ein die Gesellschaft prägendes Merkmal ein „innengeleitetes Interesse, eine subjektive Orientierung [...]

<sup>44</sup> Ebd.; bemerkenswert ist die besondere Aufmerksamkeit, die den zeitgenössischen Gesängen und Texten zuteil werden soll; im *Gotteslob* scheinen diese noch nicht genügend berücksichtigt worden zu sein.

<sup>45</sup> Zusammenstellung der im Fragebogen unter Punkt „E.“ enthaltenen Anmerkungen der Befragten: [www.liturgie.de/liturgie/projekte/ggb/download/ergebnisse.pdf](http://www.liturgie.de/liturgie/projekte/ggb/download/ergebnisse.pdf), S. 25.

<sup>46</sup> Ebd.



Überspitzt könnte man von einer neuerlichen Wende zum Subjekt sprechen, in der subjektgeleitetes Sein und Handeln dominieren“<sup>47</sup>. Dieser Hinwendung zum Subjekt entspricht die Schubert-Messe durchaus. Allerdings gilt es aufmerksam wahrzunehmen, welche Konsequenzen für Liturgie und gottesdienstliches Handeln Schilson aus seiner Analyse zieht: Das gottesdienstliche Handeln darf sich nicht darin erschöpfen, die Befindlichkeit des heutigen Menschen zu spiegeln, vielmehr muss durch die Feier der Liturgie auch die christliche Identität gestärkt und getragen werden. Als Beispiel führt Schilson die Riten an den so genannten Lebenswenden an:

„Hier vor allem geht es darum, ‚die alltagsweltliche Symbolisierung und Ritualisierung des Übergangs [...] gerade nicht nur aufzunehmen, sondern eben auch tiefer zu legen, aufzuheben in den von alltagsweltlichen Übergängen zugleich distanzierenden, umgreifenden, letzten Sinnzusammenhang, der damit gesetzt ist, dass Menschen im Namen Gottes, des Allmächtigen, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zusammenkommen‘ [...] Damit ist die Größe der Aufgabe und der gewaltige Anspruch an eine hier wirklich identitätsstärkende und -tragende Liturgie angedeutet.“<sup>48</sup>

Diesem Anspruch wird die Textgestalt der Deutschen Messe wohl kaum gerecht. Ähnliches gilt für die geforderte Anpassung der Texte im Gemeinsamen Gebet- und Gesangbuch an das Sprachempfinden der Gegenwart. Betrachtet man die Lieder außerhalb ihres gesungenen Vollzugs, fällt die Diskrepanz zwischen dem Sprachgebrauch des 19. und dem des 20. und 21. Jahrhunderts sofort ins Auge. Die gefälligen und für das Ohr althergebrachten, vielleicht auch lieb gewonnenen Melodien täuschen leicht darüber hinweg, dass – sollte man diese Texte im Gebet sprechen – man Formulierungen wie „stammeln auch wir, die die Erde gebär“ oder „Der Mensch auch lag in Geistesnacht, erstarrt von dunklem Wahn“ nicht ohne Probleme über die Lippen bringen könnte. Der gesamte Sprachduktus ist, so muss unumwunden konstatiert werden, nicht mehr der Tonfall der Gegenwart.

Anders verhält es sich mit den Wünschen nach sanglichen Liedern, die „das Herz erreichen“ und nach „Liedern des 19. Jahrhunderts, die *noch* lebendig sind und gesungen werden“. Beide Anliegen werden von der Schubert-Messe erfüllt, zumindest was diejenigen Lieder betrifft, die in den Gemeinden wirklich beheimatet sind, also die Gesänge „Zum Eingang“, „Zum Gloria“, „Zum Offertorium“, „Zum Sanctus“, „Zum Agnus Dei“ und der „Schlussgesang“ (hier mit der Einschränkung, dass nur selten der Schubertsche Rhythmus zu hören ist). Die Lieder „Zum Evangelium und Credo“ und „Nach der Wandlung“ konnten sich nicht so einwurzeln. An diesen entsprechenden liturgischen Orten sind nach der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils keine liedmäßigen Gesänge mehr vorgesehen, sondern der Ruf vor dem Evangelium oder die Sequenz; das Credo ist in der Regel „in seinem Wortlaut“ (so die Vorschrift der Feier der Gemeindemesse)<sup>49</sup> zu sprechen oder zu singen. Ein Credolied ist nur in Ausnahmefällen erlaubt. Nach dem Stiftungsgedenken sieht das erneuerte Messbuch die Akklamation des „Mysterium fidei“<sup>50</sup> vor. Außerdem sind diese Lieder von ihrer musikalischen Gestalt her komplizierter und lange nicht so eingängig wie die übrigen Gesänge. Die große Beliebtheit der Schubert-Messe ist deshalb mutmaßlich auf ihre ansprechende musikalische Gestalt zurückzuführen, die zu Herzen geht. Die Emotionalität, die mit den Liedern verbunden ist, beinhaltet allerdings die Konsequenz, dass an Aufmerksamkeit für den Inhalt des Gesangs nicht mehr viel übrig bleibt.

<sup>47</sup> Schilson (2002) 975.

<sup>48</sup> Ebd. 1001.

<sup>49</sup> Die Feier der Heiligen Messe (1988) 341.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. 473.485.495.507f.



Allgemeine Wünsche, die an das GGB gerichtet wurden und in diesem Zusammenhang noch von Belang sind, waren „eine Prägung durch die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und eine katholische Weite in Theologie und Spiritualität (Gottes-, Menschen- und Kirchenbild)“. Zum Verhältnis der Messlieder zur Liturgietheologie des Zweiten Vaticanums wurde bereits einiges gesagt. Unter Berufung auf eine „katholische Weite in Theologie und Spiritualität“, die hauptsächlich Gottes-, Menschen- und Kirchenbild im Auge hat, ist eine Aufnahme der Deutschen Messe von Franz Schubert sicherlich zu rechtfertigen. Die Wortbedeutung des „Katholischen“ im Sinne des Allumfassenden spricht dafür. Auch kann es nicht darum gehen, den Gläubigen die sehr ans Herz gewachsenen Lieder zu rauben und aus dem gottesdienstlichen Leben zu verbannen. Was allerdings Not tut, ist eine angemessene liturgische Bildung<sup>51</sup>, denn dass die musikalische Gestaltung einer Messfeier mit diesem Liedgut heute nicht mehr angezeigt ist, dürfte deutlich geworden sein.

Die Konsequenz muss daher lauten: Im neuen GGB sollte die Schubert-Messe, falls sie in den Stammteil aufgenommen wird, nicht unter den Messgesängen eingeordnet werden. In den Pfarrgemeinden müssen dann Anstrengungen unternommen werden, diesen Umstand entsprechend zu erschließen und plausibel zu machen. Es bedarf dabei großer Behutsamkeit und eines ausgeprägten Fingerspitzengefühls, um die Menschen nicht vor den Kopf zu stoßen oder gar aus den Kirchen zu vertreiben.

#### *Anhang: Die von Franz Schubert vertonten Texte von Johann Philipp Neumann*

##### *I. Zum Eingang*

1. Wohin soll ich mich wenden, wenn Gram und Schmerz mich drücken?  
Wem künd' ich mein Entzücken, wenn freudig pocht mein Herz?  
Zu Dir, zu Dir, o Vater komm' ich in Freud' und Leiden,  
Du sendest ja die Freuden, du heilest jeden Schmerz.
2. Ach wenn ich Dich nicht hätte, was wär' mir Erd' und Himmel?  
Ein Bannort jede Stätte, ich selbst ich Zufalls Hand.  
Du bist's der meinen Wegen ein sich'res Ziel verleihet  
Und Erd' und Himmel weihet zu süßem Heimatland.
3. Doch darf ich Dir mich nahen, mit mancher Schuld beladen?  
Wer auf der Erde Pfaden ist Deinem Auge rein?  
Mit kindlichem Vertrauen eil' ich in Vaters Arme,  
fleh' reuerfüllt: Erbarme, erbarm' o Herr Dich mein!
4. Süß ist Dein Wort erschollen: Zu mir, ihr Kummervollen!  
Zu Mir! Ich will euch laben, euch nehmen Angst und Not.  
Heil mir, ich bin erquicket! Heil mir! Ich darf entzückt  
mit Dank und Preis und Jubel mich freu'n in meinem Gott.

