

Martin Stuflessen, Benjamin Leven, Würzburg

Die Feier des Oster-Triduums

Ergebnisse einer Befragung 1984 und 2010

Die Liturgiereform brachte weitreichende Veränderungen in den normativen Vorgaben, die die gottesdienstliche Praxis regeln. Dies gilt auch für die Liturgie der Kar- und Ostertage. Die konkrete Feier vor Ort ist jedoch mit den Vorgaben liturgischer Bücher und Normen nicht schlechthin identisch. Sie entwickelt sich, auch unabhängig von den offiziellen Vorschriften, weiter. Der Beitrag präsentiert empirische Daten als Grundlage für eine liturgiewissenschaftliche Reflexion der konkret geübten Praxis. Er zeigt an einem lokalen Beispiel Tendenzen und Entwicklungslinien in der Feier des Ostertriduums auf, stellt sie in den Kontext aktuell geführter Diskussionen und leistet damit einen Beitrag zur Erforschung der praktischen Rezeptionsgeschichte der Liturgiereform. Mit der empirischen Vorgehensweise kommt eine Forschungsmethodik zum Einsatz, von der man sich aufgrund der hier vorgelegten Ergebnisse und Einsichten wünschen würde, dass sie im Bereich der Liturgiewissenschaft häufiger Verwendung findet.

1 Einleitung

Den Höhepunkt des liturgischen Jahres bildet die Feier des österlichen Triduums. Die Feiern von Gründonnerstag, Karfreitag und der Osternacht zeichnen sich durch eine Reihe ritueller Besonderheiten aus. So kennt etwa die Liturgie am Gründonnerstag den Ritus der Fußwaschung und der Übertragung des Allerheiligsten. Die Karfreitagsliturgie besitzt mit dem Wortgottesdienst, der Kreuzverehrung und der Kommunionfeier eine außergewöhnliche, singuläre Struktur. Auch die Osternacht ist – durch ihren vierteiligen Aufbau von Lichtfeier, Wortgottesdienst, Tauffeier und Eucharistiefeier – ebenfalls formal einzigartig.

Die derzeitige rituelle Gestalt dieser Feiern, wie sie sich im Messbuch findet, verdankt sich den liturgischen Reformen des 20. Jahrhunderts. Mit den Reformen und der Fixierung der Feiergestalt in liturgischen Texten und Rubriken – für das deutsche Sprachgebiet in der ersten Auflage des Messbuchs von 1975¹ – ist der Prozess der liturgischen Entwicklung jedoch nicht beendet.

Die Liturgie der Kar- und Ostertage, so wie sie tatsächlich vor Ort gefeiert wird, divergiert in ihrer konkreten Feiergestalt von Fall zu Fall. Dies geschieht einerseits in Bereichen, die durch das Messbuch – das „Drehbuch“ der Liturgie – und die liturgischen Rollenbücher nicht festgelegt sind oder wo Wahlmöglichkeiten bestehen, andererseits aber auch durch Abweichungen von den liturgischen Vorgaben.

¹ Spätere Auflagen des Messbuches bis hin zu *Missale Romanum* (2002) bringen gegenüber *Messbuch* (1975) weitere, wenngleich kleinere Änderungen, die z. B. bezüglich der Singweisen neue Auswahlmöglichkeiten bieten.

Die Haltung der normgebenden kirchlichen Instanzen bezüglich solcher Abweichungen ist eindeutig. Artikel 22 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1963, der betont, dass außer Papst und Bischöfen „niemand sonst, auch wenn er Priester wäre, nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern“ (SC, Nr. 22,3) dürfe, wird regelmäßig eingeschärft, so im Codex des kanonischen Rechtes (*CIC*)², in der Grundordnung des Römischen Messbuches (*GORM*)³ oder auch, besonders nachdrücklich, in der Instruktion „Redemptionis Sacramentum“ (*Redemptionis Sacramentum* [2004]).⁴

Aus diesen Bestimmungen kann nun gerade nicht auf eine einheitliche, normen-konforme Praxis geschlossen werden; eher weist das wiederholte Verbot auf das Gegenteil hin. Was Paul Bradshaw in Bezug auf die liturgischen Normen in der Frühen Kirche feststellt, trifft wohl auch heute zu: „That such regulations were made at all shows that the very opposite of what they were trying to promote must have been a widespread custom at that period.“⁵

Wenn die Liturgiewissenschaft sich also nicht darauf beschränken will, eine „Geschichte der normativen Ordnungen“⁶ zu erzählen, muss sie die konkrete Praxis – auch in ihrer Abweichung von diesen Ordnungen – in den Blick nehmen. Hierzu bedarf es auch qualitativer und quantitativer empirischer Erhebungen – Forschungsinstrumente, die in der Liturgiewissenschaft eher selten zur Anwendung kommen.

Exemplarisch für die Verwendung qualitativer Methoden der empirischen Religionsforschung ist die jüngst veröffentlichte ethnographische Studie „Ritual der Individualisten“ von Sarah Kubin,⁷ die auch in der Liturgiewissenschaft weite Beachtung gefunden hat. Die Autorin bietet einen Einblick in die Praxis des katholischen Gottesdienstes am Beispiel dreier Stuttgarter Kirchengemeinden. Der „Wandel“ der gottesdienstlichen Praxis, dem die Autorin nachgeht, sei durch Pluralisierung, Individualisierung und Informalisierung gekennzeichnet. Die Autorin widmet sich in ihrer Studie auch den Motivationen derjenigen, die für die Gestaltung des Gottesdienstes Verantwortung tragen. So sähen die Pfarrer unter anderem

² Vgl. *CIC* 1983, can. 846 § 1.

³ Vgl. *GORM* (2007), Nr. 24.

⁴ Vgl. *Redemptionis sacramentum* (2004), Nr. 31; 59.

Stefan Rau vertritt dagegen die Meinung, dass dieser Artikel nicht „auf das Erstellen der Agende eines konkreten Gottesdienstes zu beziehen“ sei (Rau [1990] 485). Vielmehr gehe es nur um die rechtliche „Rahmenordnung“, die zu ändern der einzelne Priester oder Gläubige keine Kompetenz habe (vgl. ebd. 359–360). Der Ausdruck „Liturgie“ sei darum in der Formulierung des Artikels durch „liturgisches Recht“ zu ersetzen (ebd.). Dies ergebe sich aus Artikel 11 der Liturgiekonstitution, in dem es heißt, die Seelsorger sollten „bei liturgischen Handlungen darüber wachen, dass nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden, sondern auch dass die Gläubigen bewusst, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen“ (SC, Nr. 11). Rau ist der Ansicht, daraus ergebe sich für die Priester die Pflicht, „situationsgemäß Teile einzufügen“ (vgl. Rau [1990] 359). Allerdings scheinen die normgebenden Instanzen diese Interpretation nicht zu teilen. Im Rundschreiben der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“ wird die Bestimmung aus der Liturgiekonstitution direkt auf die einzelnen liturgischen Feiern der Kar- und Ostertage angewandt und gefordert, die Struktur dieser Feiern nicht abzuändern (vgl. *Rundschreiben „Über die Feier von Ostern“* [1988] Nr. 30; 35). Die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* spricht gar konkret von „Texten der Liturgie“, die nicht geändert werden dürften (*Redemptionis Sacramentum* [2004], Nr. 59) und verbietet „Änderungen, Kürzungen oder Hinzufügungen“ (*Redemptionis Sacramentum* [2004], Nr. 31).

⁵ Bradshaw (2002) 18.

⁶ Haunerland (2007) 254.

⁷ Kubin (2009).

die Notwendigkeit, das religiöse Ritual des Sonntagsgottesdienstes für die Teilnehmer zu „plausibilisieren“. Dies geschehe durch eine „stimmige“ und „authentische“ Gestaltung, durch Erklärungen, textliche Vereinfachungen sowie durch Einbindung von Elementen, die die Beteiligung fördern, und die Vermeidung von Elementen, die als zu negativ oder als zu stark hierarchisch geprägt empfunden werden.⁸ Die befragten Pfarrer betonten dabei, dass die notwendigen „Zugangserleichterungen“ nicht zu Verharmlosungen werden dürften.⁹

Die Autorin gibt einen Überblick über die allgemeinen Tendenzen in der liturgischen Praxis der Pfarrgemeinden. Auf die Gestaltung besonderer liturgischer Zeiten, wie z. B. der Kar- und Ostertage geht sie jedoch nur am Rande ein.

Aufgrund der Vielzahl von Besonderheiten in der Liturgie des österlichen Triduumms stellt das liturgische „Drehbuch“ die Verantwortlichen vor besondere Herausforderungen. Wie sieht also hier die konkrete Umsetzung aus? Wie geht man in der Praxis dieser Feiern mit den liturgischen Normen und den Vorgaben der liturgischen Bücher um? Wo gibt es Abweichungen vom „Drehbuch“. Was sind mögliche Gründe dafür? Und wie hat sich die Praxis in den letzten Jahrzehnten verändert? Die vorliegenden Ausführungen sollen erste Antworten auf diese Fragen geben und wollen die beobachteten Entwicklungen mit aktuellen Diskussionen aus dem Bereich der liturgischen Praxis und ihrer theologischen Reflexion in Verbindung bringen.

2 Zur methodischen Vorgehensweise

Im Jahr 1984 wurde im Rahmen einer Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg eine Befragung zur liturgischen Praxis der Kar- und Ostertage in den Pfarr- und Ordenskirchen des Dekanats Würzburg-Stadt durchgeführt.¹⁰ Die damalige Befragung wird in der hier vorgestellten Studie neu ausgewertet und mit den Ergebnissen einer Befragung verglichen, die 26 Jahre später, zum Osterfest 2010, im gleichen Dekanat durchgeführt wurde.¹¹ Damit die Vergleichbarkeit gewährleistet ist, wurden die damals gestellten Fragen in der neuen Untersuchung weitestgehend beibehalten. Lediglich missverständliche Formulierungen und nicht disjunkte Antwortkategorien wurden leicht angepasst. Des Weiteren wurde das Umfrageformular um einige neue Fragen ergänzt.

Der Fragebogen wurde kurz vor dem Osterfest 2010 per Post an die verantwortlichen Pfarrer bzw. *rectores ecclesiae* versandt. War ein Geistlicher für mehrere Kirchen verantwortlich, wurde er gebeten, auch eine entsprechende Anzahl von Fragebögen zu beantworten. Aus dem Jahr 1984 lagen Daten über 28 Pfarr- und Ordenskirchen vor. Im Jahr 2010 waren es 31 Kirchen, wobei über eine der 1984 dokumentierten Kirchen in der neuen Befragung keine Daten gewonnen werden konnten. Die Rücklaufquote der versandten Bögen betrug 96,9 %.

Die Untersuchung ist damit als Vollerhebung anzusehen. Auf den Test von Korrelationen auf Signifikanz kann also verzichtet werden. Die Ergebnisse gelten nur für das Untersuchungsgebiet, nämlich das Dekanat Würzburg-Stadt. Die Studie bleibt – wie die Untersu-

⁸ Vgl. Kubin (2009) 164–165.

⁹ Vgl. Kubin (2009) 67–69; 77–83.

¹⁰ Vgl. Marsch (1985).

¹¹ Die Umfrage wurde durchgeführt im Rahmen des DFG-Projekts „Die Liturgiereform und ihr theologischer Rezeptionsprozess. Zur ortskirchlichen Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils“ am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Universität Würzburg.

chung von Kubin – insofern exemplarisch; es kann daraus nicht ohne weiteres auf die generelle Praxis in Deutschland geschlossen werden.

Ferner ist zu bemerken, dass Unterschiede, die sich im Jahr 2010 im Vergleich zu 1984 ergeben, nicht einfach kurzfristigen, „willkürlichen“ Schwankungen geschuldet sind. Eher dürften längerfristige Entwicklungen eine Rolle spielen. Dies ergibt sich daraus, dass die Praxis im Ganzen als recht stabil anzusehen ist: Auf die Frage, ob es im Vergleich zu den letzten Jahren Änderungen gegeben habe, antworteten 2010 mehr als Dreiviertel der Befragten (76,7%) mit „Nein“.

