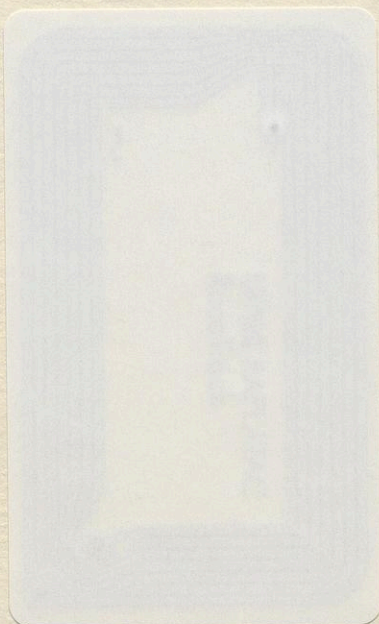
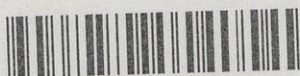




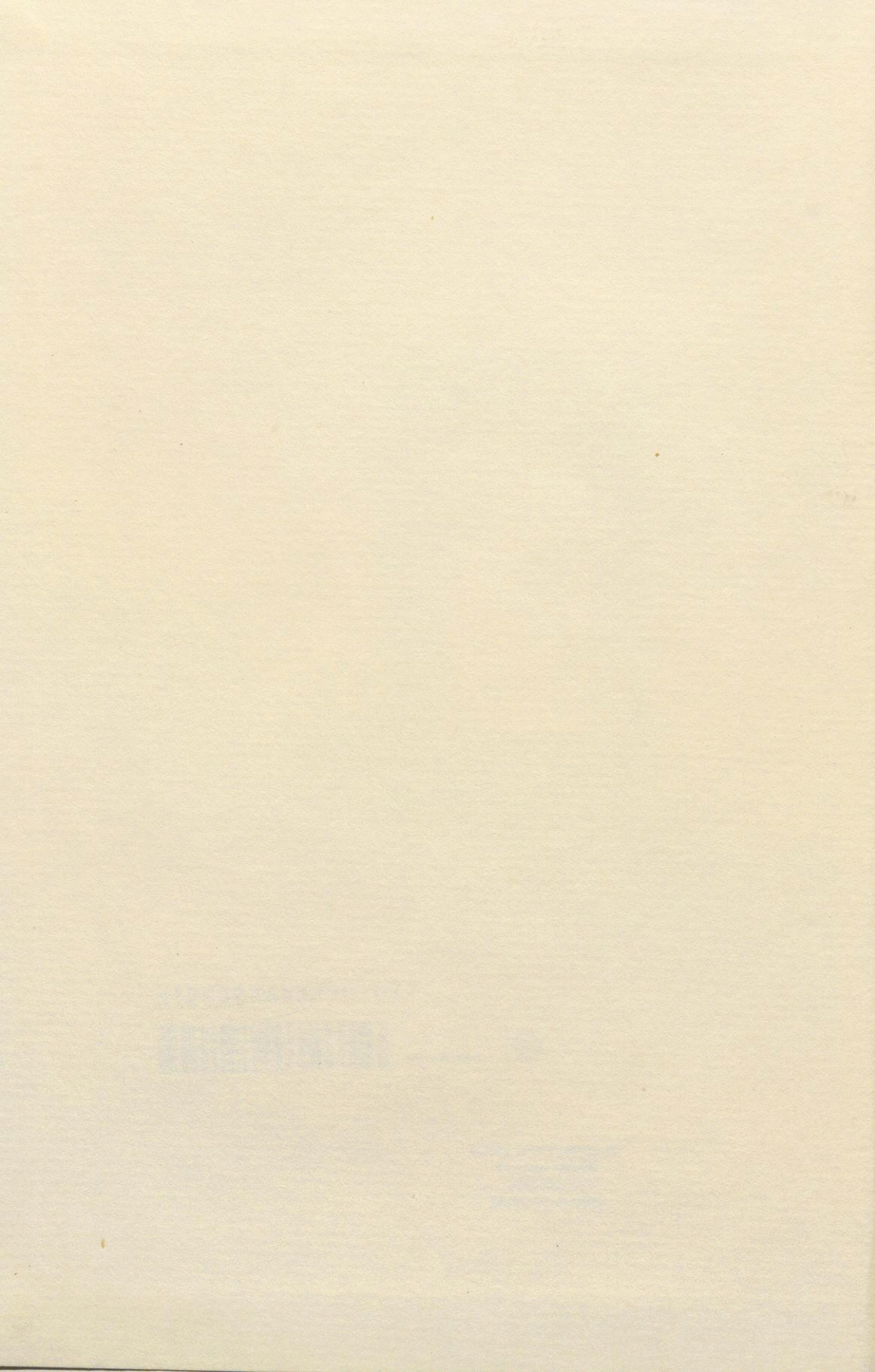
N12<527643290 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei Schaffhauser
Krummer Weg 34
88400 Biberach
Tel/Fax: 0735173302



heiliger Dienst

1/2011
65. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

TR lose
Dokumentation des Symposions
der Liturgischen Kommission für Österreich
am 11./12. Oktober 2010 im Bildungshaus St. Virgil Salzburg

*65.66
ZOM. 2012*

Christliche Begräbniskultur Trauernde trösten – Tote begraben

Vorwort 1

✗ Frank Walz
Impressionen 2

Thomas Klie
Der Tod und seine Kulissen
Sepulkralkultur im Sog der Modernisierung 9

Gottfried Bachl
Vom Himmel 19

✗ Johann Pock
Wie finde ich Trost?
Sterben, Tod und Trauer als pastorale Herausforderung 30

✗ Martin Klöckener
Das eine Rituale und die vielen Feiern
Die Begräbnisliturgie in der Diskussion 42

Gesprächskreise 68

Buchbesprechung 71

Büchereingänge 72

209010

2A4737

*TR lose
entn.*

ZID

Autorinnen und Autoren:

Em. Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl, Maximilianstraße 2, A-4840 Vöcklabruck; *Prof. Dr. Thomas Klie*, Theologische Fakultät der Universität Rostock, D-18051 Rostock; *Prof. Dr. Martin Klöckener*, Universität Freiburg Schweiz, Institut für Liturgiewissenschaft, Av. de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg; *Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf Lumma*, Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck; *Univ.-Prof. Dr. Johann Pock*, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, Institut für Praktische Theologie, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien; *Mai Ulrich*, Hozspiz-Bewegung Salzburg, Morzgerstr. 27, A-5020 Salzburg; *Ass.-Prof. Dr. Frank Walz*, Theologische Fakultät, Fachbereich Praktische Theologie, 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; Univ.-Ass. Dr. Christoph Freilinger, Linz; Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Prof. Dr. habil. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar; HS-Ass. Dr. Monika Scala; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg; DDDr. Robert Wentz, Salzburg.

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB gemeinsam mit DDDr. Robert Wentz, Salzburg, Postfach 113, A-5010 Salzburg, Telefon: (06 62) 84 45 76-84, Telefax: (06 62) 84 45 76-85, E-Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

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

Herstellung: 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

Heiliger Dienst

65. Jahrgang – 2011

Herausgeber: Österreichisches Liturgisches Institut, Erzabtei St. Peter, Salzburg
 Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB zusammen mit
 DDDr. Robert Wentz (bis August 2011), Dr. Christoph Freilinger (ab November 2011)
 Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter
 alle: A-5010 Salzburg, Postfach 113

Inhaltsverzeichnis des 65. Jahrganges 2011

BEITRÄGE

	Heft	Seite
<i>Thomas Klie</i>		
Der Tod und seine Kulissen		
Sepulkralkultur im Sog der Modernisierung	1	9
<i>Gottfried Bachl</i>		
Vom Himmel	1	19
<i>Johann Pock</i>		
Wie finde ich Trost?		
Sterben und Trauer als pastorale Herausforderung	1	30
<i>Martin Klöckener</i>		
Das eine Rituale und die vielen Feiern		
Die Begräbnisliturgie in der Diskussion	1	42
<i>Stefan Kopp</i>		
Neue Konzepte in der Gestaltung von Kirchenräumen		
Communio-Raum und „orientierte Versammlung“	2	74
<i>Klaus Peter Dannecker</i>		
Der Ambo		
Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung eines liturgischen Ortes	2	90
<i>Elisabeth Kandler-Mayr</i>		
Kirchenraumgestaltung und Denkmalschutz	2	121
<i>Andrea Grillo</i>		
Die Liturgiereform – eine nichtrevolutionäre Diskontinuität		
Einige Klarstellungen	2	134
<i>Johann Pock</i>		
Liturgie in Seelsorgeräumen		
Chancen und Herausforderungen einer (ungewollten) pastoralen Entwicklung	3	143
<i>Matthias Hembrock</i>		
Erfahrungsbericht über die Fusion von drei Pfarren	3	154
<i>Franz Weber</i>		
Wo die Kirche zum Leben kommt		
Einblicke in die liturgische Praxis lateinamerikanischer und afrikanischer Gemeinden	3	161

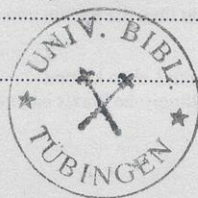
<i>Jonathan Armin Göllner</i>		
Zwischen Erfurt und Kunduz		
Erkundungen in einem liturgisch-ekklesiologischen Grenzgebiet	3	170
<i>Peter Ebenbauer</i>		
Liturgie, Theologie und Ökumene in Bewegung		
Reflexionen zum Grazer Trinitäts-Festival 2011		
anlässlich des 80. Geburtstags von Philipp Harnoncourt	4	194
<i>Martin Stuflesser, Benjamin Leven</i>		
Die Feier des Oster-Triduums		
Ergebnisse einer Umfrage 1984 und 2010	4	199
<i>Christiane Bundschuh-Schramm</i>		
„Ende gut, alles gut!“		
Warum ein Ritual bei einem guten Ende und einem notwendigen Neuanfang hilfreich ist	4	223
<i>Liborius Olaf Lumma</i>		
Liturgische Institute stellen sich vor: Innsbruck		
Liturgiewissenschaft am Institut für Bibelwissenschaften und		
Historische Theologie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck	4	233

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

<i>Frank Walz</i>		
Impressionen	1	2
<i>Ulrich Mai</i>		
Vom Sinn der Trauer – Begleitung trauernder Menschen	1	68
<i>Redtenbacher Andreas</i>		
Berichte und Notizen. In memoriam Norbert Höslinger CanReg	2	134
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	3	181
<i>Stephan Wahle</i>		
Um der Versöhnung willen		
Überlegungen nach der Freiburger Tagung über „Die römische Messe und die Moderne“	4	242
<i>Scala Monika</i>		
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	4	248

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Rainer Straub, Die singenden Steine von Moissac</i>		
(Liborius Olaf Lumma)	1	71
<i>Peter Planyavsky, Katholische Kirchenmusik</i>		
(Liborius Lumma)	2	136
<i>Graduale novum editio magis critica iuxta SC 117</i>		
(Liborius Lumma)	2	138
<i>Libero Gerosa, Der achte Tag.</i>		
(Liborius Lumma)	2	139
<i>Friedrich Lurz, Erhebet die Herzen</i>		
(P. Franz Lauterbacher)	3	185
<i>Pius Parsch, Robert Kramreiter, Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie</i>		
(Helga Maria Wolf)	3	185
<i>Dürr, Marion, „Brannte uns nicht das Herz ...“</i>		
(Christoph Freilinger)	3	190



2A 4739

AUTORINNEN und AUTOREN

Bachl, Em. Univ.-Prof. Gottfried, Vcklabruck Vom Himmel	1	19
Bundschuh-Schramm, Dr. Christiane, Rottenburg „Ende gut, alles gut!“	4	223
Dannecker, Prof. Dr. Klaus Peter, Trier Der Ambo	2	90
Ebenbauer, Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter, Graz Liturgie, Theologie und Ökumene in Bewegung	4	194
Freilingner, Dr. Christoph, Salzburg Marion Dürr, „Brannte uns nicht das Herz“ (Buchbesprechung)	3	187
Göllner, Lic. theol. Jonathan Armin, Stadtlendorf Zwischen Erfurt und Kunduz	3	170
Grillo, Prof. Dr. Andrea, Savona Die Liturgiereform - eine nichtrevolutionäre Diskontinuität	2	134
Hembrock, Matthias, Drensetinfurt Erfahrungsbericht über die Fusion von drei Pfarren	3	154
Kandler-Mayr, Dr. Elisabeth, Salzburg Kirchenraumgestaltung und Denkmalschutz	2	121
Klie, Prof. Dr. Thomas, Rostock Der Tod und seine Kulissen	1	9
Klöckener, Prof. Dr. Martin, Freiburg/Schweiz Das eine Rituale und die vielen Feiern	1	42
Kopp, Dr. Stefan, Wolfsberg Neue Konzepte in der Gestaltlung von Kirchenräumen	2	74
Lauterbacher, Pf. P Franz OSB, Salzburg Libero Gerosa, Der achte Tag (Buchbesprechung)	2	139
Friedrich Lurz, Erhebet die Herzen (Buchbesprechung)	3	185
Leven, M.A. Benjamin, Würzburg Die Feier des Oster-Triduums	4	199
Lumma, Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf, Innsbruck Litugische Institute stellen sich vor: Innsbruck	4	233
Rainer Straub, Die singenden Steine von Moissac (Buchbesprechung)	1	71
Peter Planyavsky, Katholische Kirchenmusik (Buchbesprechung)	2	136
Graduale novum editio magis critica iuxta SC 117 (Buchbesprechung)	2	138
Mai, Ulrich, Salzburg Vom Sinn der Trauer - Begleitung trauernder Menschen	1	68
Pock, Univ.-Prof. Dr. Johann, Wien Wie finde ich Trost?	1	30
Liturgie in Seelsorgeräumen	2	143
Scala, Dr. Monika, Klosterneuburg Berichte und Notizen	4	248
Stuflesser, Univ.-Prof. Dr. Martin, Würzburg Die Feier des Oster-Triduums	4	199

Wahle, Akad. Rat. Dr. Stephan, Freiburg		
Um der Versöhnung willen	4	242
Walz, Ass.-Prof. Dr. Frank, Salzburg		
Impressionen	1	2
Weber, Univ.-Prof. Dr. Franz, Innsbruck		
Wo die Kirche zum Leben kommt	3	161
Wolf, Prof. Dr. Helga Maria, Wien		
Pius Parsch, Robert Kramreiter, Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie	3	185
(Buchbesprechung)		

Vorwort

Der Tod eines Menschen ist – ähnlich wie die Geburt – nach wie vor für die meisten Menschen ein Anlass, dieses Ereignis in irgendeiner Form rituell zu begehen. Viele würden es als pietätlos empfinden, wenn man den Leichnam ohne jegliches rituelle Handeln auf eine möglichst rasche und zweckmäßige Weise beerdigt – um nicht zu sagen ‚entsorgt‘. Dieser Umstand ist zu berücksichtigen, damit aus der anhaltenden Nachfrage nach ritueller Gestaltung von Bestattungen keine vorschnellen Schlüsse in Bezug auf die ‚Gläubigkeit‘ der Teilnehmenden gezogen werden. Letzteres gilt übrigens nicht nur für den kirchlichen Bereich; auch hinter dem wachsenden Bedürfnis nach einer alternativen Bestattung dürfte zunächst vor allem der Wunsch nach einer rituellen Begehung des Begräbnisses stehen, und zwar in einer Form, die den jeweiligen persönlichen Präferenzen stärker entgegenkommt.

Die zunehmende Entkirchlichung und die vielfältige Herauslösung des Einzelnen aus traditionellen Bezügen verstärken zusätzlich die Tendenz, sich für die Gestaltung von Sterben, Tod und Bestattung immer mehr selbst verantwortlich zu fühlen. Vor diesem Hintergrund erscheint die kirchliche Form des Begräbnisses zwar als eine mögliche Option, das Begräbnis rituell zu begehen – aber eben nur als eine Möglichkeit neben einer wachsenden Zahl weiterer Angebote, bei denen individuelle Gestaltungswünsche oft leichter berücksichtigt werden können.

An dieser Stelle wird deutlich, inwiefern sich eine christliche Begräbniskultur von anderen, oft kommerziell orientierten Anbietern von Bestattungen unterscheidet und was sie von ihnen lernen könnte.

Da ist zunächst die Frage zu stellen, inwiefern sich auch unter Christen eine Einstellung manifestiert, in der man den eigenen Tod als hinzunehmendes und endgültiges Faktum versteht, und warum es in liturgischen Feiern offenbar nur unzureichend gelingt, diese säkularisierte Sicht tatsächlich zu überwinden. Es ist zumindest überraschend, wenn man feststellt, dass ca. 17% der Kirchgänger, die wöchentlich am Gottesdienst teilnehmen, nicht an ein Leben nach dem Tod glauben. Bei jenen, die einmal im Monat am Gottesdienst teilnehmen, sind es immerhin bereits ca. 30% (European Values Study 2008). Hier scheinen gottesdienstliche Feiern in erster Linie andere Funktionen zu erfüllen, als das zu vermitteln, was den Kern der christlichen Botschaft ausmacht. Aber wenn der Glaube an die Auferstehung fehlt, dann wird das unterscheidend Christliche in einer Bestattung nicht deutlich werden können, auch wenn die Begräbnisfeier noch so schön gestaltet sein mag.

Natürlich ist auch der ‚irdische‘ Trost sehr wichtig und für eine gelungene Feier unverzichtbar; gerade darin könnten die Kirchen von der professionellen Durchführung mancher Bestattungsinstitute noch einiges lernen, insbesondere was die Berücksichtigung und das Ernstnehmen individueller Gestaltungswünsche betrifft. Das bedeutet nicht, dass damit bereits alles machbar sein wird; aber der wachsenden Hochschätzung der je eigenen Individualität wird man in Zukunft immer weniger mit einer relativ einheitlich vorgegebenen rituellen Feiergestalt gerecht werden können.

Mit diesen und weiteren Fragen setzte sich das im vergangenen Herbst von der Liturgischen Kommission für Österreich veranstaltete Symposium zur christlichen Begräbniskultur auseinander. Für Interessierte sei abschließend noch auf das Themenheft „Zur Begräbnisfeier“ hingewiesen, das in Heft 3/2009 unserer Zeitschrift erschienen ist und als Ergänzung bzw. Vertiefung zu diesem Heft dienen kann.

Die Schriftleitung

Frank Walz, Salzburg

Impressionen

„Trauernde trösten und Tote begraben, die Sorge um die Verstorbenen und die Begleitung der Hinterbliebenen gehört zu den wichtigen Aufgaben des kirchlichen Dienstes. Wir Christen leben aus dem Glauben, dass uns im Sterben *das Leben nicht genommen, sondern gewandelt* wird. Die christliche Begräbniskultur weiß sich seit jeher verpflichtet, im Beten und liturgischen Feiern einerseits die Verstorbenen der Barmherzigkeit Gottes anzuvertrauen und ihren Leib in Würde und Ehrfurcht zu bestatten, andererseits den Angehörigen und Freunden der Verstorbenen, also den Lebenden, Trost und Hoffnung zu schenken.

Die Einstellung zu Sterben und Tod und damit auch zu Begräbnis und zur Begleitung der Trauernden hat sich gewandelt. Viele, die heute an einer kirchlichen Begräbnisfeier teilnehmen, sind dem kirchlichen Leben entfremdet, einigen fehlt wohl gar der christlich-zentrale Glaube an die Auferstehung. Zunehmend werden außerhalb der Kirche(n) alternative Begräbnisdienste angeboten. Unter solcherlei veränderten Bedingungen ist die Kirche in ihrem pastoralen Dienst neu gefordert.

Nicht zuletzt aus Anlass der (umstrittenen) Neuausgabe der Feierbuches der ‚Kirchlichen Begräbnisfeier‘ für die röm.-kath. Kirche will sich dieses Symposium also den *Fragen des Sterbens und des Todes, des Begräbnisses und der Begleitung der Trauernden* unter den geänderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen stellen. Die christliche Begräbniskultur soll reflektiert werden, um das Spezifische des kirchlichen Begräbnisses in rechter Weise bewusst zu machen.“

Das ist der Einladungstext zum Symposium 2010: Christliche Begräbniskultur. Trauernde trösten – Tote begraben. Mit Impressionen dazu soll es eröffnet werden.¹

1. Impressionen

Impressionen (lat. impressio) sind Eindrücke – subjektiv, zufällig, unvermittelt ... das *was* uns be-eindruckt; und gleichzeitig sind Impressionen Ausdrücke, das *wodurch* wir unsere Eindrücke ausdrücken ...

Die folgenden Impressionen wollen als Einstieg in das Symposium einen (ersten) Eindruck zur modernen Begräbniskultur wiedergeben und gleichzeitig nach einem spezifischen Ausdruck suchen, der einer *christlichen* Begräbniskultur entspricht.

Das Thema ist seit Jahren aktuell. So hat sich beispielsweise das Deutsche Liturgische Institut 2005 in seiner Sommerakademie: *Liturgie und Bestattungskultur*² damit beschäftigt, die Deutsche Bischofskonferenz hat im Anschluss daran das Heft *Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht*³ veröffentlicht, nachdem sie bereits 2004 die Broschüre *Christliche Bestattungskultur. Orientierungen und Informationen*⁴ herausgegeben hat, die Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“ hat 2008 ein eigenes Themenheft *Vom Friedhof zum Friedwald*⁵ verfasst mit den Grundsatzfragen

¹ Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² Vgl. Deutsches Liturgisches Institut (2005).

³ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (2005).

⁴ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (2004).

⁵ Vgl. Lebendige Seelsorge (2008).

„Schaffen neue Bestattungsformen neue Religionen? Entwicklungen in der Friedhofs- und Bestattungskultur angesichts einer individuellen Lebensgestaltung“ (von Brian Müschenborn) und „Jedem seine eigene Begräbnisfeier? Der Ritus des Begräbnisses angesichts des Wandels der Bestattungsformen“ (von Konrad Baumgartner).

2. Praxisratgeber

Die Liste der einschlägigen Publikationen ist lang und nach einem Blick auf die Autoren und Herausgeber wird schnell deutlich: die eigentlichen „Profis“ im Bereich „Begräbniskultur“ sind die Bestatter und selbstverständlich gibt es einen Fachverlag des deutschen Bestattungsgewerbes der u. a. mittlerweile vier Bände „Praxisratgeber“ herausgegeben hat:

Band 1: Ihr Auftritt – Tipps für die Öffentlichkeitsarbeit⁶

Band 2: Chefsache – Mitarbeiter führen und motivieren⁷

Band 3: Trauerrituale – Abschied gestalten⁸

Band 4: Trauermusik – Abschied planen und gestalten⁹

Alleine die Themen dieser Praxisratgeber verdienen eine genauere Betrachtung:

(1) Die Reihe beginnt mit der Frage nach dem Auftritt und der Öffentlichkeitsarbeit. Nun wissen zwar auch die Kirchen längst um die „Öffentlichkeitswirkung“ ihrer Liturgie und ganz besonders so sensibler Liturgien wie der Liturgie der „Feier des Begräbnisses“, dennoch werden Fragen nach dem „Auftritt der Liturgen“ eher zufällig gestellt und die Themen „Ars celebrandi“ oder „Liturgische Präsenz“ gehören nicht wirklich zur traditionellen Grundausbildung der Liturgen. Ganz anders sieht es da bei den nichtkirchlichen Ausbildungsmodellen aus.¹⁰

⁶ Vgl. Schaarschmidt (2007)

⁷ Vgl. Mills (2008)

⁸ Vgl. Görke-Sauer (2008)

⁹ Vgl. Feldberg (2009)

¹⁰ Vgl. Die Qualifikation von Trauerrednern und Trauerrednerinnen (BundesAGTrauerfeier). In: <http://www.batf.de/>: „Reflektierte Lebenserfahrung ist Pflicht! Sie müssen über sehr gute Kenntnisse und Fähigkeiten verfügen im Blick auf die Gesprächsführung mit Einzelnen oder etwa in heterogenen Gruppen. Das persönliche Gespräch zwischen Trauerredner/Rednerin und Hinterbliebenen muss eine den Trauernden hilfreiche Begegnung sein und ist zur Vorbereitung der Trauerfeier nach der Auffassung der BATF zwingend notwendig für die gute Qualität der Feier, wenn es denn qualifiziert (beobachtend und reflektierend) geführt wird.

Kulturwissenschaftliche Recherche ist Voraussetzung! Sie arbeiten in einem Land, dessen gewachsene Bestattungskultur sich nachhaltig verändert und globalen Einflüssen unterliegt. Sie vermitteln zwischen Erwartungen unseres Kulturkreises und persönlichen kulturellen Prägungen von Menschen aus allen Ländern und aus unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen. Voraussetzung für den Beruf ist die Kunst, Menschen und Biografien Wert-frei zu verstehen und letztgültige Worte über Menschen über Barrieren hinweg verständlich zu publizieren.

Psychologische Arbeit ist unerlässlich! Sie übertragen die Ihnen im Austausch mit Trauernden anvertrauten Informationen zur Biografie und Lebenszusammenhängen der Toten in verantwortlicher und nachvollziehbarer Weise in Ihre Ansprache und Ihre Feier. Dass dabei keineswegs alles öffentlich werden darf, was in Vorgesprächen gesagt worden ist, ist selbstverständlich – es setzt allerdings ein sehr feines psychologisches Gespür des Trauerredners, der Rednerin dafür voraus, was als Wesen des Toten in der Öffentlichkeit erkennbar werden darf und was die Integrität der Toten und der Lebenden verletzen könnte.

Selbstbewusstsein muss sein! Sie stehen schließlich mit Ihrer Person und dem Mandat von Menschen in existentieller Not vor der Öffentlichkeit ein für das Gelingen der Trauerfeier und für die inhaltliche Gestaltung einer gesamten Bestattung. Das setzt Erfahrung im Umgang mit öffentli-

(2) Chefsache – es stellt sich auch für die Kirchen die Frage, inwieweit Bestattung Chefsache ist, welchen Stellenwert die Bestattungskultur in unserer pastoralen und seelsorgerlichen Arbeit insgesamt einnimmt.

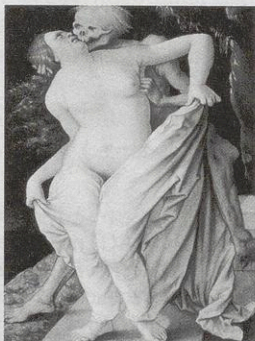
(3) Trauerrituale – sind die kirchlichen Trauerrituale noch aktuell, werden sie noch verstanden, braucht es womöglich neue Rituale, zusätzliche? Sollten alte, vergessene wieder aktiviert werden ...?

(4) Trauermusik – längst wissen wir um die besondere Stellung der Musik in der Liturgie.¹¹ Dennoch tun wir uns vergleichsweise schwer mit der Integration *profaner* Musik in der Liturgie. Band 4 gibt hier ganz konkrete Hinweise und Gestaltungsangebote.

Wir können uns also im Gespräch mit den „Profis“ um uns herum (wozu beispielsweise auch nichtkirchliche Trauerredner bzw. – und umfassender – Ritualdesigner gehören) durchaus be-eindrucken lassen und für unseren eigenen Ausdruck einer christlichen Bestattungskultur lernen. Schließlich kann der religiöse Kult nie ohne die dazu gehörende Kultur entwickelt werden – und unsere Gesellschaft ist eben eine multi-kulturelle in der sich Kult und Kultur wechselseitig beeinflussen.

3. Kunst und Kultur

So ist die Begräbniskultur ja auch Thema der Kunst und Kultur im Allgemeinen (man denke nur an die berühmte Darstellung von Hans Baldung Grien, Tod und Frau oder die Radierungen von Käthe Kollwitz ... oder an Filme wie „eternity, 19: Und cut!“ ...)



Was immer uns beeindruckt, sucht seinen Ausdruck in Bildern, in Musik/im Singen, in Texten, im Erzählen von gemeinsamen Erlebnissen, (Lebens-)Geschichten, im Feiern von Ritualen, in mitmenschlichen Begegnungen ... Das gilt besonders für die Feier des Begräbnisses, im Angesicht des Todes ...

4. Todesanzeigen

Ein besonderer Ausdruck findet sich in der Gestaltung von Todesanzeigen.¹² Formulierungen wie „s is Feierobnd“, „Und tschö“, „Heinz-Peter J. meldet sich ab“, „Ich bin tot“;

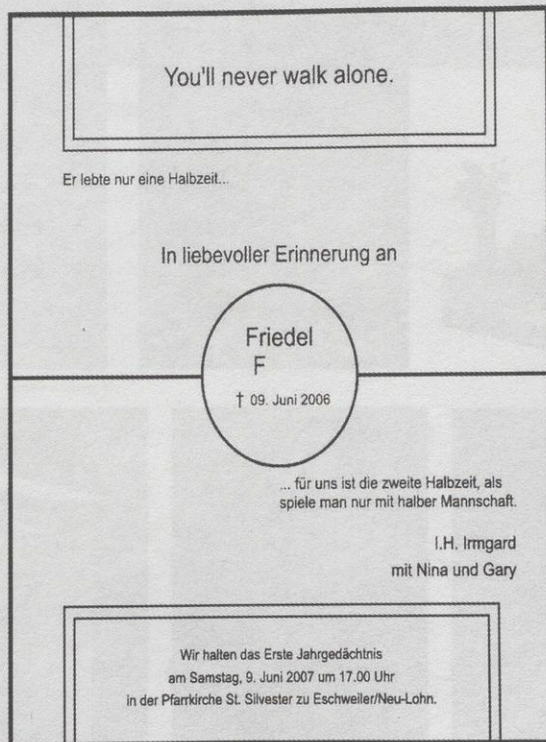
chen Auftritten voraus, „Kultsicherheit“, breites Wissen um Rituale und rhetorische Fähigkeiten; weiterhin die Bereitschaft, sprachliche Möglichkeiten und Sprachbarrieren Trauernder und ihrer Gäste zu berücksichtigen und die Rede ganz auf die Bedürfnisse der Hinterbliebenen und der Öffentlichkeit hin auszurichten.“

¹¹ Vgl. Zulehner [u. a.] (2004).

¹² Vgl. Nöllke / Sprang (2009/2010).

„Endlich habe ich es geschafft. Auf Wiedersehen“; „Man kann freiwillig das Leben aufgeben und sich der anderen Richtung, dem Tod, anschließen. Es tut kein bisschen mehr weh. So soll es sein“; „drjfk ist tot. Ein Gehirntumor veranlasste ihn, sich aus dem Leben zurückzuziehen. Wer Lust hat, tschüss zu sagen, kann sich . . . einfinden. Vielleicht sind auch einige von seinen Studenten dabei“; „Ich bin dann mal weg . . .“ zeigen einen immer breiter werdenden Zugang zum Phänomen des Sterbens und des Todes.

Interessant auch graphische Darstellungen wie die hier abgebildete, wobei verschiedene Ebenen miteinander verknüpft werden: die „Fußballerebene“ mit der Fußballhymne schlechthin „You’ll Never Walk Alone“¹³ und die traditionelle „Kirchenebene“ mit Beileidsbekundung und Einladung zum Jahresgedächtnis.



¹³ Ein Musikstück, das von Richard Rodgers (Musik) und Oscar Hammerstein II (Text) im Jahr 1945 für das Broadway-Musical *Carousel* als Finale komponiert wurde:

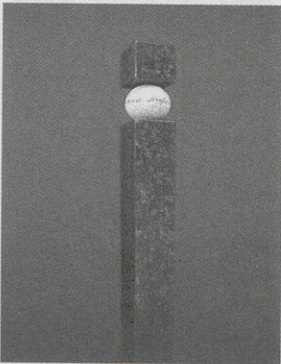
When you walk through a storm
Hold your head up high
And don't be afraid of the dark.
At the end of the storm
There's a golden sky
And the sweet, silver song of a lark.
Walk on, through the wind,
Walk on, through the rain,
Though your dreams be tossed and blown.
Walk on, walk on with hope in your heart,
And you'll never walk alone,
You'll never walk alone.