##### *II. Zum Gloria:*

1. Ehre, Ehre sei Gott in der Höhe! Singet der Himmlischen selige Schar.  
Ehre, Ehre sei Gott in der Höhe! Stammeln auch wir, die die Erde gebär.  
Staunen nur kann ich, und staunend mich freu'n;  
Vater der Welten! Doch stimm ich mit ein: Ehre sei Gott in der Höhe!

<sup>51</sup> Vgl. dazu Eham (2005); Haunerland (2005a); (2005b).



2. Ehre, Ehre sei Gott in der Höhe! Kündet der Sterne strahlendes Heer.  
Ehre, Ehre sei Gott in der Höhe! Säuseln die Lüfte, brauset das Meer.  
Feierner Wesen unendlicher Chor jubelt im ewigen Danklied empor:  
Ehre sei Gott in der Höhe!

### III. Zum Evangelium und Credo:

1. Noch lag die Schöpfung formlos da, nach heiligem Bericht:  
Da sprach der Herr: Es werde Licht! Er sprach's und es ward Licht.  
Und Leben regt und reget sich, und Ordnung tritt hervor.  
Und überall, all überall, tönt Preis und Dank empor.
2. Der Mensch auch lag in Geistesnacht, erstarrt von dunklem Wahn;  
Der Heiland kam, und es war Licht! Und heller Tag bricht an.  
Und seiner Lehre heil'ger Strahl weckt Leben nah und fern;  
Alle Herzen pochen Dank u. preisen Gott den Herrn.
3. Doch warnend spricht der heil'ge Mund: Nicht frommt der Glaub' allein,  
nur die Erfüllung eurer Pflicht kann Leben ihm verleih'n  
Drum gib ein gläubiges Gemüt! Und gib uns auch o Gott,  
liebend Herz, das fromm und treu stets folgt dem Gebot!
4. Verleih' uns Kraft und Mut, dass wir nicht nur die Wege seh'n,  
die der Erlöser ging, dass wir auch strebend nachzugeh'n.  
Lass' so Dein Evangelium uns Himmelsbotschaft sein,  
führ' uns Herr durch Deine Huld ins' Reich der Wonnen ein.

### IV. Zum Sanctus:

1. Heilig, heilig, heilig, heilig ist der Herr!  
Heilig, heilig, heilig, heilig ist nur Er,  
Er, der nie begonnen, Er der immer war,  
ewig ist und waltet, sein wird immer dar.
2. Heilig, heilig, heilig, heilig ist der Herr!  
Heilig, heilig, heilig, heilig ist nur Er.  
Allmacht, Wunder, Liebe, Alles ringsum her!  
Heilig, heilig, heilig, heilig ist der Herr!

### V. Zum Agnus Dei:

1. Mein Heiland, Herr und Meister! Dein Mund so segensreich,  
sprach einst das Wort des Heiles: „Der Friede sei mit Euch!“  
O Lamm, das opfernd tilgte der Menschheit schwere Schuld,  
send' uns auch Deinen Frieden durch Deine Gnad' und Huld.
2. In dieses Friedens Palmen erstirbt der Erden Schmerz,  
sie wehen Heil und Labung in's sturmbewegte Herz;  
und auch der Erdenfreude, durch Ihn geheiligt blüht  
entzückender und reiner dem seligen Gemüt.
3. Herr, uns're Lieben alle, die nun bereits von hier  
ins Land des Friedens gingen, nimm sie, nimm sie zu Dir!  
Lass' einst sie dort uns finden! O seliger Verein,  
wenn wir des Himmelsfrieden zusammen uns erfreu'n!



4. Mein Heiland, Herr und Meister, o sprich erbarmungsreich  
zu uns das Wort des Heiles: „Der Friede sei mit Euch!“  
Send' uns den Himmelsfrieden, den nie die Erde gibt,  
der nur dem Herzen winket, das rein und treu Dich liebt!

## Quellen- und Literaturverzeichnis

### a) Quellen

- AEM (= *Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch*), 1988: In: Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Die Feier der Gemeindemesse. Einsiedeln [u. a.]: Benziger [u. a.], 25\*–75\*.
- Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche*, 2003: Faksimile-Ausgabe nach dem Exemplar der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. Hrsg. von der Stadt Landshut mit einem Nachwort von Gerhard Tausche. Landshut.
- Deutsch, Otto E. (Hrsg.), 1964: *Schubert. Die Dokumente seines Lebens*. Kassel [u. a.]: Bärenreiter (Franz Schubert, Neue Ausgabe sämtlicher Werke VIII, Suppl.-Bd. 1).
- Die Feier der heiligen Messe*, 1988: Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Die Feier der Gemeindemesse. Einsiedeln [u. a.]: Benziger [u. a.], 321–524.
- Grundlinien für die Erarbeitung des Gemeinsamen Gebet und Gesangbuches*: Unterkommision „Gemeinsames Gebet- und Gesangbuch“:  
[www.liturgie.de/ggbveroeffentlichungen.html#ver1](http://www.liturgie.de/ggbveroeffentlichungen.html#ver1).
- Kube, Michael (Hrsg.), 2001: *Franz Schubert, „Deutsche Messe“*. *Deutsche Trauermesse*. Kassel [u. a.]: Bärenreiter 2001 (Franz Schubert. Neue Ausgabe sämtlicher Werke. Serie I: Kirchenmusik. Band 6).
- Motu proprio *Tra le sollecitudini* vom 22.11.1903, Einleitung, 1981: in: Hans Bernhard Meyer / Rudolf Pacik (Hrsg.), *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*. Regensburg: Pustet, 23–34.
- Muratori, Lodovico Antonio, 1751: *Die wahre Andacht des Christen*. Aschaffenburg: Kauffmann.
- SC (= Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*), [1963] 2009: In: Peter Hünemann (Hrsg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Sonderausgabe. Freiburg [u. a.]: Herder, 3–56.

### b) Literatur

- Bäumker, Wilhelm (Hrsg.), 1962: *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen*. 3. Band mit Nachträgen zu den zwei ersten Bänden auf Grund handschriftlicher und gedruckter Quellen bearbeitet. Freiburg: Herder.
- Berger, Rupert, 1999: Art. Deutsches Amt. In: Ders., *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*. 3., durchgesehene Auflage. Freiburg: Herder, 104f.



- Bigler, Ingrid, 1988: Art. Neumann, Johann Philipp. In: Bruno Berger / Heinz Rupp (Hrsg.), *Deutsches Literatur-Lexikon*. Band 11. Bern / Stuttgart: Francke, 193.
- Brenninger, Georg, 1983: Das Landshuter Kirchengesangbuch von 1777 – ein Bestseller der Aufklärungszeit. In: Hansjakob Becker / Reiner Kaczynski (Hrsg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*. Band 1. Historische Präsentation. St. Ottilien: EOS (Pietas Liturgica 1), 811–820.
- Bruna, Otto, 1978: Art. Neumann, Johann Philipp. In: Leo Santifaller / Eva Obermayer-Marnach (Hrsg.), *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*. Band 7. Graz [u. a.]: Böhlau [u. a.], 91f.
- Dröge, Christoph, 1993: Art. Muratori, Lodovico Antonio. In: Traugott Bautz (Hrsg.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Band 6. Herzberg: Bautz, 364–366.
- Eham, Markus, 2005: Vom Erleben zum Verstehen. Die Bedeutung gottesdienstlicher Erfahrung für die liturgische Bildung. In: *Liturgisches Jahrbuch* 55, 96–112.
- Fischer, Balthasar, 1953: Das „Deutsche Hochamt“. In: *Liturgisches Jahrbuch* 3, 41–53.
- Gassmann, Michael, 2004: Mit heiliger Rührung. Warum ist Schuberts „Deutsche Messe“ in den Gemeinden so beliebt? In: *Musica sacra* 124, 6–8.
- Gerhards, Albert, Menschen werden durch Gottesdienst? Zur Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben. In: Benedikt Krane-mann / Klemens Richter / Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hrsg.), *Gott feiern in nach-christlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*. Stuttgart: Katho-lisches Bibelwerk, 20–31.
- Hahne, Werner, 1989: *De Arte Celebrandi oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*. Freiburg: Herder.
- Hauerland, Winfried, 2005a: Gottesdienst als „Kulturleistung“. Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung. In: *Liturgisches Jahrbuch* 55, 67–81.
- Hauerland, Winfried, 2005b: Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur. Zu blei-benden Aufgaben der Liturgiereform. In: George Augustin [u. a.] (Hrsg.), *Priester und Liturgie*. [Festschrift Manfred Probst.] Paderborn: Bonifatius, 343–367.
- Häußling, Angelus A., 1997: Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: Martin Klöckner / Benedikt Krane-mann / Michael B. Merz (Hrsg.), *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79), 2–10.
- Hersche, Peter, 1998: Art. Muratori, Ludovico Antonio. In: Walter Kasper [u. a.] (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage. Band 7. Freiburg: Herder, 537f.
- Hoffmann, Günther, 1997: Statt Hektik Konzentration. In: *Gottesdienst* 31, 41–43.
- Hollerweger, Hans, 1976: *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*. Regensburg: Pustet (Studien zur Pastoralliturgie 1).
- Hucke, Helmut, 1967: Das „Munus ministeriale“ der Musik im christlichen Kult. In: *Kir-chenmusik nach dem Konzil. Die Vorträge der Internationalen Studienwoche Freiburg in der Schweiz 1965*. Ausgabe in deutscher Sprache besorgt von Helmut Hucke. Frei-burg: Christophorus, 20–29.
- Ignatzi, Hans-Joachim, 1994: *Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklä-rung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet*. Münster (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 75).
- Jilek, August, 1994: *Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier*. Regensburg (Kleine liturgische Bibliothek 2).