Im Folgenden sollen die Ergebnisse der Befragungen dargestellt, verglichen und interpretiert werden. In die Interpretation werden aktuelle theoretische und praktische Diskussionen einbezogen. Hierzu wurden Textbeiträge aus liturgiewissenschaftlichen und praxisbezogenen Zeitschriften ausgewertet, insbesondere aus der Zeitschrift „Gottesdienst“ (*gd*) der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz.

3 Darstellung, Vergleich und Interpretation der Ergebnisse

3.1 Gründonnerstag

3.1.1 Die Fußwaschung

Der Ritus der Fußwaschung ist eine wichtige Besonderheit der Liturgie am Gründonnerstag, gleichwohl ist sie kein verpflichtender Teil der Liturgie. Das Messbuch in seiner derzeit für den deutschen Sprachraum gültigen zweiten Auflage stellt ihre Durchführung unter die Bedingung, dass „die seelsorgerlichen Verhältnisse es anraten“¹². Sinn und Zeichenhaftigkeit der Fußwaschung werden seit längerem diskutiert. Eine seit den 1980er Jahren häufig erörterte Frage ist, welcher Personenkreis am Ritus teilnehmen soll und darf.¹³ Gelegentlich werden Formen praktiziert, die „die Aufgabe der ganzen Gemeinde zum geschwisterlichen Dienst aneinander“¹⁴ zum Ausdruck bringen sollen, so etwa ein gegenseitiges Fußwaschen von Vertretern verschiedener Gruppen der Gemeinde.¹⁵ Auch Alternativformen werden vorgeschlagen, wie das Verteilen von sozialen Diensten aus einem zuvor erstellten Katalog während der Liturgie.¹⁶

Daneben werden immer wieder Bedenken angemeldet, ob der Ritus der Fußwaschung „noch zeitgemäß“ sei. Man diskutiert deshalb Alternativen¹⁷ und im Jahr 1999 taucht in der Zeitschrift „Gottesdienst“ zum ersten Mal der Vorschlag einer Händewaschung auf, hier für den Gottesdienst mit gebrechlichen Menschen in einem Krankenhaus.¹⁸ Im Jahr 2001 wird dann abermals von einer Händewaschung berichtet, diesmal als praktikable Ausweitung der Handlung auf die ganze Gemeinde statt einer Fußwaschung einzelner.¹⁹ Als weitere Alterna-

¹² Vgl. *Messbuch* (1996) 26.

¹³ Vgl. die Diskussionsbeiträge in der Zeitschrift „Gottesdienst“: *gd* 21 (1987) 37; 68. *gd* 25 (1991) 22; 62 sowie *gd* 27 (1993) 43; 71.

¹⁴ Jansen (1993) 46.

¹⁵ Vgl. Jansen (1993) 46.

¹⁶ Vgl. Popies (1986) 9 / Popies (1987) 52.

¹⁷ So z. B. das Abwischen der Schuhe mit einem Staubtuch (vgl. den Bericht der *gd*-Redaktion: *gd* 21 [1987] 36).

¹⁸ Vgl. den Kommentar Feineis' zu „Fußwaschung – noch zeitgemäß?“ (*gd* 1/99); Feineis (1999) 37.

¹⁹ Vgl. den Vorschlag von Michael Pfeifer zur „Hände-Waschung“: Pfeifer (2001) 22.

tive wird die Praxis vorgestellt, dass der Zelebrant Wasser auf den Boden schüttet und anschließend aufwäscht. Der Grund: Das Zeichen der Fußwaschung werde „weitgehend nicht mehr verstanden, ja falsch rezipiert“²⁰. In einer späteren Ausgabe der Zeitschrift berichtet ein weiterer Pfarrer von der Händewaschung und führt als Grund für die Verwendung dieser Form an, die Fußwaschung einzelner Gläubiger werde als „albern wirkendes Schauspiel“ empfunden.²¹

Martin Klöckener reagiert ablehnend auf solche Vorschläge:²² Wo die „Gefahr der Verwunderung und des Missverständnisses“ bestehe, sei von der Fußwaschung lieber ganz abzusehen als sie durch andere „Waschungen“ zu ersetzen. Diese könnten die „Bedeutungsfülle“ der Fußwaschung „nicht entfalten“. Auch seien sie kulturell nicht plausibler oder alltagsnäher als die Fußwaschung: Allenfalls wüschen in unserer Kultur Eltern ihren Kleinkindern die Hände. Zudem sei die Händewaschung biblisch im Umfeld der Kar- und Ostertage ganz anders besetzt: Der Autor fühlt sich an die Händewaschung des Pilatus (Mt 27,24) erinnert.²³

Auch im untersuchten Dekanat wurden die diskutierten Alternativen zur Fußwaschung praktiziert. Im Jahr 2010 fand in 13,3% der Messen am Gründonnerstag eine Händewaschung statt. In 57,7% der Feiern wurde die Fußwaschung praktiziert. Gar keine „Waschung“ gab es

²⁰ Pfeiffer (2001) 22.

²¹ Siehe den Kommentar von Albrecht Effler zu „Überzeugend?“ (gd 3/01): Effler (2001) 47. Winfried Haunerland ist überzeugt, dass die Frage, inwiefern es sinnvoll ist, den Ritus zu modifizieren oder zu ersetzen, im Wesentlichen davon abhängt, wie man ihn versteht: als mimetischen Ritus, d. h. als Dramatisierung des Evangeliums, oder als anamnetische „Nachfolgehandlung“, also einen das Beispiel Jesu aus dem Evangelium aufnehmenden, mehr oder weniger symbolischen „Liebesdienst“ (vgl. Haunerland [1998]). Der Autor macht deutlich, dass sich in der Tradition für beide Auffassungen Beispiele finden. So werde in den liturgischen Fußwaschungsfeiern der Christen östlicher Riten das Evangelium genau nachgespielt. In der syrischen Tradition würden die zwölf zur Fußwaschung ausgewählten Männer gar einzeln mit den Namen der Apostel aufgerufen (vgl. ebd. 79–80). Haunerland verweist aber auch auf das im Westen seit dem Frühmittelalter in unterschiedlichsten Formen am Gründonnerstag praktizierte *mandatum pauperum*. Dieses wurde (sowohl mit liturgischem Rahmen als auch nicht-liturgisch) an Armen und Bedürftigen begangen und war oft mit einer Bewirtung und einer Almosengabe verbunden (vgl. ebd. 81–85). Der mimetische Aspekt scheint hier in den Hintergrund zu treten. Bei der Einfügung der Fußwaschung in die Messe vom Letzten Abendmahl im Zuge der Karwochenreform Pius XII. – (zuvor fand die Fußwaschung außerhalb der Messe statt) – habe man den Ritus jedoch eher im Sinne eines Nachspiels verstanden: Es sind genau zwölf Männer vorgesehen und der Zelebrant legt, wie Jesus im Johannesevangelium, zunächst das Gewand ab und umgürtet sich mit einem Leinentuch (vgl. ebd. 85–86). Da jedoch das nach dem Konzil reformierte Missale von 1970 auf diese Vorschriften wieder verzichtet – es gibt keine zahlenmäßige Festlegung, der Priester legt das Gewand nur „wenn es nötig ist“ ab –, komme es hier zu einer neuerlichen Akzentverschiebung hin zu einem mehr anamnetischen Verständnis (vgl. ebd. 88). Haunerland hält darum eine „organische Fortentwicklung“ des Ritus für möglich und notwendig (so schlägt er zum Beispiel die Einbindung von „Ausgegrenzten und Benachteiligten“ in die liturgische Handlung vor [vgl. ebd. 91]), willkürliche „Ersatzhandlungen“ und „kreative Experimente“ lehnt er jedoch ab. Die „geprägte Form“ sei es, die „je neu mit Leben gefüllt“ werden müsse (vgl. ebd. 94).

²² Klöckener (2001) 48.

²³ Die Praxis einer Händewaschung ist jedoch nicht ohne historisches Vorbild. Schäfer weist in seiner liturgiegeschichtlichen Untersuchung zur Fußwaschung darauf hin, dass im 16. Jahrhundert im Stift Klosterneuburg lediglich eine Händewaschung praktiziert worden sei, die zuvor in der monastischen Tradition die Fußwaschung ergänzen konnte (vgl. Schäfer [1956], 87). Eine ausschließliche Händewaschung mit Almosengabe sei auch für St. Denys bei Paris im 18. Jahrhundert belegt (vgl. ebd. 33; 41).

in 30% der Fälle. Dieser Wert ist im Vergleich zu 1984 leicht gesunken. Damals verzichteten noch 35,7% der Feiern auf den Ritus; in rund zwei Dritteln der Fälle fand er statt.

3.1.2 Kommunion unter beiden Gestalten

Bezüglich der Kommunionsspendung weicht das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution von der bisherigen Regelung ab und erklärt, dass unter bestimmten Bedingungen die Kommunion auch unter beiden Gestalten gewährt werden könne (vgl. SC, Nr. 55). Diese Bedingungen werden in der Folgezeit näher definiert. Die derzeit geltenden Normen erlauben eine recht weitgehende Anwendung dieser Möglichkeit.²⁴ Es ist liturgiewissenschaftlicher Konsens, dass die Kommunion unter beiden Gestalten wegen ihrer „vollen Zeichenhaftigkeit“ – wie es die *Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch (AEM)*²⁵ ausdrückt – eigentlich grundsätzlich wünschenswert ist.²⁶ Während in anderen Teilen der katholischen Kirche, so in den USA, die Kommunion unter beiden Gestalten größtenteils zur Regel geworden ist,²⁷ hat sich die Praxis in Deutschland bislang nicht flächendeckend durchsetzen können. Immer wieder wird allerdings davon berichtet, dass die Kommunion unter beiden Gestalten „ausnahmsweise“ am Gründonnerstag gereicht wird.²⁸ Insofern ist zu fragen, ob die Tendenz besteht, dass diese Form der Kommunionsspendung, wie die Fußwaschung und die weiteren liturgischen Eigenheiten an Karfreitag und Ostern, zu einer Art „Sonderritus“ des Gründonnerstags wird.

Um dieser Frage nachzugehen, wurde im Jahr 2010 zusätzlich nach der Kommunion unter beiden Gestalten gefragt. Tatsächlich war diese bei zwei Dritteln (76,7%) der Feiern möglich. Die vermutete Tendenz scheint sich also zu bestätigen.

Gleichzeitig fällt in der Befragung auf, dass zwischen dem Angebot der Kommunion unter beiden Gestalten und dem Vollzug der (Hände- bzw.) Fußwaschung – ebenfalls ein eindrückliches liturgisches Zeichen – kaum ein Zusammenhang besteht. Der Koeffizient ϕ beträgt 0,036.²⁹ Das heißt: Wo man die Fuß- oder Händewaschung durchführt, wird man nicht immer auch die Kommunion unter beiden Gestalten anbieten und umgekehrt. Das Ideal der vollen Zeichenhaftigkeit und Sinnfälligkeit der liturgischen Handlungen wird also möglicherweise von eher pragmatischen Erwägungen bezüglich der Dauer der Feier begrenzt. Allerdings wurde nur in einer Minderheit der Feiern (zwei) auf beide Elemente (Fußwaschung und Kommunion unter beiden Gestalten) verzichtet.

3.1.3 Eucharistische Anbetung

Laut Messbuch soll den Gläubigen „nahegelegt werden (...), eine nächtliche Anbetung vor dem Allerheiligsten“ zu halten.³⁰ Diese Anbetung fand 1984 in 96,4% der Kirchen statt, in 3,6% (in absoluten Zahlen: einer) gab es keine Anbetung. Im Jahr 2010 blieben die Werte

²⁴ Vgl. Meyer (1990) 139.

²⁵ Vgl. AEM, Nr. 240, in: *Messbuch* (1975).

²⁶ Vgl. Spaemann (1986).

²⁷ Vgl. Jung (1994) 14.

²⁸ Vgl. z. B. den Kommentar von Johannes Scho in *Gottesdienst* 32 (1998) 102.