5. Begräbnisorte und Bestattungsarten

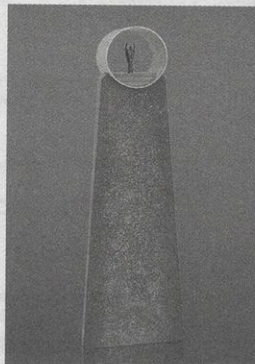
Auch die neue Vielfalt der Begräbnisorte gibt Zeugnis von einer sich wandelnden Begräbniskultur. Neben Urnenwald, Urnengrabanlage, Urnenhain, Urnengemeinschaftsgräber, Urnenstelen, Friedwald, Naturfriedhof oder Urnenwandanlage gibt es längst auch ganz neue Gestaltungsformen der Gräber und Grabsteine, wie der Marmorfußballer auf dem Grab, der Schmetterling oder der Lebensbaum auf dem Grabstein (a), die „signmale®“ („Leben braucht Zeichen des Dankes und der Erinnerung – Sinnvolle Lebenszeichen, ästhetische Kultobjekte“¹⁴) (b) oder das Kolumbarium in der ehemaligen Herz-Jesu-Kirche in Hannover-Misburg in Bild des Weizenfeldes (c).



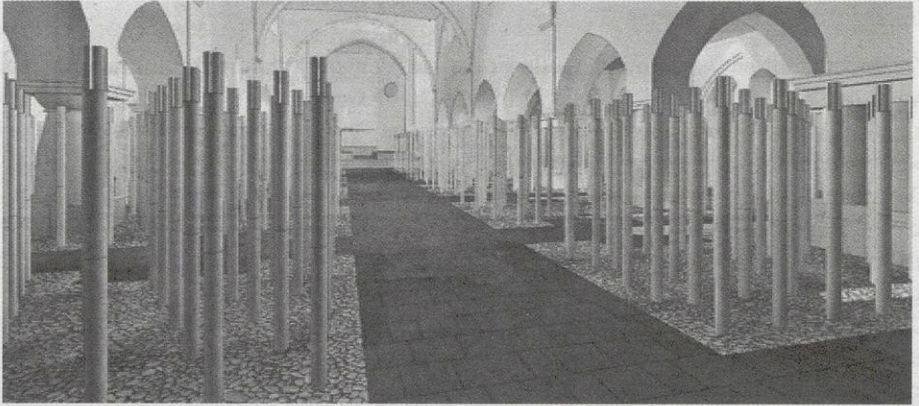
(a)



(b)

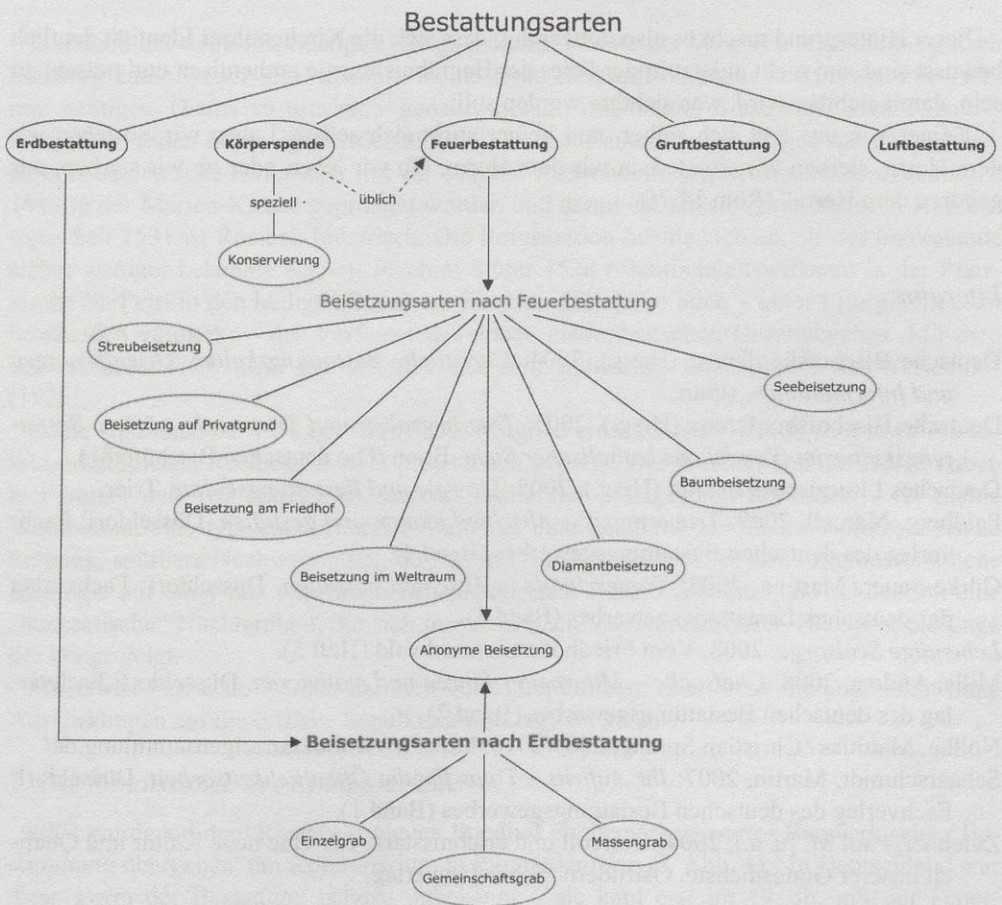


¹⁴ <http://bernd-foerster-steintechnik.de/diesign.htm>. Vgl. auch: Das Grabmal ist tot? – Es leben die Signmale! In: http://www.bestattergewerbe.de/medienpool/AWT_m78_43000000010/AWT_20090320111809.000000_1_742757.pdf.



(c)

An unterschiedlichen Bestattungsarten nennt wikipedia¹⁵:



Dazu kommt ein wachsendes Angebot an Internet-Friedhöfen und Online-Trauer-Seiten.¹⁶

¹⁵ <http://de.wikipedia.org/wiki/Bestattung>.

6. Bestattungs(un)kultur

Zu Recht stellt sich also die aktuelle Frage nach einer Bestattungskultur als Spiegel des Zeitgeistes. Das diesbezügliche Riten-Monopol der Kirchen löst sich auf, wobei die Bedeutung der Trauer(-arbeit), verbunden mit der Frage: „Wann lernt der Mensch *endlich* zu leben?“, zunimmt.

Die postmodernen Trends der Individualität, Subjektivität und Säkularität beeinflussen auch die Begräbniskultur; Personalisierung und Privatisierung der Symbolhandlungen wird zunehmend eingefordert, Konvention und Tradition wird durch Inszenierung und Option abgelöst.

Die Trauerfeier soll zu einem persönlichen Erinnerungsfest werden; damit dies gelingt, sind Bestattungsunternehmen mit einem multiprofessionellen Team (Ritendesigner, Psychologen, Trauer-Selbsthilfegruppen ...) zunehmend gefragt.

7. Liturgische Präsenz

Dieser Hintergrund macht es also notwendig, dass sich die Kirchen ihrer Identität deutlich bewusst sind, um nicht zuletzt in der Feier der Begräbnisliturgie authentisch und präsent zu sein, damit sichtbar wird, was sichtbar werden soll:

„Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn“ (Röm 14,7f).

Literatur

- Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), 2004: *Christliche Bestattungskultur. Orientierungen und Informationen*. Bonn.
- Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), 2005: *Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht*. Bonn (Die deutschen Bischöfe 81).
- Deutsches Liturgisches Institut (Hrsg.), 2005: *Liturgie und Bestattungskultur*. Trier.
- Feldberg, Marcell, 2009: *Trauermusik – Abschied planen und gestalten*. Düsseldorf: Fachverlag des deutschen Bestattungsgewerbes (Band 4).
- Görke-Sauer, Martina, 2008: *Trauerrituale – Abschied gestalten*. Düsseldorf: Fachverlag des deutschen Bestattungsgewerbes (Band 3).
- Lebendige Seelsorge*, 2008. Vom Friedhof zum Friedwald (Heft 5).
- Mills, Andrea, 2008: *Chefsache – Mitarbeiter führen und motivieren*. Düsseldorf: Fachverlag des deutschen Bestattungsgewerbes (Band 2).
- Nöllke, Matthias / Christian Sprang, 2009/2010: <http://www.todesanzeigen-sammlung.de/>
- Schaarschmidt, Martin, 2007: *Ihr Auftritt – Tipps für die Öffentlichkeitsarbeit*. Düsseldorf: Fachverlag des deutschen Bestattungsgewerbes (Band 1).
- Zulehner, Paul M. [u. a.], 2004: *Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste*. Ostfildern: Schwabenverlag.

¹⁶ Vgl. <http://www.trauer.de>; <http://www.internet-friedhof.de>; <http://www.ewigesleben.de>; <http://www.last-home.de>; <http://www.interlog.com/~cemetery/>; <http://www.worldgardens.com>; <http://www.memorial-site.com>; <http://virtual-memorials.com>; <http://www.virtualburial.com>; <http://www.obits.com> – die Reihe ließe sich mühelos fortsetzen.

Thomas Klie, Rostock

Der Tod und seine Kulissen

*Sepulkralkultur im Sog der Modernisierung*¹

Galt die klassische Sepulkralkultur noch vor gut einer Generation als ein konservatives Widerlager gegen den Zeitgeist, geraten sie heute in den Sog kultureller Modernisierungen. Wenn tradierte Sinn- und Handlungslogiken fragwürdig werden, dann entstehen fast zwangsläufig vielstimmige Todeszeichen. Die Dynamik, die die Wahrnehmung des toten Körpers nachhaltig verändert, wird von der Kremierung befördert. Als Alternativen zur traditionellen Erdbestattung haben sich herausgebildet: 1. ein naturreligiös-ökologischer Code, 2. ein ästhetisch-performativer Code und 3. ein anonymisierend-altruistischer Code.

Innerhalb der deutschsprachigen Religionskultur könnte der Weg von Mecklenburg nach Salzburg kaum weiter sein. Insofern meine ferne Herkunft durchaus auch etwas mit unserem heutigen Thema zu tun hat – genauer gesagt: mit meiner Sicht auf dieses Thema – möchte ich Ihnen in wenigen Strichen ein Rostocker Panorama vor Augen führen: Rostock ist eine ostdeutsche Hafenstadt mit ca. 200.000 Einwohnern. Die Rostocker Universität ist 1419 in der Marien-Kirche gegründet worden und damit die älteste Alma mater in Nordeuropa. Seit 1531 ist Rostock lutherisch. Die Reformation bahnte sich an, als der hiezulande sicher weniger bekannte Kaplan Joachim Slüter 1528 öffentlichkeitswirksam in der Pfarrkirche St. Petri in den heiligen Stand der Ehe trat. Slüter war auch – unter Liturgikern sei's bescheiden vermerkt – der Verfasser des ersten niederdeutschen Gesangbuches. Mit dem wunderbaren Titel: „Ein gar schönes und sehr nützliches Gesangbuch für Werkleute“ (1525).

Heute sind noch ca. 19% der Einwohner Mitglied einer Kirche – davon sind etwa 3% römisch-katholisch. Rostock ist stark proletarisch geprägt. Die Werften und der Hafen haben hier immer den Ton angegeben. Hieraus ergibt sich – zugespitzt formuliert – für meine Wahlheimat eine typische kulturelle Melange: eine deutliche norddeutsch-protestantische Prägung, spürbare Nachwehen von 40 Jahren DDR-Sozialismus, dessen religionsfeindliche Ideologie auf einer fast ungebrochenen preußischen Raison aufruhete, und schließlich eine „hanseatische“ Nüchternheit, die sich in einem reichlich unpräventösen Blick auf die Lage der Dinge zeigt.

Mit etwas Phantasie werden Sie sich vorstellen können, dass diese Melange nicht ohne Auswirkungen auf die örtliche Sepulkralkultur bleiben kann.

1. Die Renaissance des Kolumbariums

2008 wurde auf dem Rostocker Neuen Friedhof ein bemerkenswertes Bauwerk seiner Bestimmung übergeben: ein Kolumbarium in Pyramidenform (s. Abb. 1).² In Deutschland war diese Form der Bestattung nahezu unbekannt – sie kam erst im 19. Jh. mit der Feuer-

¹ Vortrag gehalten auf dem Symposium: Christliche Begräbniskultur. Trauernde trösten – Tote begraben 11.–12. Oktober 2010 in Salzburg. Der rhetorische Duktus ist beibehalten worden.

² Die folgenden Ausführungen beruhen auf meinem Beitrag in Klie (2009). Vgl. auch die Einleitung zu dem Sammelband Klie (2008) 7–13.

bestattung auf. Als 1878 im thüringischen Gotha das erste Krematorium in Dienst gestellt wurde, errichtete man genau dort auch die ersten Kolumbarien der Neuzeit. In aller Regel waren sie direkt einem Krematorium angegliedert. Für das Gothaer Krematorium reichte anfangs noch eine etwa 50 Meter lange Urnenkolonnade aus. Nachdem dann 100 Jahre später – seit den 1970er Jahren – auf deutschen Friedhöfen vermehrt sehr viel kostengünstigere anonyme Gräberfelder angelegt wurden, stagnierte der Bau von Kolumbarien. Die erst in jüngster Zeit wieder neu errichteten Beinhäuser bilden insofern eine Art Gegenbewegung gegen das naturnahe und anonyme Rasenbegräbnis.³



Abb. 1: Kolumbarium auf dem neuen Friedhof in Rostock

© Hass+Briese Architekten, Rostock

Das Besondere an dem pyramidalen Kolumbarium in Rostock ist also weniger die Tatsache, dass zu Beginn des 3. Jahrtausends eine alte Tradition wiederbelebt wird, sondern vielmehr wie und was hier architektonisch zitiert wird. – Die Bauform zeigt eine 12 Meter hohe, begehbare, stumpfe Pyramide, die mit schwarzen Naturstein-Platten verkleidet ist. Während neuerdings Kolumbarien gezielt in aufgelassenen Kapellen oder Kirchen eingerichtet werden⁴, hat man hier im spätchristlich-nachsozialistischen Nordostdeutschland auf eine dezidiert vorchristliche Bauform zurückgegriffen. Sie konnotiert den aufwändigen ägyptischen Totenkult der Pharaonen. Als Gehäuse sicherten Pyramiden die nachtodliche Existenzweise der Verblichenen; Mumifizierung, Grabbeigaben und entsprechende Riten ebneten dabei den Übergang ins Jenseits. Doch anders als im orientalischen Original ist unsere Pyramide einem kontingenten Kollektiv gewidmet – eine auf verhältnismäßig

engen Raum verdichtete Nekropole in Plattenbauweise. Die Hansestadt Rostock, Trägerin des Neuen Friedhofs, beabsichtigte mit dem Neubau, die städtische Friedhofskultur „um eine gestalterisch anspruchsvolle Bestattungsform zu erweitern“ – so die Pressemeldung. Platz ist in dem Gebäude für bis zu 130 Urnen; für eine Bestattung werden bei der gesetzlichen Mindestruhezeit von 20 Jahren 3.000 bis 3.500 € berechnet.⁴

In der Rostocker Pyramide fallen Trauerhalle und Beisetzungsort ineins. Oberhalb der Eingänge gibt es senkrecht aufstrebende Glasbänder, die den Bau symmetrisch in vier Teile zerlegen. „Damit wird“ – so die Baubeschreibung der Architekten – „eine sehr ruhige und besinnliche Lichtstimmung im Gebäudeinneren erreicht. [...] Das Lichtkreuz in Wänden und Dach bietet vielfältige Assoziationsmöglichkeiten: So kann der Gegensatz von statischer Festigkeit und körperloser Transparenz (Körper u. Geist) symbolisiert werden, von Ewigkeit und Vergänglichkeit, nicht zuletzt die Assoziation vom Kreuz des christlichen Glaubens.“

In dieser Form und mit dieser Begründung erweist sich das pyramidale Kolumbarium nachgerade als ein Paradigma spätmoderner Bestattungskultur. Galten die sepulkralen Routinen noch vor gut einer Generation als ein konservatives Widerlager gegen den Zeitgeist,

³ Zur Renaissance der Kirchen-Kolumbarien vgl. das jüngst erschienene Themenheft der „Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln. Lebendige Seelsorge“ 61. Jg., H.5/2010.

⁴ Zum Vergleich: Eine Urnengrabstätte kostet in Rostock ca. 250 €, ein Platz in einer Gemeinschaftsanlage mit Namensstele 830 €, eine traditionelle Erdbestattung etwa 1.200 € und eine Seebestattung zwischen 2.000 und 3.000 € (Stand: Mai 2008).

geraten nun auch sie in den Sog kultureller Modernisierungen. Man gibt sich nicht mehr zufrieden mit dem konventionellen Ausdruck und sucht milieukonform nach zeitgemäßen Formen für die nachtodliche Darstellung der Person.⁵ Mit Mehrfachkodierungen umspielt man gefühlte Festlegungen. Die Gestalt der Grablege scheint sich aus dem bloß Zweckdienlichen zu befreien. Je länger je mehr verdichten sich in ihr: ästhetische Fiktion und symbolische Funktion.⁶ Wenn tradierte Sinn- und Handlungslogiken fragwürdig werden, dann entstehen fast zwangsläufig auch polyglotte Todeszeichen. Die „Gnade des Hinnehmelmüssens verflüchtigt sich“.⁷ Und an ihre Stelle treten die Vielheit der Optionen und die geradezu kulturelle Nötigung zur ästhetischen Repräsentation. Sinnhorizonte vermehren sich, widersprechen sich oder werden völlig neu vernetzt.

Kulturell birgt jede neue Form ihren Antagonisten und ihre Fortschreibung in sich. Überhöhung und Entsorgung, Formgebung und An-Ästhetik, intensivierte Subjektivität oder die kollektiven Muster einer Reihengrabanlage – Fragen des Umgangs mit den Toten, die sich vor allem in Ostdeutschland längst von der christlichen Deutungskultur emanzipiert haben⁸, werden zunehmend an Instanzen delegiert, die das Risiko individueller Entscheidungen abfedern. Die Dynamik der Ausdifferenzierung im Bereich der Bestattungskultur hebt aber auch ins Bewusstsein, wie sehr die Entsicherung ritueller Routinen Sinndeutungen freisetzt, die an den Grund menschlicher Existenz rühren. Der kürzlich emeritierte Soziologe Ulrich Beck bringt diese spätmoderne Lebenslogik auf den Punkt: „Die Entscheidungen der Lebensführung werden ‚vergottet‘. Fragen, die mit Gott untergegangen sind, tauchen nun im Zentrum des Lebens wieder auf. Der Alltag wird postreligiös ‚theologisiert‘.“⁹

In seinen zahlreichen Erscheinungsformen wird der Tod ein Zeichen seines Gegenteils: des Lebens. Das individualisierte, formgenötigte Subjekt äußert sich heute zum Tod in den authentischen Medien der Individualität und ihrer Transendenzen. Wer es sich leisten kann „ausführlich zu sterben“ (Rilke), nimmt die Inszenierung des Umgangs mit seinem leblosen Körper strategisch vorweg. – Wer es sich *nicht* leisten kann, nimmt dafür die Hilfe des Bestattungsgewerbes in Anspruch.

Die bundesdeutsche Statistik weist aus, dass trotz stetig ansteigender Sterberate die Zahl der Erdbestattungen kontinuierlich abnimmt. Immer weniger Menschen nehmen für sich und ihre Angehörigen eine traditionelle Beisetzung in Anspruch, bei der der Leichnam in einem Holzsarg beigesetzt und der Ort dieser Beisetzung mit einem Grabstein markiert wird. Man ist heute geneigt, die neu zutage tretende Vielfalt in ihrer Eigenart anzuerkennen und für sich zu legitimieren. Der „unabhängige Suchdienst“ www.bestattungsplanung.de unterscheidet schon 17 Bestattungsarten! Wenn ich Ihnen jetzt diese bunte Reihe zumute, dann mit dem didaktischen Interesse, Sie zu Beginn Ihrer Tagung auf den Geschmack für die sepulkrale Vielfalt zu bringen: „Almwiesenbestattung, anonyme Erdbestattung, anonyme Feuerbestattung, Asche zur freien Verfügung, Baumbestattung, Diamantbestattung, Erdbestattung, Felsbestattung, Feuerbestattung, Flugbestattung, Kryonik, Luftbestattung, Naturverstreung, Plastination, Promession, Seebestattung, Weltraumbestattung“.¹⁰

⁵ Vgl. dazu Klie (2003).

⁶ Vgl. Welsch (1997) 20, für den die Formel von der Doppelkodierung das „Fundamentalkriterium postmoderner Architektur“ darstellt.

⁷ Beck / Beck-Gernsheim (1994) 18.

⁸ Vgl. ausführlich dazu Hermelink (2000).

⁹ Beck / Beck-Gernsheim (1994) 19.

¹⁰ Zugriff am 1. 10. 2010. – Ausführlich dazu: Thomas Klie, Einleitung – die finale Imposanz des Todes und die Suche nach neuen Formen. In: Klie (2008) 7–13.

Selbst unter der Voraussetzung, dass einige reichlich exaltierte Bestattungsarten (Gott sei's gedankt) bislang noch auf eine eher geringe Akzeptanz stoßen, ist diese lange Liste doch ein deutliches Indiz für das gestiegene Interesse an alternativen Bestattungsformen. *Die Beziehung zum Tod und seinen Folgen sind in die Reichweite individueller Entscheidungen geraten.* Dabei werden die sterblichen Überreste zu einem Dispositiv. Und damit einhergehend auch die liturgischen Formate, die seit alters her die rituelle Distanz zwischen den Angehörigen und dem Leichnam gewährleisten. Individualisierungseffekte und Hybridbildungen gründen in der Logik der Pluralisierung – Irritationen und Geschmacklosigkeiten (Gott sei's geklagt) ebenfalls. Festzuhalten bleibt, dass jede Momentaufnahme der spätmodernen Bestattungskultur vom Boden einer wohl unhintergehbaren Vielheit aus zu erfolgen hat.

2. Ausdifferenzierung der Bestattungskultur

Die Pluralisierung der Beisetzungsformen nahm ihren Anfang mit dem Aufkommen der technischen Kremierung.¹¹ Das Krematorium ist und war der Motor, der die Bestattungskultur dynamisiert. Denn das Krematorium machte die sterblichen Überreste allererst handhabbar. Mit der Kremierung setzte eine Dynamik ein, die die Wahrnehmung des toten Körpers nachhaltig veränderte. Die beschleunigte Metamorphose des Körpers in der Brennkammer „versachlichte“ gleichsam die Praxis der Totenfürsorge. Sie stellte das Hantieren mit den sterblichen Überresten auf eine andere materielle Basis und beschleunigte letztlich auch die Hybridisierung der Riten. „Als einzige Alternative zum naturhaften Zerfall“ des eingesargten Leichnams im Mutterboden „bewirkt die Feuerbestattung eine radikale, weil physikalische Auflösung des materiellen Substrats. Während bei der Erdbestattung oftmals sehr dauerhafte Relikte bleiben können, [...] verbleibt bei der Einäscherung – abgesehen von künstlichen ‚Ersatzteilen‘ – kein identifizierbarer Rest. Auch gentechnische Analysen könnten rückblickend keine Zuordnung dieser Asche mit jener Person ermöglichen. Jede Identifikation bleibt ausgeschlossen, denn *die materiale Transformation des Individuums ist total.*“¹² Der die Person leibhaft repräsentierende Körper ist aktiv „ausgelöscht“ worden. Eine Ähnlichkeit, eine leibliche Relation, kann nicht mehr ausgemacht werden. Eben: „Asche zu Asche“.

Schaut man auf das Gesamt spätmoderner Bestattungsformen und setzt dazu ins Verhältnis die ihnen zugrunde liegenden kulturellen Motivlagen, dann lassen sich idealtypisch drei unterschiedliche Stil-Präferenzen voneinander abheben.

Als Alternativen zur klassisch-kirchlichen Erdbestattung haben sich herausgebildet:

1. ein naturreligiös-ökologischer Code, 2. ein ästhetisch-performativer Code und 3. ein anonymisierend-altruistischer Code.

2.1 Der naturreligiös-ökologische Code

Am deutlichsten tritt diese Stilpräferenz hervor bei der Bestattung einer kompostierbaren Urne in einem der vielen Friedwälder oder Ruheforste. Hier werden die sterblichen Überreste nach der Einäscherung im Wurzelbereich eines Baumes in die Erde eingebracht. Wahlweise kann man seine Asche auch unter der Grasnarbe eines „Gemeinschaftsfelsens“ verstreuen lassen, wer sich in der „Oase der Ewigkeit“ in den Walliser Alpen der Natur

¹¹ Aus der Fülle der kulturwissenschaftlichen Abhandlungen zum Thema vgl. Fischer (1996).

¹² Mädlar (2008) 61; Hervorhebung im Original.

anvertrauen will. – Diese Bestattungsformen setzt gewissermaßen eine Logik der Transsubstantiation voraus. Die Aschereste verwandeln sich im Boden in einen organischen Nährstoff, der von den Wurzeln aufgenommen wird und den Bäumen über ihre Wurzeln zum Aufbau von Biomasse dient. Die menschliche Generationenfolge findet ihre mentale Entsprechung und reale Fortsetzung im Kreislauf der Natur. Ein vitales Recycling gibt hierbei die Struktur ab.

Theologisch bemerkenswert ist, dass der Vorstellungszusammenhang „Auferstehung“ hier als bio-chemischer Stoffwechselzyklus begegnet. Grundsätzlich gilt für alle diese Bestattungsarten, dass der natürliche Charakter des jeweiligen Biotops erhalten bleibt. Auf alle kulturellen Anzeichen einer Beisetzung soll verzichtet werden; also auf Anlegen von Wegen, auf Grabkreuze oder Grabsteine bzw. Blumenbepflanzung. Die „Grabpflege“ übernimmt die Natur. Sinnhafter Träger des kulturellen Gedächtnisses ist das markante Landschaftsbild (Felsen, Baum, Baumgruppe).

Von kirchlicher Seite wurde gegen die Friedwald-Konzeption vor allem geltend gemacht, dass hier naturreligiös verbrämte Re-Inkarnationsvorstellungen Gestalt annehmen, die mit christlichen Glaubensvorstellungen nicht vereinbar sind. Zudem müsse der Öffentlichkeitscharakter des Todes gewahrt bleiben, das ausgewiesene Waldstück solle – wenn schon – öffentlich zugänglich sein. Es solle auch, auf Wunsch des Verstorbenen bzw. der Angehörigen, der Name des Verstorbenen sichtbar markiert werden. Ferner solle der Beisetzungs-ort mit christlicher Glaubenssymbolik gekennzeichnet werden können (Bibelvers, Kreuz, Fisch, Kelch usw.).

Die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) räumt allerdings ein: „Bei Beachtung dieser Bedingungen ist die Friedwald-Konzeption mit den christlichen Grundüberzeugungen zur Würde des Toten(-Gedenkens) jedenfalls nicht vollkommen inkompatibel. Denn öffentlich zugängliche Orte können die je eigene Trauer heilsam relativieren, individuell gekennzeichnete Bestattungsstellen vermeiden eine ‚u-topische Trauer‘, und gemeinschaftliche Begräbnisorte ermöglichen, die nach christlichem Verständnis unerlässliche Gleichheit und Gemeinschaft aller Menschen im Tode angemessen zu symbolisieren. Allein die Tatsache, dass die Friedwald-Konzeption bisher nur von privaten Betreibern initiiert und unter Kostenersparnisgesichtspunkten entwickelt wurde, ist zumindest für die Ev. Kirche noch kein hinreichender Grund, diese Konzeption für unvereinbar mit christlichen Grundsätzen zu halten, auch wenn sie natürlich faktisch eine nicht unerhebliche Konkurrenz zu den bisherigen öffentlichen oder kirchlichen Friedhofsträgern darstellt.“¹³ – Mittlerweile entstehen vielerorts sogar bereits christliche Friedwälder. Im Mai 2007 wurde z. B. der erste Friedwald in kirchlicher Trägerschaft auf dem Schwanberg/Mainfranken seiner Bestimmung übergeben.

Auf eine ganz ähnliche naturreligiöse Semantik gehen auch die früher nur Seeleuten vorbehaltenen Seebestattung sowie die Bestattung auf einer Asche-Streuwiese zurück. Letztere stellt gewissermaßen eine Seebestattung an Land dar. Dieses ungewöhnliche Zeremoniell sieht vor, dass ein Urnenträger gemessenen Schrittes eine offene Wiesenfläche abschreitet. Dabei verstreut er die Asche auf einem gesondert ausgewiesenen Rasenstück. Die Angehörigen wohnen der Zeremonie am Rand der Streuwiese bei und legen Blumen und Gebinde an vorgesehenen Plätzen ab. Der Rostocker Westfriedhof, auf dem diese Bestattungsform schon seit den 1970er Jahren praktiziert wird, war lange Zeit der einzige Friedhof in

¹³ Kirchenamt der EKD (2004).

Deutschland mit einer Streuwiese. Heute ist die Asche-Ausstreuung auch in Berlin, Brandenburg, Thüringen und Nordrhein-Westfalen auf den Friedhofsgeländen möglich.

Zu erwähnen wären hier auch noch die verschiedenen Formen der in Deutschland (noch) verbotenen Luftbestattung via Heißluftballon, wie sie etwa in der Schweiz, in Frankreich oder Spanien praktiziert wird, bzw. die Ausbringung der Asche mit einer Feuerwerksrakete oder einem Flugzeug (z.B. Tschechien und im Elsass möglich). Auch diese artifiziiellen Streuverfahren bilden typologisch eine Unterart der „Seebestattung“.

Zeitdiagnostisch betrachtet ist die zunehmende Attraktivität dieser „natürlichen“ Entsorgung eine Individualisierungsfolge. Die Grabpflege und damit der zeit- und kostenintensive Besuch der letzten Ruhestätte können entfallen. Die Ortsbindung über mehrere Generationen hinweg, die ehemals ein traditionelles Erdgrab mit Stein, Inschrift und Bepflanzung plausibilisierte, ist vor allem in den städtischen Ballungszentren ja kaum noch gegeben. Auch die demographische Entwicklung macht es zunehmend wahrscheinlicher, dass man einsam alt wird, nicht im Beisein von Verwandten oder Bekannten stirbt und anonym beigesetzt wird. Modernität entbindet – letztlich auch von traditioneller Sepulkralkultur.

2.2 *Der ästhetisch-performative Code*

Als eine Art Gegenbewegung zum naturreligiös-ökologischen Code, der von der Substitution kultureller Umgangsformen durch „natürliche Vorgänge“ lebt, haben sich in jüngster Zeit stark ästhetisierte Sepulkralformen herausgebildet. Hier wird vor allem auf die Inszenierungsqualitäten gesetzt, die die letzte Lokalisierung der Leiche zu entbinden vermag. Der Tod wird hier gerade *nicht* als das natürliche Ende der menschlichen Sinnproduktion angesehen. Das Ableben wird vielmehr zum ultimativen Anlass, gelebtes Leben sinnvoll zur Darstellung zu bringen.