- Jungmann, Josef Andreas, [1962] 2003: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Bd. 1. 5., verbesserte Auflage. Bonn: nova et vetera 2003. Repographischer Nachdruck der Ausgabe Freiburg 1962.
- Kaczynski, Reiner, 2004: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium. In: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 2. Freiburg [u. a.]: Herder, 1–227.
- Keller, Klaus, 1996: *Die Liturgie der Eheschließung in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung der Reformentwürfe im deutschen Sprachgebiet*. St. Ottilien: EOS (Münchener Theologische Studien 51).
- Kleinheyer, Bruno, 1987: *Heil erfahren in Zeichen. 30 Kapitel über Zeichen im Gottesdienst*. 2. verbesserte Auflage. München: Don Bosco.
- Kohlschein, Franz, 1989: „Die liturgischen Reformanliegen des deutschen Aufklärungskatholizismus (1780–1830)“. In: *Liturgisches Jahrbuch* 39, 168–177.
- Kohlschein, Franz, 2002: Liturgiereform und deutscher Aufklärungskatholizismus. In: Martin Klöckener / Benedikt Kranemann (Hrsg.), *Liturgiereformen. Teil I: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung*. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88,1), 511–533.
- Kovacs, Elisabeth (Hrsg.), 1979: *Katholische Aufklärung und Josephinismus*. München: Oldenbourg.
- Kranemann, Benedikt, 1990: Eine Liturgie für die Menschen der Zeit. Aufklärungsliturgie als Inkulturationsversuch. In: *Bibel und Liturgie* 63, 209–215.
- Lengeling, Emil Joseph, 1988: *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*. Hrsg. v. Klemens Richter. Altenberge: Telos.
- Malcherek, Reinhold, 2003: „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ (SC 7). Liturgie in personaler Dimension. In: *Heiliger Dienst* 57, 205–218.
- Manzano, Miguel, 1967: Die Ausführenden des liturgischen Gesangs und ihre verschiedenen Aufgaben. In: *Kirchenmusik nach dem Konzil. Die Vorträge der Internationalen Studienwoche Freiburg in der Schweiz 1965*. Ausgabe in deutscher Sprache besorgt von Helmut Hücke. Freiburg: Christophorus, 30–42.
- Mayer, Anton L., 1971: Liturgie, Aufklärung und Klassizismus. In: Emmanuel von Severus (Hrsg.), *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 185–245.
- Merz, Michael B., 1990: Gebetsformen der Liturgie. In: Rupert Berger [u. a.], *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*. 2. Auflage. Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche 3), 97–130.
- Meßner, Reinhard, 2009: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. 2. Auflage. Paderborn: Schöningh (UTB Wissenschaft 2173).
- Meyer, Hans Bernhard, 1989: *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche 4).
- Michaud, Claude, 2000: Der Josephinismus in der Habsburgermonarchie (1740–1792). In: Bernard Plongeron (Hrsg.), *Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1830)*. Deutsche Ausgabe bearbeitet von Thomas Breuer u. a. Freiburg: Herder (Die Geschichte des Christentums 10), 15–25.
- Nikolasch, Franz, 1976: Brotbrechung, Mischung und Agnus Dei. In: Theodor Maas-Ewerd / Klemens Richter (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*. Einsiedeln: Benziger, 331–341.



- Pahl, Irmgard, 1996: Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie. In: *Liturgisches Jahrbuch* 46, 71–93.
- Pammer, Michael, 1994: *Glaubensabfall und wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700–1820*. Wien: Verlag für Geschichte und Politik (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien 21).
- Persch, Martin, 1995: Art. Deutsches Hochamt. In: Walter Kasper [u. a.] (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage. Band 3. Freiburg: Herder, 135f.
- Plongerón, Bernard, 2000: „Wahre Gottesverehrung“ und das Problem des Unglaubens: Debatten um Inhalte und Wege von Religiosität und Seelsorge. In: Bernard Plongerón (Hrsg.), *Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1830)*. Dt. Ausgabe bearbeitet von Th. Breuer u. a. Freiburg: Herder (Die Geschichte des Christentums 10), 233–301.
- Plongerón, Bernard, 1979: Was ist katholische Aufklärung? In: Elisabeth Kovács (Hrsg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus*. München: Oldenburg, 11–56.
- Ratzinger, Joseph Kardinal, 2003: 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick. In: *Liturgisches Jahrbuch* 53, 209–221.
- Richter, Klemens, 2004: Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: Ziele, Widerstände, Würdigung. In: Klemens Richter/Thomas Sternberg (Hrsg.), *Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie*. Münster: Aschendorff, 23–51.
- Schermann, Josef, 1987: *Die Sprache im Gottesdienst*. Innsbruck: Tyrolia (Innsbrucker Theologische Studien 18).
- Schilson, Arno, 1993: Art. Die Theologie der Aufklärung. In: Walter Kasper [u. a.] (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage. Band 1. Freiburg: Herder, 1213–1216.
- Schilson, Arno, 2002: Liturgie(reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur. Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts. In: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hrsg.), *Liturgiereformen. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88,2), 965–1002.
- Schmidt, Martin, 1979: Art. Aufklärung II. Theologisch. In: Gerhard Krause/Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 4. Berlin: de Gruyter, 594–608.
- Stuflesser, Martin/Stephan Winter, 2004: *Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie?* Regensburg: Pustet.
- Uhlein-Sari, Hermann, 1993: „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche.“ Der erste Band des Landshuter Gebet- und Gesangbuches (Landshut 1777). In: Franz Kohlschein/Kurt Küppers (Hrsg.), *„Der größte Sänger David – euer Muster“*. Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 73), 282–321.
- Valjavec, Fritz, 1945: *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert*. 2., wesentlich erweiterte Aufl. München: Schick.
- Winter, Eduard, 1962: *Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*. Berlin: Rütten & Loening.
- Zlabinger, Eleonore, 1970: *Lodovico Antonio Muratori und Österreich*. Innsbruck: Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung (Studien zur Rechts-Wirtschafts- und Kulturgeschichte 6).



Christoph Freilinger, Linz

## *Liturgische Institute stellen sich vor: Linz*

*Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie  
an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz*

Die 1993 begonnene lose Reihe „Liturgische Institute stellen sich vor“ wird mit einem Beitrag über das Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Theologischen Fakultät der Katholisch-Theologischen Privatuniversität (KTU) Linz fortgesetzt.\* Nach einer knappen Einordnung in die Chronik und den Kontext der KTU werden einige Spezifika des Instituts skizziert sowie Lehre und Forschung in Verbindung mit den derzeitigen Personen vorgestellt.