²⁹ Der Koeffizient ϕ drückt die Stärke des Zusammenhangs zwischen zwei dichotomen Variablen aus und bewegt sich zwischen -1 und 1. Im Falle der Unabhängigkeit der Variablen nimmt der Koeffizient den Wert 0 an. Zusammenhänge, die kleiner als +/- 0,1 sind, werden generell als schwach bezeichnet. Als starke Beziehungen werden Koeffizienten eingestuft, die einen Betrag von +/- 0,3 übersteigen (vgl. Toutenburg/Heumann [2008] 112; Maier/Maier/Rattinger [2000] 50).

³⁰ Messbuch (1996) 64.

nahezu unverändert. In 93,3% der Fälle gab es eine Anbetung, in 6,7%, d. h. in zwei Kirchen – (es handelt sich in beiden Fällen um Ordenskirchen) – fand keine Anbetung statt.

3.2 Karfreitag

3.2.1 Große Fürbitten

Zu den vielen Besonderheiten der Karfreitagsliturgie gehören die Großen Fürbitten. Darüber, wie jene *Orationes Sollemnes* an ihren Platz in der Karfreitagsliturgie gelangt sind, besteht liturgiegeschichtlich keine Klarheit. Sicher ist, dass sich in ihnen ein Formular des im christlichen Gottesdienst seit frühester Zeit üblichen – und nach der Liturgiereform des 20. Jahrhunderts im römischen Ritus wieder eingeführten – Allgemeinen Gebetes erhalten hat.³¹

Im Zuge der Liturgiereform wurde das Gebet in drei Schritten (1955, 1965 und 1970) gründlich überarbeitet und zum Teil neuformuliert.³² Die deutsche Übersetzung des Gebetes nahm in einigen Details weitere inhaltliche Modifikationen vor.³³ Es wurden große Bemühungen unternommen, um den Text der Fürbitten am Karfreitag den neuen Kriterien und veränderten Verhältnissen anzupassen.

Gleichwohl finden sich z. B. in liturgischen Arbeitsbüchern auch Alternativtexte.³⁴ Bereits 1984 wurde gefragt, ob statt der Großen Fürbitten aus dem Messbuch andere Fürbitten verwendet würden. Doch hielt man sich bei den Großen Fürbitten Mitte der 1980er Jahre in fast allen Feiern an den Wortlaut des Messbuchs. In 96,4% der Feiern wurden damals die Großen Fürbitten des Messbuchs verwendet, nur in einem Fall (3,6%) fand ein anderer Gebetstext Verwendung. Im Jahr 2010 hat sich die Situation stark verändert. Die Großen Fürbitten des Messbuchs wurden nur in 46,7% der Feiern gebetet, in 53,5% der Feiern wurden andere Fürbitten gebetet.

Das Messbuch bietet die Möglichkeit an, eine Auswahl aus der Zahl der Fürbitten zu treffen.³⁵ Diese Möglichkeit wurde 1984 in 42,9% der Fälle genutzt, in 57,1% wurde das vollständige Formular gebetet. Unter denen, die die Großen Fürbitten im Jahr 2010 beteten, wurde von 38,9% eine Auswahl getroffen, 61,1% beteten die Fürbitten vollständig.³⁶

³¹ Vgl. de Clerck (1977). Der Gebetstext geht in seinen ältesten Teilen auf das Ende des 3. oder den Anfang des 4. Jahrhunderts zurück und erfährt im 5. Jahrhundert eine Redaktion (vgl. Baumstark [1922] 53–72; Willis [1964] 39–48; de Clerck [1977] 142–143). Im 6. Jahrhundert verschwindet das Allgemeine Gebet (vgl. de Clerck [1977] 292). Es erhält sich in Form der *Orationes Sollemnes* am Karfreitag. Diese werden so zu einer „Spezialität“ dieses Tages.

³² Vgl. *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* (1956) 94–102; *Variationes in ordinem hebdomadae sanctae inducendae*. Editio typica. Città del Vaticano (1965) 19–22; *Missale Romanum* (1970) 251–256. Die Überarbeitung verfolgte zwei Ziele: Einerseits wurde das Gebet den veränderten historischen Verhältnissen angepasst: So betete man statt für den Kaiser nun *pro omnibus rempublicam moderantibus*. Andererseits suchte man das „ökumenische Klima des Konzils“ zu berücksichtigen, wie Annibale Bugnini, einer der wichtigsten Protagonisten der Liturgiereform, berichtet (vgl. Bugnini [1988] 41). Dies geschah, indem man die die Kirche umgebende „religiöse Welt“, die in einigen Fürbitten des Formulars thematisiert wird, neu gliederte. Statt, wie in der alten Fassung für Häretiker, Schismatiker, Juden und Heiden betete man nun für „alle Brüder und Schwestern, die an Christus glauben“, für die Juden, für alle, die nicht an Christus glauben, und auch für diejenigen, die nicht an Gott glauben.

³³ Vgl. *Messbuch* (1996), 68–87.

³⁴ Vgl. z. B. Ortkemper (Hg. 1997) 91–93.

³⁵ Vgl. *Messbuch* (1996) 67.

³⁶ Für die Feier des Karfreitags in einer Gemeinde des untersuchten Dekanats liegt ein vollständiges Skript vor, aus dem auch der Wortlaut der dort verwendeten Fürbitten entnommen werden kann. Es

Der Ruf „Beugte die Knie – Erhebet Euch“ wird heute weitgehend als eine Besonderheit der Großen Fürbitten wahrgenommen. Bis zur Liturgiereform war er jedoch bei einer Reihe von weiteren Gelegenheiten in der Liturgie üblich.³⁷ War er vor der Reform verpflichtend, so heißt es heute im Messbuch, dass er eingefügt werden kann, wenn es „angebracht erscheint, den überlieferten Brauch (...) beizubehalten“³⁸. Während man ihn im Jahr 1984 in zwei Dritteln der Fälle (75%) einfügte, wurde er im Jahr 2010 dort, wo die Großen Fürbitten verwendet wurden, fast grundsätzlich gebraucht (93,3%), nur in einem Fall wurde er ausgelassen (6,7%).

Es ist also eine doppelte Entwicklung festzustellen. Einerseits gibt es eine starke Tendenz, die Großen Fürbitten durch einen Alternativtext zu ersetzen. Andererseits ist bei denen, die am Text des Messbuchs festhalten, die Tendenz zu beobachten, sich stärker am „überlieferten Brauch“ zu orientieren.

3.2.2 Kreuzverehrung

Der Ritus der Kreuzverehrung in der Karfreitagsliturgie beginnt mit der sogenannten Erhebung des Kreuzes. Dazu bietet das Messbuch zwei Formen an. In der ersten Form wird das Kreuz stufenweise enthüllt, in der zweiten Form wird sogleich ein unverhülltes Kreuz zur Verehrung in den Altarraum getragen.³⁹ Der Unterschied zwischen den beiden Formen besteht darin, so Helmut Büsse, dass die erste Form „stärker hochmittelalterlichem Dramatisierungsbedürfnis“ verhaftet sei.⁴⁰ Mit der zweiten Variante stellt das Messbuch also eine weniger dramatisierende, nüchterne Alternative zur Verfügung.

Die zweite Form der Erhebung wurde 1984 in 14,3% der Fälle gewählt. In 71,4% entschied man sich für die erste Form. In 7,1% der Feiern am Karfreitag geschah die Kreuzverehrung in einer alternativen Form, für weitere 7,1% wurden keine Angaben gemacht. Im Jahr 2010 hat die erste Form dazugewonnen: Sie wurde in 83,9% der Fälle gewählt. Die zweite Form kam auf 9,7% und in 6,5% der Liturgien wurde eine Alternativform gewählt.

handelt sich zum Teil um Umformulierungen der Gebetsanliegen, wie sie im Messbuch stehen, gelegentlich sind zwei Anliegen zusammengefasst, es fallen Bitten weg, und es werden neue Gebete hinzugefügt. So wird die Bitte „Für alle, die nicht an Christus glauben“ ersetzt durch eine Bitte für die Muslime. Auch eine Bitte für die Verstorbenen wird eingefügt. Bemerkenswert ist der Wortlaut der Fürbitte für die Juden. Bei dieser handelt es sich um eine freie Übertragung der lateinischen Bitte *pro iudaeis*, die Benedikt XVI. im Jahr 2008 für die sogenannte *forma extraordinaria* des Römischen Ritus, d. h. für die wieder zugelassene „vorkonziliare“ Feier der Liturgie nach dem *Missale* Johannes XXIII. von 1962, neuformuliert hat. Der Wortlaut dieser Bitte führte damals zu heftiger öffentlicher Kritik (vgl. die Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 29. Februar 2008. Online verfügbar unter <http://www.jcrelations.net/de/?item=2934> [zuletzt geprüft am 4.5.2011]). Als Reaktion auf diese Kritik wurde in einem Kommuniqué des vatikanischen Staatssekretariats unter anderem hervorgehoben, dass das Gebet für die Juden im *Missale Romanum* (1970) weiterhin gültig bleibe und „die ordentliche Form des Fürbittgebets der Katholiken“ sei (Kommunique des Staatssekretariats bezüglich der neuen Fürbitte „Oremus et pro Iudaeis“ vom 4. April 2008. Online verfügbar unter http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2008/documents/rc_seg-st_20080404_oremus-pro-iudaeis_ge.html [zuletzt geprüft am 4.5.2011]).

³⁷ Vgl. Heinz (1995) 1316–1317.

³⁸ *Messbuch* (1996) 67.

³⁹ Die erste Form entspricht weitgehend der Praxis vor der Reform. Die zweite Form ist dem ambrosianischen Ritus entnommen (vgl. Plum [2006] 142).

⁴⁰ Büsse (1972) 32.

Ganz offensichtlich ist das Bedürfnis nach einer weniger dramatisierenden, eher nüchternen liturgischen Form in diesem Fall gering. Die weitaus größte Zahl der Verantwortlichen – im Jahr 2010 noch deutlich mehr als 1984 – optiert für die „dramatisierende“ Form der Kreuzerhebung.

Für das Jahr 2010 wurde auch die Art und Weise der Kreuzverehrung erhoben. In der entsprechenden Rubrik des Messbuchs ist die Rede von einer Kniebeuge oder einem anderen Zeichen der Verehrung, als Beispiel wird ein Kuss des Kreuzes angeführt.⁴¹ Die Kniebeuge wird in 93,3 % der Feiern praktiziert, in 54,8% werden Blumen am Kreuz niedergelegt, in 38,7% ist eine Verneigung üblich, der Kuss des Kreuzes in 19,4%, in 16,1% der Fälle wird das Kreuz durch das Niederlegen von Symbolgegenständen verehrt und in 3,1% durch Berührung. Die Statistik offenbart hier eine bemerkenswerte Vielfalt von Möglichkeiten der Verehrung. Die Kreuzverehrung wird so für die Gottesdienstteilnehmer zu einem recht individuell gestaltbaren Moment der Begegnung mit dem Kreuz.

Ein weiteres Detail ist hervorzuheben: Im Jahr 1984 gab man in immerhin 25% der Fälle an, dass die Kreuzverehrung ausschließlich durch den Altardienst erfolge. Dies ist umso erstaunlicher, als diese Möglichkeit der aktiven Beteiligung der Gläubigen an dieser Stelle nie, auch nicht im *Missale Romanum* von 1570, ausgeschlossen war.⁴² Im Jahr 2010 wurde das Kreuz dagegen nur noch in 6,9% der Feiern (zwei) ausschließlich durch den Altardienst verehrt, eine davon war die Karfreitagsliturgie im Würzburger Dom. Grund hierfür ist möglicherweise die Rubrik aus dem Messbuch, dass „wenn wegen der Größe der Gemeinde nicht alle einzeln zum Kreuz hinzutreten können“, nur ein Teil der Gemeinde das Kreuz durch Kniebeuge verehren möge, die übrigen es aber in stillem Gebet verehren sollen.⁴³

Offensichtlich haben in der Vergangenheit pragmatische Erwägungen – aufgrund einer zu großen Teilnehmerzahl würde die Liturgie zu lang – zu einer knappen Form der Kreuzverehrung geführt. Heute scheinen solche Motive kaum noch eine Rolle zu spielen. Ein Grund dafür könnte darin liegen, dass die Kreuzverehrung mittlerweile als eigentlicher Höhepunkt der Karfreitagsliturgie wahrgenommen wird.⁴⁴

3.2.3 Kommunionfeier

Im Jahr 2010 wurde gefragt, ob die im Messbuch als dritter Teil der Karfreitagsliturgie vorgesehene Kommunionfeier stattfand. Dies war in ca. der Hälfte der Feiern (48,4%) nicht der Fall. Möglicherweise besteht in dem Maß, wie die Kreuzverehrung als Höhepunkt der Feier empfunden wird, die Tendenz, die sich anschließende Kommunionfeier wegfallen zu lassen. Ein Vergleich mit 1984 ist jedoch nicht möglich, da eine entsprechende Frage in der damaligen Erhebung nicht gestellt wurde.