Ein extremes Beispiel für den ästhetisch-performativen Code ist die sog. „Diamantbestattung“. Aus den durchschnittlich ca. 2 kg Kremationsasche eines Menschen können auf Wunsch der Hinterbliebenen in einem besonderen Verfahren unter hohem Druck mehrere Industrie-Diamanten gefertigt werden. Durch einen entsprechenden Feinschliff entstehen dann tragbare „Erinnerungsdiamanten“ oder „Lebensjuwelen“. (Beiden Bezeichnungen, die im Internet begegnen, wären hermeneutisch noch einmal gesondert zu analysieren.) Eine entsprechende Sammelleidenschaft vorausgesetzt, läge es also durchaus im Bereich des Möglichen, nach einiger Zeit seine gesamte verstorbene Verwandtschaft auf einem Schmuckhalsband aufzureihen. Das bekannte Goethe'sche Diktum hieße dann in diesem sehr speziellen Fall: ‚Was du ererbst in Form deines Vaters, erwirb es, um ihn zu besitzen.‘

Das Ziel einer postmortalen Zurschaustellung verfolgt auch die Plastination von Leichen, auf die der Anatom Gunther von Hagens das Patent besitzt. Dabei wird dem Leichnam unter Vakuum Gewebefett und Wasser entzogen und durch flüssigen Kunststoff ersetzt – eine spätmoderne Form der Einbalsamierung. Beide Techniken – Diamant-Bestattung und Plastination – „veredeln“ den toten Körper, indem sie ihn zu kunstgewerblichen Artefakten synthetisieren. Da Transformationsprozesse im Blick auf ihre Erzeugnisse „ganz neue Ewigkeitsphantasien“¹⁴ erzeugen, rücken letztlich auch diese Techniken in den Horizont religionsaffiner Motive. Beide Umformungen verhelfen dem, was „verweslich gesät“ wurde, zu einer Art unverweslicher Auferstehung (1 Kor 15,42) – dies allerdings auf dem Wege einer technischen Optimierung des Fleisches.

¹⁴ Schmaucks (2005) 407.

In unserem westeuropäischen Kulturkreis stehen die jeweiligen Endmaterialien auf sehr verschiedene Art und Weise für Unvergänglichkeit: Steht Plastik (ostdeutsch: „Plaste“) durch seine Formbarkeit und Elastizität für schmiegsame Permanenz, gilt ein Diamant als reinste und dauerhafteste Substanz überhaupt.

Diese ästhetisch-performative Stilpräferenz orientiert sich stark am selbstbestimmten Subjekt. Sie orientiert sich an dessen Individualität, denn die will natürlich auch nachtödlich inszeniert werden. Das Begräbnis soll möglichst „persönlich“ gestaltet werden. Alte und neue Rituale schaffen eine gefühlte Verbindung mit dem Verstorbenen. Kirchliche Vorgaben, z. B. in Friedhofsordnungen werden dagegen eher als Reglementierung verbucht. Die volle Autonomie im Umgang mit der Leiche ist eine Nebenfolge der neuzeitlichen Option auf selbstbestimmtes Leben.

Entgegen der alltagstheoretisch immer wieder vertretenen These von der „Verdrängung“ und „Tabuisierung“ des Todes in der Moderne¹⁵ äußert sich mit diesem Motivbündel eine ganz neue Wertschätzung der sterblichen Überreste. Man ehrt das Leben im Medium des toten Körpers. Wäre der ästhetisch-performative Code kulturell mehrheitsfähig, dann müsste man eher von einer dauerpräsenten Nekrophilie, einer Todesversessenheit ausgehen. Dies gäbe dann gewissermaßen ein postmortales Pendant zur Lebensversessenheit ab.

Abzulesen ist diese Form stark individualisierten Totenumgangs nicht zuletzt auch an den sich stark verändernden musikalischen Präferenzen. Immer häufiger werden fröhliche Popsongs oder die Lieblingslieder der Verstorbenen als Begleitmusik zur Beisetzung gewünscht. Selbst Särge werden gegenwärtig zum Ausdruck eines neuen ästhetischen Bewusstseins; das Internetportal des Verbands für das Bestattungsgewerbe e. V. präsentiert die neuesten Designermodelle.¹⁶

Gleiches gilt auch für die (Gott sei Dank noch) hocheklusive Weltraumbestattung. Sie sei hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Hierbei werden die (Mikro-)Urnen von einer Taurus-Trägerrakete der Firma Celestis auf eine erdnahe „ewige“ Umlaufbahn geschossen. – Diese „ewige Umlaufbahn“ gibt es natürlich längst auch in popularisierter Form. Man denke nur an die verschiedenen Spielformen virtueller Friedhöfe im Internet. Auch die erfüllen ja die Funktion einer ästhetisch anspruchsvollen Verewigung.

Sehr viel bodenständiger zeigt sich demgegenüber die sepulkrale Verewigung in der (Fußball)-Fan-Kultur. Der Hamburger Sportverein (HSV) hat 2008 als erster Bundesligist einen eigenen Fan-Friedhof eingeweiht. HSV-Fans können sich in der Nähe ihres Lieblingsvereins bestatten lassen. Die rund 5.000 Quadratmeter große Anlage im Schatten der Westtribüne der Arena am Volkspark bietet Platz für 300 bis 500 Gräber. Auf dem Areal mit echtem Stadionrasen sollen die Urnen-, Reihen- oder Doppelgräber in einem angedeuteten Stadionrund angelegt werden. Ein symbolisches Fußballtor bildet den Eingang für das Gräberfeld. Die Möglichkeit, sich auf dem HSV-Friedhof beerdigen zu lassen, ist allerdings ausschließlich Vereinsmitgliedern vorbehalten. Die Kosten dafür sind mit gewöhnlichen Bestattungen vergleichbar; auf die Zeremonie will der Bundesligist jedoch noch keinen Einfluss nehmen. Aber auch dies scheint angesichts des rasanten Wandels innerhalb der Bestattungskultur nur noch eine Frage der Zeit zu sein.

¹⁵ Vgl. dazu den instruktiven Gedankengang von Drehsen (1994).

¹⁶ www.sargwelten.de

2.3 Der anonymisierend-altruistische Code

Eine harte Kontrastfolie zur Inszenierungsoption zeigt sich in der dritten Stilpräferenz. Mit dem schleichenden Rückzug des Totenumgangs aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit nehmen vielfach nur noch die engsten Familienangehörigen an den Trauerfeiern teil. Mobilität und soziale Vereinsamung im Alter führen vor allem in den städtischen Ballungsgebieten dazu, dass oft noch nicht einmal diese primäre Bezugsgruppe anwesend ist. Viele alte Menschen, die ihr soziales Umfeld in dieser Weise identifizieren und daraufhin bewusst ihre Bestattung planen, entscheiden sich für eine schlichte Lösung. Man will niemandem zur Last fallen, auch nicht den nächsten Angehörigen, zumal wenn sie nicht vor Ort wohnen. Wenn in den letzten Lebensjahren vorhersehbar ist, dass die Grabpflege mit einiger Sicherheit an den Friedhofsgärtner delegiert werden muss und möglicherweise das eigene Grab nur selten aufgesucht wird, drängt sich der Gedanke einer anonymen Bestattung förmlich auf. Paradoxerweise als eine letzte Form familialer Fürsorge.

Ein weiterer Beweggrund für die in kirchlichen Stellungnahmen oft beklagte Anonymisierung des Todes ist – kulturell betrachtet – die gesteigerte Diskretionsbedürftigkeit der Betroffenen. Dass eine anonyme Bestattung, sei es auf einem Urnenfeld, einer Streuwiese oder auf hoher See, auch sehr viel kostengünstiger ist, mag in dem diffusen Motivbündel sicher auch Berücksichtigung finden. Die anonyme Bestattung aber direkt mit dem Kostenargument kurzzuschließen, unterstellt mehr als es erklärt. Die Option auf die die Anonymität wählenden Formen ist vielfach auch nur eine pragmatische, moralneutrale Nebenfolge des Zeitdrucks, der mit dem Todeszeitpunkt einsetzt. Hinterbliebene sehen sich nach dem Ableben eines Angehörigen stark unter Zugzwang, was sich nicht zuletzt auch auf finanziellem Gebiet äußert. In kurzer Zeit müssen kostenintensive Entscheidungen getroffen werden. Wer die finanziellen Belastungen, z.B. über eine testamentarische Festlegung, nicht selbst tragen kann, mag sie, insofern er noch entscheidungsfähig ist, auch nicht Anderen aufbürden. Fehlen die finanziellen Mittel oder wollen sie vom Verstorbenen oder den Angehörigen nicht aufgewandt werden, dann fallen für ein anonymes Urnengrab eben noch die geringsten Kosten an.

Daraus erklärt sich z. B. auch der anhaltende Trend zu Discount-Beerdigungen und preiswerten Särgen bzw. Urnen. Ganz neu im bundesdeutschen Angebot sind Pappsärge, sog. „Peace Boxes“. Sie sind faltbar und zu einem Preis von unter 100 EUR erhältlich. Ein Bestattungsunternehmen aus Würzburg beschreibt auf seiner Homepage die Vorzüge dieses Produkts: eine mit Wasserfarbe aufgedämpfte Holzstruktur (Mahagoni), hat zusammengeklappt die klassische Form eines Sarges und eine hohe Standfestigkeit bei einem Leergewicht von nur 12 kg. Die „Peace Box“ besteht zu 60% aus Kaktus- und Kartoffelstärke, ist vom Technischen Überwachungsverein geprüft und wird im Erdreich sehr schnell umgesetzt.

Auch bei diesen Präferenzen bildet die Kremierung der Leiche die materiale Grundlage. Erst die Verbrennung ermöglicht derartige Schlichtformen, wie etwa die Beisetzung auf einem anonymen Gräberfeld, die Seebestattung oder (in Universitätsstädten) die Körperspende an die Anatomie. Niemand soll hierbei noch einen Totenort aufsuchen oder für dessen Pflege aufkommen müssen. Das „Weiterleben in den Herzen der Lieben“ ist auf keinen identifizierbaren Ort mehr angewiesen. Damit verlagern sich natürlich die bestattungskulturellen Semantiken radikal: von der dauerhaften Repräsentation, die ausdrücklich nicht gewünscht wird, zurück auf die „u-topische“ Imaginationskraft der Überlebenden, die

im besten Falle inspiriert wird von der Gestaltqualität der Trauerfeier. Wenn dann aber auch die Angehörigen sterben, stirbt man den zweiten Tod.

Ich möchte im Zusammenhang mit den anonymen Bestattungen zumindest noch eine These wagen, die ich nicht belegen kann, zumindest *noch* nicht. Derzeit entsteht an meinem Lehrstuhl eine Qualifikationsarbeit zum Thema „Bestattungswünsche alter Menschen“. Die Promovendin führt gerade Interviews in Alten- und Pflegeheimen, die bislang noch nicht in extenso ausgewertet sind. Meine These in diesem Zusammenhang: Das Bedürfnis nach einer nachtodlichen Anonymität hat nicht nur mit Bescheidenheit, sondern auch etwas mit Scham zu tun. Das gelebte Leben wird im hohen Alter ja nicht immer als grandios empfunden. So manches soll nach Möglichkeit auch vergessen werden. Wer sich in die Anonymität flüchtet, flüchtet nicht zuletzt auch die Fremdperspektive auf das eigene Leben. – Dies ist wie gesagt eine Forschungshypothese, die erst noch empirisch bewahrheitet werden will.

3. Fazit

Nicht in jedem Fall lassen sich die drei idealtypischen Motivbündel trennscharf voneinander abheben. In Überschneidungsbereichen werden die Motive vielfach kombiniert. Aber gerade das Moment des Additiven macht den Formenreichtum der Bestattungskultur zu einem typisch spätmodernen Phänomen. Der kritische Blick auf den nach wie vor kulturelnormierenden Vorstellungszusammenhang „Erdbestattung“ belegt, dass sich auch hier die Formen und Funktionen überlappen. Es spricht viel dafür, dass genau dies die Wirkmächtigkeit des traditionellen Zeremoniells garantierte. Eine formvollendete Erdbestattung vermochte bzw. vermag nämlich all die Momente, die sich derzeit zu verselbstständigen beginnen, in einem rituellen Kompositum zu vereinigen:

- Auch hier sind die sterblichen Überreste natürlich einem organischen Zersetzungsprozess ausgesetzt, allerdings über einen sehr viel längeren Zeitraum als bei der pyrolytisch beschleunigten Kremierung. Die Beisetzung auf einem Friedhof mit parkähnlichem Baumbestand, die traditionelle Grabbepflanzung, das Holz als natürliches Sargmaterial und nicht zuletzt auch die in dieser Form nicht in der Bibel begegnende Erdwurf-Formel („Erde zu Erde, Asche zu Asche, Staub zu Staub“) lassen durchaus naturreligiöse bzw. in kirchlicher Perspektive: schöpfungstheologische Lesarten zu.
- Und die inszenatorischen Aspekte einer solchen Beisetzung zeigen sich z. B. im zum Teil recht üppigen Kranz- und Sargschmuck, in den Bekleidungs-codes, bei den Gesängen, der Orgelmusik und der teilöffentlichen Prozession von der Friedhofskapelle zum Grab.
- Allein das Moment der Anonymisierung ist innerhalb des traditionellen Formenspiels nicht belegt. Allerdings erlangt dieses Motiv erst auf der christlichen Kontrastfolie seine Prägnanz, erscheint es doch als ein gegenkultureller Reflex auf die christliche Wertschätzung des Namens (Jes 43,1).

Viel spricht dafür, dass der Prozess der Entkonventionalisierung der Bestattungskultur irreversibel ist. Und dass die rituelle Sicherheit, die die christlich inszenierte Erdbestattung allen Beteiligten lange Zeit gewährte, heute auf andere Weise generiert werden muss. Praktisch-theologisch spricht jedoch nichts dagegen, sich der kulturellen Modernisierung auch und gerade auf dem Terrain der Sepulkralkultur zu stellen.

Nicht alles, was auf diesem weiten Terrain seine stimmige Form noch nicht gefunden hat, ist darum auch schon dogmatisch obsolet. Im Gegenteil: In unsicheren Lagen ist eine christlich-biblische Deutung in Wort, Ritus und Realien gefordert. Je mehr sich der kulturelle

Kontext des Ablebens und Verbleibens irritiert zeigt, desto mehr ist die Kirche den Zeitgenossen ihre Sicht der Dinge schuldig.

In aller Regel tut sie dies, indem sie die Osterbotschaft homiletisch und liturgisch zur Darstellung bringt und auf den gemeindeeigenen Friedhöfen für Ordnung sorgt. Mit welchen Umgangsformen sie diese Deutungsarbeit verschränkt, ist kontingent. Die Kirche ist frei, in zeitgemäßen Riten und Worten die biblische Rede von der Auferstehung zu kultivieren. Nicht um Ewigkeitssurrogate christlich zu überhöhen, sondern um gelebtes Leben *sub specie Christi* mahnend und tröstend zu vergegenwärtigen.

Literatur

- Beck, Ulrich / Elisabeth Beck-Gernsheim, 1994: *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Drehse, Volker, 1994: Tod – Trauer – Trost. Christlich-religiöse Kultur des memento mori zwischen Verdrängung und Vergewisserung. In: Ders., *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 199–219.
- Fischer, Norbert, 1996: *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert*. Köln [u. a.]: Böhlau.
- Hermelink, Jan, 2000: Die weltliche Bestattung und ihre kirchliche Konkurrenz. Überlegungen zur Kasualpraxis in Ostdeutschland. In: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 39, 65–86.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.), 2004: *Herausforderungen evangelischer Bestattungskultur. Ein Diskussionspapier*: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/bestattungskultur.html>.
- Klie, Thomas, 2003: Todeszeichen. Topologie der Bestattung. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 20 [Heft 1], 57–68.
- Klie, Thomas (Hrsg.), 2008: *Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klie, Thomas, 2009: Bestattungskultur: Umgangsformen angesichts des Todes. In: Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz (Hrsg.), *Praktische Theologie des Alterns*. Berlin [u. a.]: de Gruyter, 409–428.
- Mädler, Inken, 2008: Die Urne als ‚Moblie‘. Überlegungen zur gegenwärtigen Bestattungskultur. In: Thomas Klie (Hrsg.): *Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung*. Stuttgart: Kohlhammer, 57–75.
- Schmaucks, Dagmar, 2005: Opa blitzt und Oma funkelt. Ganz neue Ewigkeitsphantasien? In: *Zeitschrift für Semiotik* 27 [H. 4], 407–408.
- Welsch, Wolfgang, 1997: *Unsere postmoderne Moderne*. 5. Aufl. Berlin: Akad.-Verl.

Gottfried Bachl, Vöcklabruck

Vom Himmel

Anfang

Kein Einziger von uns, die wir jetzt diesen Raum besetzen, wird in 150 Jahren noch da sein. Wo werden wir uns dann befinden? Wenn alles gut geht, im Himmel, antwortet die christliche Tradition, in der wir uns bewegen. Sie sagt noch immer Himmel, wenn sie nach ihrer Gewohnheit redet, obwohl das Wort aus den theologischen Büchern, in denen die letzten Dinge behandelt werden, fast ganz verschwunden ist. Viel vernutzt scheint es nicht mehr brauchbar zu sein. Andere Ausdrücke sind an seine Stelle gerückt: Ewiges Leben, Reich Gottes, Vollendung, Seligkeit. Ich bleibe trotzdem dabei: Himmel ist immer noch das prallste Wort für den Punkt, auf den das menschliche Leben nach christlichem Glauben hinfährt. Dass es eine lange Gebrauchsgeschichte hat und auf vielen Feldern der Bedeutung herumkommt, muss kein Schaden sein. Das ist mit allen Elementar-Worten so, wie Zeit, Nacht, Leben, Licht, Liebe.

Die beste Voraussetzung für den Versuch, von der Verlockung des Himmels zu sprechen, wäre es, dort gewesen zu sein, die Reise gemacht zu haben, von der man erzählen kann. Mit dieser Kompetenz bin ich nicht ausgestattet und kann daher keine geheimwisserischen Auskünfte geben. Paulus sagt einmal (2 Kor 12,2–4), er sei bis in den „dritten Himmel entrückt worden“, aber er ist sehr schweigsam über das, was er dort vernahm. Es war offenbar nicht geeignet, in der Erdensprache ausgedrückt zu werden, denn „er hörte unsagbare Worte, die ein Mensch nicht aussprechen kann“. Mir bleibt die Möglichkeit, die Spuren zu lesen, die auf der irdischen Straße des Glaubens gelegt sind, und ich nenne meinen Versuch: Sechs Schritte Richtung Himmel. Dass es sich auszahlt, davon zu reden, zeigt ein simples Gedankenspiel. Wäre es möglich, sich auf einen Standpunkt zu begeben, von dem aus der gesamte Verlauf der Existenz eines Menschen, wie sie nach christlicher Lehre zu denken ist, überblickt werden kann, dann wäre ein sehr kurzes Vorspiel zu sehen, das Leben auf Erden, und ein zeitlich und räumlich gar nicht mehr zu fassender Lebensakt, der an Intensität, Dauer, Kraft und Präsenz alles überstrahlt und so sehr die Hauptmasse der Lebensfigur ausmacht, dass es sehr schwierig ist, die irdische Phase daran wahrzunehmen. Wir blicken auf diese Dimension des Seins aus der Perspektive der irdischen Zeit und bewegen uns selbst im Nebel der widersprüchlichsten Gefühle.

1. Im Nebel der Gefühle

Wie gern ist Jesus gestorben? In den Evangelien ist zu lesen, dass ihn Angst und Traurigkeit befallen haben. Als es ernst wird, ist er auf den Tod bedrückt, er schwitzt Blut, er fragt Gott, ob es denn sein muss, er spricht von seiner Gottverlassenheit, er legt seinen Geist in Gottes Hände, er gehorcht, es dürstet ihn, er sagt, dass es nun getan ist, er schreit im Tod. In allen sieben Worten Jesu am Kreuz, die Haydn vertont hat, gibt es keinen Rausch des Hingehens, ist keine enthusiastische Himmelsfreude zu spüren, eher die wachsende Ergebung in den unausweichlichen Willen, der ihm dieses Ende zugemutet hat. Der Himmel scheint ihm verborgen zu sein von der Nacht des Leidens. Es ist aber auch sonst bei den Synoptikern nicht leicht, ein Wort zu finden, in dem sich Jesus in persönlich freudiger Empfindung nach der Zukunft des Himmels ausstreckt. Wie anders redet Paulus im Philipperbrief (Phil

1,23), er sehnt sich danach, aufzubrechen, um bei Christus im Himmel zu ein. Und der Märtyrer Cyprian von Carthago will „unverzüglich und mit Freuden zu dem Herrn gehen, da er uns ruft“¹. Er fordert die Christen des 3. Jahrhunderts auf: „Lasst uns mit gierigem Verlangen hineilen und mit dem Wunsche, dass es uns vergönnt sein möge, recht bald bei ihnen zu sein, recht bald zu Christus zu gelangen“². Im gleichen Ton spricht das alte Kirchenlied:

„Ich wöllt, daz ich do heime wer
und aller welte trost enber.
Ich mein do heim in himelrich,
do ich got schouwet ewenklích.“³

War Jesus zu jung für diese Sehnsucht? Statt schnell in den Himmel zu drängen, sagen seine Reden eher: Der Himmel kommt rasend schnell auf euch zu, stellt euch darauf ein. Aber sollte sich der, der aus dem Himmel kommt, nicht schnell und eindeutig wieder dahin zurückwünschen? Unterschiede schon hier im Zentrum der Glaubensempfindung. Und erst recht im freien Gelände der Phantasie, wirr sind die Gefühle vor dieser Dimension, keineswegs immer so, dass lauter Freude ausbricht beim Gedanken dahin. Ich rolle den Knäuel der Möglichkeiten ein kleines Stück weit aus. Da ist das Gefühl der mit dem Alter wachsenden Neugier auf den Ausbruch aus der Welt, und der damit verbundenen Spannung, Abenteuerstimmung. Gleich daneben der Zweifel: Ist das der Weg, den die Liebe mit ihren Subjekten geht? So voll von Zumutungen? Oder abwinkende Gelassenheit: Irgendwie kommt das schon, stellt sich ohnedies nachher irgendwas ein, daher ist gar keine Beschleunigung nötig, sondern eher Verlangsamung. Was soll das denn auch, wenn es so und so zu Ende geht. Das ganze Aufgebot der Medizin dient der Hinausschiebung des Überganges, sie ist am Himmel nicht interessiert, sondern an der Funktionstüchtigkeit des irdischen Organismus. Könnte man dessen Gesundheit und Erlebniskraft über das Todeslimit hinaus verlängern, dann käme das durchaus gelegen, als die geradlinige Verbesserung ins üppige 1001-Nacht-Land, wie das Paradies im Koran oder im christlichen Chiliasmus sie bietet: Wenn man schon in diese Sackgasse des tödlichen Lebens gezwängt ist, dann soll es, wenn es drüben weitergeht, wenigstens angenehm und ohne die Strapazen der Himmelssuche erreichbar sein. Weil der Tod aber mit so harter Finsternis vor den Bedürfnissen des Menschen steht, wählt die Aufklärung die schrille Absage: „Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen.“⁴ Alle Energie ist einzusetzen für das Glück der Menschheit in der irdischen Lebenszeit. Das Himmelreich soll schon auf Erden errichtet werden. Dieses Projekt misslingt zwar, aber die Teilerfolge, die beträchtliche Verlängerung der Lebenszeit und die Verbesserung der Konsumchancen drängen den Himmel aus der Erwartung und verringern auch im christlichen Bereich die Präsenz dieses Gedankens.⁵ Muss der Höhepunkt des Lebens denn unbedingt mit dessen Ende verbunden sein und mit dem Exodus in überirdische Dimensionen? fragt die postmoderne Philosophie und spricht für eine „freischwebende, nichtfinale Höhepunkthaftigkeit des Lebens“⁶, für „ekstatische Flut“ und „überschwängliches Jetzt“⁷. Diese Option ist wenigstens noch in ihrem Kontrast verbunden

¹ Cyprian von Karthago, Über die Sterblichkeit 24.

² Ebd. 26.

³ Kemp (1958) 68.

⁴ Heine (1912 [1844]) caput I – SW 2, 280.

⁵ Vgl. Sloterdijk (1983) 523.

⁶ Sloterdijk (1993) 185 A 1.

⁷ Sloterdijk (1983) 526.

mit dem Konzept der Vollkommenheit, das dem radikalen Mönchtum der christlichen Frühzeit zugrunde lag: Durch die asketische Lebensführung sollten schon hier Leib und Seele in einen himmlischen Zustand versetzt werden, demgegenüber die Zäsur des Todes unbedeutend wird oder den ganz positiven Wert des Übergangs in die endgültige Seligkeit erhält.⁸ Immanuel Kant hat drastisch die Widersprüchlichkeit in der Vorstellung formuliert⁹, das himmlische Sein werde vollkommene Ruhe und vollkommenes Leben zugleich bringen. Die eine Möglichkeit erschreckt schon die christlichen Theologen der Antike mit der Angst vor der Langeweile, dem Ekel am Dauerglück, der Erstarrung in der augenblicklichen Perfektion. Ich werfe keinen Schatten mehr, das Dunkel und der Schlaf sind verschwunden, alles ist Licht und klarstes Bewusstsein, ohne die Möglichkeit des Unterschlupfes. Auf der anderen Seite droht sich die irdische Rastlosigkeit ewig zu wiederholen, als immer neues Werden, weil uns doch das Leben nicht anders erscheinen kann. Dass auch im kommenden Himmel werdehaftes Erleben sein soll, wird dauernd nahegelegt von den Wünschen und Ängsten um die kleinen, in der Zeit verstreuten irdischen Kostbarkeiten: Ob auch mein Hund dabei sein wird, ob die Sonnenuntergänge ganz vergessen sein werden, wo die Blüte der rosa Kastanien vor Schönbrunn hingeraten wird, und das fließende Glück der Umarmung.

Im Wirbel aller Empfindungen zeigt sich eines: Der Mensch lebt über den Horizont seiner Welt hinaus. Die Christen nennen die Richtung Himmel, aber wenn sie mit ihrer Wahrnehmung danach greifen, zerspringt ihnen das so direkt Genannte in ein tausendfältiges Spektrum, und die Kraft des Bewusstseins verwirrt sich davor im Gefälle zwischen Sehnsucht, Ohnmacht und Unwillen.

2. Die Überraschung

Reinhold Schneider hat in seinem letzten Buch „Winter in Wien“¹⁰ seine wachsende Distanz zum biblischen Himmelsversprechen beschrieben. „Das Bild des Menschen und das Verlangen nach ewigem Leben lassen sich ebensowohl voneinander trennen wie der Mensch und der Glaube an ewigen Tod oder das Verlangen nach Erlöschen.“ Jedenfalls sei damit zu rechnen, dass es eine Ermüdung am Leben gebe, in der sich ein Mensch nicht mehr nach weiterem Leben ausstrecken wolle. Nicht um irgendwelche Verneinungen oder Leugnungen gehe es dabei, sondern um Begnügung und Bescheidenheit. Er wünscht sich unter die Schläfer von Ephesus, die der Legende nach in der Christenverfolgung des Decius von den Heiden in einer Höhle eingemauert wurden und dort 200 Jahre schliefen, bis sie wieder befreit wurden: „sie verschlafen Gericht und Seligkeit, denn allzu müde ist ihre schwache Kraft im Weltlauf geworden, kein Posaunenschall kann sie ermuntern“¹¹. Und sollte Gott nicht die Barmherzigkeit haben, sie in Ruhe zu lassen?

Paulus muss um diese Müdigkeit gewusst haben, denn in allem, was er ausdrücklich oder andeutend zur christlichen Hoffnung geschrieben hat, ist eines ganz klar: Es ist keine geradlinige, allmählich gleitende Bewegung, durch die das Ziel des menschlichen Lebens erreicht wird. Dieses entsteht nicht bloß aus der Selbstverwirklichung im schon vorliegenden Lebenspotential, sondern aus dem schaffenden Entgegenkommen Gottes: „[. . .] was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist:

⁸ Vgl. Brown (1991).

⁹ In seiner Schrift *Das Ende aller Dinge*: Theorie-Werkausgabe 11, 184.

¹⁰ (1996 [1958]) 99–100.

¹¹ Ebd. 241.

das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9). Er sagt mit diesem scharfen Satz: Es hat keinen Sinn, die Wirklichkeit und den Inhalt des Himmels an der Intensität der Haltungen vermessen zu wollen, die im Erdenleben möglich sind, an der Erkenntnis also oder an der Erwartung. Das ist nicht deshalb unmöglich, weil die himmlische Zukunft in größere Entfernung abrückt, sondern weil sie das Neue bringt. Paulus spricht von der Unfähigkeit des irdischen Menschen, das Kommende adäquat mit seiner Sehnsucht zu umfassen, vorauszudefinieren und anzustreben. Dafür muss er erst noch geschaffen werden als der neue himmelfähige Mensch. Gott zeigt ihm nicht nur neue Gegenstände, nie Gesehene, ungehörte, sondern er schafft eine neue Kraft der Wirklichkeitsfähigkeit, in der die alte Konstruktion aufgehoben wird. Das Leben auf der Erde ist die anfängliche Gottberührung, in der sich die Möglichkeit eines weiteren Aufgangs auftut. Daran knüpft Gott an, sagt Paulus, aber er überbietet alles, was von diesem Anfang her denkbar und fühlbar ist, so sehr, dass es wie eine Entrückung in das völlig Unbekannte erfahren wird, in ein Leben ungeahnter Kraft und Dichte. Die Theologie hat später nach einem geeigneten Ausdruck gesucht dafür und wusste sich nicht anders zu helfen als von Vergöttlichung (theosis) oder Gott ähnlich werden (homoiosis theou) zu sprechen. Bezogen auf alles, was sich an Vorstellungen, Gedanken, Wünschen und Spekulationen dahin richtet, wird der Himmel Überraschung sein. Darum sind alle Gefühle, die in diese Richtung ziehen, unangemessen, die Müdigkeit, das Schlaf- und Nichtsbedürfnis, die Seligkeitsbeschaffungsanstregungen, die Sehnsüchte und Süchte und noch die Gleichgültigkeiten. Wenn es eine Stimmung gibt, die irgendwie zu diesem nie Gehörten, nie Gesehenen, nie im menschlichen Sinn Erschienenen passt, dann müsste es wohl eine Mischung aus dem Wunsch sein, das passende Herz zu haben, und einer Überraschungsbereitschaft, die sich dem Kommenden ganz nackt aussetzt. Die Lebendigkeit der Religion ist demnach gar nicht daran zu messen, ob sie die starken und wohldefinierten Sehnsüchte nach dem Himmel entwickelt, sondern ob sie in allen Stimmungen bei Gott bleibt. Vielleicht ist es möglich, aus dieser Perspektive das unumkehrbare Fortgewendetsein der Toten in einer Weise zu verstehen, die sich mit der Hoffnung auf Leben verbinden lässt. Was die Überlebenden zunächst überfällt und oft für die längste Zeit gefangen hält, ist die Erfahrung, dass die Verstorbenen weg sind aus der Welt, ganz zeichen- und wortlos verstummt. Keiner spricht oder deutet zurück, um irgendwie vernehmbar zu sagen: Welch eine Freude; oder: ich habe recht behalten, ich war auf dem Holzweg. Die ärgsten und schärfsten Verfechter der Wahrheit regen sich nicht mehr mit ihrem Wort, weder der Ketzer Giordano Bruno noch der Papst Clemens VIII., unter dessen Pontifikat er auf dem Campo dei fiori verbrannt wurde, spricht noch etwas in diese Welt herein. Viel größer ist der Schmerz darüber, dass auch die Liebenden nicht mehr zueinander reden, der leidenschaftlichste Dialog reißt ab, und nichts ist mehr zu hören. Der Okkultismus bietet in der kümmerlichen Inszenierung seiner Gespensterwelt nur den Beweis für die Unmöglichkeit, den Fortgewendeten noch ein Wort abzugewinnen. Ein Gleichnis mag zeigen, dass es sich nicht um ein Verhältnis der puren Abwesenheit handelt, um die Fremde, die das Nichts zwischen die Lebewesen legt, sondern um den Zusammenhang des Lebens, das im Wunder der Gegenwart Gottes unabsehbar wächst. Der in der Schwangerschaft befindliche und der entbundene Mensch ist ein und derselbe, aber der entbundene kann nicht zurückreichen in den Uterus, nicht zurückleben und nicht zurückreden. So ist der Mensch im Himmel fortgerissen aus der erdhaften Kindheit seines Lebens in die größere Form, die sich nicht zurückzwängen lässt. Sie kann nur vorwärts erreicht werden, im Sprung in die Zukunft.