### *0. Adresse und Kontakt*

Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz. Telefon: 0043 732 78 42 93 – Klappe Vorstand: -4165; Assistent: -4166; Internet: <http://www.ktu-linz.ac.at>; Email: [e.volgger@ktu-linz.ac.at](mailto:e.volgger@ktu-linz.ac.at); [c.freilinger@ktu-linz.ac.at](mailto:c.freilinger@ktu-linz.ac.at)

### *1. Zu Chronik und Kontext*

#### *1.1 Aus der Geschichte*

Die Wurzeln der Katholisch-Theologischen Privatuniversität in Linz, im Jahr 2000 als erste Einrichtung nach dem UniAkkG 1999\*\* als Privatuniversität akkreditiert, reichen zurück bis in das Jahr 1574.<sup>1</sup> Seit 1672 boten die Jesuiten eine Ausbildung höherer Studien mit Fächern auch aus dem Bereich der Theologie und des Ius Canonicum an. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens im Jahre 1773 garantierte Kaiserin Maria Theresia das Vollstudium der Theologie mit einer Studiendauer von 5 Jahren. 1793 wurde nach kurzer Unterbrechung im Zuge des Josephinismus die Neuerrichtung einer „k.k. Studienanstalt für Theologie“ genehmigt, welche 1850 in eine bischöfliche Lehranstalt umgewandelt wurde und seit 1930 „Philosophisch-Theologische Lehranstalt der Diözese Linz“ hieß. Diese war von 1806 bis 1988 zusammen mit dem Priesterseminar in der ehemaligen Deutschordenskommande in der Harrachstraße untergebracht. Während des Zweiten Weltkrieges war die Lehranstalt im Stift Wilhering beherbergt, da das Haus in der Harrachstraße von den Nationalsozialisten okkupiert worden war. Ab 1. September 1971 führte die Diözesanlehranstalt die Bezeichnung „Philosophisch-Theologische Hochschule der Diözese Linz“, 1978 erfolgte die Erhebung zur päpstlichen Theologischen Fakultät, 1979 die Anerkennung durch das Bundesministerium als Rechtspersönlichkeit für den staatlichen Bereich. Seit 1988 befindet sich die Fakultät in der Bethlehemstraße in unmittelbarer Nachbarschaft des bisherigen Standorts und der Synagoge.

\* Bisher wurden die liturgiewissenschaftlichen Institute von Graz (1993, Heft 4, 239–252), Salzburg (1997, Heft 3, 237–244) und Wien (1999, Heft 2, 143–147) vorgestellt [Anm. d. Red.].

\*\* Universitäts-Akkreditierungsgesetz vom 19. August 1999.

<sup>1</sup> Vgl. Zinnhobler (1998); Ebner (2004).



Mit der Status- und Namensveränderung 1971 wurde im Zug der Schaffung einer Institutsstruktur auch das Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie<sup>2</sup> errichtet. Erster Institutsvorstand war Hans Hollerweger.<sup>3</sup> Er übernahm die Lehre 1968 – (zunächst als Dozent und schließlich als Professor) – von Monsignore Huber, der als Spiritual (1925–1951) und als Dozent für Liturgik (1925–1967) Generationen von Seminaristen im Geist der Liturgie geprägt hatte.<sup>4</sup> Nach der Emeritierung Hollerwegers 1995 leitete das Institut von 1997 bis 2001 Winfried Haunerland, derzeit Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Universität München und Leiter des Georgianums in München. Vorstand am Institut in Linz ist seit Oktober 2003 Pater Ewald Volgger OT.<sup>5</sup>

Zur personellen Mindestausstattung, die von der Fakultät für das Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie seit 1997 vorgesehen ist, gehören eine Professur und eine Halbanstellung für einen Assistenten/eine Assistentin. Ab Herbst 2011 soll es für alle Institute erstmals geringfügige Anstellungen für studentische Hilfskräfte geben.

Als Einrichtung an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität kann für Forschung und Lehre auf eine moderne, großteils in Freihandaufstellung organisierte Bibliothek im Haus zurückgegriffen werden. Diese ist als drittgrößte öffentlich zugängliche Bibliothek im Land Oberösterreich über die OÖ-Landesbibliothek an das staatliche Fernleihsystem angebunden und ist auch Mitglied der „Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken im deutschen Sprachraum“.

Zum Kontext des theologischen Arbeitens in Linz allgemein und des liturgiewissenschaftlichen im Besonderen gehört auch das im deutschen Sprachraum einmalige Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie (IKP)<sup>6</sup> im Rang einer eigenen Fakultät („institutum ad instar facultatis“), das Lehrenden und Studierenden spannende Möglichkeiten interdisziplinären Arbeitens ermöglicht.

## 1.2 Ein Spezifikum des Instituts

Als Teil der von der Diözese finanzierten Privatuniversität ist das Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie als Ansprechpartner und liturgisches Kompetenzzentrum eng eingebunden in das diözesane Leben. Der Institutsvorstand ist amtliches Mitglied der diözesanen Liturgiekommission, die Institutsangehörigen unterstützen das Liturgiereferat des Pastoralamts<sup>7</sup> mit Expertisen und in der Begleitung bei Kirchenraum-Neu- und Umgestaltungen sowie in der Kommissionsarbeit. Die Institutsangehörigen machen sich

<sup>2</sup> Die Benennung des Instituts hat mehrfach gewechselt: Heißt es im Vorlesungsverzeichnis 1971/72 noch „Institut für Liturgie und Kirchenmusik“, steht im Vorlesungsverzeichnis 1972/73 „Institut für Liturgiewissenschaft“; seit dem Studienjahr 1973/74: „Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie“.

<sup>3</sup> Vgl. Haunerland (2000).

<sup>4</sup> Zur Biografie vgl. Kronsteiner (1977).

<sup>5</sup> Zu den Assistenten des Instituts vgl.:

[http://www.ktu-linz.ac.at/cms/index.php?option=com\\_content&task=view&id=895&Itemid=882](http://www.ktu-linz.ac.at/cms/index.php?option=com_content&task=view&id=895&Itemid=882) [30.7.2010].

<sup>6</sup> Vgl. [http://www.ktu-linz.ac.at/cms/index.php?option=com\\_content&task=view&id=435&Itemid=589](http://www.ktu-linz.ac.at/cms/index.php?option=com_content&task=view&id=435&Itemid=589) [30.7.2010].

<sup>7</sup> Die Zusammenarbeit hat auch personell Anknüpfungspunkte: Der Liturgiereferent war der erste Assistent am Institut. Bis in das Jahr 1997 war einer der nachfolgenden Assistenten des Instituts für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie bis zu einem Ausmaß von 50% auch vom Liturgiereferat beanspruchbar. Derzeit gibt es – nach Maßgabe des Budgets – immer wieder geringfügige Teilanstellungen des Assistenten im Liturgiereferat.



verfügbar für Bildungs- und Schulungsmaßnahmen in den Pfarren und Regionen und sind auf Vermittlung des diözesanen Kommunikationsbüros Ansprechpartner für Medien und private Anfragen in liturgischen Belangen. Diese Vernetzung findet auch Niederschlag in Lehre und Forschung.<sup>8</sup>

## 2. Lehre und Forschung

Trotz der engen Anbindung an die Praxis verstehen die Lehrenden ihr Fach nicht als reine Anwendungswissenschaft. Die Vermittlung liturgischer Handlungskompetenz wird als Aufgabe gesehen und als Auftrag übernommen – freilich gegründet auf das Verstehen von liturgischer Gestalt in ihren unterschiedlichen Dimensionen und Bezügen, sowie auf die darin zum Ausdruck gebrachten theologischen Gehalte. Dazu werden die Studierenden herangeführt an die historischen Entwicklungen gottesdienstlichen Feierns, vertraut gemacht mit den vielfältigen Quellen und der Hermeneutik des Faches als Grundlage liturgie-theologischer Reflexion und kritischer Praxisbegleitung.

### 2.1 Lehre

Die grundlegenden Studieninhalte am Institut werden seit der Studienplanreform 2008, die eine leichte Stundenerhöhung für Liturgiewissenschaft gebracht hat, in einem 4-semesterigen Vorlesungszyklus vermittelt. Der „Einführung in die Liturgiewissenschaft“ (3 Creditpoints [CP]) für den ersten Studienabschnitt folgen Sakramententheologie I: „Die Feier der Eucharistie“ (4 CP), II: „Theologie der Sakramente und Sakramentalien“ (3 CP) und III: „Ausgewählte sakramentliche Feiern“ (3 CP), bislang mit folgenden Jahresschwerpunkten: die christliche Initiation, die Feier der Buße, die Osterfeier, der Osterfestkreis.