Seit der Karwochenreform Pius XII. wird über den Sinn des Kommunionteils der Karfreitagsliturgie debattiert. Den Hintergrund der Diskussion bildet die liturgiegeschichtliche Erkenntnis, dass die Liturgie des Karfreitags in ihren ältesten greifbaren Formen keine Kommunion kannte.⁴⁵

⁴¹ Vgl. *Messbuch* (1996) 90.

⁴² Vgl. Plum (2006) 138. Freilich spielte die Karfreitagsliturgie vor der Karwochenreform Pius XII. keine hervorgehobene Rolle, fand sie doch „in aller Stille“ am Karfreitagmorgen statt. Es ist schwer zu sagen, in welchem Umfang es hier überhaupt zur Beteiligung von Gläubigen kam (vgl. ebd. 139).

⁴³ Vgl. *Messbuch* (1996) 90.

⁴⁴ Vgl. Plum (2006) 145.

⁴⁵ Doch bereits seit dem 7. oder 8. Jahrhundert erhielten die Gläubigen die Möglichkeit, am Karfrei-

In der jüngeren Vergangenheit wird die Frage nach der Kommunionfeier am Karfreitag auch unter den „Praktikern“ wieder verstärkt aufgeworfen und diskutiert.⁴⁶ Die Zahlen der hier vorgestellten Untersuchung belegen, dass in der Praxis längst Veränderungen vorgenommen wurden, denn die Karfreitagsliturgie endet nur noch in der Hälfte der Fälle mit der Kommunionfeier.

Auffällig ist, dass zwischen dieser Normabweichung und der anderen beobachteten Abweichung von den Vorgaben des Messbuchs, nämlich der Verwendung alternativer Gebetstexte anstelle der Großen Fürbitten, nur ein schwacher Zusammenhang besteht: Der Koeffizient ϕ beträgt 0,063. Wo die Großen Fürbitten ersetzt werden, verzichtet man nicht zwangsläufig auch auf die Kommunionfeier und umgekehrt. Die verschiedenen Normabweichungen in der Karfreitagsliturgie lassen sich also nicht durch eine gemeinsame Ursache erklären. Die Motive scheinen jeweils sehr unterschiedliche zu sein. Ein allgemeines Bedürfnis nach „kreativen Experimenten“ kann somit nicht als pauschalisierende Erklärung herangezogen werden.

3.2.4 Improperien

Die Kreuzverehrung wird von Gesängen begleitet. Das Missale Romanum sieht hier die Antiphon *Crucem tuam* und die sogenannten Improperien („Anklagungen“) vor, abschließend den Hymnus *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis* des Venantius Fortunatus.⁴⁷

In der Fachliteratur wird über die Improperien bereits seit vielen Jahrzehnten diskutiert. Es geht dabei um die Frage eines möglichen Antijudaismus des liturgischen Textes.⁴⁸ Untersuchungen jüngeren Datums kommen in der Frage zu einer differenzierteren Einschätzung.⁴⁹

tag die zuvor am Gründonnerstag konsekrierten Gaben zu empfangen. Seit dem 13. Jahrhundert kommunizierte dann nur noch der Zelebrant, was, so wird vermutet, auf den allgemeinen Rückgang der Kommunionhäufigkeit in dieser Zeit zurückzuführen ist (vgl. Jungmann [1953] 465–470). Im Vorfeld der Reform formuliert Bernard Capelle dann die Alternativen: Entweder müsse der ganze Kommunionritus weggelassen oder die Kommunion müsse auch den Gläubigen gewährt werden (vgl. Capelle [1953] 278–281). Bei der Neuordnung der Karwochenliturgie 1956 entscheidet man sich für die zweite Lösung, an der auch im neuen Missale von 1970 festgehalten wird. Die Diskussion geht jedoch weiter. 1970 plädiert Hansjakob Becker für einen *ritus minor* der Karfreitagsliturgie ohne Kommunionteil, der neben einem *ritus maior* zur Wahl stehen sollte (vgl. Becker [1970] 19). Eine Feier ohne Kommunionteil sei „durch die Beschränkung auf Wort und Kreuz einfacher und dichter“ (ebd. 17). Zudem könne so deutlich werden, dass „ein Wortgottesdienst mehr ist als eine aus dem Priestermangel geborene Notlösung“ (ebd.). Das Wegfallen des Kommunionteils ermögliche es außerdem, die übrig bleibenden Teile besser zur Geltung kommen zu lassen (vgl. ebd. 18). Auch die „Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch“, die ab 1988 an einer Revision des deutschsprachigen Messbuchs arbeitete und 1995 ihre Ergebnisse publizierte, schlägt vor, die Kommunion am Karfreitag weggelassen zu lassen. Stattdessen empfiehlt sie die Struktur Wortgottesdienst – Kreuzverehrung – Große Fürbitten (vgl. Nagel [Hg. 1995] 228–299). Die Großen Fürbitten, so die Kommission, seien „besser vor dem aufgerichteten Kreuz zu sprechen“, denn durch das Kreuzgeschehen sähen sich die Gläubigen „zum Eintreten für die Kirche, die Welt und alle Menschen verpflichtet“ (ebd. 229).

⁴⁶ So etwa in Leserzuschriften an die Zeitschrift „Gottesdienst“ (vgl. die Leserfragen und die Antworten von Eduard Nagel in: *Gottesdienst* 39 [2005] 21 und *Gottesdienst* 40 [2006] 45).

⁴⁷ Vgl. *Missale Romanum* (1970) 258–262. Die Gesänge unterscheiden sich von denen des *Missale Romanum* 1570 nur in der Reihenfolge. Dort (und auch noch im *Missale Romanum* 1962) stand die Antiphon zwischen Improperien und Hymnus (vgl. Sodi/Triacca [Hg. 1998] 249–251; Johnson/Ward [Hg. 1994] 177–179). Im deutschen Messbuch heißt es, der Hymnus könne „eingefügt werden“ (Messbuch [1996] 95).

⁴⁸ Vgl. Brou (1935–1937). Werner (1967) 274–286.

⁴⁹ Vgl. Kaczynski (1981) 36; 38; van Tongeren (2000) 349–364; Wünsche (2003) 61–64; Gerhards

Anstelle der Improperien und der weiteren Gesänge können gemäß dem Messbuch jedoch auch „andere passende Gesänge“⁵⁰, so die Rubrik, verwendet werden, wobei hierfür keine näheren Kriterien angegeben werden. Im Jahr 1984 wurden die Improperien in genau der Hälfte der untersuchten Karfreitagsliturgien verwendet. Im Jahr 2010 hat sich der Schwerpunkt deutlich verschoben. Nun sang man die Improperien nur noch in einem Drittel (33,3%) der Feiern.

Ob diese Veränderung der Praxis auf ein stärkeres Bewusstsein der Antijudaismus-Problematik zurückzuführen ist, kann an dieser Stelle nicht weiter eruiert werden. Gegen eine solche Annahme spricht, dass die Debatte um die Improperien fast ausschließlich in der Fachliteratur geführt wurde und wird. In der praxisorientierten Zeitschrift „Gottesdienst“ finden sich kaum Beiträge und keinerlei Leserzuschriften zu diesem Thema.⁵¹

3.3 Die Feier der Osternacht

3.3.1 Die Lichtfeier

Ein inhaltlicher Akzent der liturgischen Reformen des 20. Jahrhunderts liegt auf der Sorge um die tätige Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst. So fordert das Zweite Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution, die Gläubigen sollten der Liturgie nicht „wie stumme Zuschauer beiwohnen“, sondern „die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig mitfeiern“ (SC 48).⁵²

Die Feier der Osternacht in ihrer heutigen Gestalt ermöglicht durch die Vielfalt ihrer Riten diese Teilnahme in unterschiedlichster Form.⁵³ Dazu gehören auch Ortswechsel: Die Gemeinde versammelt sich zunächst außerhalb der Kirche um ein Holzfeuer zum Beginn der Lichtfeier, zu Segnung des Feuers und Bereitung der Osterkerze. Es folgt die Prozession mit der Osterkerze in die Kirche. Ein weiterer Ortswechsel ist zur Tauffeier möglich: Diese

(2005) 269–285. Textgeschichtliche Untersuchungen haben die Improperien unterdessen auf frühchristliche, aber auch auf jüdische Ursprünge zurückgeführt (vgl. Brocke [1989] 275–277; Poorthuis [1991] 1–24). Der liturgische Sitz im Leben des Textes wird von einigen Autoren in einer ursprünglich am Karfreitag stattfindenden Büsserrekonziliation gesehen (vgl. Druml [1973] 94–98; Kaczynski [1981] 36). In für liturgische Sprache äußerst ungewöhnlicher Form klagt in diesem Gesang der am Kreuz erhöhte Herr („ich“) sein Volk („Du“) an, indem er die Heilstaten Gottes während des Exodus den ihm angetanen Untaten während der Passion gegenüberstellt. Wie Poorthuis deutlich macht, kommt alles darauf an, wen man für den Adressaten der Anrede hält, wer also „das Volk“ ist, das hier angeklagt wird. Ist es das jüdische Volk, das angedet wird, dann handelt es sich tatsächlich um eine Klage Christi gegen die Juden, die damit implizit auch für seinen Tod und sein Leiden verantwortlich gemacht würden. Ist der Adressat aber die sich als Gottesvolk verstehende Kirche bzw. die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, dann geht es um deren Undankbarkeit gegenüber seinen Wundern und Wohltaten (vgl. Poorthuis [1991] 21–23). Nicht nur der vermutete ursprüngliche Sitz im Leben der Büsserrekonziliation, sondern auch der konkrete liturgische Kontext der Kreuzverehrung durch die Gläubigen ermöglicht ein Verständnis im Sinne der zweiten Alternative.

⁵⁰ *Messbuch* (1996) 90.

⁵¹ Vielleicht spielt eher die von Kubin geschilderte Tendenz eine Rolle, liturgische Texte abzuändern oder wegfällen zu lassen, von denen man vermutet, sie könnten den Gottesdienstbesuchern fremdartig erscheinen, ihnen unangenehm sein oder sie zurückstoßen (vgl. Kubin [2009] 75; 164).

⁵² Vgl. Stuffer (2009) 147–186.

⁵³ Vgl. Schreiber (1993) 41.

findet am Taufbrunnen statt, „wenn dieser von der Gläubigen gesehen werden kann“, so die Rubrik.⁵⁴

Noch 1984 war in 53,6% der Osternachtfeiern die Gemeinde nicht um das Feuer versammelt, sondern wartete vollständig in der Kirche. Dieser Wert hat sich in deutlich verändert. Im Jahr 2010 waren es nur noch 12,9% der Feiern, in denen die ganze Gemeinde während des Beginns der Lichtfeier in der Kirche wartete.

Die Lichtfeier hat heute somit eine deutliche Aufwertung erfahren. Offensichtlich bemühen sich die Verantwortlichen in viel größerem Maße als noch vor 26 Jahren darum, dass die Gemeinde diesen einleitenden Teil der Osternachtfeier auch tatsächlich „bewusst, fromm und tätig“ mitfeiert.