Dahin reichen keine Fernrohre, und die scharfsinnigsten Spekulationen der Theologen öffnen kein Fenster für den direkten Ausblick. Aber die Flut der Bilder lässt sich ordnen nach einigen Fluchtpunkten, die in der vielgestaltigen Gotteserfahrung der Bibel sichtbar werden.

3. Der Flug in Gott

Gregor von Nyssa, einer der bewegenden Theologen des vierten Jahrhunderts, hat in seiner Meditation des christlichen Glaubens zu sagen versucht, wie der Aufenthalt im Himmel zu denken ist. Wer seinen Sinn dahin wendet, mahnt er alle, die auf eine griffbereite Zukunft aus sind, muss sich in seinen Phantasiebildern und Gedankenlinien unterbrechen lassen. Der Himmel dreht sich nicht irgendwo außerhalb im Rad der Wiedergeburten, das getrieben wird entweder vom Erlebnishunger oder von der Dynamik der Schicksalsfaktoren. Man findet ihn nicht in den Milchstraßen des Kosmos. Während die Gewalt und Schönheit des Universums immer wieder dazu einlud, den Ort des Himmels zu einem besonders schönen Abteil darin zu machen, im Empyreum etwa, und Gott an der Spitze der Himmelspyramide wohnen zu lassen, hat der Glaube die kosmologischen Koordinaten durchstoßen. König Salomo bekennt es im Tempelweihegebet: „Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen“ (1 Kön 8,27). Das Haus des Kosmos ist nicht der Ort Gottes, sondern der unräumliche und unzeitliche Gott ist das Wo für die Geschöpfe. Alle Wege dahin brechen ab, denn es ist ein Da ganz außerhalb aller Koordinaten, auch kein Platz neben Gott, oder eine Bewegung von außen auf ihn zu. Gregor spricht daher vom Flug in Gott. „Wenn der große Apostel (Paulus), der seine gewaltigen Visionen mit den Korinthern durchgeht [...] dann ist klar, dass er nach jenem dritten Himmel, den er allein kannte (denn Mose erwähnt nichts davon bei der Weltschöpfung), und nach dem unaussprechlichen Hören der Geheimnisse des Paradieses noch immer weiter emporsteigt und des Aufstieges nicht müde wird, niemals das erlangte Gut zur Grenze des Begehrens macht, uns dadurch zeigend, scheint mir, dass es viel ist, was von jenem seligen Wesen des Guten immer gefunden wird, aber unendliche Male mehr, was über das ganze Durchgriffene hinausliegt, und dass dies Los auf immer dem Anteilnehmenden beschieden ist, weil in jeglicher Ewigkeit der Ewigkeiten vom Immer-je-Größeren den Teilnehmenden ein wachsendes Hinzu bereitet ist [...] Das Grenzenlose und Unumgreifliche der Gottheit aber liegt ewig jenseits alles Durchgriffs [...] Und niemals steht der Wanderer nach oben still, er empfängt Beginn aus Beginn, und es schließt sich nicht in sich selber der Anfang des Immer-je-Größern [...]“¹². Der visionäre Flug des Paulus wird ihm zur Form, in der das endgültige Sein mit Gott möglich ist. Im grenzenlosen Aufstieg kommt das Geschöpf bei Gott an. Ruhe und Bewegung sind in dieser nächsten Nähe zu Gott eins geworden, oder besser einem Rythmus gewichen, durch den sich der Mensch in Gott auf Gott zu bewegt.

Das dem Glauben folgende Denken stößt seit eh und je sehr schnell an unübersteigbare Grenzen, wenn es versucht, eine himmlische Materie zu beschreiben. Denn irgendwas von der Art muss es dann geben, wenn es nicht ganz und gar sinnlos sein soll, von der Leiblichkeit des ewigen Lebens zu sprechen, von der Auferstehung des Fleisches, von der Vollen- dung des ganzen Menschen.¹³ Der Glaube daran rechnet mit einer Verwandelbarkeit des stofflichen Seins, nicht nur in dem Sinn, dass aus der Materie nach dem Tod eine bloße

¹² Gregor von Nyssa, Homilien über das Hohelied 8 (zitiert nach Hans Urs von Balthasar, Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. Einsiedeln 1984, 69–70).

¹³ Vgl. Scherer (1985) 218–224.

Metapher wird, in die sich die Geistseele kleidet, der aber an sich gar keine Realität mehr entspricht. Es fällt dabei auf, dass in allen Dokumenten der Hoffnung auf ein seliges Leben ein Motiv immer wieder und besonders häufig vorkommt: das Fliegen. Auf den Bildern schweben, fliegen die Menschen des Himmels, besonders oft Maria, es scheint ihre liebste Bewegung zu sein, Jesus fliegt aus dem Grab, er fliegt in den Himmel, die Engel fliegen überhaupt nur, sie scheinen gar nicht gehen zu können, obwohl sie Beine haben, sie sind zusätzlich mit Fluginstrumenten ausgerüstet, die sie vor allem benützen. Die mittelalterliche Theologie hat es sich zugetraut, die leibliche Verfassung im Himmel zu beschreiben. Sie zählt zu den Eigenschaften der verherrlichten Leiblichkeit auch die Behendigkeit, durch die sich die Menschen der Vollendung „bisweilen je nach dem Belieben ihres Willens bewegen, damit sie durch die Ausübung ihrer Kraft die himmlische Weisheit rühmen und offenbaren, und damit ihr Auge sich an der Schönheit der verschiedenen Geschöpfe erfreue, in denen die Weisheit Gottes glanzvoll aufleuchtet“¹⁴. So sei der verklarte Leib imstande, sich „in einer wegen ihrer Kürze nicht wahrnehmbaren Zeit“¹⁵ zu bewegen, das heißt in einer Schnelligkeit, die alle bekannten Fluggeschwindigkeiten überbietet. Dieses Zutrauen in die Darstellbarkeit des kommenden Lebens produziert natürlich schon so etwas wie religiöse „science fiction“, die zuweilen auch ganz unterhaltsam ist. Es wäre aber ein ebenso naiver und überheblicher Anachronismus, diesen Gedanken einfach auszulachen und auf den Müll der Kuriositäten zu werfen. Der Traum von der Aufhebung der Schwerkraft, von der Gewinnung der Leichtigkeit hat zu tun mit dem Programm des Evangeliums: Der überschwere Gott der Leistungen wird leicht in der Gnade seiner freien Zuwendung, die Last der Schicksalsfaktoren wird leicht, weil in Jesus Gott die Schulter darunter getan hat, um sie zu tragen, mit uns und für uns. Die in ihrer starren Ursächlichkeit ihre Wesen beschwerende Natur wird zum Berg, den der Glaube versetzt, die niederdrückende Lebenssorge wird leicht im Vertrauen auf die unbedingte Liebe, das Gewicht des Todes wird leicht in der Hoffnung auf den Gott des Lebens, und der gesamte tonnenschwere Apparat der Religion mit seinen Geltungsbedürfnissen und Ängsten ist nicht wie die gelassene Stimmung, die von Jesus ausgeht. Im Himmel sein heißt also gewiss Leichtgewordensein, „freies Dasein“ (Marquardt), auch mit der jetzt oft so kurz und kurzatmig beweglichen Leibschwere. Heißt das nicht auch: Niemand wird in alle Ewigkeit mehr Anlass haben, „sein Fleisch zu hassen“, seinen Körper zu verwünschen als das Gefängnis des Geistes und den Spielplatz des Teufels?

4. Das gelingende Wort

Am Anfang war nicht der Knall, sondern die Geräusche des werdenden Kosmos waren schon der Effekt eines Wortes, das allem voraus war. Und das Wort, das sich so auf den zeitlichen Weg machte, wird auch im Ziel sein. Das schreiben der Evangelist Johannes (Joh 1) und der Prophet Jesaja (Jes 55). Es ist einen Weg gegangen in der Zeit, als geschaffenes in den Sprachversuchen der Menschen, als ungeschaffenes, das mit Jesus verbunden ist, und einmal als Himmel wird es reich sein und offen im grenzenlosen Austausch. Das Wort wird nicht mitgerissen im Sturm des Vergehens, der Himmel und Erde erfasst (Mt 24,35; Ps 119,89), es bleibt und ist die Kraft, die das Gespräch des Lebens über den Tod hinaus neu aufnimmt. Deshalb hat zum Beispiel Martin Luther die christliche Rede von der Unsterblichkeit auf dem Ereignis des Wortes begründet, das von Gott zu den Menschen geht. „Wo

¹⁴ Thomas von Aquino, SThSuppl q 84 a 2c.

¹⁵ Thomas von Aquino, SThSuppl q 84 a 3c.

also und mit wem immer Gott spricht, sei es, dass er im Zorn, sei es, dass er in der Gnade spricht, der ist gewiss unsterblich. Die Person des sprechenden Gottes und das Wort bedeuten, dass wir solche Geschöpfe sind, denen Gott in Ewigkeit und unsterblich sprechen will.“¹⁶ Sehr bald ist aus dieser Hoffnung der Gedanke hervorgegangen, der Tod des Menschen sei der Eingang in die vollkommene Sprachgemeinschaft. Das hieß zuerst einmal, gleichzeitig werden und gleich gegenwärtig mit den großen Menschen, den weisen und fruchtbaren. Man ließ es sich nicht genügen an ihren Hinterlassenschaften, an Büchern und Überlieferungen der Taten, an Bildern und allen Reliquien, die es geben mag. Das Gewesensein genügt nicht, nicht das Gedacht- und Gesagthaben, nicht die getane Tat, die Personen selbst sollen da sein, und nicht als Zurückblickende nur, sondern als die im zeitlosen Jetzt Lebenden, als das unmittelbar ansprechende Gesicht. Nicht das Museum der hinterlegten und toten Worte, sondern das neue Wort aus dem neuen Leben ist gesucht. Das meint doch die etwas verblasste Rede von der Konversation mit den Patriarchen im Reich Gottes, wenn die Gottesfreunde mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen (Mt 8,11). Zu erinnern ist auch, was Platon erzählt¹⁷: Sokrates habe nach seiner Verurteilung vor dem Tribunal davon gesprochen, dass es kein größeres Gut geben kann, als bei der Auswanderung der Seele an den Ort der Verstorbenen auf die wahren Richter treffen zu können, und auf Orpheus, Musaios, Hesiod, Homer, Odysseus und viele andere, Männer und Frauen, „mit welchen dort zu sprechen und umzugehen und sie auszuforschen auf alle Weise eine unbeschreibliche Glückseligkeit wäre“.

Über diese Erwartung hinaus haben mittelalterliche Theologen grundsätzlicher davon gesprochen, dass der Himmel für alle, die bedeutenden und die gewöhnlichen Menschen das sein werde, was die heutige Philosophie die ideale Sprachgemeinschaft nennt.

„Wenn man also die Gemeinschaft von der Sprache herleitet, dann müssen wir sagen, dass dort, wo die Gemeinschaft nicht abgeschafft wird, sondern sich vollendet, auch die Sprache nicht aufgehoben, sondern vollendet wird. Und weil die Gemeinschaft und die Bruderschaft der Heiligen eine wahre Bruderschaft und eine wahre Gemeinschaft ist, die nicht mit der Welt vergeht, wird (auch) die Sprache nicht vergehen. Sondern in beiden Weisen wird sie der gemeinschaftliche Trost der Heiligen sein, in der geistigen Erkenntnis und im stimmlichen Ausdruck. Denn sprechen zu können ist kein Zeichen der Unvollkommenheit, sondern der Vollkommenheit [...] Denn die Rede ist uns nicht nur gegeben, um die Unwissenheit zu vermeiden und um die Auffassungen anderer zu kennen, sondern sie ist uns, wie wir gesagt haben, gegeben auch zum gemeinschaftlichen Trost. So erfreuen sich die einander lieben in ihren Gesprächen, auch wenn sie nicht die Absicht haben, irgendetwas über ihre Auffassungen zu erfahren und dadurch nichts hinzulernen wollen. Das Gespräch des Geliebten selbst bringt doch eine große Lust hervor. Denn köstlich ist die Stimme des Geliebten, nicht allein, dass sie den Geist erleuchtet, sondern auch, weil sie das Gehör ergötzt und dem Zuhörenden Freude macht.“¹⁸

Der Himmel wird ein Gespräch sein. Die Hoffnung, dass die Kommunikation der Menschen zum ewigen Leben gehört, äußert sich oft als die schlichte Erwartung eines Wiedersehens und Wiederhörens im Jenseits und wird in dieser Gestalt von der Theologie manchmal etwas schnell ironisiert. Es mag sich da viel Naivität eingenistet haben, ein allzu unmittelbares, aus dem Schmerz der Liebe geborenes Wiederhabenwollen, das ganz ebenerdig in die Zukunft Gottes drängt. Aber darin steckt auch die Überzeugung des Glaubens vom ewigen, im Tod nicht brechenden Wort, und ohne das Wort ist der Mensch nichts; es hätte

¹⁶ WA 43,481.

¹⁷ Die Verteidigung des Sokrates 40e–41c.

¹⁸ Aegidius Romanus (1243–1316), Quodlibeta VI q 25.

keinen Sinn, weiter von ihm zu reden. Was sollte denn an die Stelle des Wortes treten? Wie könnte das Wort anders geschehen als in der Rede, die sich an andere richtet?

Wenn es freilich auf den Geschmack und den Willen ankommt, den die Menschen auf der Erde entwickelt haben, wird es eine Unzahl von Himmeln geben, jeder wird den seinen haben wollen, und dazu Grenzbäume, Zölle, Zäune und Pässe, jede Religion und jede Konfession wird Wert legen auf einen möglichst exklusiven Dialekt. Die Hölle ist auch deshalb über die ganze Tradition hin eine tief einleuchtende Überzeugung geblieben, weil sie es möglich macht, alle anderen, mit denen die Kommunikation nicht gelingen will, ewig wegzuschließen, das Gespräch der Feinde für immer zu umgehen. Dann kann wenigstens der Himmel endlich der Ort sein, an dem sich keine Leute befinden, die ich nicht ausstehen kann, und ich bin von allen Ängsten frei, die mit der Verpflichtung zur Kommunikation verbunden sind. Verteilung, Trennung, Internierung und Exkommunikation liegen allemal viel näher als das Ein-Herz-und-eine-Seele-sein. Aus der Höllenmentalität der Menschen in den Himmel des gelingenden Wortes ist es ein weiter Weg, und Gott hat darauf viel zu arbeiten.

5. *Das Fest der Geschöpfe*

Wie leicht leuchtet auch dieses andere Versprechen noch ein, der Himmel solle „ein festliches Leben werden, bei dem endlich alle an einem Tische sitzen werden“¹⁹. So reden nicht nur die Theologen in der Gegenwart, sondern längst schon in der Antike, und noch einmal Gregor von Nyssa. Er beschreibt den seligen Zustand der Vollendung mit der von der Erfahrung her sehr zugänglichen Kategorie des Festes, um zu sagen: Die endgültige Gemeinschaft mit Gott wird – auf der menschlichen Seite – ein sozialer Vorgang der gemeinsamen, freudigen Zustimmung sein, in dem alle Anteil haben am Glück der Gottberührung. „Aber da diese trennenden Schranken, durch welche die Sünde uns von dem Geheimnisvollen hinter dem Vorhang trennt, dereinst fallen sollen, so wird, sobald unsere Natur wie ein Gezelt bei der Auferstehung wieder hergestellt und das gesamte durch die Sünde über uns gekommene Verderben beseitigt ist, alsdann ein gemeinsames Fest mit Gott als Mittelpunkt für alle veranstaltet, welche durch die Auferstehung ‚bedeckt‘ wurden, damit allen ein und dieselbe Wonne zuteil werde und keine Verschiedenheit mehr die vernünftigen Geschöpfe bei dem Genuss des nämlichen Glückes trenne, sondern auch die der Sünde wegen jetzt noch Außenstehenden in das Allerheiligste der göttlichen Seligkeit eintreten dürfen [. . .] sie alle führt ein Fest in voller Eintracht zusammen. Als Fest können wir aber das Bekenntnis und die Erkenntnis Gottes betrachten, dem wahrhaftiges Sein zukommt.“²⁰ Gregor rechnet zu den Teilnehmern an diesem Fest auch die negativste Gestalt der Heilsgeschichte, den Satan. Denn er ist überzeugt, dass Gott die Kunst zugetraut werden muss, jede Freiheit, die einmal von ihm ausgegangen ist, wieder zu gewinnen, mag sie sich noch so weit vom Guten entfernt, noch so hart und böse sich gegen das Leben Gottes gestellt haben. Fest heißt also himmlisch: alle sind da, weil alle das Ziel ihres Weges gefunden haben, wenn auch auf vielen Abbiegungen und Irrgängen. Diese Idee war und ist für andere Christen, wie zum Beispiel Augustinus, nicht nur unmöglich, sondern auch unerträglich. Die universale Festversammlung wird es nach dem Willen Gottes nicht geben, weil er nicht nur endgültig gewinnt, sondern auch endgültig abweist. Das bezeugt nach dieser Auffassung die Bibel ganz ausdrücklich. Und wie soll für den redlich zwischen Gut und Böse unter-

¹⁹ Marquardt (1996) 373.

²⁰ Gregor von Nyssa, Dialog über die Seele und die Auferstehung 16,2.

scheidenden Christenmenschen die Zumutung auszuhalten sein, dass auch die furchtbaren Namen der Menschengeschichte, die teuflischen Quäler und Schlächter der kleinen wie der großen Statur alle doch noch dazu kommen werden? Die Vorstellung hat es ungemein schwer, dahin zu finden, wo Gott wirklich alles in allem sein wird (1 Kor 15,28).

Die Theologie der Sympathie, wie Gregor sie gedacht hat, setzt sich auch ihre Grenzen, indem sie nur von den Menschen redet. Der ungeheure Aufwand der Schöpfung, den Menschen hervorzubringen, zu ernähren, ihm das Material und die Dienste für seine Kultur zu liefern, der Leib und das Medium aller seiner Leistungen zu sein, seiner Seligkeiten und seiner Verzweigungen, wird mit Bewunderung erzählt, aber auch mit Selbstverständlichkeit hingenommen, und dann, wenn der Sinn des Ganzen geerntet wird, feiert die Menschengattung allein. Aber angenommen auch, die Theologie des Festes wollte ihre Beschränkung überschreiten und Tiere, Pflanzen und Elemente einbeziehen, hat sie immer noch mit den Paradoxien zu kämpfen, die ihr begegnen, wenn sie die reale Verfassung der Schöpfung ernst nimmt. Sie kann dann sagen: Der Himmel ist die Möglichkeit der Geschöpfe, ein Fest zu feiern, ohne den Tod zu brauchen, ohne einander zu fressen. Die Feste auf der Erde, auch die unschuldigsten Friedensfeiern und Agapen, bei denen immerhin noch gegessen und getrunken wird, brauchen alle den Tod: Tiere und Pflanzen werden vernichtet. Und die Natur feiert, indem sie alle ihre Wesen einander zum tödlichen Gebrauch ausliefert. Die Geschöpfe müssten sich aus dem gegenseitigen Gefressensein und ihrer unendlichen Vermischung hervorsuchen, um sich bei dem Fest einfinden zu können.

Die alte Eschatologie bewegt sich in dieser Verlegenheit, indem sie einerseits die Bilder vom Hochzeits- und Freudenmahl benützt, andererseits den Magen stilllegt und sagt: Im Himmel wird keine Nahrung mehr gebraucht und verzehrt.²¹ Die antiken und mittelalterlichen Theologen hielten die Angewiesenheit auf die stofflichen Nahrungsmittel für eine Niedrigkeit, die nicht in den Zustand der Vollkommenheit passt, weil die geistige Freiheit das nicht braucht. Statt auf diese Weise das Gefüge der Natur einfach zurückzulassen, könnte man andersherum sagen: Der Himmel ist die Befreiung vom Zwang des Nutzens, von der Nötigung, andere Geschöpfe zu Mitteln machen zu müssen, um die eigene Identität erhalten zu können. Das Fest der Feste: Ich sehe kein Wesen und kein Ding mehr unter dem Gesichtspunkt des Nährwertes, des Kulinarischen an. An die Stelle des tödlichen Gebrauchs tritt die Freude am nutzlosen Dasein, und die dunkle, zwingende Materie wird ganz zum Ort der Freiheit. Diese Vision rückt uns sehr weit weg aus der Situation des Erdenlebens, in der wir das Gute der Schöpfung an ihrem Konsumwert messen.

6. Was die Liebe wünscht

Warum muss es gleich der Himmel sein, die unbedingte Verbesserung, warum reicht nicht ein Weiterdauern, eine Metamorphose von Planet zu Planet in Existenzvariationen auf ungefähr gleichem Niveau? Die biblische Theologie antwortet darauf: Der Mensch ist das Lebewesen, dem nur Gott genügt. Das klingt gewiss eindrucksvoll, aber man erfährt mit dieser Auskunft noch nicht, an welchen Verwirklichungen des Lebens das Postulat des Himmels erfahrbar wird. Es gibt nun in der Tat einen Akt des Lebens, in dem sich der Horizont des gesamten Strebens im Menschen so weit öffnet, dass er nur von dem erfüllt werden kann, was wir den Himmel nennen: das ist die Liebe. Diese Unbescheidenheit, die ihn von allen anderen Geschöpfen auf der Erde trennt, entspringt also keinem Willen zur

²¹ Thomas von Aquino, STHSuppl q 81 a 4.

Macht, keiner Position der Stärke und schon gar nicht der Hybris, die das Höchste haben will. Sie entsteht an der verletzlichsten Stelle, wo die Menschen Leib und Seele in ihrer Freiheit zusammennehmen und daraus das Wort machen, mit dem sie zum anderen sagen: „Es ist gut, dass du bist, du sollst sein, nichts soll an dich heran, das dich verschwinden macht, du verdienst es, immer zu sein, sei, auch wenn ich nichts von dir habe.“ Lieben heißt nicht nur irgendwas Gutes sich ausdenken und es für jemand tun. Wer liebt, ruft nach der Allmacht, um alles zu können, um diesen Zuspruch zu realisieren, um zaubern, herstellen, Tote auferwecken, die Wurzel des Lebens fassen zu können. Das unterscheidet sich von der Forderung, die Faust in seiner Wette mit dem Teufel stellt: „Mag ich aus dem eigenen Glücksgefühl zum Augenblick sagen, bleib stehen, dehne dich aus, darin will ich wohnen, dann soll es so sein und du sollst meine Seele haben“, denn das Postulat tritt ein für den geliebten anderen Menschen: dorthin gehörst du, wo die Drohung, dass du ins Nichts fallen kannst, nicht mehr auf dich eindringt, nicht mehr an dir frisst. Die Liebe will unbedingt wissen, dass du dem Nichts für immer entrissen bist. Darum ist sie, so fragil und verhuschend immer dieser Vorgang in der irdischen Welt sein mag, der reale Anfang des Himmels jetzt auf der Erde. Denn wo anders könnte das geschehen als in der unmittelbaren Nähe zu Gott?

Das andere Wunder, das in der Liebe zwischen endlichen, in ihrer Lebenskraft begrenzten Menschen angebahnt wird, ist die Möglichkeit, dass unendliche, ewige Lust strömt, der Aufbruch in die Fülle. Dagegen spricht nicht die Tatsache, dass in die zeitlichen Ekstasen immer wieder die Melancholie der Erfüllung (Ernst Bloch) einbricht, denn was hier geschieht ist die reale Ahnung des Übermaßes, nicht dessen volles Ereignis. Daran würden wir, käme es über uns, im Augenblick sterben. Es ist aber dieser Brennpunkt Liebe, aus dem die Theologie seit ihren Anfängen die Sprache schöpft, die sie braucht, wenn sie vom Gottesglück des Himmels reden will. So furchtsam und pedantisch sie sonst mit dem Begriff der Lust umgeht, – sie berührt ihn am liebsten nur mit der Pinzette – so voll nimmt sie das Wort in den Mund, wenn sie das Ziel-Erleben im Reich Gottes beschreibt.²²

Da mag nun vielen das Wort „Vertröstung“ auf der Zunge liegen, der Verdacht, dass wir dabei sind, das Glück auf das himmlische Später zu verschieben. Darauf antworte ich: Was da kommt und was so kommt, lässt sich weder verschieben noch jetzt herbeibringen. Denn wie wird der Glaube wahr gemacht? Wann und wo tritt die Wirklichkeit voll ein, die er meint? An seinem Ziel, im Himmel. Es ist ganz falsch, hier von Vertröstung zu sprechen, weil es die Struktur dieser Weise, die Wirklichkeit aufzunehmen, ist, nur in dieser Erstreckung möglich zu sein. Denken Sie zum Beispiel einen Augenblick daran, Sie wollten eine Radwallfahrt von Bonn nach Santiago di Compostella machen. Die Verifizierung wird im Ziel geschehen: ob es den Ort wirklich gibt, wie es ist, dort zu sein, die Begehung der Gegend, die Begegnungen. Und es wäre ganz sinnlos, in Bonn zu sagen: Wo ist Santiago? Warum ist es so weit weg? Warum bin ich nicht jetzt auf der Stelle in Santiago? Warum vertröstet man uns auf später, auf dort? Vertröstung könnte freilich passieren, und sie bestünde darin, dass das, was jetzt getan werden kann und muss, auf später verschoben wird, nämlich aufs Rad steigen und treten, zu essen bekommen, ausruhen können, Freude haben an der Fahrt auf das Ziel zu, helfen, wenn der Reifen kaputt ist. So kann die listige, mit dem Vergeltsgott arbeitende Ideologie auch mit dem Himmel operieren. Das Gute am Leben soll später zugeteilt werden, jetzt kann daran gespart werden. Dazu sagt die alte wie die neue Theologie: Wer sich selbst oder andere so betrügt, muss mit der paradoxen Wirkung der

²² Thomas von Aquino, SThSuppl q 95 a 5.

Vertröstung rechnen: Man kommt beim Trost nie an, auch später nicht, alles Vertrösten führt in die Sinnlosigkeit, in die Hölle. Der Himmel lockt die Menschen nicht weg vom Erdenleben, so wenig wie das Wallfahrtsziel Santiago weglockt von der Fahrt dahin. Er lockt, weil das Leben lockt, das sein zeitlicher Anfang ist. Die wahre Sehnsucht nach dem Himmel ist zugleich Freude am Hiersein und Sprungbereitschaft, eine Konjunktion, die im Zentrum Liebe am ehesten entstehen kann, weil diese um der Gegenwart willen in alle Zukunft springt. Der Himmel ist der Ort, an den die Liebe ihre Lebenden und ihre Toten hinwünscht.

Literatur

- Brown, Peter Robert L., 1991: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*. München: Hanser.
- Heine, Heinrich, 1912 [1844]: *Deutschland. Ein Wintermärchen*. Leipzig.
- Kemp, Friedhelm (Hrsg.), 1958: *Deutsche geistliche Dichtung aus tausend Jahren*. München: Kösel.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm, 1996: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie*. Bd. 3. Gütersloh: Kaiser [u. a.].
- Scherer, Georg, 1985: *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schneider, Reinhold, 1996 [1958]: *Winter in Wien*. 2. Auflage. Freiburg/Br.: Herder.
- Sloterdijk, Peter, 1983: *Kritik der zynischen Vernunft*. Bd. 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp 1099).
- Sloterdijk, Peter, 1993: *Weltfremdheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp 1781).

Johann Pock, Wien

Wie finde ich Trost?

Sterben, Tod und Trauer als pastorale Herausforderungen

Unser Umgang mit Sterben und Tod unterliegt derzeit einem großen Wandel. In einer Zeit großer Individualisierung stehen die Menschen vor dem Zwang, selbst Deutungen für große Ereignisse zu finden. Es entwickelt sich eine große Vielfalt an neuen Formen von Bestattungen und Trauerriten, während manche alte Riten im Umfeld des Dorfes und der Hausaufbahrungen in Vergessenheit geraten. Die Herausforderung an die christlichen Kirchen besteht darin, die eigentliche Aufgabe des Tröstens (neu) zu entdecken und das Begräbnis in den größeren Kontext einer Trauerpastoral zu stellen. Um Menschen im Umfeld von Sterben und Trauer angemessen begleiten zu können, ist es notwendig, Haupt- und Ehrenamtliche entsprechend zu schulen. Und es ist die kirchliche Ritenkompetenz angefragt, die hier einen großen Dienst am Heil der Menschen leisten kann.

Vorbemerkungen

„Meine Seele konnte nicht leben ohne ihn [...] Vom Schmerz darüber ward es finster in meinem Herzen, und was ich ansah, war alles nur Tod [...] Alles, was ich gemeinsam mit ihm erlebt hatte, war ohne ihn verwandelt zu grenzenloser Pein [...] Und ich haßte alles, weil es ihn nicht barg [...] Ich war mir selbst zur großen Frage geworden, und ich nahm meine Seele ins Verhör, warum sie traurig sei und mich so sehr verstöre, und sie wußte mir nichts zu sagen.“¹

Mit diesen emotionalen Worten beschreibt Augustinus in seinen Konfessionen seine Trauer über den Tod eines Jugendfreundes (Conf IV/6f). Und auch beim Tod seiner Mutter (Conf IX/12) bekennt er seine Trauer – klagt sich aber zugleich selbst seiner Emotionen an: Denn ein Christ hat doch die Hoffnung und sollte nicht trauern! Konsequenterweise sieht Augustinus daher die Trauer als ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche an.

Es würde lohnen, dem Trauerverständnis des Kirchenlehrers Augustinus näher nachzuspüren. Ich greife einen wesentlichen Aspekt auf: Sterben, Tod und Trauer kann man nicht primär akademisch abhandeln; vielmehr sind es Herausforderungen, denen sich ein jeder Mensch selbst mit seinem Wesen, seinen Erfahrungen, seinem Glauben zu stellen hat. Gleichzeitig ist jeder Mensch eingebunden in eine Gesellschaft und in deren Traditionen, Normen und Rituale. Beide Aspekte – der subjektbezogene und der gesellschaftsbezogene – haben eine große Bedeutung im Blick darauf, wie Sterben und Tod wahrgenommen werden und welche Formen von Trauer sich entwickeln können. Ein und derselbe Tod eines Menschen kann daher von unterschiedlichen Personen ganz unterschiedlich wahrgenommen werden.

Und schließlich haben auch noch die Glaubensvorstellungen einen wesentlichen Einfluss darauf, wie jemand Sterben und Tod erlebt und welche Formen und Rituale angeboten werden, um die Trauerarbeit gut leisten zu können.

¹ Augustinus, Confessiones/Bekenntnisse. Übers. Joseph Bernhart. München 1955, 148–150.

1. Die gesellschaftlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen

Nachdem Pastoral seit dem II. Vatikanum als das „Handeln der Kirche in der Welt“ definiert wird, sind die Rahmenbedingungen dieses Handelns näher anzusehen. Die pastorale Frage nach dem Umgang mit Sterben, Tod und Trauer muss also zunächst ansetzen bei einer Analyse der vorfindbaren Situation.

1.1 Geänderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen

Hier sind es vorerst allgemeine, die ganze Gesellschaft betreffende Einstellungen, die einen Einfluss auf den jeweiligen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer haben.

1.1.1 Individualisierung, Pluralisierung, Zwang zur Wahl, Mobilität

Die Situation, in der wir uns befinden, kann man mit dem Begriff einer „postmodernen Trauerkultur“ umschreiben. Als Kennzeichen der Postmoderne gelten gemeinhin eine extreme Individualisierung und Pluralisierung, verbunden mit dem Zwang, fast alles selbst entscheiden zu *können* und entscheiden zu *müssen*. Es gibt immer weniger, was unhinterfragt übernommen wird. Institutionen und ihre Traditionen (und dazu gehören auch explizit die Kirche und ihre Rituale) werden nicht mehr als selbstverständlich und als identitätsstiftend bzw. identitätsstabilisierend erfahren. Das bedeutet nicht, dass nicht einzelne Elemente weiterhin ihre Bedeutung behielten – dann aber vermehrt deshalb, weil sich jemand bewusst dafür entscheidet. Zugleich gibt es aber eine Sehnsucht nach Halt und Stütze in einer Welt, in welcher die herkömmlichen Gewissheiten nicht mehr zählen.