Jedes zweite Jahr wird eine Lehrveranstaltung zu einem pastoralliturgischen Schwerpunkt oder zu ausgewählten Fragen aus Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie angeboten (1 CP); im Sommersemester 2009 war dies beispielsweise eine Vorlesung zur Thematik „Die Wort-Gottes-Feier“, für das Wintersemester 2010/2011 ist „Die Feier der Tagzeiten“ vorgesehen.

Jährlich werden Seminare angeboten. Dabei hat die Zusammenarbeit mit anderen Fächern eine gute Tradition, die es den Studierenden ermöglicht, fächerübergreifend arbeiten zu lernen.

Alle zwei Jahre kommt es dem Institut zu, ein Proseminar abzuhalten, bei dem die Studierenden fächerspezifisch in das wissenschaftliche Arbeiten, in die jeweiligen Quellen und in Methoden eingeführt werden. Zum Lehrangebot gehört in einem 3-Jahreszyklus auch die Vermittlung grundlegender Inhalte aus dem Bereich Musik und Liturgie. Dazu werden externe Lehrbeauftragte eingeladen.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Vgl. unten unter 2.2. Als Beispiel für die Anregung von Forschungsarbeiten aus den Erfordernissen der Praxis in der Diözese sei hier angeführt die Grundlagenforschung bezüglich gottesdienstlicher Feiern in pastoralen Kooperationseinheiten: Als die Liturgiekommission der Diözese Linz eine entsprechende Regelung beabsichtigte, beauftragte sie zunächst das Institut, bisherige Regelungen im Sprachraum zu evaluieren und eine liturgietheologische Grundlegung zu erarbeiten, die als Basis für die weitere Arbeit dienen sollte.

<sup>9</sup> Vgl. dazu: <http://www.dioezese-linz.at/pastoralamt/liturgie/pdf/HochfLeitsHP.pdf> [30.8.2010]. In den vergangenen Jahren übernahm diesen Lehrauftrag Prof. Dr. Markus Eham, Eichstätt-Ingolstadt.



Als günstig erweist sich, dass die Lehrangebote des Instituts auch als „Freie Wahlfächer“ bzw. als „Wahlmodule“ gewählt werden können. Diese Möglichkeit wird von den Studierenden gerne genutzt.

Von den Diplomand/inn/en und Dissertant/inn/en werden die als zweitägige Blockveranstaltung organisierten Privatissima geschätzt, bei denen Aspekte der Prüfungsarbeiten behandelt oder exemplarische Fragestellungen diskutiert werden können.

Der Fachprofessors ist auch für Blockveranstaltungen zur Liturgie im Rahmen eines Universitätslehrgangs verantwortlich. Der Universitätslehrgang ist für die Absolvent/inn/en im Einführungsjahr in den pastoralen Dienst verpflichtend und dient auch der Praxisreflexion. Weiters ist er zuständig für die liturgischen Übungen bei den Kandidaten des Diakonats und Presbyterats.

## 2.2 Forschung und Personen

Gemeinsame Forschungsgebiete im Institut ergeben sich aus der bereits angesprochenen Einbindung in die Ortskirche mit ihren Herausforderungen für die liturgische Praxis. Das betrifft etwa die Frage nach Diensten und Ämtern in der Liturgie, die liturgische Ästhetik, die Wort-Gottes-Feiern sowie Liturgie und Mystagogie.

Der Institutsvorstand, P. Dr. Ewald Volgger OT, promovierte bei Prof. Dr. Hansjörg Auf der Maur in Wien über die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz.<sup>10</sup> Zu seinen persönlichen Forschungsschwerpunkten gehören unter anderem die Erforschung der Geschichte und Theologie von christlichen Festen und Festzeiten, die christliche Initiation in Geschichte und Gegenwart, insbesondere des Taufortes (Baptisterium) sowie Geschichte, Theologie und Liturgie des Bußsakramentes und der unterschiedlichen Wege der Versöhnung.<sup>11</sup> Weitere Forschungsfelder ergeben sich aus seiner Zugehörigkeit zum Deutschen Orden: Eigenliturgie, Geschichte, Spiritualität und Ordensregel.

Meine Anstellung als Assistent begann 1997 und ermöglichte mir 2002 die Promotion bei Winfried Haunerland.<sup>12</sup> Ab Herbst 2007 folgte ein zweieinhalbjähriges Intermezzo in einer Anstellung als Referent für Citypastoral und als Dekanatsassistent in der Region Linz. In diese Zeit fällt auch das Jahr 2009, in der Linz Kulturhauptstadt Europas war, wodurch die Konzeptarbeit für die Stadtseelsorge besonders herausfordernd wurde.<sup>13</sup> Darüber hinaus galt die Auseinandersetzung der Frage nach den Veränderungen für die Liturgie, wenn zunehmend mehr Gemeinden nicht mehr von einem Pfarrer im klassischen Sinn geleitet werden und auf neue Kooperations- und Leitungsmodelle angewiesen sind.<sup>14</sup> Seit der neuerlichen Anstellung als Assistent im Februar 2010 gilt das Forschungsinteresse den liturgischen Reformen im 20. Jahrhundert auf der Ebene der Ortskirche von Linz und dem *Lam-*

<sup>10</sup> Die Dissertation mit dem Titel: *Ad memoriam reducimus suam passionem ad nostram imitationem* (LOff 1, 13, 6). Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850), Wien 1993 liegt derzeit im Manuskriptdruck vor und soll im Lauf des kommenden Jahres in der Reihe der *Liturgica Oenipontana* (bzw. der Nachfolgereihe „Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie / Austrian Studies of Liturgy and Sacramental Theology“, mit dem entsprechenden Abkürzungssigel „ÖSLS“) im LIT-Verlag publiziert werden.

<sup>11</sup> Vgl. etwa die einschlägigen Beiträge in dem im Druck befindlichen Tagungsband zur Trierer Sommerakademie 2009.

<sup>12</sup> Freilinger (2003).

<sup>13</sup> Vgl. Freilinger (2009a).

<sup>14</sup> Vgl. Freilinger (2009b).



*bacher Rituale*, einer bislang nicht publizierten Handschrift des 12. Jahrhunderts aus dem oberösterreichischen Benediktinerstift.

#### 4. Prüfungsarbeiten

##### 4.1 Diplomarbeiten

*Betreuung Hans Hollerweger*

Wurm, Karl: Die liturgische Bewegung der Diözese Linz bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1975).

Bachleitner, Roland: Die Segnungen der Kirche. Gestalt und Gebrauch (1977).

Baumgartinger, Christoph: Musik und Liturgie (1985).

Grübl, Reinhard: Die *participatio actiosa fidelium*. Ein durchgängiges Prinzip der Liturgischen Bewegung und des Zweiten Vatikanischen Konzils (1985).

Kucza, Karol W.: Liturgie als Zeichen. Erarbeitet auf der Grundlage des 7. Artikels der Liturgiekonstitution (1985).

Kobler, Daniel R.: Die Meßopferkritik Huldrych Zwinglis und das Konzil von Trient (1988).

Gruber, Leopold: Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Ein Beitrag zum Verständnis der Messe als *Communio* (1989).

Neubauer, Reinhold: Kirchenmusik und Kirchengesang im Dekanat St. Johann/Wbg. (1990).

Blaschek, Johannes: „Lasset uns danken dem Herrn, unserm Gott“. Ein Beitrag zum Verständnis der Messe als Danksagung (1991).

Fuchslehner, Cäcilia: Die Maiandacht in der Diözese Linz (1991).

Hess, Alois J.: Priestertum im Leben der Gemeinde. Die Diskussion über das gemeinsame und besondere Priestertum nach dem Zweiten Vatikanum (1991).

Kranabittl, Severin K.: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Die Anamnese in der Feier der Eucharistie (1991).

Wiesinger, Alfred: Die kosmisch-universale Ausrichtung der byzantinischen Liturgie (1991).

Bachleitner, Eduard: „Wort des lebendigen Gottes“. Bedeutung und Gestalt des Wortgottesdienstes der Messe (1992).

Koppelhuber, Gerda: Die Orgel in der Liturgie. Ihre Entwicklung und heutige Stellung mit besonderer Berücksichtigung der Diözese Linz (1993).

Niedl, Rupert: Die Entwicklung des Kommunionempfanges in der Diözese Linz (1993).

Schörkhuber, Bernhard: Hermann Kronsteiner – Leben und Werk (1993).