3.3.2 Die Lesungen

Die Auswahl der Lesungen

Das Messbuch sieht für die Osternacht sieben Lesungen aus dem Alten Testament, eine Lesung aus dem Neuen Testament (Epistel) und das Evangelium vor. Allerdings kann die Zahl der alttestamentlichen Lesungen „aus pastoralen Gründen“ vermindert werden, so die entsprechende Rubrik,⁵⁵ wobei diese Gründe nicht spezifiziert werden. Es sollen aber mindestens drei Lesungen aus dem Alten Testament gelesen werden, „in dringenden Fällen“ – (die ebenfalls nicht näher bestimmt werden) – wenigstens zwei. Die Lesung aus Exodus 14 darf aber niemals fehlen.⁵⁶

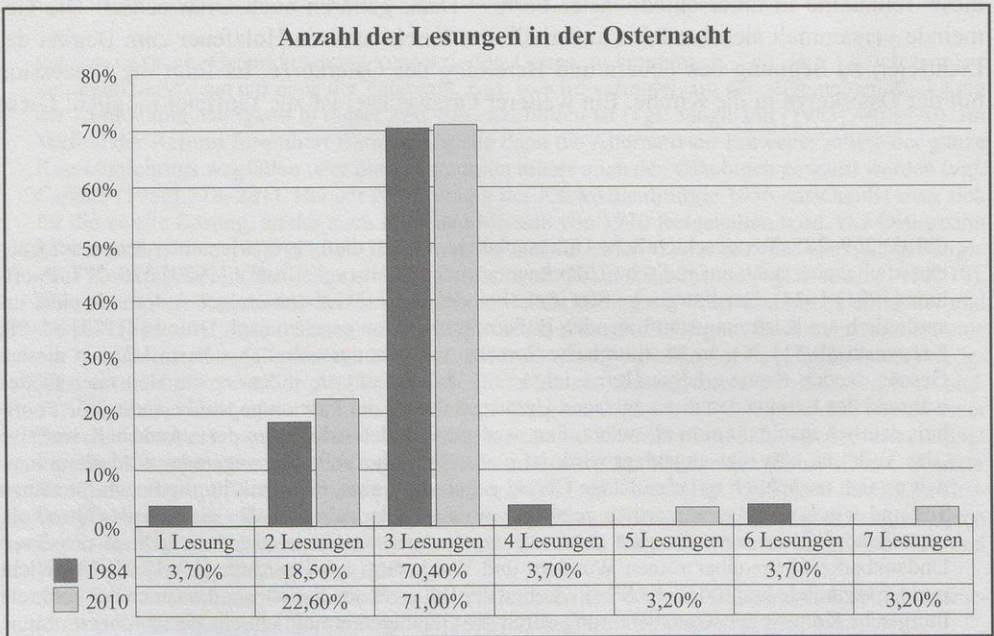


Abbildung 1

⁵⁴ Messbuch (1996) 141.

⁵⁵ Messbuch (1996) 133.

⁵⁶ Vgl. Messbuch (1996) 133.

Die Möglichkeit zur Auswahl der Lesungen „aus pastoralen Gründen“ wird in überaus großem Umfang genutzt. In Abbildung 1 ist graphisch die Verteilung der Anzahl der Lesungen in den Jahren 1984 und 2010 dargestellt.

In den weitaus meisten Fällen entschied man sich für drei alttestamentliche Lesungen in der Osternacht (Modalwert). In einer beträchtlichen Zahl nutzte man jedoch auch die für „dringende Fälle“⁵⁷ vorgesehene Möglichkeit, nur zwei alttestamentliche Lesungen vorzutragen. Die vom Messbuch vorgesehene Vollgestalt des Wortgottesdienstes der Osternachtfeier mit sieben Lesungen aus dem Alten Testament wurde 1984 gar nicht und 2010 lediglich in einem Gottesdienst (3,2%) realisiert. Dieser fand in einer Ordenskirche statt. Im Jahr 2010 wurden im Mittel 2,97 Lesungen gelesen. Im Jahr 1984 waren es 2,89 Lesungen.

In den Jahren 1984 und 2010 wurde jeweils erhoben, welche Lesungen im Einzelnen in der Osternachtfeier gelesen wurden:

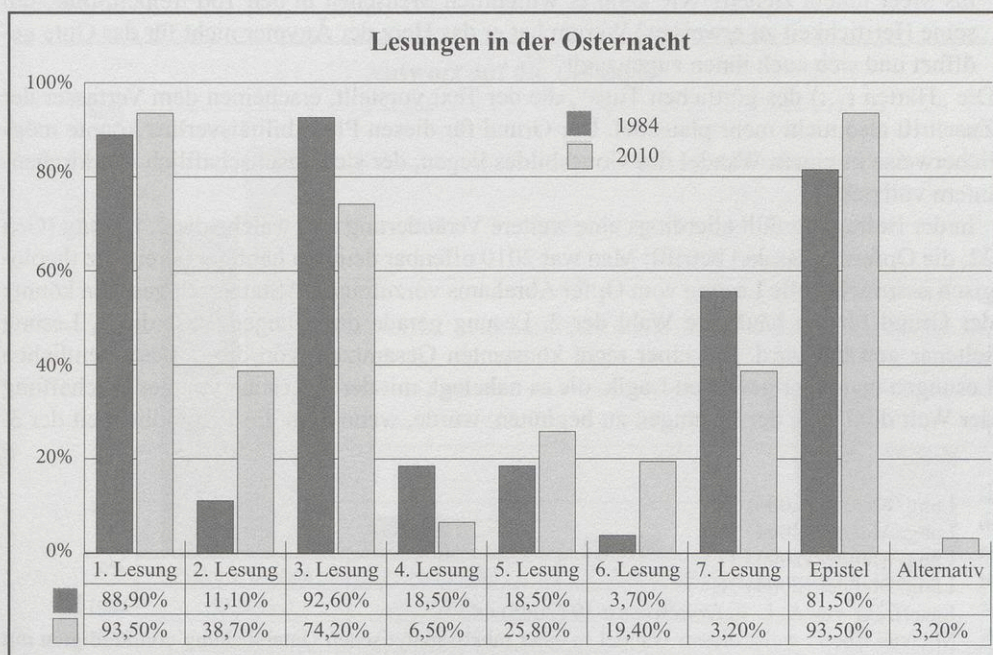


Abbildung 2

Die am häufigsten gelesenen alttestamentlichen Lesungen waren die 1. und die 3. Lesung. Von den prophetischen Lesungen 4 bis 7 fand nur die 7. Lesung aus Ezechiel 36 (Das neue Herz und der neue Geist) in größerem Umfang Verwendung. In einem Fall wurde 2010 eine alternative Lesung eingefügt.

Besonders fällt jedoch auf: Die Exodus-Lesung, die eigentlich, laut Rubrik, „nie ausfallen“ darf, wurde 1984 in 92,6% der Osternachtfeiern gelesen, im Jahr 2010 jedoch nur noch in 74,2% der Feiern. 1984 wurden dem Kriterium, mindestens drei Lesungen zu lesen, von denen eine Exodus 14 ist, 77,8% der Osternachtfeiern gerecht, im Jahr 2010 waren es nur noch 67,7%.

⁵⁷ Die Bedeutung dieser Formulierung des Messbuchs wird an keiner Stelle näher definiert. Was im Sinne des Messbuchs ein „dringender Fall“ ist, muss demnach offen bleiben.

„Rettet den Exodus“⁵⁸ fordern Martin Lang und Reinhard Meßner in der Zeitschrift „Gottesdienst“ angesichts der auch von ihnen beobachteten Tendenz, die Exodus-Lesung ausfallen zu lassen. Die Lesung berichte von Gottes Handeln zur Befreiung des Menschen.⁵⁹ Kreuz und Auferstehung stellten vor diesem Hintergrund einen „zweiten Exodus“ dar, die „letztgültige Befreiung aus dem Todesgeschehen“⁶⁰. Gottes Handeln in Jesus Christus sei ohne die „alttestamentliche Fundamentalerzählung“ des Exodus „grundlos und unverständlich“. Wer die Lesung wegen ihrer „Härten“ ausfallen lasse, nehme auch die „Härten menschlichen Lebens und göttlichen Tuns“⁶¹ nicht ernst.

Möglicherweise sind es tatsächlich die Härten des Textes, die zur Entscheidung führen, ihn auszulassen. So findet sich eine Leserzuschrift in der Zeitschrift „Gottesdienst“, die von „Verständnisschwierigkeiten“ berichtet:

„Wie kann Gott bewusst das Herz der Ägypter verhärten, so dass sie hinter den Israeliten ins Meer hinein ziehen? Wie kann er willentlich Menschen in den Tod treiben, ‚nur‘ um seine Herrlichkeit zu erweisen? Warum hat er das Herz der Ägypter nicht für das Gute geöffnet und sich auch ihnen zugewandt?“⁶²

Die „Härten (...) des göttlichen Tuns“, die der Text vorstellt, erscheinen dem Verfasser der Zugschrift also nicht mehr plausibel. Der Grund für diesen Plausibilitätsverlust könnte möglicherweise in einem Wandel des Gottesbildes liegen, der sich gesellschaftlich wie kirchenintern vollzieht.⁶³

In der Befragung fällt allerdings eine weitere Veränderung auf, welche die 2. Lesung (Gen 22, die Opferung Issaks) betrifft: Man war 2010 offenbar deutlich häufiger bereit, die theologisch anspruchsvolle Lesung vom Opfer Abrahams vorzutragen.⁶⁴ Statistisch gesehen könnte der Grund für die häufigere Wahl der 2. Lesung gerade darin liegen, dass die 3. Lesung seltener gewählt wird. Bei einer recht konstanten Gesamtzahl von drei alttestamentlichen Lesungen und einer gewissen Logik, die es nahelegt, mit der 1. Lesung von der Erschaffung der Welt die Reihe der Lesungen zu beginnen, würde, wenn man die Verbindlichkeit der 3.

⁵⁸ Lang/Meßner (2004) 36.

⁵⁹ Lang/Meßner (2004) 36.

⁶⁰ Lang/Meßner (2004) 37.

⁶¹ Lang/Meßner (2004) 36.

⁶² Leserfrage von A. L. in *Gottesdienst* 39 (2005) 44.

⁶³ Michael Ebertz weist diesen Wandel in einer inhaltsanalytischen Untersuchung von Predigten mit eschatologischer Thematik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts nach (vgl. Ebertz [1993] 89–90). Im Laufe des 20. Jahrhunderts komme es in den Predigten zu einer „Akzentuierung des Gottesattributs der Liebe, Güte und Barmherzigkeit auf Kosten des Gottesattributs der Gerechtigkeit, des Zorns und der Rache“ (ebd. 115). Ebertz deutet diesen Wandel aus der Perspektive von Norbert Elias' Zivilisationstheorie als „Zivilisierung Gottes“. Entwicklungen wie die Ablösung der Herrschaft absoluter Monarchen, die Verringerung der Machtdifferenziale von Mann und Frau, der Verzicht auf physische Gewaltanwendung in der Familie oder innerkirchlich der Autoritätsverlust des Klerus, die mit Elias als „Zivilisierungen“ zu deuten seien, wirkten sich auch auf das Gottesbild aus. Wie es im Zivilisationsprozess zu einer immer stärkeren Affektkontrolle komme, so müsse auch der neu imaginierte Gott in seiner Machtausübung Zurückhaltung üben: Das Bild des gewaltfreien, liebenden und versöhnenden Gottes rücke in den Vordergrund (vgl. ebd. 124–126).

⁶⁴ Allerdings wäre zu fragen, ob dieser Text nicht auch für ein hartes, zumindest fremdartiges Gottesbild steht. Möglicherweise wird der Text jedoch anders, eher „gewaltfrei“ verstanden: Die zunächst geforderte Gewalttat – Abraham soll seinen Sohn opfern – wird ja, so die Pointe der Erzählung, gerade von Gott dispensiert. Die folgende Oration geht zudem auf das Opfer gar nicht ein, sondern legt den Schwerpunkt auf die abschließende Verheißung an Abraham.