Zu diesen Kennzeichen gehört des Weiteren die starke Mobilität, die dazu führt, dass immer mehr Menschen zum Zeitpunkt ihres Todes nicht mehr in einem stabilen Sozialgefüge eines Dorfes oder einer Gemeinschaft sind. Die steigende Zahl der Singlehaushalte ist ein weiteres Kennzeichen dafür. Eine Folge dieser Entwicklung ist der Trend zu anonymen Bestattungen – denn einer Grabpflegeverpflichtung können immer weniger Personen nachkommen.

1.1.2 Veränderte Sicht des Todes

Zugleich haben sich in unserer Gesellschaft die Bedingungen und das soziale Erleben von Sterben, Tod und Trauer massiv verändert.² Kerstin Lammer führt einige solcher Änderungen an, die sicherlich noch zu ergänzen wären:

- Die verlängerte Lebenserwartung führt z. B. dazu, dass heute „durchschnittlich nur noch alle 15–20 Jahre ein Todesfall im engeren familiären Umfeld“ eintritt. Damit verschwindet der Tod aus dem unmittelbaren Erfahrungsbereich (und tritt uns dafür umso massiver in den unterschiedlichsten Medien entgegen).
- Eine verbesserte Lebensqualität führt dazu, dass der Tod nicht mehr so sehr als „Erlösung aus dem Jammertal“ angesehen wird, sondern als „Schrecken, der im normalen Leben nicht gegenwärtig ist“. Der Tod wird als Versagen der Medizin angesehen.
- Es gibt die Möglichkeit, den Tod aufzuschieben; und deshalb ist auch die primäre Frage vieler Menschen nicht jene nach der Bewältigung von Trauer und Tod, sondern nach den Möglichkeiten, den Tod möglichst lange hinauszuzögern.
- Vielen fällt es schwer, über den Tod und ihre Trauergefühle zu sprechen. Viele Menschen wünschen sich einen schnellen und plötzlichen Tod. Die Frage nach dem ewigen Leben bei Gott ist an den Rand gerückt.

² Vgl. zum Folgenden Lammer (2004b) 11–15.

- Der Sterbeort verlagert sich aus dem häuslichen Umfeld hinaus in die Krankenhäuser (50%) und Altersheime (25–30%); es kommt zu einer „Hospitalisierung“, was ein Abschiednehmen im familiären Umfeld erschwert.
- Es gibt einen deutlichen Traditionsabbruch bei Trauerriten und Trauergebräuchen, was zu Unsicherheiten im Trauerfall führt. Auch im Bereich von Sterben, Tod und Trauer kommt es zu einer Privatisierung und Individualisierung, und die Anforderungen an die individuelle Bewältigungsleistung steigen.
- Der zeitliche und örtliche Raum zwischen Tod und Bestattung werden größer, sodass sich auch die kirchliche Trauerbegleitung zunehmend von Ort und Zeitpunkt des Todes entfernt.
- Die Bereitschaft, sich persönlich und über Institutionen, etwa die Hospizbewegung und andere Initiativgruppen, bei der Begleitung von Schwerstkranken und Sterbenden zu engagieren, nimmt aber zu. Trauerhilfegruppen im kirchlichen wie im privaten Bereich werden vermehrt angenommen.

1.1.3 Ökonomische Faktoren

Ronald Uden³ ergänzt diese Analyse noch durch die Bedeutung ökonomischer Veränderungen für eine geänderte Bestattungskultur. Als plakative Beispiele für diese Änderungen können die „Discountbestattungen“ und der sogenannte „Leichentourismus“ gelten. Die marktbestimmenden Faktoren von Angebot und Nachfrage bestimmen hier auch den „Bestattungsmarkt“ und seine Angebote.

1.1.4 Zwischen Anonymität und Event

Unter dem Überbegriff der „kulturpraktischen“ Aspekte einer sich wandelnden Trauerkultur nennt Uden die Bedeutung zweier Extreme: die Anonymität und den Event. Gerade die zunehmende Zahl von anonymen Bestattungen ist aus pastoraltheologischer Sicht problematisch. Hier sind weniger die Theorien spannend, aus welchen Gründen jeweils anonyme Bestattungen vorgenommen werden, als vielmehr, was es für die Trauerarbeit bedeutet, keinen Erinnerungsort zu haben.

Gegenläufig dazu ist die Gestaltung des Abschieds als ein gesellschaftliches Ereignisses, als Event, anzusehen, wovon ebenfalls Hilfestellungen für die individuelle Trauerarbeit erwartet werden.

Trauerbegleitung ist gerade aufgrund dieser Unsicherheiten, die durch die gegenwärtige gesellschaftliche Sicht auf den Tod gegeben ist, herausgefordert, auf diese individuellen Zugänge der Menschen zum Tod und zur Trauer zu reagieren.

1.2 Geänderte kirchliche Rahmenbedingungen

Nicht nur die Gesellschaft hat sich geändert, sondern auch die Kirche bzw. die Kirchen. Die Geschichte der Kirchen mit ihrer Trauerkultur ist ebenso mitzubedenken wie ihre gegenwärtigen Positionen. So heißt es in der pastoralen Einführung zur Begräbnisfeier⁴: „Die Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen [gehört] zu den wichtigen Aufgaben jeder Pfarrgemeinde und ihrer Seelsorge“.

Unser christliches Glaubensbekenntnis baut auf dem Bekenntnis zu Tod und Auferstehung Jesu auf. Und doch hat auch der Umgang der (katholischen) Kirche mit Trauer und Tod eine große Entwicklung hinter sich. Denn lange Zeit war das kirchliche Begräbnis auch ein Machtinstrument in der Hand der kirchlichen Obrigkeit: Ohne Taufe kein Begräbnis;

³ Uden (2006).

⁴ Die kirchliche Begräbnisfeier (2009) Nr. 4.

Ausgetretene wurden ebenfalls nicht kirchlich bestattet; und Selbstmörder durften nicht in geweihter Erde begraben werden.

Gleichzeitig hatte sich aber vor allem am Land eine reichhaltige „Laienliturgie“ im Umfeld des Todes entwickelt, so vor allem die Totenwachen und auch unterschiedlichste Gebete – angefangen am Sterbebett bis nach der Bestattung am Friedhof.

Zwei zentrale Änderungen gibt es nun, welche alle Kirchen stark betreffen:

- Zum einen werden durch das Verschwinden von Hausaufbahrungen viele Laienriten nicht mehr weitertradiert.
- Zum anderen haben die Kirchen das jahrhundertelange Monopol auf die Begräbnisse verloren. Sie sind nun ein Anbieter, der sich auf dem Markt behaupten muss.

So sind in Westdeutschland die kirchlichen Bestattungen (in einer Gesamtschau evangelisch/katholisch) um ca. 19% zurückgegangen (katholisch 11,5%; evangelisch fast 25%)!⁵

Gleichzeitig bringen die Kirchen aber eine vielfache Kompetenz in die Trauerarbeit ein:

- Sie haben eine liturgisch-rituelle Kompetenz, die gerade in der Extremsituation des Sterbens und des Todes, wo Sprache immer wieder versagt, dem Unsagbaren Gestalt und Ausdruck geben kann.
- Sie bringen eine seelsorgerliche Kompetenz ein: die Erfahrung, wie man mit Menschen in Trauersituationen umgeht und ihnen hilft, ihre eigene Situation verstehen zu lernen. Dabei sind sowohl sterbende Menschen als auch jene, die um Verstorbene trauern, im Blick.
- Schließlich haben sie eine Deutungskompetenz im Blick auf die Sinnfragen im Umfeld von Sterben, Tod und Trauer. Hier ist vor allem der Glaube an ein Leben nach dem Tod, an die Auferstehung, ein zentrales Thema.

Das bedeutet, dass jene, die im Namen der Kirche in Trauersituationen agieren – und das sind vermehrt nicht mehr nur die Pfarrer –, auch diese kirchlichen Hintergründe mitbedenken müssen in einer Trauerpastoral.

1.3 Der Kontext anderer Konfessionen und Religionen und ihr Umgang mit Sterben und Tod

Es gibt vermehrt Menschen mit anderen Konfessionen und Religionen in Österreich. Damit wird aber auch die Landschaft der Trauer- und Begräbnisriten bunter und vielfältiger. Dies betrifft nicht nur die Bestattungen, die vermehrt Muslime, Buddhisten und andere zu bestatten haben; es betrifft auch die christliche Trauerpastoral. Werner Burgheim⁶ verweist darauf, dass es um einen gegenseitigen Lernprozess von Religionen und Kulturen geht, der an den Grenzen von Tabus stattfindet, die mit Sterben und Tod immer noch gegeben sind.

Dahinter steht die Erfahrung, dass es nicht mehr nur die christliche Begräbniskultur und die christliche Deutungshoheit über Sterben und Tod gibt, sondern dass auch hier eine Pluralisierung stattgefunden hat. „Was in der Familie seit der Taufe überliefert wurde, überprüft der heutige Mensch durch das, was ihm auch die anderen Religionen und Kulturen anbieten.“⁷ Dies bedeutet, dass man einerseits bewusster darauf zu schauen hat, worin der Reichtum der eigenen Traditionen im Umfeld von Sterben und Tod liegt; welche Rituale und Deutungshilfen wir anzubieten haben; andererseits aber auch sich dessen bewusst zu

⁵ Genauere Zahlen bei: Lammer (2004a) 51–56.

⁶ Werner Burgheim war 1993–2006 erster Vorsitzender der Internationalen Gesellschaft für Sterbebegleitung (IGSL-Hospiz).

⁷ Burgheim (2006) 9.

sein, dass man bei Trauernden eine Fülle von Vorstellungen, Erwartungen und Ängsten antrifft, die sie aus den Traditionen anderer Religionen übernehmen.

*1.4 Die neue Vielfalt der Bestattungsformen und die gestiegene Bedeutung der Bestatter*⁸

Gerade die Veränderungen im Bereich der Bestattungskultur zeigen den Grad der religiösen Individualisierung und auch der Pluralität von Lebensstilen. Viele Dienste, die vor allem am Land von Personen vor Ort vollzogen worden sind, werden heute durch Bestattungen erledigt. Bestatter sind zu einem umfassenden Dienstleister geworden, die mit ihren Angeboten verstärkt in den Bereich der Trauerseelsorge gehen. Baumgartner meint: „Aus dem früher persönlich erlebten und bewusst bedachten Tod ist der ‚organisierte Tod‘ geworden, für dessen ‚Besorgung‘ Institutionen zuständig sind.“⁹ Als Kennzeichen nennt er den Ausfall des Umgangs mit dem Leichnam (also: Anschauen, Berühren, Waschen, Einsargen); eine Auflösung des Ritenmonopols der Kirchen; eine Zunahme von freien Liturgen und Rednern oder freiberuflichen „Riten-Designern“.

Auch im Bereich der Bestattungsformen ist ein Wandel festzustellen. Immer weniger Erdbestattungen stehen immer mehr Urnenbestattungen gegenüber. Dazu kommt eine Zunahme von anonymen Bestattungen vor allem in Großstädten. Die Bestattungsorte werden ebenfalls pluraler. Urnen müssen in immer mehr Ländern nicht mehr am Friedhof beigesetzt werden, sondern können auch daheim an einem würdigen Ort stehen, im Garten oder unter einem Baum. Es gibt Naturbestattungen und Friedwälder. Diese Entwicklung führt Baumgartner zur Feststellung: „Die Friedhofskultur mutiert: vom ‚Gottesacker‘ rund um die Kirche zum ‚Ruhe- und Erholungspark‘ am Rande der Städte und Gemeinden.“¹⁰

1.5 Abschiedlich leben

Trauer ist ein vielschichtiges Phänomen und geht weit über die spezifischen Gegebenheiten beim Verlust durch Tod hinaus. Trauer wird überall dort erlebt, wo es um Abschied, Trennung, Grenzen, Verlust und bedeutsame Veränderungen geht. Und sie ist eine ganz „normale“ Reaktion, keine Krankheit. Im Trauerfall erleben wir unser Dasein als ein „abschiedliches Leben“. Wenn hier in weiterer Folge von Trauerpastoral die Rede ist, ist vor allem die Trauer im Umfeld von Sterben und Tod im Blick. Diese methodische Beschränkung darf nicht vergessen lassen, dass Trauerpastoral viel weiter zu fassen ist und die vielen Abschiede und Trauerfälle im Laufe eines Lebens mitbedenken muss.

*2. Der Trost als zentrales Moment christlicher Trauerpastoral*¹¹

Dieser Blick auf die geänderten Rahmenbedingungen einer Trauerpastoral führt weiter zur Frage, was der eigentliche Auftrag der Kirche im Zusammenhang von Sterben, Tod und Trauer ist. Was hat die Kirche anzubieten, was nicht auch die Bestattungsunternehmen oder TherapeutInnen geben können?

Ich benenne diesen Aspekt mit dem Begriff des Trostes. Denn das zentrale Element einer christlichen Trauerarbeit ist das Spenden von Trost, das aber nicht mit einem oberflächlichen „Vertrösten“ verwechselt werden darf.¹² Der gelingende Trost ist für die Trauer und die damit einhergehende Verarbeitung eines Verlustes eine entscheidende Hilfe. Gerade das

⁸ Vgl. Baumgartner (2004).

⁹ Ebd. 294.

¹⁰ Ebd. 295.

¹¹ Vgl. Schneider-Harpprecht (1989).

¹² Zur Frage des Trostes vgl. u. a. Möde (2002); Wagner-Rau (2004).

Anbieten von Möglichkeiten des Tröstens ist seit jeher ein Spezifikum von Religionen. Trost im Zusammenhang mit Trauer soll dazu führen, dass der/die Trauernde zu einer persönlichen Reifung bzw. auch zu einer Glaubensvertiefung kommt.

Christliche Trostbotschaft wurzelt dabei einerseits in der Bundes-Theologie des Alten Testaments: hier ist es Gott selbst, welcher Ursache und Grund des Trostes ist. Trost ist eine unverdiente Gabe Gottes. Zentrale Persönlichkeiten des Tröstens sind in den alttestamentlichen Büchern die Propheten. Das Trostbüchlein des Propheten Jeremia (Jer 30–31) ist ein klassisches Beispiel für den Trost im AT; hier ist es Gott selbst, der die Trauer in Freude verwandeln will (Jer 31,13). Und auch an Jesaja ergeht der Auftrag Gottes, sein Volk im Exil zu trösten, das dort die Klagelieder anstimmt. In dunkler Zeit kündet das Trostwort bereits vom kommenden Licht – und öffnet damit den Horizont auf die Vision des letzten Heiles für alle Menschen im Kommen des Messias, des großen „Trösters“.

Neutestamentlich ist dann gerade Jesus Christus dieser Trost Gottes für alle. Der tiefste Grund des christlichen Trostes liegt hier im Evangelium von Kreuz und Auferstehung Jesu. Im Kreuzestod beglaubigt Jesus unüberbietbar die Wahrheit seiner Sendung und seiner Botschaft. Darin wird deutlich: Das von Gott gegebene Leben ist nicht zu vernichten – es gibt die Auferstehung.

Ein lebendiges Moment dieses Trostes ist dann der Heilige Geist, der gerade als „Tröster und Beistand“ für die Kirche gegeben wird. Die Annahme, christlicher Trost würde Menschen auf ein späteres Jenseits vertrösten, ist somit falsch – denn das Wirken des Heiligen Geistes ist von Gott den Menschen gerade für diese irdische Existenz verheißen.

Für Paulus ist das Charisma des Tröstens eine zentrale Seelsorgsaufgabe zur Auferbauung des Einzelnen und der Gemeinde. Für ihn ist daher die rechte Form der Trauer wesentlich (1 Thess 4,13): Christen sollen nicht wie solche trauern, die keine Hoffnung haben. Dies ist übrigens ein Satz, der auch für Verstörungen sorgen kann – wenn er nämlich dahingehend interpretiert wird, dass Trauer unchristlich sei!

Trösten bedeutet, einem Menschen die Beziehung zum Leben zuzusprechen. Gerade dies ist eine wesentliche Aufgabe eines Trauerbegleiters. So kann Hermann Josef Venetz sogar vom „Trösten als der Grundform (ur)christlichen Gemeindelebens“¹³ sprechen. Der christliche Auferstehungsglaube hat dabei nicht den Sinn, Trauer und Trauerprozesse abzuwehren.¹⁴ Sein Sinn liegt vielmehr darin, einen Horizont der Zuversicht und des Trostes zu eröffnen, in dem Trauer ausgehalten werden kann und in dem die Wege anstehender Trauerprozesse mutig beschritten werden können. Christlicher Auferstehungsglaube will die Empathie in Trauer und Trauerprozesse nicht erübrigen, sondern gerade eröffnen und ermöglichen.

Georg Langenhorst betont die Bedeutung des Aushaltens auch der Trauer. Er meint, dass wir kirchlicherseits lieber vom Ostersonntag erzählen, als den Kreuzweg der Betroffenen mitzugehen. Ein gutgemeinter Trost wie „Kopf hoch – das wird schon wieder“ oder „Er ist jetzt ja erlöst“ oder auch „Sei doch dankbar für die Zeit, die ihr hattet“ ist seiner Meinung nach für die Betroffenen meist nicht hilfreich, sondern wie ein Schlag ins Gesicht.¹⁵

An dieser Stelle darf auch eine kleine Kritik an der Konzeption von Jorgos Canacakis angebracht werden. Der aus Griechenland stammende Psychologe und Musiker ist vor allem auch in Deutschland bekannt als Begründer und Leiter von Trauerseminaren und einer der

¹³ Venetz (2003).

¹⁴ Vgl. dazu Apfelbacher (2002) 39.

¹⁵ Vgl. Langenhorst (2002) 42f.

bekanntesten Autoren zur Thematik. Bei all seinen Leistungen im Hinblick auf die Trauerbegleitung traut er jedoch der christlichen Auferstehungsbotschaft bzw. Auferstehungshoffnung zu wenig zu für den Trauerprozess. Aus der Sorge heraus, dass man zu schnell vertröstend mit der Auferstehungsbotschaft kommt, lässt er sie nämlich gleich ganz aus dem Spiel. Seine Kritik an einer unsensiblen Verkündigung, die berechnete Emotionen wie Wut, Zorn oder Anklage Gottes nicht zulässt, ist berechtigt. Aber sie führt bei ihm dazu, dass er die Bedeutung von Religion „allein im Zulassen der Trauer und gerade nicht in der Eröffnung einer nachtodlichen Hoffnung“¹⁶ sieht. Ich meine aber, dass in der christlichen Auferstehungsbotschaft sehr wohl Erschließungskraft für Trauersituationen steckt. Angefragt ist dabei aber eine Praxis der Tröstung, die eine Neuerschließung der christlichen Heilsbotschaft ermöglicht und auf die Bedürfnisse und Erwartungen der Menschen eingeht.

3. Zentrale Aspekte von Trauerpastoral aus pastoraltheologischer Sicht

Es ist bereits deutlich geworden, dass Sterben, Tod und Trauer in unserer postmodernen Zeit auch plural geworden sind. Damit stellt sich einer Trauerpastoral die Frage nach den angemessenen Formen und Mitteln, um dem Auftrag, Menschen in schwierigen Zeiten Trost zu spenden, gerecht werden zu können. Ich benenne im Folgenden einige wesentliche Momente, die für eine zeitgemäße Trauerpastoral meines Erachtens unabdingbar sind.

3.1 Umgang mit eigenen Trauererfahrungen

Jede Ausbildung zur Begleitung von Trauernden beginnt damit, die eigenen Trauererfahrungen zu reflektieren. Trauerpastoral kann nicht absehen davon, dass man sich den eigenen Erfahrungen stellt und damit auch eher verstehen kann, was andere bei ihrer Trauer bewegt. Hier besteht eine wesentliche Aufgabe einer Pastoralpsychologie, den ganzen Menschen mit seinen Erfahrungen in den Blick zu nehmen. Gerade wenn es hier sehr um widersprüchliche Emotionen geht, um Gefühle von Angst, Zorn, Schuld, Trauer, Hoffnung und Verzweiflung . . ., ist es wichtig, die eigenen Gefühle zu kennen.

3.2 Persönliche Begleitung durch Haupt- und Ehrenamtliche

Trauerpastoral verlangt einen hohen persönlichen Einsatz. Gleichzeitig gibt es viele Berichte von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, dass gerade der Einsatz in der Begleitung von Sterbenden und im Trösten von Trauernden zu den wichtigsten und schönsten Erfahrungen gehören.

Persönliche Begleitung benötigt neben der Kompetenz von seelsorglicher Gesprächsführung vor allem auch Zeit und Einfühlungsvermögen.

Diese Hinweise zeigen bereits, dass dies nicht mehr nur von Priestern und Hauptamtlichen leistbar ist, sondern zu einem wachsenden Betätigungsfeld für ehrenamtliche Mitarbeiterinnen wird.

3.3 Rituale

Eine wesentliche Kompetenz der Kirchen, und hier insbesondere der katholischen Kirche, liegt in den Ritualen, die sie für Übergänge des Lebens anbietet. Viele Menschen, die ansonsten mit der institutionellen Kirche keine Kontakte mehr haben, suchen dennoch gerade in Krisensituationen nach kirchlichen Amtshandlungen bzw. nach Ritualen. Aus pastoraltheologischer Sicht ist es spannend, zu analysieren, welche Rituale sich z. B. im Umfeld des Sterbens und des Todes in den letzten Jahren geändert oder auch neu gebildet haben und

¹⁶ Schnelzer (2002) 202.

welche in Vergessenheit geraten. Dies gilt vor allem für jene Rituale, die im Zusammenhang mit Hausaufbahrungen und der Verabschiedung im Familienkreis gestanden haben: sie werden kaum mehr praktiziert und verschwinden somit aus dem Ritualschatz. Andere kommen neu hinzu – angeregt durch andere Religionen oder auch durch mediale Vermittlung: Rituale für Kinder, um von verstorbenen Eltern oder Freunden Abschied zu nehmen; Rituale der Bestattung von Urnen etc.¹⁷

Paul Zulehner hat vor mittlerweile zehn Jahren in einer Studie in zehn postkommunistischen Ländern nachgewiesen, dass selbst Atheisten kirchliche Rituale wünschen. Und er nennt neben anderen vor allem zwei Dimensionen von Ritualen, die ich gerade im Blick auf Trauerrituale für zentral halte¹⁸:

Zum einen sieht er die Rituale gewissermaßen als „Fahrzeuge“ in eine bergende und heile Welt Gottes. „Die Rituale ordnen das ambivalente Leben in diese Welt ein und bringen es so ‚in Ordnung‘“. Zum anderen aber haben Rituale eine therapeutische Dimension, weil sie tief liegende Ambivalenzen bearbeiten. „Sie liegen an der Schnittstelle zwischen dem Bewussten und Unbewussten sowie zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft.“¹⁹

Mit der wachsenden Beschäftigung mit Ritualen und Ritualtheorien geht heute aber auch einher, dass den rituellen und symbolischen Formen – auch im Umfeld von Tod und Trauer – wieder mehr Kraft zugetraut wird neben den bislang beherrschenden beratenden und therapeutischen Zugängen. Aktuelle Beispiele dazu sind z. B. das Installieren eines Trauer-Raums in Mainz; oder das Abhalten von Totengedenkgottesdiensten oder Memorials in Halle an der Saale, das bewusst auch an Ungetaufte gerichtet ist. Das Ritual hat dabei nicht mehr nur primär eine kerygmatische Funktion, sondern ist vor allem auch therapeutisch-diakonal verstanden.

Canacakis benennt als Vorteile guter Trauerrituale²⁰: Den Ausdruck des Trauerschmerzes, eine klare Rollenverteilung, eine Gliederung des Trauerablaufs, eine zeitliche Begrenzung mancher Phasen, die Klärung der Beziehung zum Toten, die Entstehung von Bindungen und die Verstärkung des Zusammenhalts in der Gemeinschaft. Das aber bedeutet, dass es nicht nur eine liturgische, sondern eine zutiefst pastorale Frage ist, wie diese Rituale gestaltet sind. Denn wenn ein Sinn von Ritualen darin liegt, Grenzsituationen zu überbrücken und Übergangserfahrungen zu integrieren, so ist ein Gelingen dieses Anspruchs auch abhängig davon, ob das Ritual einen Bezug zur Lebenswirklichkeit der Menschen hat.

3.4 Die Herausforderung spezifischer Trauersituationen

Trauerpastoral ist vor allem dort herausgefordert, wo Menschen nicht durch familiäre oder Freundes-Bande mit ihrer Trauer gut aufgefangen werden, oder wo aufgrund eines tragischen oder schuldbeladenen Todes die Trauerarbeit erschwert wird. Für diesen Bereich hat sich in den letzten Jahren eine große Zahl von Selbsthilfegruppen gebildet: Für Eltern von verstorbenen Kindern; für Angehörige bei Suiziden; für Sterbefälle bei Aids; für Angehörige von Toten bei Unglücksfällen u. v. m.

Mittlerweile gibt es viele Kriseninterventionsteams, in denen SeelsorgerInnen ein fixer Bestandteil sind. Solche spezifischen Trauerfälle haben selbstverständlich auch einen großen Einfluss darauf, wie die jeweilige Trauerfeier gestaltet werden muss. Es gibt dafür

¹⁷ Vgl. das Buch von Schäfer (2002).

¹⁸ Vgl. dazu Zulehner (2002).

¹⁹ Ebd. 22.

²⁰ Canacakis (1991) 87.

inzwischen viele Modelle, wobei auch hier gilt, dass jeder Todesfall seine ganz spezifischen Herausforderungen mit sich bringt.

3.5 Die Begräbnisfeier als wichtiger Teil der Trauerpastoral

Die Feier des Begräbnisses ist nicht nur liturgisch relevant, sondern hat auch pastorale Bedeutung. Es gibt kaum eine Feier, bei der Menschen so leicht verletzt werden können, wie bei einer Trauerfeier: durch unbedachte Worte; durch Respektlosigkeiten; oder wenn das Gefühl vermittelt wird, es handle sich um reine Routine. Umgekehrt kann eine würdig und einfühlsam gestaltete Feier einen wichtigen Beitrag zum Gelingen von Trauerprozessen leisten.

Eine große Frage war (und ist teilweise immer noch), wie man mit Begräbnisanfragen von Ausgetretenen oder von Nichtchristen umgeht. Damit ist einerseits die rituelle Begleitung durch ein kirchliches Begräbnis gemeint; es betrifft aber auch die Teilnahme von kirchlichen Vertretern bei neuen Bestattungsformen. Den kirchlichen Beistand hier generell zu verweigern, wäre aus theologischen und pastoralen Gründen unklug: theologisch, weil der Dienst des Tröstens von Trauernden zu den Reich-Gottes-Kriterien gehört (und die Begleitung bei einer Bestattung gehört zu diesem Dienst des Tröstens dazu); pastoral, weil es eine große Chance ist, Menschen in einer Notlage zu begleiten.

Ich verweise in diesem Zusammenhang auf eine spannende Praxis in Frankreich²¹: Von den rund 530.000 Verstorbenen jährlich wurden im Jahr 2000 86% in einer religiösen Feier beerdigt, davon 82,5% im Rahmen einer röm.-kath. Beerdigung. Von den religiösen Feiern waren 96% röm.-kath. – obwohl sich Ende der 1990er Jahre in einer Umfrage nur 67% der Franzosen als „katholisch“ bezeichneten und nur 10% regelmäßig praktizierende KatholikInnen waren.

Ein Hintergrund dafür liegt in einer Bewegung mit dem Ziel der Humanisierung des Lebensendes. Teilnehmer der Bewegung sind MitarbeiterInnen aus Palliativmedizin, psychologische und spirituelle BegleiterInnen. Ein anderer Hintergrund ist aber die spezifische französische nachkonziliare Sakramenten- und Liturgiepastoral. Sie richtet ihre Aufmerksamkeit nicht nur auf den engen Kreis der praktizierenden KatholikInnen. Der theologische Grund liegt in einer neuen Sicht der pastoralen und evangelisierenden Dimension von Liturgie und Sakramenten (gerade für Fernstehende!). Die Kirche leistet mit ihrer Präsenz, ihren Gesten und Worten einen spezifisch christlichen „Dienst“ für unterschiedliche Bedürfnisse (demande sacramentelle) und Anfragen. Viele Laien sind in diesen „Services Diocésains de Pastorale Sacramentelle et Liturgique“ seit den 1980er Jahren tätig, was in der „responsabilité commune“, der gemeinsamen Verantwortung der Getauften begründet ist.

Für diese französische Entwicklung war bedeutsam, dass zu Beginn der Neuorientierung der Beerdigungspastoral in den 1970er Jahren grundsätzlich festgestellt wurde, „dass die Zurückweisung eines Menschen, der leidgeprüft die Begleitung der Kirche erbittet, der christlichen Botschaft zuwiderläuft und sie unglaublich macht“²².

3.6 *Ars moriendi* und *ars vivendi*

Trauerpastoral beginnt nicht erst in der Begleitung von Menschen im Sterben oder in der Trauer. Vielmehr beginnt sie in der Etablierung einer Kultur des Umgangs mit Leben und Sterben. Insofern gehört zur Trauerpastoral auch der Bildungsauftrag, Orte des Sprechens

²¹ Zodrow (2004); (2002).

²² Zodrow (2002) 261.

über Erfahrungen mit Sterben und Tod, aber auch des Sprechens über christliche Möglichkeiten der Lebensgestaltung zu schaffen.

Ein Teil dieser *ars moriendi* ist es, die zunehmende „Professionalisierung“ des Todes zu hinterfragen. Man kann fragen, inwieweit Sterben und Trauer nicht zunehmend gewissermaßen von Expertenseite her pathologisiert, pädagogisiert und sektoriert wird. Sterben und Tod erfolgen häufig in Krankenhäusern, werden mit Fachtermini beschrieben – und die Sterbenden selbst, aber auch die Angehörigen werden gewissermaßen „enteignet“; sie haben keine Gestaltungsmacht mehr – und auch keine passende Sprache. Christian Metz spricht vom „qualitätskontrollierten Sterben und Trauern“.

Um so wichtiger ist es, dass das, was wir in unseren Gottesdiensten tun, nämlich über Leben und Tod zu sprechen und Leben, Tod und Auferstehung zu feiern, auch einen Widerhall findet in konkreten Erfahrungen.

Die folgenden Handlungsoptionen für eine Trauerpastoral möchten einen Anstoß dazu geben, wie eine Trauerpastoral einerseits auf die Situation der Gegenwart eingeht, zugleich aber den Schatz der eigenen, christlichen Tradition lebendig hält.

4. Handlungsoptionen für eine zeitgemäße, christliche Trauerpastoral

4.1 Strukturelle Verankerung von Trauerpastoral

Viele Trauernde kommen mit ihrer Trauer allein nur schwer zurecht. Sie sind tief betroffen vom Verlust des geliebten Menschen. Gesellschaftlich und kirchlich nehmen sie eine Randposition ein, da es kaum mehr offizielle Trauerzeiten gibt. Daher stellt die strukturelle Verankerung einer angemessenen Form von Begegnung mit und Begleitung von Trauernden eine dringliche Aufgabe der Kirchen dar. Dies geschieht mittlerweile schon an vielen Orten durch die Bildung von Trauergruppen – teilweise in Pfarren; teilweise als überregionale Gruppen im Hinblick auf besondere Trauersituationen.