Zettl, Norbert: Der liturgische Aufbruch in der Diözese Linz vor dem II. Vatikanischen Konzil (inkl. 3 Bd. Dokumentationsmaterial – überwiegend Noten) (1993).

Geyrhofer, Gerald: Pentekoste. Die 50-tägige Freudenzeit der Kirche (1994).

Hörmanseder, Konrad: „Ist jemand krank unter euch . . .“. Der Weg zur erneuerten Feier der Krankensalbung (1994).

Wageneder, Manfred: Die Quadragesima. Eine Herausforderung an Liturgie und Pastoral (1994).

Resch, Johann: Der Erwachsenen Katechumenat. Geschichte und Wiederentdeckung (1996).

Holzner, Bernhard: Die Eucharistie als Wegzehrung. Das hoffnungsvollste Sakrament für die Sterbenden (1997).



Plöchl, Elisabeth: Ein Weg zur Mitte. Zur Entwicklung, Theologie und Gestalt der Herz-Jesu-Verehrung (1997).

Brandstötter, Karl: Das musikalische Schaffen von Joseph Kronsteiner – ein Werkverzeichnis (1998).

*Betreuung: Winfried Haunerland*

Eicher, Maria: „... und nehme euch als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an“. Österreichische Sendungsfeiern als Spiegel von Dienst und Amt der Pastoralassistent/inn/en (1998).

Reithuber, Ute: Strecke deine Hand aus über dieses Paar ... Die Segenshandlung und ihre Texte bei der kirchlichen Trauung (2000).

Sonnleitner, Klaus: Musik als Medium der participatio actiosa (2001).

Hinterholzer, Andreas: Taufe als Eingliederung in den Mystischen Leib Christi. Überlegungen im Anschluss an Lumen Gentium 7 (2002).

Keplinger, Josef: „Gott ruft sein Volk zusammen ...“. Die eine sonntägliche Eucharistiefeier in der Gemeinde (2002).

Pirastu, Roberto M.: Das Schweigen als Ort der actiosa participatio. Zum frommen Vollzug der Stundenliturgie nach dem II. Vaticanum (2002).

Hingerl, Ursula: Mit Gesängen der Stille zum Erfolg? Hintergründe und Kontexte des profanen Gregorianikbooms der letzten 15 Jahre und seine Herausforderung für die Kirchenmusik (2003).

*Betreuung: Ewald Volgger OT*

Ackerl, Franz: Die Leseordnung für die Eucharistiefeier der röm.-kath. Kirche. Entstehung, Bewertung und Reformwünsche unter besonderer Berücksichtigung des Alternativleseplanes Frauenperikopen (2006).

Luginger, Karin: Singt und spielt unserem Gott, ja, singt und spielt ihm! (Vgl. Ps 47,7). Bedeutung und Aufgaben von Musik und Gesang in der Liturgie (2006).

Mayr-Kern, Karina: Die Karfreitagsliturgie. Ihre Geschichte und ihre Fei ergestalt heute (2008).

Hartl, Oliver: Der Ritus der Glockenweihe (2009).

Pühringer, Wolfgang: Das Sanctus im Hochgebet. Eine Untersuchung zu Ursprung, Bedeutung und Deutung des Heilig-Rufes (2009).

Sandner, Erika: Symboltheologische Deutungen der Katechumenats- und Taufsalbungen in der Alten Kirche (2009).

Thielly, Barbara: Tote begraben. Die kirchliche Begräbnisfeier vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil anhand der präskriptiven Quellen unter besonderer Berücksichtigung der Diözese Linz (2009).

Dorninger, Stefan: Segensfeier und ihre Theologie (2010).

Brunnmayr, Daniel: Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern (2010).

## 4.2 Dissertationen

*Hollerweger:*

Baumgartinger, Christoph: Volksfrömmigkeit und Liturgie. Ansätze zu einer Synthese (1987).



*Haunerland:*

Freilinger, Christoph, Die Amtseinführung des Pfarrers. Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeleiters – eine Studie zum deutschen Sprachgebiet in der Neuzeit (2003).

*Volgger:*

Niravath, James: Inculturation and marriage liturgy of the Indian Catholic Church (2006).

*Derzeit in Erarbeitung (Volgger):*

Keplinger, Josef: Zum Vorstehersitz in der Liturgie.

Alamezie, Anthony Alozie: The question of inculturation and the liturgy vis-avis 1960 naming ceremony and christian initiation.

Gugerel, Stefan: Vigil – Reform und theologischer Gehalt.

Rodler, Benedikt: Zur Sonntagsheiligung aus liturgischer Sicht (Arbeitstitel).

*Literatur*

Ebner, Johannes, 2004: „Die philosophisch-theologischen Studien in Linz haben eine Geschichte ...“. In: Ilse Kögler / Severin J. Lederhilger (Hrsg.), *Unsagbares benennen – um Gottes und der Menschen willen ...* [FS 25 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät Linz]. Linz, 63–75.

Freilinger, Christoph, 2003: *Die Amtseinführung des Pfarrers. Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeleiters – eine Studie zum deutschen Sprachgebiet in der Neuzeit*. Regensburg: Pustet (Studien zur Pastoralliturgie 16).

Freilinger, Christoph, 2009a: Kirche findet Stadt. Zu einigen Aspekten der Citypastoral in Linz. In: Jesuitenkommunität St. Ignatius, Linz (Hrsg.), *Gefährten Jesu – Gefährten der Menschen. 100 Jahre Jesuiten am Alten Dom 1909–2009*. Linz, 167–174.

Freilinger, Christoph, 2009b: „Die Kirche im Dorf lassen“. Herausforderungen und Überlegungen für das gottesdienstliche Feiern in Pfarrgemeinden mit Seelsorgeteam. In: Monika Udeani / Helmut Eder / Monika Heilmann (Hrsg.), *Kirche bleiben im Nahbereich. Pfarrgemeindliche Leitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher*. Linz: Wagner 133–143.

Haunerland, Winfried, 2000: Hans Hollerweger vollendet sein 70. Lebensjahr. In: *Heiliger Dienst* 54, 52f.

Kronsteiner, Hermann, 1977: Monsignore Josef Huber. Ein Erzieher für Priester und Volk. In: *Jahrbuch für die Katholiken des Bistums Linz*, 199–205.

Zinnhobler, Rudolf, 1998: Die Katholisch-Theologische Fakultät Linz: Werden, Entwicklung und Gestalt. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 146, 390–401.



Andreas Redtenbacher, Vallendar / Klosterneuburg

## *Berichte und Notizen*

*aus Liturgie und Liturgiewissenschaft*

*Norbert Höslinger – ein Achtziger*

Am Weihnachtstag, den 25. Dezember 2010, überschritt Dr. Dr. hc Norbert Höslinger CanReg in Klosterneuburg die Schwelle zu seinem neunten Lebensjahrzehnt. Zur Zeit ist Höslinger an das Krankenbett in seiner Wohnung gefesselt und wird hier rund um die Uhr liebevoll und medizinisch höchst kompetent betreut. Besucher aus seiner eigenen Verwandtschaft wie aus dem Klosterneuburger Stiftskonvent zeigten ihm besonders rund um den Geburtstag ihre besondere Nähe, und Abt-Primas Bernhard Backovsky drückte und drückt durch häufige Besuche dem Mitbruder seine besondere Wertschätzung aus. Krankheitsbedingt konnten aber zu diesem hohen Anlass keine größeren Feiern abgehalten werden. So soll wenigstens an dieser Stelle eine dem Anlass entsprechende Würdigung des reich erfüllten Lebens von Norbert Höslinger und eine Danksagung für seine großen Leistungen im Dienst der Kirche erfolgen.