Lesung beachtet, die Entscheidung für die 2. Lesung bedeuten, nur die ersten drei Lesungen verwenden zu können und somit keine der folgenden prophetischen Lesungen 4 bis 7. Verzichtet man jedoch auf die 3. Lesung, kann zusätzlich die narrative 2. Lesung gewählt werden.⁶⁵

Die Antwortgesänge und Orationen zu den Lesungen

Das Messbuch sieht als Antwort auf die Lesungen aus dem Alten Testament jeweils einen Antwortpsalm bzw. ein Canticum und eine Oration vor. Aus der Statistik wird erkennbar, dass diese Ordnung heute öfter eingehalten wird als vor 26 Jahren. Der Brauch, den Antwortpsalm durch ein Lied zu ersetzen, ist zurückgegangen. In beiden Jahren waren es nur sehr wenige Fälle, in denen nur ein Psalm gesungen bzw. nur die Oration gebetet wurde (vgl. Abbildung 3).

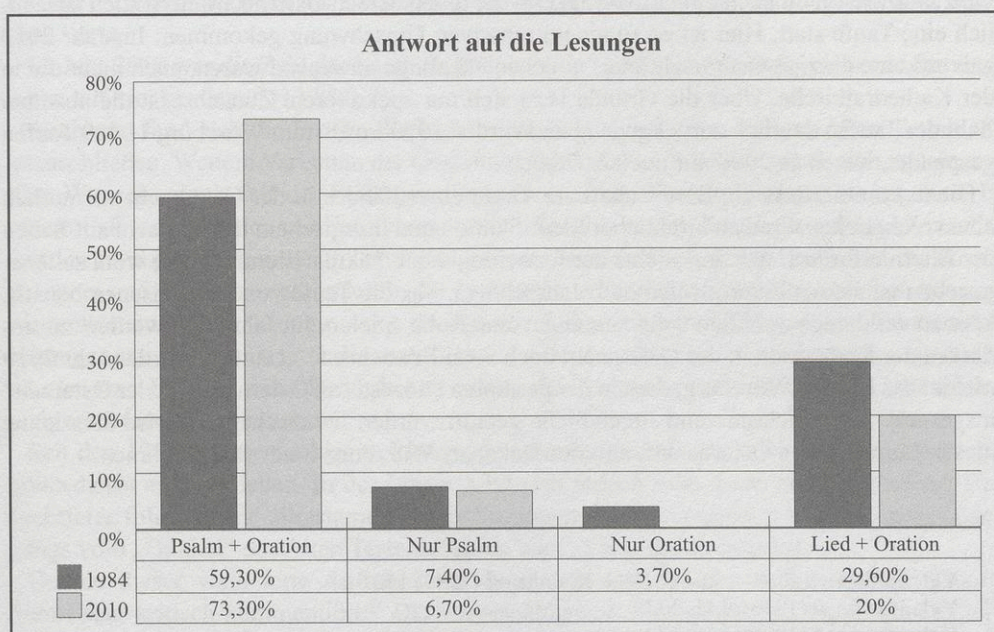


Abbildung 3

3.3.3 Tauffeier

Mit der Wiederentdeckung der Osternacht im 20. Jahrhundert ging auch die (aus liturgiegeschichtlichen Überlegungen gewachsene) Auffassung einher, dass es sich hierbei um eine besonders angemessene liturgische Gelegenheit für die Tauffeier handelt. Entsprechend findet sich im *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* von 1956 am Ende der Taufwasserweihe die Rubrik „Si aderunt baptizandi, eos baptizet more consueto“⁶⁶. Zudem wird die aus der Praxis

⁶⁵ Dies bestätigt der statistische Zusammenhang: Der Koeffizient ϕ für den Zusammenhang zwischen der Auswahl der 2. und der 3. Lesung beträgt im Jahr 1984 -0,35 und 2010 -0,591. Der Zusammenhang ist also in beiden Fällen stark negativ.

⁶⁶ *Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus* (1956), 140.

von Exerzitien und Volksmissionen stammende Erneuerung des Taufversprechens durch die Gläubigen eingefügt.⁶⁷

Im erneuerten Messbuch sind schließlich die Elemente der Litanei, der Taufwasserweihe, ggf. der Taufe und der Erneuerung des Taufversprechens zu einer „Tauffeier“ zusammengefügt, die als umfangreicher eigener Teil der Liturgie ihren Platz zwischen Wortgottesdienst und Eucharistiefeier findet.⁶⁸ Die Feier der Osternacht erhält damit einen neuen Schwerpunkt. Dies wird zusätzlich unterstützt durch die neutestamentliche Lesung aus Römer 6: „Wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, sind auf seinen Tod getauft worden (...)“.

Das Messbuch geht im Detail auf die Anwesenheit von zu taufenden Kindern oder Erwachsenen ein.⁶⁹ Im nach dem Konzil geschaffenen Ritus für die Eingliederung Erwachsener in die Kirche wird selbstverständlich davon ausgegangen, dass die Taufe in der Osternacht stattfindet.⁷⁰ Auch die liturgischen Bestimmungen für die Kindertaufe empfehlen die Tauffeier in der Osternacht.⁷¹

Im Jahr 1984 fand in einem Drittel (32,1%) der untersuchten Osternachtfeiern auch tatsächlich eine Taufe statt. Hier ist es zu einem massiven Umschwung gekommen: Im Jahr 2010 gab es keine einzige Osternachtfeier, in denen Täuflinge anwesend waren, auch nicht die in der Kathedrale. Über die Gründe lässt sich nur spekulieren. Zunächst ist die absolute Zahl der Taufen deutlich zurückgegangen. Wurden 1990 im Bistum Würzburg 11 439 Taufen gespendet, waren es 2008 nur noch 6 078.⁷²

Hinzu kommt, dass die Bereitschaft zur Taufe eines Kindes in der Osternacht vermutlich einen recht hohen Grad an kirchlicher Identifikation und liturgischem Bewusstsein auf Seiten der Eltern erfordert, was angesichts der fortschreitenden Säkularisierung heute wohl seltener gegeben ist als noch vor zweieinhalb Jahrzehnten. Was die Taufe von Erwachsenen betrifft, können wohl auch zufällige Schwankungen eine Rolle spielen. Im Jahr 2009 werden zumindest in der Kathedrale in der Osternacht noch zwei Erwachsene getauft.⁷³ Für das Jahr 2010 meldet das Bistum Würzburg, dass in der gesamten Diözese „an Ostern oder in der Osterzeit“ insgesamt 28 Erwachsene und Jugendliche getauft wurden⁷⁴ – anscheinend wird aber keine dieser Taufen in den Osternachtfeiern des Dekanats Würzburg-Stadt vorgenommen.

⁶⁷ Vgl. Stuflesser (2004) 156–163. Vgl. Kleinheyer (1989) 170.

⁶⁸ Vgl. *Messbuch* (1996), 141–172.

⁶⁹ Vgl. *Messbuch* (1996), 141–172.

⁷⁰ Vgl. *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche* (1975) 133.

⁷¹ Vgl. *Die Feier der Kindertaufe* (1971) 23.

⁷² Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Eckdaten des Kirchlichen Lebens in den Bistümern Deutschlands 1990–2008. Online verfügbar unter http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen_und_Fakten/Kirchliche_Statistik/Eckdaten_des_Kirchlichen_Lebens_in_den_Bistuemern_Deutschlands/eckdaten_1990-2008.pdf (zuletzt geprüft am 4.5.2011).

⁷³ Vgl. Pressestelle des Ordinariates Würzburg, Am Ende steht der Ostermorgen. Bischof Dr. Friedrich Hofmann feiert Kar- und Ostertage im Kiliansdom – Zwei Erwachsenentaufen in der Osternacht – Dommusik singt Bruckner-Messe. Online verfügbar unter http://www.bistum-wuerzburg.de/bwo/dcms/sites/bistum/information/medien/internet/nachricht.html?f_action=show&f_newsitem_id=29462, zuletzt aktualisiert am 07.04.2009 (zuletzt geprüft am 4.5.2011).

⁷⁴ Vgl. Pressestelle des Ordinariates Würzburg, „Halt und Heimat in der Kirche“. Interview mit Klaus Becker, Referent für Gemeindekatechese und Katechumenat im Bistum Würzburg, zum Christwerden in einer für die Kirche schwierigen Zeit. Online verfügbar unter http://bwo.directserver.org/bwo/dcms/sites/bistum/information/medien/pressestelle/archiv/index.html?f_action=show&f_newsitem_id=38888, zuletzt aktualisiert am 26.03.2010 (zuletzt geprüft am 4.5.2011).

3.3.4 Struktur der Feier der Osternacht

Noch bevor die Reform der liturgischen Bücher nach dem Zweite Vatikanischen Konzil mit der Promulgierung des *Missale Romanum* 1970 zu einem vorläufigen Abschluss gekommen war, kam unter Liturgiewissenschaftlern der Wunsch nach einer weitergehenden Veränderung der Struktur der Osternacht auf. Die Diskussionen, vor allem um das angemessene Verhältnis und die Anordnung von Lichtfeier und Wortgottesdienst, haben auch ihren Niederschlag in den Ergebnissen der Umfrage gefunden:⁷⁵

Im Jahr 1984 wurde in drei Fällen (10,7%) angegeben, dass die Abfolge der einzelnen Teile der Feier nicht wie im Messbuch vorgesehen erfolgte. Für den Fall, dass der Verlauf abweicht, wurde im Fragebogen um eine nähere Beschreibung gebeten. In allen Fällen bestand die Änderung darin, dass man die Lichtfeier verschob. Allerdings gab es hier unterschiedliche Varianten. In einem Fall trat die Lichtfeier zwischen alt- und neutestamentliche Lesungen. In einem weiteren Fall folgte die Lichtfeier bereits auf die erste Lesung. An das Exsultet schloss sich dann die Exodus-Lesung an, darauf folgte die Taufwasserweihe, dann das Gloria.

Im Jahr 2010 war die Zahl der Kirchen, in denen die Osternacht eine abweichende Struktur hatte, auf vier gestiegen (13,8%).

Auch nun fand sich die Praxis, die Lichtfeier an die Lesungen aus dem Alten Testament anzuschließen. Weitere Varianten der Gestaltung der Osternachtfeier ergaben sich zudem aus dem Wunsch, einen Teil der Feier gemeinsam mit evangelischen Christen zu begehen. In einem Fall traf man sich mit der evangelischen Nachbargemeinde am Osterfeuer. Zunächst wurden zwei alttestamentliche Lesungen gelesen. Danach wurden das Feuer und die Kerze gesegnet und die Kerze entzündet. In der katholischen Kirche folgten dann das Exsultet und die neutestamentliche Lesung. Auch im zweiten Fall war es die Lichtfeier, die ökumenisch begangen wurde. Hier wurde die erste Lesung gelesen, nachdem die Osterkerze entzündet worden war. Es scheint das Bedürfnis zu geben, die ökumenische Lichtfeier durch eine oder mehrere Lesungen aufzuwerten.

Seit den 1960er Jahren schlugen Liturgiewissenschaftler vor, die Lichtfeier an den Wortgottesdienst anzuschließen. In der Praxis zeigt sich jedoch eine etwas andere Tendenz: Die Lichtfeier folgt auf die alttestamentlichen Lesungen, wahrscheinlich im Sinne eines Übergangs vom „Dunkel“ des Alten Testaments hin zum „Licht des Evangeliums“.