4.2 Punktueller Kontakt versus Trauerbegleitung

Das zentrale Paradigma in der Trauerpastoral ist „Begleitung“. Damit ist ausgedrückt, dass es um einen Weg bzw. um einen Prozess geht, der eine gewisse Dauer aufweist. Ein Problem für die Sicherung von Trauerbegleitung ist eine sektorierte Pastoral: Altenpastoral in der Gemeinde; Krankenhausseelsorge; Hospizarbeit in der Region ... Wenn diese einzelnen pastoralen Orte nicht zusammenarbeiten, wird eine große Chance für die Begleitung vertan. Denn KrankenhausseelsorgerInnen sind überfordert, wenn sie auch die Nachbetreuung und die Begleitung von Angehörigen machen müssten. In den Pfarrgemeinden erfährt man aber vielleicht erst im Zuge eines Begräbnisses von der Trauer. Und werden in die Vorbereitung der Trauerliturgie auch jene einbezogen, die Sterbende längere Zeit begleitet haben? Wer aber braucht wirklich eine längere Trauerbegleitung?²³

4.3 Förderung einer christlichen Erinnerungskultur

Ein wichtiger Aspekt der Trauerpastoral ist die Frage nach dem Umgang mit den Erinnerungen an die Verstorbenen. Unsere ganze Gottesdienstkultur hat mit „*memoria*“ zu tun – und hat im Zentrum das Gedächtnis an den Tod und die Auferstehung Jesu. Das Anbieten von und das Einladen zu Gottesdiensten an Jahrestagen; das Einbeziehen des Totengedächtnisses in die Gottesdienste, in die Publikationsorgane, in das Gemeindeleben ist nicht nur ein Dienst an den Verstorbenen, sondern eine Arbeit an einer positiven Trauerkultur.

²³ R. Smeding, Vortrag im Rahmen der Trauerkonferenz Wesel 1998.

4.4 Befähigung bzw. Ausbildung von Haupt- und Ehrenamtlichen

Die Pastoral mit und an Trauernden als unverzichtbares Werk der christlichen Barmherzigkeit ist eine große Chance für eine personale Seelsorge. Zugleich aber ist sie zeit- und kraftintensiv. Die Veränderungen innerhalb der pastoralen Dienste in den vergangenen Jahren (Priestermangel und zunehmender Einsatz von anderen pastoralen Mitarbeitern wie z. B. Diakone und PastoralassistentInnen) geben der Trauerpastoral neue Akzente. Gerade in den Hospizausbildungen wird hier seit vielen Jahren eine wichtige Arbeit geleistet. Trauerpastoral ist aber nicht nur eine private Angelegenheit von interessierten Personen, sondern ein wesentlicher diakonischer Auftrag für jede Gemeinde. Daher sollte die Mitverantwortung der Gemeinden für die Trauerpastoral aktiviert bzw. vertieft werden.

4.5 Kooperation mit anderen Berufsgruppen

Gerade die gesellschaftlichen Änderungen und die vermehrte Entfremdung vieler ChristInnen von den Gemeinden bedingt dabei eine verstärkte Kooperation zu anderen mit Tod und Trauer befassten Berufsgruppen. Sterben, Tod und Trauer sind schon lange nicht mehr nur das Geschäft der Kirchen – auch wenn sie hier zum sogenannten „Kerngeschäft“ gehören. Umso wichtiger ist es, die anderen Anbieter auf dem Markt von Trauer- und Sterbegleitung, von Bestattungen und TrauerrednerInnen nicht primär als KonkurrentInnen, sondern als Gesprächspartner zu sehen. Ziel ist ja jeweils, dass das Sterben bestmöglich „gelingen“ kann.

5. Schlussbemerkungen

Trauerpastoral ist heute vielfältig geworden. Sie gehört zum Kerngeschäft einer Kirche, der es um das „Heil des Menschen“ geht. Umso wichtiger ist es, sich disziplinenübergreifend innerhalb der Theologie, aber auch konfessions- und religionsübergreifend in der konkreten Pastoral mit der Frage zu beschäftigen, wie eine angemessene und würdige Begleitung von Menschen in ihrem Sterben bzw. in ihrer Trauer möglich ist; und was dies nochmals konkret für die rituelle Begleitung von Verstorbenen zu ihrer letzten Ruhestätte bedeutet. Die katholische Kirche hat hier mit ihren Erfahrungen und mit ihren Ritualen einen großen Schatz, den es für die Gegenwart zu heben gilt.

Literatur

- Apfelbacher, Karl-Ernst, 2002: *Selig die Trauernden. Kulturgeschichtliche Aspekte des Christentums*. Regensburg: Pustet.
- Baumgartner, Konrad, 2004: Der organisierte Tod. Bestattungs(un)kultur in Deutschland. In: *Lebendige Seelsorge* 55, Heft 5, 294–298.
- Burgheim, Werner (Hrsg.), 2006: *Sterben und Trauer im Wandel – dem Tabu begegnen, von Religionen und Kulturen lernen*. Merching: Forum.
- Canacakis, Jorgos, 1991: *Ich sehe deine Tränen. Trauern, klagen, leben können*. 5. Auflage. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- De Ridder, Michael, 2010: *Wie wollen wir sterben? Ein ärztliches Plädoyer für eine neue Sterbekultur in Zeiten der Hochleistungsmedizin*. München: Dt. Verl.-Anst.
- Die kirchliche Begräbnisfeier*, 2009: Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969. Freiburg [u. a.]: Herder [u. a.].

- Holzschuh, Wolfgang, 2004: Tod und Trauer. Trauerforschung und Trauerbegleitung am Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Universität Regensburg. In: *Lebendige Seelsorge* 55, Heft 5, 316–321.
- Lammer, Kerstin, 2004a: *Den Tod begreifen. Neue Wege der Trauerbegleitung*. 2. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus.
- Lammer, Kerstin, 2004b: *Trauer verstehen. Formen – Erklärungen – Hilfen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus.
- Langenhorst, Georg, 2002: *Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Lebendige Seelsorge* 55 (2004) Heft 5: Themenheft.
- Möde, Erwin, 2002: „Tröste, tröste mein Volk“. In der Trauer Trost spenden. In: *Renovatio*, Heft 3/4, 69–77.
- Neulinger, Manfred Josef, 2008: *Tod und Sprache: Die Begräbnis-Homilie als tröstender Zuspruch*. Hamburg: Kovač (Schriftenreihe Geist und Wort 13).
- Schäfer, Julia, 2002: *Tod und Trauerrituale in der modernen Gesellschaft. Perspektiven einer alternativen Trauerkultur*. Stuttgart: Ibidem-Verlag.
- Schneider-Harpprecht, Christoph, 1989: *Trost in der Seelsorge*. Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer.
- Schnelzer, Thomas, 2002: „Die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor 13,8). Religionspsychologische und theologische Aspekte des Trauerprozesses. In: *Lebendiges Zeugnis* 57, 202–213.
- Schwikart, Georg, 2010: *Praxisbuch Trauerfeier*. Düsseldorf: Patmos.
- Theologisch-Pastorales Institut der Diözesen Limburg, Mainz und Trier / Christoph Rüdesheim (Hrsg.), 2010: *Selig (nicht nur) die Trauernden. Anregungen für eine zeitgemäße Trauerpastoral*. Norderstedt: Books on Demand.
- Uden, Ronald, 2006: *Wohin mit den Toten? Totenwürde zwischen Entsorgung und Ewigkeit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Venetz, Hermann Josef, 2003: Trösten als die Grundform (ur)christlichen Gemeindelebens. In: *Diakonia* 34, Heft 6, 385–389.
- Wagner-Rau, Ulrike, 2004: „... viel tausend Weisen, zu retten aus dem Tod“. Praktisch-theologische Reflexionen über Trost und Trösten. In: *Pastoraltheologie* 93, 2–16.
- Werkbuch Trauerpastoral*, 2010: Modelle und Anregungen für Gottesdienste, Andachten und Trauerbegleitung. Unter Mitarbeit von Petra Gaidetzka [u. a.]. Freiburg: Herder.
- Zodrow, Lioba, 2002: Ehrenamtliche Trauerbegleitung als Regelfall. Römisch-katholische Beerdigungspastoral in Frankreich. In: Albert Gerhards / Benedikt Kranemann (Hrsg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*. Leipzig: Benno-Verlag (Erfurter theologische Schriften 30), 252–276.
- Zodrow, Lioba, 2004: Trauerpastoral in Frankreich. In: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) Heft 1, 47–52.
- Zulehner, Paul M., 2002: Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen. In: Albert Gerhards / Benedikt Kranemann (Hrsg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*. Leipzig: Benno-Verlag (Erfurter theologische Schriften 30), 16–24.

Martin Klöckener, Fribourg

Das eine Rituale und die vielen Feiern

Die Begräbnisliturgie in der Diskussion

Die Neuauflage des Begräbnisrituale für das deutsche Sprachgebiet (2009) hat nicht nur eine intensive Diskussion um theologische Akzente, die Gestalt der katholischen Begräbnisliturgie und die Sprache in der Liturgie in den heutigen kirchlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnissen wachgerufen, sondern darüber hinaus auch die Frage nach der Bedeutung und Gestalt liturgischer Bücher insgesamt neu aufgeworfen. Der Beitrag geht vom Anspruch des liturgischen Buchs „Rituale“ aus und konfrontiert diesen mit der vielfältigen pastoralliturgischen Wirklichkeit. Nach der Darstellung der jüngeren Geschichte des Begräbnisrituale im deutschen Sprachgebiet und der Veränderungen, die sich seit dem Vaticanum II, insbesondere seit der Instruktion „Liturgiam authenticam“ (2001), bei der Erstellung der liturgischen Bücher in der Volkssprache ergeben haben, wird die „Kirchliche Begräbnisfeier“ von 2009 kritisch gewürdigt und mit dem Wiener „Manuale für die Begräbnisfeier“ (2008) verglichen. Der Beitrag endet mit Perspektiven für liturgische Bücher in der Volkssprache, wenn sie wirklich der Sache dienen sollen.

0. Einleitung

Der Tod gehört zum Leben und die Sorge um die Toten zu den großen Kulturleistungen der Menschheit. Mehr als andere Situationen menschlicher Existenz fordert der Tod die Frage nach dem Woher und Wohin, nach dem Sinn des Menschseins heraus; mehr als andere Situationen werden die Momente von Tod und Begräbnis und mit ihnen die Sorge um die Toten wie auch die Sorge um die Hinterbliebenen religiös geprägt, mit Glaubenshaltungen verbunden. Darin stimmen die Christen heute mit den Menschen, Kulturen und Gesellschaften anderer Epochen überein.

Das Christentum hat schon früh der Sorge um die Toten eine hohe Bedeutung beigemessen. Nicht nur dass in der christlichen Überlieferung das Begraben von Verstorbenen zu den Werken der Barmherzigkeit zählt.¹ Vielmehr war davon eine Kernaussage des christlichen Glaubens betroffen, nämlich die Frage nach der Auferstehung der Toten; Paulus bezeugt mehrfach, wie intensiv sich die jungen Gemeinden damit befasst haben. Außerdem war gerade dieses Feld besonders sensibel in der Auseinandersetzung der Christen mit dem Heidentum und der Abgrenzung davon. Als sich das Christentum ab dem 4. Jahrhundert in unserem Kulturkreis mehr und mehr als führende Religion durchsetzte², blieb der Umgang mit den Toten eine Frage harter Kontroversen; denn reiches paganes Brauchtum lebte auch bei den Christen fort. Bedeutende Bischöfe des 4. und 5. Jahrhunderts haben uns Predigten, Traktate und Seelsorgeschreiben hinterlassen, aus denen das bleibende Konfliktpotential des antiken Totenkults und dessen weit verbreitete rituelle Überlieferung hervorgehen.³

¹ Die sechs Werke der Barmherzigkeit nach Mt 25,31–46 werden seit Laktanz um das Begraben der Toten nach Tob 1,17 ergänzt. Vgl. Gielen / Bopp (2001) 1098–1100.

² Zu den liturgischen Konsequenzen vgl. Klöckener / Urban (2009).

³ Vgl. besonders Rush (1941); Koep / Stommel / Kollwitz (1954); Kaczynski (1984), bes. 199–213; Rebillard (1994); Klöckener (1996–2002); Rebillard (2003).

Seit dieser Zeit haben die Gläubigen und mit ihnen die Kirche nach Formen gesucht, die sowohl der Gemeinschaft als auch den einzelnen Betroffenen Orientierung für angemessenes Verhalten in dieser Krisensituation geben und zu ihrer Bewältigung beitragen können. Das dabei gewachsene rituelle Gefüge um Sterben und Tod gehört zu den wertvollsten Riten, die die Menschen – mehr oder weniger reflexiv – geschaffen haben. Sie sind hochrangige Bedeutungsträger, Sinnvermittler, Lebens- und Orientierungshilfe. Sie spiegeln in konzentrierter Form Kulturen und Mentalitäten wider. Für religiös geprägte Menschen sind sie Ausdruck ihrer Glaubensüberzeugung.

Riten, die einem breiten Konsens unterliegen, tragen von ihrem Wesen her über den Einzelfall hinaus zur Stabilität in individuellen und gemeinschaftlichen Krisensituationen bei; als solche entwickeln sie rasch auch Tendenzen zur Verbindlichkeit aufgrund von Konvention oder schriftlicher Fixierung. Die Kirche hat diese Ritualisierungsprozesse maßgeblich mitgestaltet. Dass es ein liturgisches Buch, ein Rituale für die Begräbnisliturgie gibt, hängt nicht zuletzt damit zusammen.

Anlass der Themenwahl für das Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich „Christliche Begräbniskultur. Trauernde trösten – Tote begraben“ war das Erscheinen der lange erwarteten Neuausgabe des Ritualebandes „Die kirchliche Begräbnisfeier“ für das deutsche Sprachgebiet (fortan: F.Begräbnis 2009).⁴ Doch schon kurz nach der Veröffentlichung geriet das Buch in heftige öffentliche Kritik.⁵ Die Bischofskonferenzen haben darauf reagiert und die bald 40 Jahre alte Vorgängerausgabe⁶ vorübergehend wieder zugelassen; momentan wird an einer verbesserten Ausgabe der Neuausgabe gearbeitet.⁷ Gleichwohl scheint es sinnvoll, sich genauer mit diesem Rituale auseinanderzusetzen, denn es wird voraussichtlich nicht vollständig aufgegeben werden; vielmehr sollen bei der Revision die Schwächen behoben, gute Seiten aber erhalten bleiben. Die Vorgänge der letzten Monate legen es freilich nahe, dass ich mich in diesem Beitrag nicht allein auf die kritisierte Ausgabe konzentriere, sondern von ihr ausgehend und auf sie hinzielend auch weiterführende Grundsatzfragen behandle. Letztlich geht es darum, welche Bedeutung liturgische Bücher, unter anderem für das Begräbnis, haben und wie sie der Liturgie mit den Menschen von heute und in der aktuellen Situation von Kirche und Gesellschaft dienen können.

Dazu werden wir uns zunächst mit dem Rituale an sich und seinen Intentionen befassen (1.), in einem weiteren Abschnitt nach den Realisierungen von Liturgie in den vielen Feiern fragen (2.). In einem kurzen Rückblick werden einige Schlaglichter auf die Geschichte des Begräbnisritus im deutschen Sprachgebiet geworfen (3.), ehe ich die neueren Entwicklungen um das Begräbnisrituale in den größeren Kontext der Liturgiereform nach dem Zweiten

⁴ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (2009). – Vgl. die Vorstellung durch den Leiter der Arbeitsgruppe Haunerland (2009b); ders. (2009d). Ergänzend: Poschmann (2010); eine ausführliche Darstellung der Redaktionsgeschichte des Buches, seiner Inhalte und mancher Fragen um Konzept und Gestalt bietet Haunerland (2009a); ders. (2009c); Bärsch (2009c); einen stärker theologischen Kommentar bietet ders. (2009a); dazu auch ders. (2009b).

⁵ Vgl. Dane (2009); dem kann man teils uneingeschränkt zustimmen, teils fordert der Beitrag aber auch zum Widerspruch heraus. Siehe auch die Leserzuschriften ebd. 163. Zusammenfassend und mit weiteren Hintergründen Kranemann (2010); Haunerland (2010).

⁶ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier (1973).

⁷ Vgl. Joachim Kardinal Meisner an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und konferenzfreien Bischöfe des deutschen Sprachgebiets, veröffentlicht unter: <http://www.liturgie.de/liturgie/hdownload/verordnungsblattsalzburg2010mai.pdf> sowie http://www.erzbistum-koeln.de/export/sites/erzbistum/erzbistum/kontakte_service/amtsblatt/2010/1008_Amtsblatt_Juli_2010.pdf.

Vatikanischen Konzil einordne (4.). Sodann werde ich genauer auf die Neuausgabe des Begräbnisrituale vom Herbst 2009 eingehen (5.). Im österreichischen Kontext, in dem dieser Beitrag seinen Ursprung hat, scheint es mir angemessen, vergleichend das Wiener „Manuale für die Begräbnisfeier“ vom Jahr 2008 zu kommentieren (6.). Abschließen möchte ich mit einigen Perspektiven zur Thematik (7.).

1. Das eine Rituale . . .

Jede Religion und Glaubensgemeinschaft, ganz gleich welcher Art, definiert sich zu einem wesentlichen Teil über ihre Riten. In deren Vollzug tritt sowohl nach innen als auch nach außen am klarsten in Erscheinung, was das Eigentliche einer Religion oder Konfession ausmacht.

Das gilt auch für die katholische Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von der Liturgie als der Quelle und dem Höhepunkt ihres Lebens (vgl. Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, Art. 10); Liturgie verdeutlicht besonders, was Kirche ist und glaubt. Ja, schon das aus der Patristik (Prosper von Aquitanien) stammende Axiom *lex orandi lex credendi* setzt diese Überzeugung voraus: Im Gottesdienst wird der Glaube gefeiert; das Gesetz des Glaubens baut auf dem in der Liturgie Gefeierte auf, so der ursprüngliche Sinn der Formel.⁸ Gottesdienstliche Ordnungen werden seit der Spätantike in liturgischen Büchern niedergelegt; seit dem Konzil von Trient haben die wichtigsten Buchtypen in der katholischen Kirche universalkirchliche Geltung; seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Situation dadurch grundlegend geändert, dass den lateinischen Ausgaben übersetzte und adaptierte muttersprachliche Bücher an die Seite gestellt werden. Das Prinzip hingegen, dass die Kirche ihre gottesdienstlichen Handlungen schriftlich fixiert und dabei vorgibt, was sie unter Liturgie in ihrem Namen versteht, blieb dabei in Kraft, wurde wohl teilweise erheblich anders ausgestaltet.⁹

Das hier allgemein über liturgische Bücher Gesagte betrifft auch die Begräbnisliturgie. Seit vielen Jahrhunderten wurden in der Kirche liturgische Quellen geschaffen, um die Sorge für die Toten zu regeln und zu pflegen. Ein „Rituale“ – so seit dem Hochmittelalter die Bezeichnung des Buchtyps, der neben den vom Priester geleiteten Sakramentenfeiern und Segnungen auch den Begräbnisritus enthielt – sollte „die vielen Feiern“ im Geist der Kirche ermöglichen und regeln, damit sie unabhängig von theologischer und geistlicher Ausrichtung, von Bildung und Kompetenz, Geschmack und Vorlieben einzelner Priester oder anderer Amtsträger, die den Feiern vorstehen würden, zeitübergreifend und an verschiedenen Orten gesichert waren. Insofern waren und sind liturgische Bücher wie „Die kirchliche Begräbnisfeier“ zunächst einmal eine Hilfe für die Vorsteher, damit der Gottesdienst der Kirche angemessen vollzogen wird. Neben aller subjektiven Prägung und Situationsbezogenheit, die immer in die Liturgie einfließt, verleihen ihre normierte schriftliche Grundlagen gleichzeitig einen gewissen objektiven Charakter.

Wenn es im Titel des Beitrags heißt: „das eine Rituale“, steckt dahinter weiter der Gedanke, dass das Rituale – wie alle liturgischen Bücher – zur Einheit der Liturgie und damit zur Einheit der Kirche beiträgt. Was dies bedeutet, lässt sich in außerkirchlichen Bereichen gut sehen, wenn sich Unternehmen, Kaufhaus- und Restaurantketten genauso wie öffentliche Einrichtungen einen einheitlichen und überall sofort wiedererkennbaren Auftritt zulegen, eine „corporate identity“. Auch die Kirche braucht in ihrer Liturgie eine „corporate identi-

⁸ Vgl. Federer (1950); De Clerck (1978); ders. (2000).

⁹ Vgl. zu den einzelnen Epochen und Reformen das Sammelwerk Klöckener / Kranemann (2002).

ty“, allerdings weniger um der Vermarktung ihrer Produkte willen, sondern vor allem um aus theologischen Gründen die Einheit des Leibes Christi zu bezeugen und zu leben. Liturgische Bücher tragen durch ihre Normierung gottesdienstlichen Feierns entscheidend zu diesem einheitlichen Auftritt bei, auch in der Begräbnisliturgie.

Von den weiteren Begründungen liturgischer Bücher sei noch das Anliegen erwähnt, dass die Kirche damit den rechten Glauben in ihrem Gottesdienst sicherstellen möchte. In ihm soll nichts gesagt und vorgetragen werden, was diesem Glauben widerspricht. Dieses Motiv hatte schon in der Alten Kirche erhebliches Gewicht, als man auf Konzilien begann, zum Teil in antihäretischer Abgrenzung einzelne liturgische Texte festzulegen; es hat auch für unsere Zeit Relevanz und betrifft direkt die Begräbnisliturgie, wie wir später noch sehen werden.¹⁰

Das Rituale also – auch für die Begräbnisliturgie ein Einheit stiftendes Element. Wie verhält sich aber die tatsächlich gefeierte Liturgie dazu? Wie wird das liturgische Buch mit der komplexen liturgischen Realität, wie wird die reiche rituelle Überlieferung der Kirche mit den vielfältigen neuen Herausforderungen in Einklang gebracht?

2. ... und die vielen Feiern

Liturgische Quellen sind wichtig, ja unentbehrlich; wer aber Liturgie allein aufgrund des im Buch fixierten Textes zu erfassen versucht, bekommt ein defizitäres Bild. Denn das Buch ist die eine Seite, die lebendig gefeierte Liturgie die andere und eigentliche. Dieselbe Grundgestalt des Ritus kann bei einem erneuten Vollzug oder in einem anderen Kontext erhebliche Unterschiede aufweisen, und das innerhalb derselben Kultur, derselben Epoche und desselben geographischen Raumes. Die Pluralisierung und Individualisierung haben die Vielfalt der Riten – unvergleichlich mit früheren Generationen – noch verstärkt und zu einem Charakteristikum unserer Zeit werden lassen. Nicht selten werden auf individuellen Wunsch hin Riten je neu kreiert, nicht nur außerhalb der Kirche durch Ritendesigner, sondern auch in ihr, und das vor allem bei biographisch elementaren Erfahrungen, zu denen auch die Konfrontation mit Tod und Begräbnis gehört.¹¹ Man mag das für gut halten oder nicht; auf jeden Fall ist damit das der liturgischen Überlieferung entstammende, stützende rituelle Gerüst um Trauer, Sterben, Tod und Begräbnis in große Bewegung geraten. Heute weniger denn je ist Liturgie einfach vollzogener Text, sondern je neue lebendige Wirklichkeit.

Die Vielfalt der Feiern hängt auch damit zusammen, dass die Liturgie der Kirche bekanntlich mit wenigen Ausnahmen in unserem Bereich keine volksskirchliche Situation mehr voraussetzen kann, in der mit relativ großer Selbstverständlichkeit das rituelle Gefüge der Kirche bekannt und akzeptiert ist und seinen festen Platz im Leben der meisten Menschen hat. Auch ist die katholische Kirche nicht mehr „Konzilskirche“ voller Dynamik und Entwicklung, die sich der inneren Erneuerung im Dialog mit der Welt von heute stellt. Das Christentum hat auf breiter Ebene seine gesellschaftliche Akzeptanz und seinen Einfluss verloren; die Zahlen in der Kirchenzugehörigkeit und der Teilnahme am gottesdienstlichen Leben brechen weiter ein. Gleichzeitig erleben wir eine weitreichende Vermischung der Kulturen und damit auch der Religionen; der Dialog der Religionen ist heute nicht nur eine Herausforderung für die Religionsführer, sondern betrifft uns ganz konkret in unserem persönlichen Umfeld. Das wirkt sich auch auf die Liturgie aus, gerade an sensiblen Punkten

¹⁰ Zur Begründung liturgischer Bücher vgl. Klöckener (1995) 6–20; ders. (1996); ders. (2010).

¹¹ Vgl. Bieritz (2008), bes. 141–158.

wie der Begräbnisliturgie. In ihr werden mitunter Elemente und Anpassungen verlangt und auch vorgenommen, die in Grenzbereiche vorstoßen, wo christlich-liturgisches Feiern hinsichtlich seines Gehalts und seiner Gestalt fragwürdig werden kann. Und die fehlende Beheimatung der meisten Zeitgenossen im Gottesdienst der Kirche bringt es dann ebenfalls mit sich, dass Inspirationen unterschiedlichster Art und Herkunft, medial aufbereitete Trauerereignisse einbezogen, in die christliche Liturgie hineingetragen werden. Die Vielfalt der Feiern, die daraus entsteht, ist – in Städten wohl mehr als in ländlichen Gegenden – mit dem einen liturgischen Buch oft nicht mehr zu kanalisieren.

Wie ist in einer solchen Situation von Kirche und Gesellschaft Liturgie zu feiern? Und wie hat dann ein liturgisches Buch als normierende Grundlage auszusehen? Welche Gestalt muss gerade ein Begräbnisrituale haben, das dieser Situation von Kirche und Gesellschaft, theologischen Anforderungen und genauso den betroffenen Menschen gerecht wird? Wie können das eine Rituale und die vielfältigen Feiergestalten übereinkommen? Diese Fragen sind ungelöst und sind auch mit den neuesten Ausgaben liturgischer Bücher kaum vorangebracht worden; ja, die meisten genannten Fragen und manche anderen, die man etwa im Blick auf veränderte pastorale Strukturen oder auf den zunehmenden Verlust kirchlicher Amtsträger ergänzen könnte, wurden in den entsprechenden Kommissionen nicht einmal thematisiert.

3. Die Geschichte des Begräbnisrituale im deutschen Sprachgebiet

Für die weiteren Überlegungen seien kurz die historischen Hintergründe des Begräbnisrituale für das deutsche Sprachgebiet skizziert, um bestimmte Vorgänge verständlicher zu machen.

Viele österreichische Diözesen wie auch zahlreiche andere Bistümer des deutschen Sprachgebietes gebrauchten in der Neuzeit für das Begräbnis nicht das nachtridentinische, für die Gesamtkirche gedachte „Rituale Romanum“, sondern hatten eine diözesane Eigen-tradition, die überwiegend bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts fortlebte. Diese legitime, oft jahrhundertealte Diözesanliturgie umfasste auch muttersprachliche Anteile.¹² Damit war die Begräbnisliturgie zwar durch den Buchtyp Rituale geordnet, doch bestand in den Diözesanritualien eine größere Vielfalt überkommener Riten im Bereich von Sterben, Tod und Begräbnis als im römischen Rituale. Erst mit der „Collectio Rituum“ von 1950 wurde für die Diözesen Deutschlands ein seinerzeit modernes Einheitsrituale geschaffen, das die Diözesanritualien ablöste¹³; wenige Jahre später wurde es auch in Österreich und in der Schweiz übernommen.

Wie sah die Situation nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aus? 1969 kam als eines der ersten Bücher der Liturgiereform die Editio typica des „Ordo exsequiarum“ heraus.¹⁴ Die schlichte Aufmachung des Bandes wie fast aller lateinischen Bücher aus der ersten Phase der Reform sagt Bedeutendes aus über das Selbstverständnis und den Anspruch des Buches: Es war kaum dafür gedacht, tatsächlich in der Liturgie benutzt zu werden. Vielmehr diente es als Grundlage für die Ausarbeitung der liturgischen Bücher in den Muttersprachen, die das Konzil ja ermöglicht hatte. Das Österreichische Liturgische Institut in Salzburg publizierte 1970 die erste deutsche Ausgabe, die eine reine Übersetzung aus dem

¹² Vgl. dazu Probst (1993); ergänzend: Klöckener (1994). Zu den Diözesanritualien in der Schweiz vgl. ders. (2000).

¹³ Vgl. Stohr (1950); Heinz (1991).

¹⁴ Ordo exsequiarum 1969. Vgl. DEL 1 (2002), Nr. 1921–1947.

Lateinischen war¹⁵; sie fand jedoch keine sehr weite Verbreitung. In der Regel wurde im deutschen Sprachgebiet bis 1973 die „Collectio Rituum“ von 1950 mit ihren muttersprachlichen Texten weiter benutzt.

Der Ritualefaszikel „Die kirchliche Begräbnisfeier“ erschien 1973 (fortan: F.Begräbnis 1973) als offizielle, an die Situation des deutschen Sprachgebietes angepasste Ausgabe, die in einigen Elementen auch der „Collectio Rituum“ treu blieb.¹⁶ Nach bald 30 Jahren Gebrauch beschloss die Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) im Jahr 2000, eine Neuauflage zu erstellen. Zum einen rieten Erfahrungen mit dem Buch zu einer Verbesserung mancher Abschnitte und Texte; zum anderen hatten sich seit dem Anfang der 70er Jahre zahlreiche Veränderungen in der Pastoral, in der Begräbniskultur, bei den liturgischen Diensten und so weiter ergeben, die berücksichtigt werden sollten. Nicht von der Hand zu weisen ist aber auch der Einfluss einer Veröffentlichung der Erzdiözese Wien. Diese hatte 1999 eine „Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt“ publiziert¹⁷; sie war zwar für den diözesaninternen Gebrauch gedacht, fand aber wegen der Vielfalt der angebotenen Feierelemente und der fortentwickelten Gebetsprache auch anderswo Verbreitung, was indirekt den Beschluss der IAG gefördert haben dürfte.¹⁸ Der Erfolg dieses Buches über die Wiener Diözesangrenzen hinaus führte 2001 zu einem weithin identischen Nachdruck im Herder-Verlag, als dessen Autor der damalige Leiter des Einsegnungsdienstes der Erzdiözese Wien, Karl Wagner, fungierte; damit war das Buch im gesamten deutschen Sprachgebiet leicht zugänglich, wurde dem Vernehmen nach sehr gut verkauft und forderte die verantwortlichen Instanzen heraus.¹⁹

Die Revision des Begräbnisrituale im Auftrag der IAG zog sich über mehrere Jahre hin. Wollte man zunächst eine wirklich auf die Notwendigkeiten des deutschen Sprachgebietes antwortende Ausgabe schaffen, so wurden die Kriterien der Bearbeitung, der Arbeitsplan und die inhaltliche Gestaltung des Bandes im laufenden Prozess durch die Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam“ vom 28. März 2001²⁰ erheblich verändert. Diese verlangt unter anderem eine weitreichende Identität der Inhalte von universalkirchlichem und teilkirchlichem liturgischem Buch, die exakte Wiedergabe der lateinischen Texte und Gesänge und hatte damit auch eine starke Beschneidung des Eigenguts der Sprachgebiete zur Folge. Damit waren die ursprünglichen Revisionsziele nur noch schwer vereinbar.²¹

Trotz schwerer Bedenken hinsichtlich des erreichten Ergebnisses approbierten die Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes und die Erzbischöfe von Luxemburg und Vaduz gemäß dem vom Recht geregelten Verfahren das Buch im Jahr 2006, die Österreichische Bischofskonferenz erst 2008; die Rekognoszierung durch die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung geschah im Jahr 2007, für die Österreichische

¹⁵ Sie erschien unter dem Titel: Ordnung des Begräbnisses nach dem neuen Rituale Romanum (1970); s. Quellenverzeichnis.

¹⁶ Vgl. besonders Hollerweger (1974); in neuerer Zeit Bärsch (2002). Weitere Beiträge dieses Sammelbandes gehen ausführlicher auf die „Kirchliche Begräbnisfeier“ ein.

¹⁷ Vgl. Studienausgabe für die Begräbnisfeier (1999).