Höslinger wurde am Weihnachtstag 1930 in Wien geboren und auf den Namen Wolfgang getauft; er absolvierte hier auch seine Schulbildung. Unter dem Ordensnamen Norbert (von Xanten) wurde er 1948 als Novize in das Stift Klosterneuburg aufgenommen, in dem Pius Parsch schon seit den 1920er Jahren die Volksliturgische Bewegung energisch vorantrieb. Nach der Priesterweihe 1954 (dem Todesjahr Parschs) kam er als Kaplan in die Großstadtpfarre Floridsdorf, in der auch Parsch während der nationalsozialistischen Vertreibung aus Klosterneuburg als Seelsorger gewirkt hatte. Er übernahm ab 1957 die Leitung des „Volksliturgischen Apostolates“, die Schriftleitung von „Bibel und Liturgie“, den stiftlichen Verlag, aber auch das von Parsch 1950 gegründete „Klosterneuburger Bibelapostolat“, das 1966 in Folge des Konzils von Kardinal König zum „Österr. Kath. Bibelwerk“ als Institut der Bischofskonferenz errichtet wurde. Höslinger leitete das Bibelwerk bis zur seiner Pensionierung. Ab 1958 war er – mit Unterbrechung von 1971–1977 – bis 1991 Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ). 1968 promovierte er in Innsbruck mit einer Arbeit über Gerhoch von Reichersberg zum Doktor der Theologie. Im selben Jahr übernahm er die Pfarre St. Martin in Klosterneuburg, die er bis 1974 leitete. Anschließend wurde Höslinger ganz für das Bibelwerk freigestellt. Zwischenzeitlich (1970–1972) nahm er auch einen Lehrauftrag für Liturgiewissenschaft an der Phil.-Theol. Hochschule Klosterneuburg wahr. Um auch die liturgische Seite des Lebenswerkes von Parsch zu betonen, errichtete er in den 70-er Jahren das „Pius-Parsch-Institut“, dessen offizielle Leitung er bis zur Stunde innehat. Ein besonderes Anliegen war ihm stets die internationale und interkonfessionelle Vernetzung des Bibelwerkes. So war er auch in mehreren übernationalen Funktionen tätig: in der „Arbeitsgemeinschaft mitteleuropäischer Bibelwerke“ und vor allem auch im von ihm gegründeten Verein „Biblia“, der die damals noch kommunistischen Ostblockländer unterstützte und welcher bis heute segensreich tätig ist.

Der Dank für Engagement und Lebenswerk Höslingers konnte nicht ausbleiben: er erhielt zahlreiche Auszeichnungen, u. a. das „Goldene Verdienstzeichen der Republik Österreich“, den „Kulturpreis der Stadtgemeinde Klosterneuburg“, die Mitgliedschaft in der „Europäischen Gesellschaft für die Wissenschaften und Künste“ und den vom Bundespräsidenten



verliehenen Titel eines „Professors“. Höslinger zählt zu den herausragenden Gestalten der jüngeren Geschichte der Kirche Österreichs.

### *Mundkommunion statt Handkommunion*

Papst Benedikt XVI. hat, wie den vatikanischen Medien zu entnehmen ist, das „Indult für den Empfang der Handkommunion“ für den Bereich des Petersdomes in Rom „außer Kraft gesetzt“. Schon seit geraumer Zeit konnte man bei Gottesdiensten in Rom, denen der Papst selbst vorstand, die Kommunion nur mehr direkt in den Mund empfangen. Nun hat der Papst die Handkommunion auch für jene Gottesdienste im Bereich von St. Peter verboten, denen andere (Kardinäle, Bischöfe oder Priester) vorstehen.

Es bleibt abzuwarten, ob sich an dieses Verbot auch gottesdienstliche Versammlungen von auswärtigen Besuchergruppen und Gastzelebranten halten werden und, ob die „Außer-Kraft-Setzung“ des Indults auf den Bereich des Peterdomes beschränkt bleiben wird, oder sich noch ausweitete. Erstaunlich ist hier auch die rechtliche Umschreibung des Vorganges, so als ob eine seit etlichen Jahrzehnten weitestgehend rezipierte Praxis bloß auf der Rechtsebene eines Indultes bestehe und durch dessen Aufhebung einfach korrigiert werden könne: zumindest liegt hier ein über eine lange Zeitspanne hinweg massiv geübtes Gewohnheitsrecht vor.

### *Liturgiereferent und Domkapitular Gottfried Pinter verstorben*

Mit Bestürzung und großer Trauer hat die Diözese Eisenstadt (Burgenland) und die liturgische Fachwelt den Heimgang des langjährigen Leiters und Gründers des diözesanen Liturgiereferates Domkapitular Mag. Gottfried Pinter zur Kenntnis genommen, der in relativ jungen Jahren im Sommer einer heimtückischen Krankheit zum Opfer gefallen ist. Gottfried Pinter wurde am 8. Nov. 1947 in Wiesen geboren. Er studierte Sozialpädagogik und Theologie an der Salesianerhochschule Benediktbeuern und wurde 1976 zum Priester geweiht. Zunächst Pfarrer in Wien-Altmannsdorf und Universitätsassistent bei Professor Emminghaus am liturgiewissenschaftlichen Institut der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien, übernahm er 1981 die Pfarre Neudörf/Leitha, die er 28 Jahre lang betreute, 2001–2009 war er auch Dechant des Dekanates Mattersburg. 1993 wurde ihm die Leitung des neuerrichteten Liturgiereferates der Diözese Eisenstadt übertragen, von dem aus er eine intensive Liturgiepastoral für das Bistum aufbaute. Außerdem war er als Religionsprofessor und als Geistlicher Assistent der Kath. Frauenbewegung tätig. Bischof Paul Iby nahm ihn am 1. Jänner 2008 in das Kathedralkapitel des hl. Martin auf. Pinter war seit 1981 Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich und zählte zu den bekannten Experten der liturgischen Fachwelt. R.I.P.

### *Guardini-Gedenkjahr an der Humbolt-Universität Berlin*

Zum Gedenken an den vor 125 Jahren in Verona geborenen deutsch-italienischen Philosophen und Theologen Romano Guardini (1885–1968) fand im Oktober 2010 in Berlin eine internationale Konferenz statt. Wie die Guardini-Stiftung verlautbarte, beschäftigte sich die Tagung vorwiegend mit dem philosophischen Erbe Guardinis. Die Konferenz wurde vom Stiftungslehrstuhl für Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung in Berlin ausgerichtet. Teilnehmer waren Wissenschaftler aus Frankreich, Italien, Japan, den Niederlanden und Deutschland, den Abschlussvortrag hielt Kardinal Karl Lehmann. Guar-



dini war einer der Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Er engagierte sich insbesondere für die „Liturgische Frage“, war einer der prominenten Vertreter der Liturgischen Bewegung und ist vor allem auch durch heute noch lesenswerte „Klassiker“ der Bewegung an die Öffentlichkeit getreten, darunter die Werke: „Vom Geist der Liturgie“, „Von heiligen Zeichen“, „Beten im Gottesdienst der Gemeinde“, etc.

### *Konzilsgedenken mit Bischof Iby in St. Gertrud*

Am Jahrestag der Promulgation der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, am 4. Dezember 2010, feierte der Alt-Bischof von Eisenstadt, Dr. Paul Iby in der übervollen Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg mit einer interessierten Gemeinde einen Gedenkgottesdienst, bei dem der Bischof die unverrückbare Bedeutung der Liturgiekonstitution des Konzils für die Kirche der Gegenwart und der Zukunft unterstrich.

St. Gertrud war als „Wiege der Volksliturgischen Bewegung“ die liturgische Basisgemeinde des großen Klosterneuburger Liturgiepioniers Pius Parsch gewesen. An diesem Tag fand hier erstmals auch die „Pius-Parsch-Lecture“ statt, die sich im Zweijahresrhythmus mit der Verleihung des „Pius-Parsch-Preises“ abwechselt. Der nächste Pius-Parsch-Preis wird für 2011 ausgeschrieben und am 4. Dez. 2011 verliehen werden! Prof. Andreas Redtenbacher referierte nach der Eucharistiefeier zum Thema: „Die Bedeutung Parsch's für heute und morgen“. Zum Abschluss der Veranstaltung präsentierte Prof. Rudolf Pacik den eben erschienenen 9. Band der Reihe der „Pius-Parsch-Studien“ (= PPSt 9): Pius Parsch / Robert Kramreiter, Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie. Eingeleitet von Rudolf Pacik. Würzburg 2010 (PPSt 9).

## *BUCHBESPRECHUNGEN*

Christian Wessely, *Einfach katholisch. Was katholische Christen glauben und wie sie feiern*. Innsbruck: Tyrolia Verlag Innsbruck/Wien 2010.