Gerade dieser veränderte Aufbau wird durch den Osnabrücker Alttestamentler Georg Steins sehr kritisch kommentiert:⁷⁶ Die vorgeschlagenen Änderungen im Aufbau der Osternachtliturgie zeugten von einer großen Unsicherheit über die Stellung und Bedeutung der alttestamentlichen Lesungen. Das Alte Testament erscheine so als „blasses Vorspiel“ oder sogar als „Antithese zum Neuen Testament, als Zeit der Finsternis, des Gesetzesdienstes, der

⁷⁵ Ein weit verbreiteter Vorschlag war, die Lichtfeier nach den Wortgottesdienst zu verschieben. Im Jahr 1969 befassten sich die Schweizer Liturgikdozenten bei einer Tagung mit der Karwochen- und Osterliturgie. Ihr Vorschlag, die Lichtfeier auf den Wortgottesdienst folgen zu lassen, begründeten sie so, dass die Osternacht „wesentlich den Übergang vom Tod zum Leben und nicht ein Hin und Her zwischen den beiden Polen“ zum Inhalt habe (Auf der Maur [1970] 56). Einen ähnlichen Vorschlag machte Ende der 60er Jahre auch Bruno Kleinheyer. Er forderte, das Hereintragen der Osterkerze und das Exsultet zum Abschluss des Wortgottesdienstes zu machen und die Lichtfeier als selbstständiges Element aufzugeben (vgl. Kleinheyer [1968] 102). Im bisherigen Aufbau werde die Feier zu schnell zu einem ersten Höhepunkt geführt, um dann mit der Genesis-Lesung wieder „sehr weit unten“ anzusetzen (ebd.).

⁷⁶ Vgl. Steins (2001) 17–19.

Unerlöstheit“. So verfestige sich ein „Verständnis des Alten Testaments, das die Bibeltheologie der letzten Jahre überwunden und weit hinter sich gelassen hat“⁷⁷. Steins plädiert für den Aufbau, wie ihn das Messbuch vorsieht: Das Exsultet am Ende der Lichtfeier entwerfe eine „gesamtbiblische Theologie der Rettung“. Dies sei der Rahmen, in dem die darauf folgenden Lesungen zu verstehen seien.⁷⁸

3.3.5 Zeitansatz

Im Jahr 2010 wurde nach dem Zeitpunkt gefragt, an dem die Feier der Osternacht beginnt. Hier kristallisieren sich zwei Tendenzen heraus: Die Feier begann entweder am (relativ) frühen Abend oder am Morgen. Eine mitternächtliche Feier wurde gar nicht praktiziert:

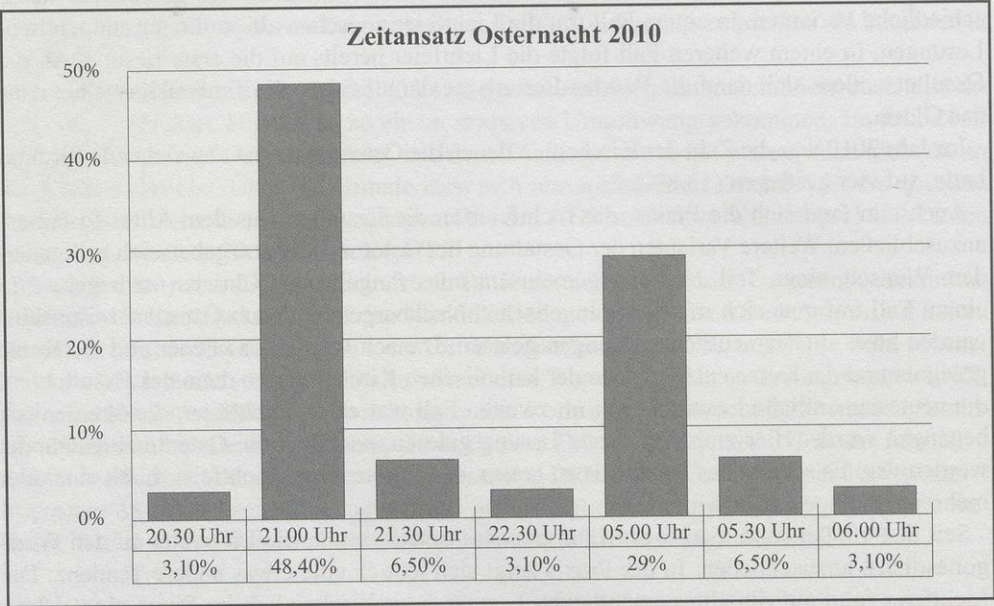


Abbildung 4

In der jüngeren Vergangenheit wurde über den Zeitansatz der Osternachtfeier eine heftige Debatte in der Zeitschrift „Gottesdienst“ geführt. Eingeleitet wurde sie durch ein Plädoyer von Michael Pfeifer gegen eine Osternachtfeier in der Morgenfrühe.⁷⁹ Sie widerspreche den Vorgaben des Messbuchs, denn die Feier dürfe nicht nach der Morgendämmerung enden. Der Autor macht auch inhaltliche Argumente geltend. So sei der Lichtritus am Anfang „ein klassisches Element des gemeindlichen Abendgottesdienstes“. Der lange Lesegottesdienst verweise zudem nicht auf eine morgendliche, sondern auf eine ganznächtliche Vigilfeier. Auch die Natursymbolik der liturgischen Texte zielen nicht auf den Morgen ab, sondern auf die Nacht – der Sonnenaufgang spiele zum Beispiel in den Texten keine Rolle. Dem wird in einer Reihe von Leserzuschriften widersprochen, insbesondere mit dem Hinweis auf das Osterevangelium, das den morgendlichen Besuch der Frauen am Grab schildert.⁸⁰ In einer

⁷⁷ Steins (2001) 18.

⁷⁸ Vgl. Steins (2001) 18.

⁷⁹ Vgl. Pfeifer (2004) 56.

⁸⁰ Vgl. die Erwiderungen von Thomas Kratzer („Gute Erfahrungen mit der morgendlichen Feier“) und

Erwiderung weist Pfeifer diese Einwände zurück: Die Feier sei kein Nachspiel des Oster-evangeliums, sondern eine „weit ausgreifende, Geschichte, Gegenwart und Erwartung deutende Liturgie“⁸¹. In einem weiteren Beitrag zur Debatte macht Rupert Berger deutlich: „Die Osternachtfeier ist keine ‚Feier der Auferstehung Jesu selber‘“⁸², es gehe um mehr, um „das Pascha, den Transitus des Herrn durch den Tod ins Leben, den Zug des Gottesvolkes aus der Knechtschaft ins Freie, Auferstehung als Sieg am Kreuz“⁸³, weshalb die Diskussion nicht auf den Zeitpunkt der Auferstehung verengt werden dürfe.

3.3.6 Agape-Feiern

Eine bemerkenswerte Veränderung zeigt sich bei den im Anschluss an die Osternacht stattfindenden Agape-Feiern. Im Jahr 1984 fand in nur 35,7% der Fälle ein gemeinsames Mahl im Anschluss an die Messfeier statt. Im Jahr 2010 waren es hingegen 64,5%. Dabei ist ein Zusammenhang mit dem Zeitansatz erkennbar. Findet die Liturgie der Osternacht am Abend statt, folgt in 52,63% der Fälle eine Agapefeier. Bei den Feiern in den Morgenstunden sind es hingegen 83,33%. Die Variablen Feier am Morgen/Feier am Abend und Agape Ja/Nein weisen einen starken Zusammenhang auf. Der Koeffizient ϕ beträgt -0,313.

Es scheint so, dass gerade in kleiner werdenden Gottesdienstgemeinden die Teilnahme an der liturgischen Feier, die in eine gemeinschaftliche Feier (etwa in Form eines gemeinsamen Osterfrühstücks) mündet, wichtiger wird. Überhaupt zeigt sich hier deutlich, dass der Aspekt der Gemeinschaft an Bedeutung zunimmt.

4 Versuch eines (Zwischen-)Fazits

Bereits in der eingangs zitierten Studie Sarah Kubins wurde deutlich, dass für die Pfarrer das Messbuch und dessen Allgemeine Einführung als „wichtige Orientierungshilfen“⁸⁴ für das Handeln im Gottesdienst dienen, die Pfarrer sich allerdings nur insoweit an die Vorgaben halten, „wie diese Richtlinien auch mit ihrem persönlichen Empfinden übereinstimmen“⁸⁵. Die Gestaltung des Gottesdienstes erfährt damit, so die Interpretation der Autorin, eine Individualisierung. Die Entscheidungen fallen dabei durchaus reflektiert: Pfarrer, die von den Regeln abweichen, nennen „stets einen (aus ihrer Sicht) triftigen Grund für diese Abweichung“⁸⁶.

Die Liturgiereform des Zweite Vatikanischen Konzils bringt hier u. a. auch eine Erweiterung der Negationsmöglichkeiten. Riten werden fortan weniger als sakrosankt erfahren, sondern vielmehr werden Riten, die grundsätzlich, etwa durch ein Konzil, reformierbar sind, als auch durch die liturgischen Akteure veränderbar angesehen.⁸⁷

Ein gutes Beispiel hierfür sind hier die vorgelegten Ergebnisse zur Auswahl der Lesungen in der Osternacht. Die liturgische Norm ist hier eine fiktive: Die Idealform der Osternachtfeier mit sieben AT-, einer NT-Lesung und einem Evangelium wird nirgendwo, in keiner

Franz Zecha („Et valde mane – frühmorgens brachen die Frauen zum Grab auf“): Kratzer/Zecha (2005) 12–13.

⁸¹ Pfeifer (2005) 20.

⁸² Berger (2005) 36.

⁸³ Berger (2005) 36.

⁸⁴ Kubin (2009) 91.

⁸⁵ Kubin (2009). 92.

⁸⁶ Kubin (2009). 93.

⁸⁷ Vgl. Fuchs (1992) 10. Vgl. auch Tomka (1991) 194.

der befragten Gemeinden realisiert. Wäre es dann nicht besser, so könnte man fragen, eine „realistischere“ Vorgabe zu machen, die dann auch eingehalten wird? Wieso wird die Vollform nicht als sinnvolle und angemessene Fei ergestalt erlebt? Ist der Sinngehalt der Vigilia Paschalis im Bewusstsein der liturgischen Akteure verankert und werden Anpassungsmöglichkeiten an der Fei ergestalt von dieser her vorgenommen?

Man wird festhalten dürfen, dass Rubriken, die die Möglichkeit zur Auswahl der Lesungen „aus pastoralen Gründen“ gestatten, oder von „dringenden Fällen“ sprechen, ohne näherhin zu erläutern, was denn – liturgietheologisch wie pastoral verantwortlich – ein solcher „dringender Fall“ ist, eher den (zum Teil auch willkürlichen) Abweichungen von der liturgischen Norm Vorschub leisten.

Eine stark simplifizierende Gegenüberstellung von „Rubrizisten“ auf der einen Seite, die den liturgischen Rubriken und Normen brav folgen, und „Experimentalisten“, welche die liturgischen Normen und Rubriken generell als nicht verbindlich erachten, lässt sich jedoch aus der Umfrage so nicht erheben.⁸⁸ In der Praxis stehen sich demnach nicht einfach „Normkonforme“ und „Normabweicher“ gegenüber. Die Fälle, die in fast jedem oder fast keinem Punkt von den liturgischen Vorgaben abweichen, sind selten.

Hinzu kommt, dass, wie wir versucht haben aufzuzeigen, nicht jede Abweichung von der liturgischen Norm sogleich als ein liturgischer „Missbrauch“ zu deuten ist. Die Regel ist, dass in einigen Punkten abgewichen wird, in anderen aber nicht. Dies bestätigt die eingangs erwähnte Beobachtung von Kubin, dass liturgisch Verantwortliche sich dann für die Einhaltung einer Regel entscheiden, wenn sie ihnen plausibel erscheint. Die Entscheidung fällt dabei reflektiert und kann jeweils begründet werden.

Es wäre demnach sinnvoll, die hier vorgelegten quantitativen Untersuchungsergebnisse zum einen durch qualitative Befragungen der liturgischen Akteure zu ergänzen, in denen genau diese Motivationen abgefragt werden. Zum anderen bietet die hier vorgelegte Untersuchung notwendiger Weise nur einen kleinen, ausschnittshaften Einblick in die Feier des österlichen Triduums in einem bestimmten Stadt-Dekanat einer Bistumsstadt im deutschen Sprachgebiet. Es wäre sinnvoll und notwendig, die quantitative Befragung auch in anderen Bistümern des deutschen Sprachgebiets und in Ortskirchen in anderen Ländern fortzusetzen. Die hierbei zu erwartenden Ergebnisse dürften in ihrer Korrelation wichtige Einblicke bieten in die tatsächliche Fei ergestalt der Liturgie – jenseits von ideologischen Unterstellungen, Mutmaßungen oder fiktiven Normen.