¹⁸ Zu diesem Band vgl. Wagner (2001), aber ebenso die teils sehr kritische Rezension von Praßl/Klößener (2000), auf die Redtenbacher (2001) antwortete, freilich ohne in liturgierechtlicher Hinsicht überzeugen zu können. Vgl. auch die kritische Bewertung von Haunerland (2001); ders. (2006), bes. 96–98; ders. (2009a), bes. 244f.

¹⁹ Vgl. Wagner (2001).

²⁰ Ausgaben: Liturgiam authenticam (2001); DEL 4 (2011), Nr. 9346–9478.

²¹ Vgl. zur Problematik Haunerland (2009a), bes. 222–227; Kranemann (2010) 187f.

Bischofskonferenz erst nach Erscheinen des Bandes, so dass bemerkenswerterweise Österreich bei den Rekognoszierungsdaten im Impressum fehlt.²² Bis zur Veröffentlichung vergingen durch die Drucklegung und die Klärung offener Fragen nochmals rund zwei Jahre, ehe im Herbst 2009 das Buch endlich auf den Markt kam; zugleich wurde die Ausgabe von 1973 außer Kraft gesetzt – und damit begannen die Konflikte.

Nicht übergangen sei, dass die Erzdiözese Wien parallel zu diesem Vorgang im Jahr 2008 ihre frühere „Studienausgabe“ in einer verbesserten Neufassung herausbrachte, dem „Manuale für die Begräbnisfeier“. Dem Vorwort von Kardinal Schönborn zufolge versteht sich dieses Buch, ähnlich der Ausgabe von 1999, „als pastoralliturgische Handreichung zur Feier des Begräbnisses, unter der besonderen Berücksichtigung der Situation in der Großstadt“.²³ Allerdings soll das Buch nicht nur in der Großstadt selbst verwendet werden, sondern „in der ganzen Erzdiözese Wien“.²⁴ Das Buch wird vom Wiener Erzbischof explizit „approbiert für den Gebrauch in der Erzdiözese Wien“.²⁵ Damit hat eine einzelne Diözese ein neues Faktum geschaffen, für das es in der nachkonziliaren Zeit keine Parallele gibt. Wir kommen später darauf zurück.²⁶

4. *Das Begräbnisrituale im Kontext der liturgischen Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*

Im nächsten Schritt möchte ich F.Begräbnis 2009 in den größeren Kontext der liturgischen Bücher nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil situieren; dabei unterscheide ich drei Generationen deutschsprachiger Ausgaben.

4.1 *Die erste Generation muttersprachlicher liturgischer Bücher: 1968 – ca. 1980*

Die erste Generation liturgischer Bücher in deutscher Sprache erschien auf Basis der lateinischen Ausgaben unmittelbar nach dem Konzil ab 1968, meistens in schlichten Studienausgaben, die sich eng an die lateinischen Vorlagen hielten und diese zum Teil wörtlich übersetzten. Wenige Jahre später wurde dann jeweils eine an die Verhältnisse des Sprachgebietes weitergehend angepasste Fassung herausgebracht, wie wir es bei der Begräbnisfeier sahen.²⁷ Das komplexe Unternehmen, eine Liturgie in der Muttersprache zu schaffen, war bekanntlich ein Novum in der katholischen Kirche, bei dem man auf keine Erfahrungen zurückgreifen konnte. Insofern mussten in intensiven Fachdiskussionen und im Austausch mit den kirchlichen Verantwortungsträgern zunächst Grundlagen, Ziele und Methoden geklärt werden. Leitende Prinzipien ergaben sich aus der Übersetzerinstruktion „Comme le prévoit“ der Gottesdienstkongregation vom Januar 1969; sie zeugt von einem hohen Reflexionsgrad in der Materie und von einer guten philologischen und linguistischen Kompetenz

²² Vgl. hierzu Haunerland (2009a), bes. 225–227.

²³ Vgl. Manuale für die Begräbnisfeier (2008) 5f. S. auch Sindelar (2009), hier 225.

²⁴ Manuale für die Begräbnisfeier (2008) 6.

²⁵ So der Vermerk ebd. 4; vgl. auch das Vorwort S. 6.

²⁶ Vgl. unten Abschnitt 6.

²⁷ Zur Herausgabe der liturgischen Bücher nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil insgesamt vgl. Klöckener (1995), bes. 6–14; Kaczynski (2002).

der Verantwortungsträger.²⁸ Ohne in die Details einzusteigen, seien wenigstens zwei ihrer Prinzipien genannt:

- Man sprach normalerweise nicht von einer „Übersetzung“ der liturgischen Bücher aus dem Lateinischen in die Muttersprachen, sondern von einer „Übertragung“. Das deutet darauf hin, dass man von vornherein teilkirchliche Anpassungen der lateinischen Ausgaben, die ja für die Universalkirche bestimmt waren, plante und befürwortete.
- Für die Art der Übersetzung sagte die Instruktion: Es genügt nicht, „wenn man eine für die Liturgie bestimmte Übersetzung herstellt, die einfach den wörtlichen Inhalt und die Grundgedanken des Originaltextes in eine andere Sprache überträgt. Es kommt vielmehr darauf an, einem bestimmten Volk in dessen eigener Sprache getreu zu vermitteln, was die Kirche durch den Originaltext einem anderen Volk in einer anderen Sprache mitgeteilt hat. Die Treue der Übersetzung kann also nicht lediglich von den Worten und Sätzen her beurteilt werden. Es muss vielmehr geschehen nach dem genauen Gesamtzusammenhang des Verständigungsvorganges in Übereinstimmung mit der literarischen Art des Textes.“²⁹

Die erste Generation liturgischer Bücher war mit der Veröffentlichung des dreibändigen „Stundenbuchs“ (1978–1980) abgeschlossen. Einige wenige Titel, die noch später erschienen (z. B. „Die Feier der Krönung eines Marienbildes“, 1990), können in unserem Zusammenhang vernachlässigt werden:

4.2 Die zweite Generation in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts

Eine zweite Generation liturgischer Bücher im deutschen Sprachgebiet kam ab 1992 heraus. Zu ihr gehören lediglich drei Titel: die Neuauflage der „Feier der Trauung“ (1992), der „Feier der Krankensakramente“ (1994) und die großformatige Neuauflage des vierbändigen Pontifikales für die bischöfliche Liturgie (1994), von dem es zudem eine „Handausgabe“ in Paperbackform gibt.³⁰ Bei der Feier der Trauung und der Krankensakramente fallen äußerlich das größere Format und der zwispaltige Druck auf. Erst beim genaueren Zuschauen bemerkt man aber eine wichtige inhaltliche Änderung: Hatte die erste Generation der liturgischen Bücher jeweils eine „Pastorale Einführung“ der deutschsprachigen Bischöfe enthalten, die die lateinischen Praenotanda zwar berücksichtigte, aber mehr oder weniger frei damit verfuhr und speziell auf die Erfordernisse des Sprachgebietes ausgerichtet war, so verlangte die Gottesdienstkongregation Anfang der 1990er Jahre, diese inkultiurierte Praxis aufzugeben und stattdessen die lateinischen Praenotanda in deutscher Übersetzung abzudrucken. In einem Kompromiss einigte man sich darauf, zuerst die Praenotanda in deutscher Übersetzung und anschließend die Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes abzudrucken. Das hat zum Teil zu bemerkenswerten Varianten in den theologischen Akzenten und in der Behandlung der pastoralliturgischen Gegebenheiten geführt.³¹

²⁸ Weil man Fragen einer modernen Sprache in der Liturgie am besten in einer zeitgenössischen Sprache ausdrücken kann, erschien diese Instruktion auf Französisch, nicht auf Lateinisch. Deutscher Text der Instruktion: DEL 1 (2002) Nr. 1200–1242.

²⁹ Nr. 6 (ebd. Nr. 1205).

³⁰ Zu den genauen bibliographischen Angaben vgl. Klöckener (1995) 49f Nr. 49b (Krankensakramente); 51 Nr. 51b (Trauung); 55–60 Nr. 56b. 57b. 58b. 60b (Pontifikale).

³¹ Vgl. hierzu Probst (1992) 207–209; Rennings (1993); Richter (1998); Heinz (1995) 147–150.

4.3 Die dritte Generation: ab der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ von 2001

Die dritte Generation liturgischer Bücher basiert auf der Übersetzerinstruktion „*Liturgiam authenticam*“ vom Jahre 2001, die die Instruktion „*Comme le prévoit*“ von 1969 außer Kraft setzte. Nach diesen Normen erschienen bisher die Neuausgaben der „Feier der Kindertaufe“ (2007)³² und der „Kirchlichen Begräbnisfeier“ (2009). Weitere Bücher, die sich an diesen Maßgaben orientieren, sind in Vorbereitung; das wichtigste davon ist das Messbuch. Wie lässt sich diese dritte Generation liturgischer Bücher charakterisieren?

Während das Kindertaufrituale ein Buch des Übergangs ist, weil das von den Bischöfen approbierte Manuskript schon vor „*Liturgiam authenticam*“ in Rom zur Rekognoszierung eingereicht worden war und dann in jahrelangen Verhandlungen mit der Gottesdienstkongregation nachbearbeitet werden musste³³, gibt das Begräbnisrituale klarer die Neuorientierung zu erkennen. Wie schon angedeutet, verlangen die Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ und deren Auslegung durch die Gottesdienstkongregation eine exakte Übereinstimmung der muttersprachlichen Ausgaben mit der lateinischen Vorlage, in unserem Fall mit dem „*Ordo exequiarum*“ von 1969. Das betrifft sowohl den Aufbau des Buches als auch die einzelnen Texte und Gesänge. Anpassungen an die Verhältnisse des jeweiligen Sprachgebietes sind nur in sehr begrenztem Maße möglich und – das zeigt die Praxis – erfordern schwierige Verhandlungen. Was im lateinischen Buch steht, muss auch in der muttersprachlichen Ausgabe abgedruckt werden; darüber hinausgehendes muttersprachliches Gut kann überwiegend nur in einem Anhang stehen. Diese römischen Vorgaben erklären den Aufbau und manche Inhalte der Neuausgabe von F.Begräbnis 2009, die wir gleich noch genauer betrachten werden.

Konnte in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts die „Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes“ immerhin noch im Buch selbst nach den übersetzten Praenotanda wiedergegeben werden, darf die neue Generation liturgischer Bücher gemäß römischer Weisung keine eigene „Pastorale Einführung“ mehr enthalten. Deswegen wurde sie bei den Neuausgaben sowohl der Kindertaufe als auch von F.Begräbnis 2009 in einem separaten Heft publiziert³⁴; dadurch verliert sie zweifellos an Bedeutung, wenngleich gerade sie der Kenntnisnahme wert ist.

Bemerkenswert sind darüber hinaus die Titelblätter, die ihren Bezug zur lateinischen Editio typica klar zum Ausdruck bringen müssen, dadurch aber sehr kompliziert erscheinen und dem deutschen Sprachempfinden zuwider laufen.³⁵ Schließlich sei noch das Format erwähnt: Die Ausgaben der 1990er Jahre waren vielfach kritisiert worden, weil ihr größeres Format zu unhandlich war. Das hat bei den Büchern der dritten Generation wieder zu einem

³² Siehe die vollständige Titelfassung im Quellenverzeichnis unter: *Die Feier der Kindertaufe* (2007).

³³ Vgl. den informativen Beitrag von Haunerland (2008); s. auch Klöckener (2008).

³⁴ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier. Pastorale Einführung (2009); das Dokument ist unterzeichnet von den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie vom Erzbischof von Luxemburg, nicht aber vom Erzbischof von Vaduz. – Für die Kindertaufe vgl. Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung (2008); das Dokument ist von denselben Verantwortlichen unterzeichnet.

³⁵ Vgl. die vollständigen Titelangaben von *Die Feier der Kindertaufe* (2007) und *Die kirchliche Begräbnisfeier* (2009), die nur vor dem Hintergrund des lateinischen Buchtitels verständlich werden. So formuliert man keine Titel, auch nicht von liturgischen Büchern! Wie wohlthuend klar waren im Vergleich dazu die Titel der ersten Ausgaben dieser Liturgiebücher in deutscher Sprache!

kleineren Format geführt, das zufälligerweise fast genau mit dem seit den 90er Jahren gewählten Format der lateinischen Editiones typicae übereinstimmt.

Warum jetzt diese so engen Maßgaben, die weit entfernt sind von denen, die in der ersten Phase nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die liturgischen Bücher prägten? Zum einen geht es dem Apostolischen Stuhl darum, weltweit die Einheit in der Liturgie zu wahren; dort, wo sie durch Sonderentwicklungen in den Sprachgebieten vermeintlich beeinträchtigt worden ist, soll sie wiederhergestellt werden. Einheit in der Liturgie bedeutet nach der Interpretation der genannten Instruktion eine größtmögliche textliche und auch formale Einförmigkeit. Darauf fußt etwa die Forderung nach einer genauen Übersetzung der lateinischen Texte. In Verbindung mit diesem Konzept möchte die Kongregation rituelle Sonderentwicklungen in den Sprachgebieten verhindern, wie man sie etwa in Form der mailändischen Liturgie oder auch in der inkulturierten Form des römischen Messritus für den Zaïre kennt. Der römische Ritus in seiner lateinischen Fassung – so die Kongregation – ist die Norm in der römisch-katholischen Kirche, und muttersprachliche liturgische Ausgaben können davon im Wesentlichen nur Übersetzungen sein.

Dieses Verständnis von Liturgie beruht nicht zuletzt auf bestimmten ekklesiologischen Voraussetzungen, die das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen berühren; die Rechte der Bischöfe und Bischofskonferenzen in ihren Teilkirchen sind davon betroffen; ich will auf all diese Fragen hier nicht weiter eingehen. Festzuhalten ist, dass dieses Konzept von Liturgie weitreichende Konsequenzen für die liturgischen Bücher in den Muttersprachen hat. Verlangt wird eine Revision aller muttersprachlichen Liturgiebücher, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erschienen sind, nach diesen Vorgaben. F.Begräbnis 2009 ist in diesen Kontext neuerer liturgiepolitischer und ekklesiologischer Entwicklung einzuordnen.

Hier erheben sich grundsätzliche Fragen nach Sinn, Aufgabe und Gestalt liturgischer Bücher in der Gegenwart, die am einzelnen liturgischen Buch exemplarisch in Erscheinung treten und dringend einer neuen Fachdiskussion bedürfen.

5. Die Neuauflage der „Kirchlichen Begräbnisfeier“ von 2009

5.1 Aufbau und Inhalt

Im nächsten Schritt seien Aufbau und Inhalt einschließlich der wichtigsten Änderungen im Vergleich zur vorherigen Ausgabe in einer tabellarischen Übersicht dargestellt (siehe unten).³⁶

Im Vergleich der beiden Ausgaben fällt die Änderung bei den einführenden Dokumenten auf: keine „Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes“ mehr, stattdessen das Veröffentlichungsdekret zur lateinischen Editio typica von 1969 und die Praenotanda vom selben Jahr. Die „Pastorale Einführung“ ist also in ein separates Heft verbannt. Damit verzichtet man innerhalb des liturgischen Buches auf eine zeitgemäße Darstellung der theologischen Grundlegung und vor allem der pastoralliturgischen Situation und Ausgestaltung der kirchlichen Begräbnisfeiern und legt statt dessen eine Übersetzung der Praenotanda vor, die nicht nur jeden Bezug zum deutschen Sprachgebiet vermissen lässt, sondern die auch schon vier Jahrzehnte alt ist: 40 Jahre, in denen nicht nur Kultur und Gesellschaft, sondern auch Kirche und Liturgie einschließlich der Bedingungen ihrer Feier einem tiefgreifenden Wandel unterworfen waren. Die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes

³⁶ Vgl. zum Aufbau und Inhalt auch Haunerland (2009a) 227–234.

hätten es gern anders gehabt, konnten sich aber in diesem Punkt – wie auch in einigen anderen – nicht gegen die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung durchsetzen.

<i>Die kirchliche Begräbnisfeier (1973)</i>	<i>Die kirchliche Begräbnisfeier (2009)</i>
Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes	
	Dekret Praenotanda
	Abkürzungen [mit Abschnitt: „Der Leiter der Begräbnisfeier“]
1. Stundengebet, Totenwache und Gebet im Trauerhaus	1. Totenwache und Gebet im Trauerhaus
2. Eucharistiefeier	
3. Begräbnis mit drei Stationen	2. Begräbnis mit drei Stationen
Erste Form A: Erste Station am Ausgangspunkt	Form A Erste Station (Trauerhaus, Friedhofseingang, Friedhofskapelle oder Trauerhalle)
Zweite Station in der Kirche Dritte Station am Grab	Zweite Station in der Kirche Dritte Station am Grab
Erste Form B: Erste Station am Ausgangspunkt	Form B Erste Station (Trauerhaus, Friedhofseingang, Friedhofskapelle oder Trauerhalle)
Zweite Station am Grab Dritte Station in der Kirche	Zweite Station am Grab Dritte Station in der Kirche
Erste Form C: Erste Station in der Kirche Zweite Station in der Trauerhalle	Form C Erste Station in der Kirche Zweite Station (Trauerhalle oder Friedhofskapelle)
Dritte Station am Grab	Dritte Station am Grab
Erste Form A, B, C: Die Feier am Grab	Form A, B, C Station am Grab
4. Begräbnis mit zwei Stationen Erste Station in der Friedhofskapelle	3. Begräbnis mit zwei Stationen Erste Station (Friedhofskapelle oder Trauerhalle)
Zweite Station am Grab	Zweite Station am Grab
5. Begräbnis mit einer Station	4. Begräbnis oder Feier der Verabschiedung mit einer Station
6. Kinderbegräbnis	5. Begräbnis eines Kindes Erste Station (Friedhofskapelle oder Trauerhalle)
	Zweite Station am Grab
	6. Die Feier der Verabschiedung vor einer Einäscherung
7. Urnenbeisetzung	7. Die Feier der Urnenbeisetzung

<i>Die kirchliche Begräbnisfeier (1973)</i>	<i>Die kirchliche Begräbnisfeier (2009)</i>
Anhang I: Schriftlesungen Für das Begräbnis Erwachsener Für das Begräbnis getaufter Kinder Für das Begräbnis ungetaufter Kinder Anhang II: Schriftworte Anhang III: Gebete Gebete in besonderen Fällen Schlussgebete Allgemeine Gebete Litaneien für die Verstorbenen Das Apostolische Glaubensbekenntnis Anhang IV: Fürbitten Anhang V: Gesänge Hinweise zur Gestaltung von Laudes und Vesper Anhang VI: Abschließende Segensgebete	8. Weitere Texte für die Begräbnisfeier 1. Gebete in besonderen Situationen Für einen verstorbenen Jugendlichen Für eine verstorbene Mutter Für einen verstorbenen Vater Für verstorbene Eheleute oder einen verstorbenen Ehepartner Für verstorbene Eltern des Priesters oder Diakons Für einen verstorbenen Priester oder Diakon Für einen verstorbenen Ordensangehörigen Für einen Verstorbenen, der sich im Dienst des Evangeliums gemüht hat Für einen nach langer Krankheit Verstorbenen Gewaltsamer Tod oder Suizid Tod beim Einsatz für andere 2. Weitere Gebetstexte und Fürbitten 3. Schriftlesungen Lesungen aus dem Alten Testament Lesungen aus dem Neuen Testament Antwortpsalmen Halleluja oder Verse vor dem Evangelium Evangelien 4. Psalmen, Kehrverse und Cantica 5. Apostolisches Glaubensbekenntnis
	Anhang Teil 1: Begleitung, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist
	Anhang Teil 2: Liturgische Feiern bei Großschadensereignissen und Katastrophen
	Anhang Teil 3: Die Feier der gemeinsamen Verabschiedung oder Bestattung von tot geborenen Kindern und Fehlgeburten

Im 1. Kapitel gibt es keine allzu bedeutenden Änderungen. Aus dem Titel herausgenommen wurde das „Stundengebet“, wobei dies aber weiterhin als Möglichkeit in einer Rubrik

erwähnt ist; mehr war es bisher auch nicht. Für eine Totenwache, Wort-Gottes-Feier oder – wie vielfach üblich – für ein Trauergebet am Abend vor dem Begräbnis werden Anregungen geboten. Das ausgeführte Modell des Feierbuches bezieht sich auf eine Totenwache im Haus des Verstorbenen (S. 21–26).

Das Kapitel „Eucharistiefeier“, das nur aus rubrikalen Hinweisen bestand, wurde getilgt. Selbstverständlich ist die Eucharistiefeier weiterhin in den folgenden Kapiteln vorgesehen. Dadurch ist nichts verlorengegangen.

Die nächsten drei Kapitel (S. 27–110) sind von der Struktur her beibehalten worden: das Begräbnis mit drei, mit zwei oder mit einer einzigen Station, ebenfalls mit den Variationsmöglichkeiten, um die verschiedenen regionalen und lokalen Gewohnheiten zu respektieren. Dieser Aufbau hatte sich schon in der ersten nachkonziliaren deutschen Ausgabe mehr an der „Collectio Rituum“ als am lateinischen „Ordo exsequiarum“ orientiert. Die in mehr als einem halben Jahrhundert gewachsenen liturgischen Gewohnheiten wurden auch jetzt erfreulicherweise beachtet.

Beim Begräbnis eines Kindes in Kap. 5 (S. 111–127) wird nur das Modell mit zwei Stationen abgedruckt, die Eucharistiefeier hingegen übergangen. Selbstverständlich heißt dies nicht, dass bei einem Kinderbegräbnis keine Eucharistiefeier gehalten werden soll. Sie wird in Nr. 176 (S. 112) eigens erwähnt, wenn auch nur für den besonderen Fall, dass kein Leichnam des Kindes bestattet werden kann.

Das Kapitel 6 „Die Feier der Verabschiedung vor einer Einäscherung“ (S. 129–143) ist neu und ohne Entsprechung in der lateinischen Editio typica. Von den Inhalten her ist die Feier ähnlich der Begräbnisfeier mit einer Station (Kap. 4), doch wurden situationsgerechte Anpassungen vorgenommen, denn eine Verabschiedungsfeier vor einer Einäscherung ist von ihrer Gestalt und ihrem Kontext her doch erheblich verschieden vom Begräbnis eines Leichnams.

„Die Feier der Urnenbeisetzung“ im Kap. 7 (S. 145–151) soll bewusst als Gottesdienst gehalten werden und nicht quasi im Verborgenen stattfinden, wie es mancherorts geschieht. Auch bei einer Urnenbeisetzung soll eine Eucharistiefeier oder eine Wort-Gottes-Feier vorgesehen werden.

Kap. 8 steht jetzt unter dem Titel „Weitere Texte für die Begräbnisfeier“ (S. 153–332) und ist anders geordnet als zuvor. Eigens hervorgehoben sei, dass zahlreiche Texte zur Auswahl, die bisher an verschiedenen Stellen des Ritus standen, nun gebündelt im Anhang erscheinen. Man wollte damit die Übersichtlichkeit des Feierverlaufs verbessern. Eine Gefahr besteht darin, dass dadurch gute und wichtige Wahlmöglichkeiten in der Praxis übersehen werden.

Viele der Gebete zur Auswahl sind aus dem Lateinischen übersetzt, was man ihnen mitunter deutlich anmerkt. Einige sind aber auch originäres deutschsprachiges Gut, so zum Beispiel beim Begräbnis eines durch Gewalt Umgekommenen (S. 166–170) oder von Menschen, die beim Einsatz für andere den Tod gefunden haben (S. 171f).

Neu ist eine Oration für den Fall des Suizids (S. 167 u. 170), was aufgrund der Änderung des Kirchenrechts von 1983 möglich geworden war; denn eine Bestattung von Menschen, die durch Suizid umgekommen sind, ist jetzt nicht mehr vom Kirchenrecht untersagt. Ob die Orationen in der vorliegenden Form immer bestmöglich die Situation treffen, wird im Einzelfall von den Verantwortlichen vor Ort zu entscheiden sein. Es braucht nicht eigens betont zu werden, wieviel Sensibilität in solchen Fällen auch in der Begräbnisliturgie verlangt ist.

Bei den übrigen Texten werden – wie bisher – die Perikopen ausgedruckt, um auf dem Friedhof nicht zusätzlich mit einem Lektionar oder einer Bibel hantieren zu müssen. In gottesdienstlichen Räumen ist freilich der Gebrauch eines Lektionars wünschenswert.

Die Psalmen (S. 283–328) nehmen breiten Raum ein, darunter auch der Ps 119 mit fast 12 Druckseiten. Über den „Ordo exsequiarum“ hinaus hat man die Klagepsalmen 44, 102 und 142 aufgenommen, die als biblische Texte zum Ausdruck von Trauer und Klage in der Begräbnisliturgie ihren Sinn haben können.

Neu sind drei wichtige Fälle, die in der Pastoral häufiger begegnen und die die deutschsprachigen Bischöfe, auch in Konsequenz zu verschiedenen bischöflichen Stellungnahmen der letzten Jahre³⁷, unbedingt in das Buch integriert sehen wollten: die „Begleitung, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist“ (S. 335–339; nicht für das Erzbistum Vaduz approbiert), „Liturgische Feiern nach Großschadensereignissen und Katastrophen“ (S. 341–346) und „Die Feier der gemeinsamen Verabschiedung oder Bestattung von tot geborenen Kindern und Fehlgeburten“ (S. 347–359).³⁸ Aufgrund römischer Entscheidung konnten sie nur als Anhang aufgenommen werden; immerhin sind sie jetzt im liturgischen Buch selbst vertreten, was ein großer Gewinn ist.

Mit diesen Inhalten hat die Neuausgabe F.Begräbnis 2009 ihr Ziel teilweise erreicht, die gewandelten Situationen von Sterben, Begräbnis und Trauer zu berücksichtigen. Warum dann aber der massive Protest gegen das Buch, zunächst von Seelsorgern, dann auch von den Bischöfen, die selbst das Buch approbiert haben? Warum dann der Satz von Kardinal Meisner als Vorsitzendem der internationalen liturgischen Gremien des deutschen Sprachgebiets, der im oben genannten Brief an die Vorsitzenden der Österreichischen und der Schweizer Bischofskonferenz sowie an die konferenzfreien Bischöfe des deutschen Sprachgebietes von einem „Scheitern“ des Buches, von der „Verunsicherung in den Pfarren“ und der Notwendigkeit, „größeren Schaden abzuwenden“, spricht?³⁹

5.2 Kritische Würdigung

Folgende Kritikpunkte am Begräbnisrituale von 2009 sind anzubringen:

- Das Buch ist wegen der Fülle des aufgenommenen Materials, aber auch wegen des gewählten Layouts (vor allem wegen vieler zwispaltiger Passagen) zu dick, zu schwer und unhandlich geworden. Liturgische Bücher müssen aber im Gebrauch leicht handhabbar sein; das ist eine Grundregel der liturgischen Buchgeschichte. Eine beträchtliche Umfangsreduzierung ließe sich durch die Vermeidung von Wiederholungen in den Kapiteln II–IV erreichen. Eine konsequente Durchsicht ließe vermutlich noch weitere Einsparungen ohne substantielle Einbußen zu.
- Damit verbindet sich die Frage, ob wirklich alle gebotenen Auswahlmöglichkeiten sinnvoll sind. Das betrifft in erster Linie die Psalmen, aber auch die Schriftlesungen. So begrüßenswert reiche Alternativen für verschiedene Situationen sind, so sehr ist zu fragen, ob man nicht auf bestimmte Elemente, die nach absehbarer Erfahrung kaum benutzt werden, hätte verzichten können. Bei einer Überarbeitung sollte man den Mut zur Reduzierung und Konzentration haben.

³⁷ Ein besonderes Anliegen findet sich in: Wenn der Tod am Anfang steht (2005).

³⁸ Vgl. zu diesen Anhängen Bärsch (2009c) 202–206; Wahle (2009) 36–41.

³⁹ Vgl. die Internetlinks in Anm. 7. Eine sachgerechte kritische Auseinandersetzung, die die Gründe des „Scheiterns“ benennt, bietet besonders Kranemann (2010).

- Substantieller sind dann allerdings die Fragen zum Gebetsgut, speziell zu den aus dem Lateinischen übersetzten Orationen. Dahinter steht die Grundfrage nach einer adäquaten liturgischen Sprache. Die Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ hat eine bestimmte, sehr einseitige Option vorgegeben, die von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung mit Nachdruck eingefordert wird. Diese Option hat weithin nur die Ausgangssprache, das Latein, im Blick, kaum aber die liturgische Situation und die mitfeiernde Gemeinde. Das kann aufs Gesamt gesehen zu keinen befriedigenden Ergebnissen führen. Die bald nach Erscheinen des Buches treffend formulierte Kritik eines Pfarrers an der Wendung „die Ohren deiner Barmherzigkeit“ im Verabschiedungsgebet wurde gleichsam zum Gericht über das Buch⁴⁰; dieses Gebet ist jedoch nicht singulär; ähnliche Schwierigkeiten lassen sich an einer Reihe weiterer Gebete zeigen.⁴¹ Man wird dieses gravierende Problem nur beheben können, wenn man sich wieder vom Übersetzungs-Deutsch löst und eine Gestalt der Gebetssprache sucht, die nach Satzstruktur, Wortwahl und Aussageweise wirklich durch und durch deutsch klingt. Liturgie darf kein Bereich werden, in dem wir es mit „verkleidetem Latein“ zu tun haben⁴², prinzipiell nicht und schon gar nicht in so sensiblen Bereichen wie der Begräbnisliturgie. Ich bin der festen Überzeugung, dass – bei aller berechtigten Kritik an Details – der in der ersten nachkonziliaren Phase der Liturgiereform gewählte Weg der richtige ist. Die darauf aufbauende Ausprägung einer der Liturgie angemessenen Sprache in der Muttersprache hat sich bewährt. Das jetzt bei der abermaligen Revision von F.Begräbnis 2009 durchzusetzen, verlangt eine klare und unnachgiebige Position der Bischöfe.
- Unter den Anfragen an die Gebetssprache möchte ich explizit auf das Menschenbild als einer Einheit von Leib und Seele verweisen. Wurde im bisherigen Rituale immer von der ganzen Person gesprochen, so geht es nun in den meisten Fällen wieder um die Seele des Verstorbenen, die Gott annehmen oder aufnehmen möge. Helmut Hoping sieht hierin eine „Rehabilitierung der Leib-Seele-Anthropologie“, die der richtigen theologischen Tradition der Kirche entspreche und nicht mehr die von Karl Rahner und Gisbert Greshake vertretene theologische Meinung von der Auferstehung im Moment des Todes favorisiere.⁴³ Dagegen sei auf das biblische Menschenbild verwiesen, das die Einheit von Leib und Seele kennt; in diesem Sinn spricht Paulus vom Auferstehungsleib (Phil 3,20f; vgl. 1 Kor 15,20–22.51–53; 1 Thess 4,14). Die Rückkehr zum Leib-Seele-Schema, das einem bestimmten philosophisch-theologischen Denken entspricht und nun in erster Linie auf die Wörtlichkeit der Übersetzung zurückgeht, ist ein Verlust für den Mitvollzug der Begräbnisliturgie und dazu in der heutigen Zeit schwer vermittelbar.⁴⁴ Diese Frage, die hier nicht in extenso behandelt werden kann, berührt den anfangs thematisierten Aspekt, dass Liturgie den Glauben der Kirche formt und ihn gleichzeitig ausdrückt. Welches Menschenbild entspricht

⁴⁰ Vgl. Dane (2009) 144.

⁴¹ Vgl. etwa das Gebet aus den „Abschließenden Gebeten auf dem Friedhof“ (vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier [2009] 189, Nr. C), dessen zweiter Satz 52 Wörter umfasst und schlichtweg nicht vernünftig vorgetragen werden kann.

⁴² Der Begriff stammt von Romano Guardini. Vgl. dazu Brüske (2005); s. auch Kranemann (2010) 188f.

⁴³ Vgl. Hoping (2009).