Der Grazer Fundamentaltheologe Christian Wessely wagt mit „Einfach katholisch“ ein lobenswertes Unterfangen: Er versucht, „Menschen, die mit dem Christentum (insbesondere mit dem katholischen) zu tun haben, aber nicht so genau Bescheid wissen, wie es gerade erforderlich und dienlich wäre“ (7), eine Orientierungshilfe an die Hand zu geben. Nach einigen kurzen Einleitungskapiteln nimmt der Abschnitt „Sichtbare Zeichen“ (32–

117), der den Sakramenten, dem Begräbnis und dem Gebet gewidmet ist, den größten Teil des Buches ein, es folgt eine Darstellung von Festzeiten und -tagen (118–150), schließlich ein Überblick über Glaubensinhalte (151–182) und ein Einblick in „Anwendungsfelder“ christlichen Lebens unter dem Aspekt von Moral und Gesellschaftslehre (183–198). Ein persönliches Schlusswort sowie ein kommentiertes Abkürzungs- und Literaturverzeichnis schließen das Werk ab.

Der Autor bedient sich eines einladenden und persönlich gehaltenen Stils, was sicher helfen kann, Zielgruppen zu erreichen, denen theologische Bücher sonst fremd



sind. Dass Wessely den Gottesdienst in den Mittelpunkt seiner Darstellung des Katholischen stellt, ist natürlich aus liturgiewissenschaftlicher Sicht überaus zu begrüßen.

Leider vermag das Buch aber dem eigenen Anspruch nicht zu genügen. Die praktischen „Verhaltensregeln“ für den katholischen Gottesdienst finden sich unsystematisch mal im Abschnitt „Wie feiern Katholiken? Ein kleiner Kirchen-Knigge“ (14–17), mal in den Kapiteln zu den einzelnen Liturgien. Die Terminologie ist defizitär: Laut Wessely gibt es „zwei verschiedene Grundformen der Gottesdienstfeier“, nämlich die „Eucharistiefeier“ und den „Wortgottesdienst“ (44). Dass Wessely Sargträgern „Schuhe mit tiefen Profilsohlen“ (103) empfiehlt, mag man noch schmunzelnd zur Kenntnis nehmen. Wenn der Autor aber darauf hinweist, dass er durch sein Diakonenamt „nur ca. 100 Handauflegungen von Petrus entfernt“ (78) sei, wird der Versuch, einen unterhaltsamen Stil an den Tag zu legen, wissenschaftlich unseriös.

Das Bemühen um Vereinfachung der theologischen Fakten führt zu etlichen Falschaussagen, hier einige Beispiele: Die Aussage „[Diakone] haben als einzige Kleriker der katholischen Kirche legalen Sex“ (8) ignoriert die östlichen Riten ebenso wie zahlreiche Konvertiten aus dem Protestantismus; die Behauptung: „Der Papst wird als einziges Amt in der katholischen Kirche gewählt“ (180) werden Dechanten, Ordensobere und viele Bischöfe mit Verwunderung hören; dass die katholische Kirche „die einzige monotheistische Religion“ (sic!) sei, „die weltweit zentral organisiert ist“ (13), wird Millionen neapostolischer Christen eher überraschen; Weihwasserbecken im Eingangsbereich orthodoxer Kirchen (15) sind zumindest dem Rezensenten nicht bekannt; und dass ein Exorzismus darin bestehe, „um die Befreiung von der Erbschuld“ zu beten (38), ist ebenfalls nicht korrekt.

Allen, die um einen sorgsamen Umgang mit den geltenden liturgischen Ordnungen und ihren durch das II. Vaticanum fixierten theologischen Paradigmen bemüht sind, verlangt Wessely eine dicke Haut ab: Das Thema „Stundengebet“ ist ganze 19 Zeilen wert und beschränkt sich auf das Brevierbeten, wobei die Tagzeiten unkorrekt aufgelistet sind und jede Andeutung zu ihrem Inhalt fehlt (109). Den Ablauf der Schriftlesungen in der Eucharistiefeier referiert der Autor mit „Lesung – Musik/Gesang – Halleluja-Ruf – Evangelium“ (54). Die Definition, Hochgebete seien „[Gebete,] die bei einer Eucharistiefeier während bzw. nach der Wandlung gesprochen werden“ (53), ist hanebüchen; zwei Seiten später zeigt sich dann die ebenso falsche Abfolge „Präfation – Sanctus – Wandlung – Hochgebet (sic!) – Doxologie“ (55). Wessely kennt ein „Eröffnungsgebet“ am Beginn der Messe zwischen Grußworten und Kyrie (54). Kommunionhelfer(innen) „holen die Hostien aus dem Tabernakel, verteilen sie zusammen mit dem Zelebranten an die Gemeinde und stellen sie nachher in den Tabernakel zurück“ (50). Erwachsene Ministranten sind dem Autor unbekannt (49). Der Vortrag des Evangeliums in der Eucharistiefeier kommt nicht dem Zelebranten, sondern dem Diakon zu (54); die Behauptung, die Kelchkommunion sei „jenseits kleiner Gruppen [...] nicht praktikabel“ (44), ist erwiesenermaßen falsch; und dass die Paramente beim Begräbnis nicht schwarz sein sollen, weil ja schon die meisten Anwesenden schwarze Kleidung tragen und „der Zelebrant sich so kaum vom Volk abhebt“ (52), ist geradezu absurd.

Liturgische Bildung wird auf diese Weise nicht geleistet. Die in ihrer Einfachheit gut gelungenen Einführungen in die Bibel (22–27) und das Taufpatenamt (35–36) sowie die der systematischen Theologie zuzuordnenden Abschnitte im zweiten Teil des Buches, über deren Gehalt dem Rezensen-



ten kein Urteil zusteht, vermögen diese Defizite kaum wettzumachen.

Anzufragen ist auch, ob der Autor nicht viel sorgsamer mit der Einführung von Fachbegriffen umgehen müsste, wenn sein Buch wirklich zur Bildung „kirchenferner“ Personen soll verwendet werden können: Wessely spricht beispielsweise von Klerikern (8), vom „Gnadenjahr des Herrn“ (12), von Orthodoxie (14), vom „Aufbewahrungsort der Eucharistie“ (15), von der Autorität des Konzils (21), vom Herrenmahl (27) und von Erbschuld (38), ohne irgendeine Verstehenshilfe mitzugeben.

Ergänzend zum Buch hat Wessely eine eigene Website eingerichtet ([www.einfach-katholisch.at](http://www.einfach-katholisch.at)). Die dort bereits begonnene Rubrik „Corrigenda“ wird noch ganz erheblich zu bestücken sein, ehe „Einfach katholisch“ wirklich empfohlen werden kann.

*Liborius Olaf Lumma, Innsbruck*

Libero Gerosa, *Der achte Tag. Ein Meditationsweg auf den Spuren der Therese von Lisieux*. Mit einem Vorwort von Angelo Comastri. Paderborn: Bonifatius 2008.

Libero Gerosa ist Professor für Kirchenrecht und Rektor der Theologischen Fakultät Lugano, Konsultor der Päpstlichen Kongregation für den Klerus und des

Päpstlichen Rates für die Laien und Mitglied der theologischen Kommission der Schweizerischen Bischofskonferenz. Der achte Tag ist für die Christen auch heute noch Tag des Lebens und der Auferstehung; der Tag, an dem der Apostel Thomas und die anderen Jünger wahrhaft erkannt und geglaubt haben: Er ist wahrhaft auferstanden. Sie antworteten damit auf die Frage: „Liebst du mich?“ Wie kaum eine andere Heilige hat die „kleine hl. Theresia vom Kinde Jesu“ diesen Weg der kindlichen Liebe und des Vertrauens zu Jesus vorgelebt, was sie in dem programmatischen Satz ausdrückt: „Im Herzen der Kirche, meiner Mutter, werde ich die *Liebe* sein.“ – Das ganze Leben dieser Heiligen lässt sich zusammenfassen in drei Konstanten: Verzicht aus Liebe, Glaube an die Liebe und Hingabe an die Liebe. – Prof. Gerosa legt diese Sicht des Lebens, die für Christen der *Weg* werden soll (man denke auch an die Emmausjünger) ausführlich dar, indem er mit biblischen Texten und vielen Passagen aus der Enzyklika Papst Benedikts XVI. „*Deus est caritas*“ die spirituelle Tiefe christlicher Existenz auslotet. – Sein Wunsch ist, dass Christen durch das Lesen dieses Buches auf ihrem geistlichen Weg reifen. – Das wünsche ich allen Lesern.

*P. Franz Lauterbacher OSB, Salzburg*