⁸⁸ Eine Faktorenanalyse zeigt, dass sowohl 1984 als auch 2010 die verschiedenen Variablen, aus denen ein Abweichen von der Norm ablesbar ist, auf keinen gemeinsamen Faktor laden. (Für eine Faktorenanalyse werden dabei eigentlich intervallskalierte Variablen benötigt. Für die Analyse wurden hier dichotom codierte Variablen [Normabweichungen ja/nein] als quasi-intervallskalierte Variablen verwendet.)

Literatur

- Auf der Maur, Hansjörg, 1970: *Überlegungen und Wünsche der Schweizer Liturgikdozenten zur Neugestaltung der Karwochen- und Osterliturgie*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 20, 52–57.
- Baumstark, Anton, 1922: *Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit*, in: Koeniger, Albert M. (Hg.), *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*. Festgabe Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag [14. März 1922]. Bonn/Leipzig: Kurt Schroeder, 53–72.
- Becker, Hansjakob, 1970: *Kommunion am Karfreitag? Gedanken zum Entwurf der Liturgie der Heiligen Woche*, in: *Bibel und Liturgie* 43, 16–22.
- Berger, Rupert, 2005: *Das ganze Pascha feiern*. Zu: „Hü und Hott?“, gd 2/05, in: *Gottesdienst* 39, 36.
- Bradshaw, Paul F., 2002: *The Search for the origins of Christian worship. Sources and methods for the study of early liturgy*. 2. Auflage, Oxford: Oxford University Press.
- Brocke, Michael, 1977: *On the Jewish Origin of the 'Improperia'*, in: *Immanuel. A Bulletin for Religious Thought and Research in Israel* 7, 44–51.
- Brou, Louis, 1935–1937: *Les Impropères du Vendredi-Saint*. Teil 1: *Revue grégorienne* 20 (5/1935) 161–179. Teil 2: *Revue grégorienne* 21 (1/1936) 8–16. Teil 3: *Revue grégorienne* 22 (1/1937), 1–9. Teil 4: *Revue grégorienne* 22 (2/1937), 44–51.
- Bugnini, Annibale, 1975/1988: *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe hg. v. Johannes Wagner. Freiburg i. Br.: Herder 1988.
- Büsse, Helmut, 1972: *Die Gedächtnisfeier des Leidens Christi. Überlegungen zur gegenwärtigen Struktur der Karfreitagsliturgie*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 22, 27–41.
- Capelle, Bernard, 1953: *Der Karfreitag*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 3, 263–282.
- de Clerck, Paul, 1977: *La prière universelle dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*. Münster: Aschendorff (LQF 62).
- Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche*, 1975: Nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe. Freiburg Einsiedeln u. a.: Herder/Benzinger (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“).
- Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, 1971: Herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln u. a.: Herder u. a. 1971.
- Drumbl, Johann, 1973: *Die Improperien in der lateinischen Liturgie*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 15, 68–100.
- Ebertz, Michael, 1993: *Erosionen im Jenseits – Erosionen im Diesseits. Predigten über „Himmel“, „Hölle“, und „Fegefeuer“ in soziologischer Sicht*, in: Horstmann, Johannes/Ebertz, Michael N. [Hg.], 1993: *Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche?* Schwerte (Akademie-Vorträge/Katholische Akademie Schwerte, 41), 83–132.
- Effler, Albrecht, 2001: *Zu „Überzeugend?“* (gd 3/01), in: *Gottesdienst* 35, 47.
- Feineis, Franz, 1999: *Zu „Fußwaschung – noch zeitgemäß?“* (gd 1/99), in: *Gottesdienst* 33, 37.
- Fuchs, Peter, 1992: *Gefährliche Modernität. Das zweite vatikanische Konzil und die Veränderung des Messritus*, in: *KZSS* 44, 1–11.

- Gerhards, Albert, 2005: *Theologische und sozio-kulturelle Bedingungen religiöser Konflikte mit dem Judentum. Beispiele aus der katholischen Liturgie und ihrer Wirkungsgeschichte*, in: Albert Gerhards/Stephan Wahle (Hgg.), 2005: *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*. Paderborn u. a.: Schöningh u. a. (Studien zu Judentum und Christentum), 269–285.
- Grundordnung des Römischen Messbuchs [GORM]*, 2007: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 2007: *Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch* [3. Auflage]. Bonn (Arbeitshilfen 215).
- Haunerland, Winfried, 1998: *Die Fußwaschung am Gründonnerstag – Evangelien spiel oder Nachfolgehandlung?* In: *Liturgisches Jahrbuch* 48, 79–95.
- Haunerland, Winfried, 2007: *Liturgiewissenschaftliche Zeitgeschichte. Zur Aktualität und zum Erkenntnisinteresse eines Forschungsprojektes*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 57, 243–265.
- Heinz, Andreas, 1995: Art. „*Flectamus Genua*“, in: LThK 3, 3. völlig neu überarbeitete Auflage, 1316–1317.
- Jansen, Gertrud, 1993: *Fußwaschung – Weiterentwicklung*, in: *Gottesdienst* 27, 46.
- Johnson, Cuthbert/Ward, Anthony (Hgg.), 1994: *Missale Romanum. Anno 1962 promulgatum*. Roma (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia. Supplementa 2).
- Jung, Klaus, 1994: *Anregend. Erfahrungen bei Gottesdiensten in den USA*, in: *Gottesdienst* 28, 14.
- Jungmann, Josef Adreas, 1953: *Die Kommunion am Karfreitag*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 75, 465–470.
- Kaczynski, Reiner, 1981: „*O du mein Volk*“. *Die Improperien in der Karfreitagsliturgie sind nicht judenfeindlich*, in: *Gottesdienst* 15, 36. 38.
- Kleinheyer, Bruno, 1968: *Überlegungen zur Weiterführung der Reform der Osternachtfeier*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 18, 98–105.
- Kleinheyer, Bruno, 1989: *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche 7,1).
- Klößener, Martin, 2001: *Keine Alternativen. Zu „Überzeugend? Zwei Versuche mit Alternativen zur Fuß-Waschung am Gründonnerstag“*, gd 3/01, in: *Gottesdienst* 35, 48.
- Kratzer, Thomas/Zecha, Franz, 2005: „*Hü und Hott? Zur Frage des Zeitansatzes der Osternachtfeier*“, in: *Gottesdienst* 39 (2005) 12–13.
- Kubin, Sarah, 2009: *Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde (Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 32).
- Lang, Martin/Meßner, Reinhard, (2004): *Rettet den Exodus!* In: *Gottesdienst* 38, 36–37.
- Maier, Jürgen/Maier, Michaela/Rattinger, Hans, 2000: *Methoden der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse. Arbeitsbuch mit Beispielen aus der politischen Soziologie*. München/Wien/Oldenburg: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH (Lehr- und Handbücher der Politikwissenschaft).
- Manns, Frédéric, 1989: *Note sur l'origine des Improperes du Vendredi Saint*, in: *Ephemerides liturgicae* 103, 275–277.
- Marsch, Gabriele, 1985: *Österliche Bußzeit und Osterfeier in Würzburg. Eine liturgische Topographie*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Würzburg.

- Messbuch*, 1975: Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Einsiedeln u. a.: Benzinger u. a. (2. Auflage 1988).
- Messbuch*, 1996. *Die Feier der heiligen Messe*. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Karwoche und Osteroktav. Ergänzt um die Feier der Taufe und der Firmung sowie die Weihe der Öle. 2. Auflage. Solothurn u. a.: Benzinger u. a.
- Meyer, Hans-Bernhard, 1990: „*Trinket alle daraus*“. *Die kirchlichen Dokumente zur Kelchkommunion und ihre Interpretation*, in: *Gottesdienst* 24, 137–139.
- Missale Romanum*, 1970: Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum. Editio typica. Città del Vaticano.
- Missale Romanum*, 2002: Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio Typica tertia. Città del Vaticano : Typis Vaticanis.
- Nagel, Eduard [Hg.], 1995: *Studien und Entwürfe zur Messfeier*. Unter Mitarbeit von Roland Bachleitner u. a. Freiburg i. Br: Herder (Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet 1).
- Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus*, 1956: Editio iuxta typicam Vaticanum. Regensburg: Pustet.
- Ortkemper, Franz-Josef (Hg.), 1997: *1. Fastensonntag bis Osternacht*. Stuttgart (Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Gottes Volk. Lesejahr B, 97, 3), 91–93.
- Pfeifer, Michael, 2001: *Zur „Hände-Waschung“ im Beitrag „Überzeugend? Zwei Versuche mit Alternativen zur Fuß-Waschung am Gründonnerstag“*, in: *Gottesdienst* 35, 22.
- Pfeifer, Michael, 2004: *Die Nacht der Nächte. Gegen den Trend einer Osternachtfeier in der Morgenfrühe. Eine Überlegung anlässlich einer Gemeindeumfrage zum Zeitansatz*, in: *Gottesdienst* 38, 56.
- Pfeifer, Michael, 2005: *Doch eine Nachtfeier: Zum Zeitpunkt der Osternachtfeier*, in: *Gottesdienst* 39, 20.
- Plum, Anne-Madeleine, 2006: *Adoratio crucis in Ritus und Gesang. Die Verehrung des Kreuzes in liturgischer Feier und in zehn exemplarischen Passionsliedern*. Tübingen: Francke (Pietas liturgica 17).
- Poorthuis, Marcel, 1991: *The Improperia and Judaism*, in: *Questions liturgiques* 72, 1–24.
- Popies, Ursula, 1986/1987: *Modelle*, in: *Kommunikationsorgan für die Pfarrgemeinderäte des Vikariates unter dem Wienerwald* 22/1986, 9; Auszug abgedruckt in: *Gottesdienst* 21 (1987), 52.
- Rau, Stefan, 1990: *Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche*. Altenberge: Telos-Verlag (Münsteraner theologische Abhandlungen 12).
- Redemptionis Sacramentum*, 2004: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Instruktion Redemptionis Sacramentum über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind*. Bonn 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 164).
- Rundschreiben „Über die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung“*, 1988: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Erklärung über „Konzerte in Kirchen“*. *Rundschreiben „Über die*

- Feier von Ostern und ihre Vorbereitung*“. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 81), 15–46.
- Schäfer, Thomas, 1956: *Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie*. Beuron (Texte und Arbeiten I/47).
- Schreiber, Michael, 1993: *Tun, was man sagt. Für eine zeichenhafte Lichtfeier in der Osternacht*, in: *Gottesdienst* 27, 41–43.
- Sodi, Manlio/Triacca, Achille Maria (Hgg.), 1998: *Missale Romanum. Editio princeps [1570]*. Città del Vaticano (Monumenta liturgica Concilii Tridentini 2).
- Spaemann, Heinrich (Hg.), 1986: „... und trinket alle daraus“. *Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden*. Freiburg u. a.: Herder.
- Steins, Georg, 2001: „Dies ist die Nacht“. *Die alttestamentlichen Schriftlesungen in der Struktur der Osternacht*, in: *Gottesdienst* 35, 17–19.
- Stuflessner, Martin, 2004: *Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext*. Freiburg: Herder.
- Stuflessner, Martin, 2009: *Actuosa 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.
- Tomka, Miklós, 1991: *Wandel des Welterfahrung – Wandel des Gottesdienstes. Soziologische Überlegungen zur Liturgie*, in: Becker, Hansjakob/Hilberath, Bernd Jochen/Willers, Ulrich (Hgg.), 1991: *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*. St. Ottilien: Eos-Verlag (Pietas liturgica 5), 179–202.
- Toutenburg, Helge/Heumann, Christian, 2000: *Deskriptive Statistik. Eine Einführung in Methoden und Anwendungen mit R und SPSS*. 6. Auflage, Berlin/Heidelberg: Springer (Springer-Lehrbuch).
- van Tongeren, Louis, 2000: *De Improperia van Goede Vrijdag in de beklagdenbank*, in: *Tijdschrift voor liturgie* 84, 349–364.