⁴⁴ Vgl. auch den Beitrag von Gottfried Bachl in diesem Heft, S. 19–29.

am ehesten dem christlichen Glauben? Welche Pluralität der Glaubensaussagen ist möglich und gerechtfertigt?

- Zu kritisieren sind weiterhin bestimmte Rubriken, die an der Wirklichkeit des deutschen Sprachgebietes vorbeigehen, besonders die Aussagen über den Vorsteher der Feier: Wenn in zahlreichen Diözesen bischöflich beauftragte Laien selbstverständlich und regelmäßig Begräbnisfeiern vorstehen, ist diese kanonisch begründete pastorale Wirklichkeit adäquat in den Rubriken zu berücksichtigen.⁴⁵ Des Weiteren stößt der Begriff „Kirchengesang“ jedem Kenner der Materie sofort negativ auf; erst bei genauerer Betrachtung bemerkt man allerdings, dass gleichzeitig Instrumentalmusik unterbunden wird, was ebenfalls für unseren kirchlich-kulturellen Bereich unverständlich ist.⁴⁶ Weitere Beispiele ließen sich anführen.
- Die Feierformen der Urnenbeisetzung spiegeln nicht ausreichend wider, dass in Großstädten und in manchen Regionen, wie etwa in großen Teilen der Schweiz, inzwischen Urnenbeisetzungen an Häufigkeit das Erdbegräbnis überholt haben. Die Differenz, die das liturgische Buch zwischen dem Umgang mit dem Leichnam im Sarg und der Asche in der Urne macht⁴⁷, ist dort, wo die Kremation beinahe zum Normalfall geworden ist, kaum nachzuvollziehen. Mit Blick auf diese Situation bedarf die Feierordnung einer anderen Regelung und Gestalt.
- Das Buch sollte ein vernünftiges Titelblatt bekommen, wie es die Vorgängerausgabe hatte.
- Auf jeden Fall sollte die „Pastorale Einführung“ der deutschsprachigen Bischöfe wieder Bestandteil des Buches selbst werden, auch wenn dies einigen Umfang beansprucht. Neben dem praktischen Nutzen, das lesenswerte bischöfliche Wort leicht zur Hand zu haben, hat dies auch einen hohen symbolischen Wert für die Bedeutung der Liturgie der Teilkirchen.
- Ob bei Berücksichtigung dieser Kritikpunkte ein liturgisches Buch herauskommt, das der veränderten kirchlichen und gesellschaftlichen Situation ausreichend entspricht, sei im Moment dahingestellt. Vermutlich wird auch dann das Ziel, dass mit Hilfe des Buches eine Einheit im Wesentlichen bei aller bleibenden Differenz in den vielen Feiern erreicht wird, nicht vollständig umzusetzen sein. Die Grundsatzfrage nach der Bedeutung und Konzeption liturgischer Bücher in der heutigen Situation von Kirche und Liturgie muss auf jeden Fall weiterverfolgt werden.⁴⁸

6. Das Wiener „Manuale für die Begräbnisfeier“ (2008) im Vergleich

Einen Kontrapunkt zu F.Begräbnis 2009 setzt das bereits genannte Wiener „Manuale für die Begräbnisfeier“, das 2008, ein Jahr vor dem neuen Buch für das gesamte deutsche Sprachgebiet, herauskam und das aufgrund der expliziten bischöflichen Approbation⁴⁹, aber auch aufgrund seiner äußeren Aufmachung mehr ist als ein pastoraler Behelf einer Diözese. Es greift – dem Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn zufolge – auf die „Tradition

⁴⁵ Vgl. Jeggle-Merz / Stockhoff (2009); Haunerland (2009a) 237–239. Ohne Bezug zum Begräbnisrituale schildert zahlreiche Erfahrungen: Wagner (2009).

⁴⁶ Vgl. Haunerland (2009a) 241–243. Zu den musikalischen Elementen in F.Begräbnis 2009 insgesamt vgl. Kreuels (2009).

⁴⁷ Zur Rechtfertigung dieser Differenz in F.Begräbnis 2009 vgl. besonders Bärsch (2009c) 199–202; Haunerland (2009c) 105–108; Wahle (2009) 30–36.

⁴⁸ Dazu lesenswert Kranemann (2010); Haunerland (2010).

⁴⁹ Vgl. oben Anm. 23.

der lokalen liturgischen Bücher“ zurück, „die auf besondere Situationen und Bedürfnisse eingehend, Kraft bischöflicher Autorität veröffentlicht wurden und die fester Bestandteil gottesdienstlichen Lebens einer Diözese waren. Sie sind häufig Zeugen einer gelungenen Inkulturation der Liturgie“⁵⁰. Damit soll offensichtlich eine neue Form des Diözesanrituale geschaffen werden. Der Erzbischof setzt in seinem Vorwort zum Manuale einen besonderen Akzent beim Verkündigungscharakter der Liturgie in einer schwierigen Feiersituation, wie sie in der Totenliturgie besteht. Die gewählte Sprache soll dazu beitragen, „dass die Verkündigung von Leiden, Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus auf fruchtbaren Boden fallen kann. Sie soll deshalb biblisch geprägt und zugleich klar und für die Menschen der Gegenwart gut verständlich sein. Weiters soll sie situationsgerecht sein, gepaart mit einem hohen Maß an Sensibilität und Einfühlungsvermögen. Keinesfalls soll der Eindruck einer wortreichen Vertröstung entstehen. Er würde jene Hoffnung, zu der wir Christen berufen sind, eher verdunkeln“⁵¹. Außerdem sollen die besonderen Umstände in der Stadt Wien mit ihrer Begräbnispraxis und Friedhofskultur berücksichtigt werden. Das Buch baut auf der „Studienausgabe“ von 1999 auf⁵² und entwickelt sie weiter.

Wie wird dieses Programm durchgeführt? Ich beschränke mich auf einige wenige Punkte.⁵³

- Das Manuale bleibt in den Grundformen zwar der Begräbnisliturgie nach F.Begräbnis 2009 treu, organisiert die Inhalte aber weithin unabhängig davon. Wiederholt wird dabei allerdings auch auf die erste Ausgabe F.Begräbnis 1973 zurückgegriffen.
- Es verändert die liturgische Sprache, vor allem die Gebete, erheblich; viele Texte von F.Begräbnis 2009 sind bearbeitet, andere neu geschaffen. Theologischer Gehalt, biblische Prägung, Prägnanz, Sensibilität, Verständlichkeit und Mitvollziehbarkeit durch die Teilnehmenden sind leitende Prinzipien: „Wichtig ist, was gesagt und gebetet wird, nicht wie viel.“⁵⁴ Besonders im Blick sind offenbar Teilnehmer, die wenig oder nicht kirchlich und liturgisch sozialisiert sind. Das legt zumindest im Umkehrschluss das beim ersten Hinsehen verwunderliche Formular II.2 „Mit einer Gemeinde, der die Liturgie vertraut ist“⁵⁵ nahe.
- Immer wieder bemüht sich das Manuale um einen klaren Situationsbezug. Das zeigt sich schon in der Einführung, die Vorbereitung und Elemente der Feier knapp erläutert⁵⁶; dort geht man wirklich von den Gegebenheiten des deutschen Sprachgebiets aus und berücksichtigt dabei nochmals speziell jene der Erzdiözese Wien. Beispielsweise beziehen sich die Ausführungen über die Vorsteher gleichermaßen auf Priester, Diakone und Laien. Thematisiert werden Trauerreden, musikalische Elemente, die Formen des Sprechens von den Verstorbenen, lokale Traditionen am Grab; dies alles geschieht in konkreter und realitätsbezogener Weise; der Begriff „situationsgerecht“ begegnet dabei mehrfach und erweist sich von Beginn weg als ein leitendes Kriterium.

⁵⁰ Manuale für die Begräbnisfeier (2008) 5. Hier knüpft auch Sindelar (2009) 221f in seinem Kommentar zum Manuale an.

⁵¹ Manuale für die Begräbnisfeier (2008) 5. Vgl. Sindelar (2009), bes. 223.

⁵² Vgl. oben Anm. 17.

⁵³ Vgl. auch die ausführlichere Vorstellung von Sindelar (2009).

⁵⁴ Ebd. 223.

⁵⁵ Manuale für die Begräbnisfeier (2008) 31–38.

⁵⁶ Vgl. ebd. 9–11. Auch in der Vorstellung von Sindelar (2009) begegnen wiederholt der Begriff der „Situationsgerechtigkeit“ und ähnliche Worte.

- Dieses Kriterium spiegelt sich dann auch darin wider, dass man bei den Modellen für Wortgottesdienste Vorlagen für bestimmte Trauerfälle bietet: Neben dem schon genannten Ausnahme(?) -Fall „Mit einer Gemeinde, der die Liturgie vertraut ist“ (II.2) auch „Bei tragischem Tod“ (II.3); „Bei plötzlichem Tod“ (II.5); „Bei Tod durch Drogen“ (II.7) usw. Bei den Bestattungsformen findet sich neben gewissen Varianten der Normalform auch die „Beisetzung eines ungetauften Kindes“ (III.5) oder die „Verabschiedung im Anatomischen Institut“ (III.6). Zahlreiche andere Fälle sind berücksichtigt, die hier nicht alle aufgeführt werden sollen.

In zweierlei Hinsicht leistet das Wiener Manuale das, was man sich von einem Begräbnisrituale für das deutsche Sprachgebiet insgesamt wünschen möchte: eine bessere Berücksichtigung der konkreten pastoralliturgischen Verhältnisse und das Bemühen um eine adäquate liturgische Sprache, für deren Bewährung im Vorfeld zahlreiche Priester und andere in Trauerpastoral und -liturgie Tätige konsultiert wurden. Primär ist das Buch ein diözesaner Behelf als sinnvolle Reaktion auf häufig begegnende pastorale Situationen; tatsächlich ist es aber mehr – und es ist sich dessen wohl auch bewusst.

Es sei nicht verschwiegen, dass auch diese Ausgabe Schwächen hat, und natürlich lassen sich nicht alle möglichen Situationen vorhersehen und mit eigenen Formularen ausführen; das wird kein liturgisches Buch leisten können. Aber das, was an F.Begräbnis 2009 kritisiert wurde, ist hier meistens besser umgesetzt.

Unverändert kritisch zu betrachten ist – wie schon bei der Wiener Studienausgabe von 1999 – die Tatsache, dass eine einzelne Diözese einen solchen Sonderweg geht; denn das Manuale ist ja nicht eine Ergänzung des normalerweise gebrauchten liturgischen Buches für das deutsche Sprachgebiet, sondern ersetzt dieses vollständig.⁵⁷ Liturgierechtlich wird dies kaum zu rechtfertigen sein. Bei aller Anerkennung und Wertschätzung notwendiger Anpassungen an lokale Bedingungen sollte doch die Einheit der Liturgie innerhalb des Sprachgebietes, die eine wichtige Errungenschaft der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, nicht in Frage gestellt werden.⁵⁸ Oder muss man die durch F.Begräbnis 2009 entstandene Situation als einen solchen Notstand bewerten, dass eine alternative diözesane Ausgabe der einzig mögliche Ausweg war? Dazu bleibt bei dieser Ausgabe die konzeptionelle, ja letztlich ekklesiologisch relevante Frage offen, wie sich die Einheit in der Liturgie mit der Universalkirche erhalten lässt, es sei denn, man betrachte das Buch als ganzes schon als Antwort darauf. Freilich: Voraussetzung für eine Verpflichtung auf ein liturgisches Buch ist dessen Brauchbarkeit und Angemessenheit in dem Kontext, für den es bestimmt ist, verbunden mit einer für die Sache gewinnenden Vorausinformation und einer adäquaten, partizipativen Einführung. Unter dieser Rücksicht hat das Wiener Buch der F.Begräbnis 2009 einiges voraus. Es ist eine Herausforderung, an der man sich bei der Neubearbeitung des gescheiterten Buches und bei dessen späterer Einführung wird messen müssen.

⁵⁷ Diesbezüglich wirken die Ausführungen von Sindelar (2009) 227f wenig überzeugend.

⁵⁸ Vgl. schon die in diesem Punkt besonders kritische Rezension zur Studienausgabe von 1999 von Praßl / Klöckner (2000) 112; unter dieser Rücksicht ebenfalls sehr kritisch zum Manuale von 2008 Haunerland (2009a) 244f.

7. Das eine Rituale und die vielen Feiern: Perspektiven

Als jemand, dem an einer hohen Qualität der liturgischen Bücher als Primärquellen des gottesdienstlichen Handelns der Kirche und an deren Benutzung liegt, bedaure ich die verpassten Chancen bei der Herausgabe von F.Begräbnis 2009 und die ernsthaften Schwierigkeiten, die dadurch entstanden sind. Vor diesem Hintergrund ist die schnelle Reaktion der Bischöfe zu begrüßen, die nun eine in allen Teilen brauchbare Version des Buches in Auftrag gegeben haben, das in relativ kurzer Frist fertiggestellt werden soll. Derzeit nicht vorhersehbar ist, wie die römische Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung auf die Entscheidung der Bischöfe reagieren und wie ein eventueller neuer Genehmigungsprozess verlaufen wird. Der Vorgang wird zweifellos Modellcharakter für die laufende Revision anderer liturgischer Bücher, allen voran des Messbuchs, haben. Nicht wünschenswert ist die Notlösung, die man im französischen Sprachgebiet bei der Neuausgabe des Begräbnisrituale gewählt hat: In langen Verhandlungen mit der Kongregation war nicht absehbar, dass die Neuausgabe des Begräbnisrituale in der gewünschten Form erscheinen konnte, weil man von römischer Seite für demnächst ein neues lateinisches Rituale ankündigte, das dann zu übersetzen sei; daraufhin entschlossen sich die Verantwortlichen, den Inhalt des geplanten liturgischen Buches in einem pastoralen Behelf herauszugeben.⁵⁹ Somit wird man im französischen Sprachgebiet jetzt und bis auf Weiteres – überwiegend von Laien – nicht mehr mit einem liturgischen Buch beerdigt, sondern mit einem pastoralen Behelf. Vor der Gnade Gottes dürfte das vermutlich keinen Unterschied machen.

Ich fasse zusammen:

- Wir brauchen unverändert qualitätsvolle liturgische Bücher, die die liturgische Einheit mit der Universalkirche und die Einheit innerhalb des Sprachgebietes sicherstellen, die Hilfe für die Vorsteher sind, die den Glauben der Kirche sachgerecht wiedergeben. Dabei darf Einheit aber nicht mit Einförmigkeit verwechselt werden. Muttersprachliche liturgische Bücher sind in einer bestimmten Sprache und Kultur, in einem bestimmten kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext beheimatet. Dem haben sie Rechnung zu tragen. Unter Wahrung der Einheit im Wesentlichen haben sie in der konkreten Situation, in der sie gebraucht werden, eine menschengerechte, theologisch korrekte, geistlich aufbauende liturgische Feier zu ermöglichen. Je stärker die existentielle Betroffenheit der Mitfeiernden ist, umso dringlicher werden diese Desiderate.

⁵⁹ Vgl. Dans l'espérance chrétienne. Célébrations pour les défunts (2008). – Zur Begründung heißt es im Vorwort des Präsidenten der Liturgischen Kommission für Frankreich, Erzbischof Robert Le Gall von Toulouse: „Nous avons préparé une nouvelle édition francophone du Rituel de funérailles, mais le Saint-Siège nous a demandé de surseoir à sa publication en raison d'une nouvelle editio typica romaine préparée par ses soins. Le nouveau Rituel français devra être élaboré à partir du nouveau texte latin à paraître, mais on ne sait pas encore quand; la traduction adaptée du nouvel Ordo exequiarum ne sera donc pas disponible avant quelques années. / Devant la demande croissante et instante des Évêques et des communautés pour des célébrations plus dignes et ajustées aux situations présentes, il a paru nécessaire de publier cet ouvrage des *Célébrations pour les défunts*. En l'attente du nouveau Rituel, il permettra ,aux fidèles laïcs de prévoir un déroulement digne et juste des célébrations qu'ils dirigent avec l'autorisation de leur Évêque. Les ministres ordonnés pourront, bien évidemment, l'utiliser pour toute la partie non eucharistique des différents moments de la célébration des funérailles“; s. die Webseite des Service National de la Pastorale Liturgique et Sacramentelle <http://www.liturgie catholique.fr/Celebrations-pour-les-defunts.html> (8.10.2010).

- Auch das beste liturgische Buch kann die Feier nur ermöglichen und fördern. Die Umsetzung des Buchinhalts ist Aufgabe der liturgisch Verantwortlichen, wobei der Vielfalt von Situationen, von Mitfeiernden und anderen Faktoren, die sich auf die Liturgie auswirken, Rechnung zu tragen ist.
- Gerade die Begräbnisliturgie hat lange Zeit im deutschen Sprachgebiet wie auch anderswo reiche Variationen gekannt. Regionale und lokale Einflüsse haben auch heute ihr Recht. Insofern wird der durch das Rituale gegebene Rahmen der Begräbnisliturgie in mancher Hinsicht durch Gewohnheiten und Bräuche ergänzt werden. Eine solche Vielfalt schadet der Liturgie nicht; Aufgabe der Liturgie und der Liturgen ist es allerdings, sie in angemessener Weise in das kirchliche Feiern zu integrieren.
- Eine Engführung für die Herausgabe muttersprachlicher liturgischer Bücher, wie sie durch die Instruktion „Liturgiam authenticam“ und durch deren Anwendung geschehen ist, dient letztlich nicht der Liturgie der Kirche, sondern führt in Aporien hinein. Mit „Liturgiam authenticam“ lässt sich die Zukunft der Liturgie in den Teilkirchen nicht gestalten. Das Begräbnisrituale ist das Musterbeispiel dafür. Das „Scheitern“ eines liturgischen Buches wegen des breiten und begründeten Widerstands der pastoral Verantwortlichen ist einmalig nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, und auch sonst sind mir aus der Liturgiegeschichte keine vergleichbaren Vorgänge bekannt. In dem Zusammenhang stellt sich auch die weiterführende Frage nach der rechten Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Liturgiereform.
- Die Kirche im deutschen Sprachgebiet benötigt dringend eine Neuauflage von F.Begräbnis, die die Defizite der Ausgabe von 2009 behebt und aufgrund seiner Qualität zu Recht den Anspruch erhebt, *das* maßgebliche Buch für diese gottesdienstlichen Situationen zu sein. Ohne zu einem Werkbuch zu werden, muss das Begräbnisrituale – wie liturgische Bücher heute insgesamt – eine realistische kirchliche und liturgische Situation voraussetzen und darf nicht an der Wirklichkeit vorbei Liturgie definieren. Das Prinzip der Anpassung in der Liturgie, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil betont wurde (im Wiener Manuale wird von „Situationsgerechtigkeit“ gesprochen), gilt prinzipiell für liturgische Bücher und ist angesichts der Pluralität der Gegenwart bedeutender als je zuvor.
- Situationsgerechtigkeit und Teilnehmerorientierung sind besonders von der liturgischen Sprache zu erwarten. Diese muss auf der einen Seite biblisch geprägt, theologisch korrekt und traditionsverbunden sein und damit auch die jeweilige Situation übersteigen; auf der anderen Seite muss die Sprache aber zugleich die Vorsteher und anderen Verantwortlichen genauso wie die Mitfeiernden durch Qualität und Sensibilität überzeugen. In dieser unaufhebbaren Spannung liegt wohl die schwierigste Herausforderung. Wörtliche Übersetzungen aus dem Lateinischen werden in den weitaus meisten Fällen dieser Anforderung nicht genügen können. Wer dennoch daran festhält, riskiert, dass liturgische Bücher zu verstaubenden Monumenten eines antiquierten Usus werden und sich die tatsächliche Feierpraxis weithin unabhängig davon entwickelt.
- Ortskirchliche Liturgiebücher wie das Wiener Manuale haben in Sondersituationen und als Ergänzung zu den gemeinsamen liturgischen Büchern ihren Sinn und ihre Berechtigung; sie sollten aber nicht die für das Sprachgebiet geltenden Bücher ersetzen.
- Jedes neue liturgische Buch verlangt von seinen Benutzern, dass man sich intensiv damit befasst und in Vorbereitung, Gebrauch und in der Nachbereitung des Gottesdienstes mehr und mehr damit vertraut wird. Die guten Seiten von F.Begräbnis 2009, das in mehreren Kapiteln eine echte Fortschreibung der Vorgängerausgabe gebracht

- hat, sollten bereits jetzt genutzt werden. Das sind gerade jene Abschnitte und Kapitel, die keine lateinische Vorlage haben, nämlich die drei Anhänge sowie mit Einschränkungen die Kapitel betreffs Kremation und Urnenbeisetzung.
- Unabhängig vom benutzten liturgischen Buch für die Begräbnisliturgie bleiben zwei Prinzipien der Liturgiereform nach dem Konzil von hoher Bedeutung: die *Anpassung* dort, wo es heißt, dass bestimmte Texte „mit folgenden oder ähnlichen Worten“ gesprochen werden. Das betrifft alle Einleitungen und Überleitungen, die der Vorsteher der Begräbnisfeier direkt an die Anwesenden richtet. Diese Texte sind Modelltexte, die verwendet werden *können*, die aber gleichzeitig helfen sollen, ähnliche eigene Worte zu formulieren, die den Teilnehmenden und der Situation möglicherweise noch besser entsprechen.
 - Die zweite pastoral orientierte Maßnahme nach dem Konzil ist die Schaffung reicher *Auswahlmöglichkeiten*. Sie bestehen dadurch, dass bestimmte Elemente genommen oder ausgelassen werden können. Die Rubriken formulieren in diesen Fällen „kann tun“, „gegebenenfalls“ oder ähnlich. Auch auf solche Kann-Bestimmungen sollte man sorgfältig achten und die Freiräume nutzen.
 - *Auswahlmöglichkeiten* ergeben sich aber auch durch das im jetzigen Kapitel 8 bereitgestellte Repertoire von Gebeten, Psalmen, Gesängen und anderen Elementen; es trägt zur Situationsgerechtigkeit der Liturgie bei. Dieses Repertoire muss aber kritisch auf seine tatsächliche Verwendbarkeit hin überprüft werden.
 - Bis zum Erscheinen der hoffentlich dann brauchbaren Neuausgabe der Neuausgabe wird man in der Pastoral mit Kompromissen leben müssen: sei es mit dem bisherigen Rituale, sei es für einzelne Teile mit der Neuausgabe, sei es mit dem Wiener Manuale oder noch anderen guten Quellen. Wünschenswert ist dabei freilich, dass die Individualisierung bei den Vorstehern und Vorsteherinnen von Begräbnisfeiern nicht völlig die Oberhand gewinnt und selbst fabrizierte Ringbücher das Ende der gemeinsamen liturgischen Bücher bedeuten, wie man es mancherorts jetzt schon findet, und zwar unabhängig von den Vorgängen um die gescheiterte F.Begräbnis 2009.
 - Dass eine Neuausgabe mit Rücksicht auf diese Anforderungen wirklich in wenigen Monaten erstellt werden kann, ist eher zu bezweifeln. Ein Prozess der Reifung und der in der ersten Nachkonzilsphase häufiger vorgenommenen Erprobung könnte dem neuen liturgischen Buch gut tun. Gleichzeitig ist eine offene Diskussion der Grundsatzfragen um liturgische Bücher ein dringendes Desiderat. Mit Kommissionsarbeiten unter Geheimhaltung⁶⁰ lässt sich keine fruchtbare und pastoral gewinnende Rezeption liturgischer Bücher erreichen.

So erwarten wir – fast schon in eschatologischer Zuversicht – das Begräbnisrituale als ersten Vertreter der vierten Generation nachkonziliarer liturgischer Bücher. Sicher wird auch dieses nicht alle Erwartungen erfüllen, aber hoffentlich – besonders hinsichtlich der Sprache – eine solche Gestalt haben, dass mit seiner Hilfe die kirchliche Begräbnisfeier weiterhin hochrangiger Bedeutungsträger, Sinnvermittler, Lebens- und Orientierungshilfe sein kann und zugleich Ausdruck des Glaubens der Kirche und der einzelnen Menschen ist. Bei alldem wird die Kirche darauf achten müssen, in Zukunft liturgische Quellen bereitzustellen, die den Gottesdienst als einheitsstiftendes, theologisch und geistlich bedeutungsvolles und für die Menschen aussagekräftiges Handeln der Kirche bewahren und entwickeln.

⁶⁰ Vgl. Interview mit Meisner (2009) 86. Die Aussage bezieht sich auf die Messbuchrevision, gilt aber genauso für die Revision anderer liturgischer Bücher.

Quellen- und Literaturverzeichnis

a) Quellen

- Dans l'espérance chrétienne. Célébrations pour les défunts*, 2008: Hrsg. Service National de la Pastorale Liturgique et Sacramentelle. Paris.
- DEL 1*, 2002: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973 und des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. Heinrich Rennings (unter Mitarb. von Klöckener, Martin [1983]). 2., um Aktualisierungen erg. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker – Freiburg/Schweiz: Univ.-Verl.
- DEL 4*, 2011: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 4: Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1993 – 4.12.2003. Mit Supplementum zu den Bänden 1–3. Übers., bearb. und hg. von Martin Klöckener unter Mitarb. von Siegfried Ostermann und Alexander Zerfuß. Kevelaer: Butzon & Bercker – Freiburg/Schweiz: Univ.-Verl.
- Die Feier der Kindertaufe*, 2007: Rituale Romanum auf Beschluss des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht. Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg/Br. [u. a.]: Herder [u. a.].
- Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung*, 2008: Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 2., verb. Aufl. Bonn (Arbeitshilfen 220).
- Die kirchliche Begräbnisfeier*, 1973: Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln [u. a.].
- Die kirchliche Begräbnisfeier*, 2009: Rituale Romanum auf Beschluss des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht. Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969. Freiburg/Br. [u. a.]: Herder [u. a.].
- Die kirchliche Begräbnisfeier. Pastorale Einführung*, 2009: Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 28. Februar 2009. Bonn (Arbeitshilfen 232).
- Liturgiam authenticam*, 2001: Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Liturgiam authenticam. Der Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – deutsch. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2002 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154).
- Manuale für die Begräbnisfeier*, 2008: Hrsg. vom Pastoralamt, Liturgiereferat der Erzdiözese Wien. Wien.
- Ordo exsequiarum*. Vatikanstadt 1969 (Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum).
- Ordnung des Begräbnisses nach dem neuen Rituale Romanum*, 1970: Deutsche Studienausgabe. Hrsg. vom Institutum Liturgicum Salzburg. Salzburg.

- Studienausgabe für die Begräbnisfeier*, 1999: Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt. Hrsg. von der Erzdiözese Wien. Wien (Pastoralamt).
- Wenn der Tod am Anfang steht*, 2005: Wenn der Tod am Anfang steht. Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind. Hinweise zur Begleitung, Seelsorge und Beratung (Neufassung der Arbeitshilfen 109 [1993]). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 174).

b) Literatur

- Bärsch, Jürgen, 2002: Die nachkonziliare Begräbnisliturgie. Anmerkungen und Überlegungen zu Motiven ihrer Theologie und Feiargestalt. In: Albert Gerhards / Benedikt Krannemann (Hrsg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*. Leipzig: Benno (Erfurter theol. Studien 30), 62–99.
- Bärsch, Jürgen, 2009a: Begräbnisfeier und Totengedächtnis. Hinweise zu Theologie und Praxis katholischer Totenliturgie. In: Helmut Hoping / Stephan Wahle (Hrsg.), *Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale*. Freiburg/Br. [u. a.]: Herder, 47–70.
- Bärsch, Jürgen, 2009b: Editorial. Ein neues Liturgiebuch für die Begräbnisfeier. In: *Liturgisches Jahrbuch* 59, 213f.
- Bärsch, Jürgen, 2009c: Innovationen in der „kirchlichen Begräbnisfeier“. Beobachtungen und Hinweise zur zweiten authentischen Ausgabe. In: *Heiliger Dienst* 63, 197–211.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 2008: Liturgie und Gesellschaft. In: Martin Klöckener / Angelus A. Häußling / Reinhard Meßner (Hrsg.), *Theologie des Gottesdienstes*. Bd. 2. Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche 2,2), 83–158.
- Brüske, Gunda, 2005: „Kein verkleidetes Latein.“ Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie. In: *Heiliger Dienst* 59, 62–72.
- Dane, Gerhard, 2009: Wer kann heute so beten? Spontane Gedanken eines Seelsorgers zum neuen Begräbnisritus. In: *Gottesdienst* 43, 144f.
- De Clerck, Paul, 1978: *Lex orandi, lex credendi*. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque. In: *Questions liturgiques* 59, 193–212.
- De Clerck, Paul, 2000: *Lex orandi, lex credendi*: un principe heuristique. In: *La Maison-Dieu* 222, 61–78.
- Federer, Karl, 1950: *Liturgie und Glaube*. „*Legem credendi lex statuat supplicandi*“ (Tiro Prosper von Aquitanien). Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. Freiburg/Schweiz: Paulus (Paradosis 4).
- Gielen, Marlis / Karl Bopp, 2001: Werke der Barmherzigkeit I.–III. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 10. Freiburg/Br. [u. a.], 1098–1100.
- Hauerland, Winfried, 2001: Die kirchliche Begräbnisfeier. Aktuelle Herausforderungen für ein liturgisches Buch. In: *Heiliger Dienst* 55, 167–176.
- Hauerland, Winfried, 2006: Ende eines Monopols! Aktuelle Projekte zur Förderung kirchlicher Bestattungskultur. In: Ansgar Franz [u. a.] (Hrsg.), *Liturgie und Bestattungskultur*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 84–105.
- Hauerland, Winfried, 2008: Die Feier der Kindertaufe. Zur zweiten authentischen Ausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. In: *Liturgisches Jahrbuch* 58, 67–94.

- Haunerland, Winfried, 2009a: Die kirchliche Begräbnisfeier. Zur zweiten authentischen Ausgabe. In: *Liturgisches Jahrbuch* 59, 215–245.
- Haunerland, Winfried, 2009b: „Die kirchliche Begräbnisfeier“. Neuausgabe des Rituale-teils. In: *Gottesdienst* 43, 133–135.
- Haunerland, Winfried, 2009c: Im Angesichte des Todes: Zur Neuausgabe von „Die kirchliche Begräbnisfeier“. In: Winfried Haunerland / Andreas Poschmann (Hrsg.), *Engel mögen dich geleiten. Werkbuch zur kirchlichen Begräbnisfeier*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 9–14.
- Haunerland, Winfried, 2009d: Situationsgerecht. Eigengut in der deutschen Ausgabe der kirchlichen Begräbnisfeier. In: *Gottesdienst* 43, 136.
- Haunerland, Winfried, 2010: Das eine gescheitert, das nächste gescheitert? Zwölf Anmerkungen zur Rezeption eines liturgischen Buches. In: *Gottesdienst* 44, 173–176.
- Haunerland, Winfried / Andreas Poschmann (Hrsg.), 2009: *Engel mögen dich geleiten. Werkbuch zur kirchlichen Begräbnisfeier*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Heinz, Andreas, 1991: Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales (1950). In: Herbert Hammans [u. a.] (Hrsg.), *Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien* (Gedenkschrift H. Schauf). Paderborn [u. a.]: Schöningh, 115–163.
- Heinz, Andreas, 1995: Die zweite Auflage der „Feier der Krankensakramente“ in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Ein Bericht über ihren Werdegang. In: *Liturgisches Jahrbuch* 45, 131–151.
- Hollerweger, Hans, 1974: Die erneuerte Begräbnisfeier. In: *Liturgisches Jahrbuch* 24, 13–30.
- Hoping, Helmut, 2009: Begraben auf Hoffnung hin. Die Identität des Verstorbenen im Spiegel der kirchlichen Begräbnisliturgie. In: Helmut Hoping / Stephan Wahle (Hrsg.), *Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale*. Freiburg/Br. [u. a.]: Herder, 71–99.
- Hoping, Helmut / Stephan Wahle (Hrsg.), 2009: *Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale*. Freiburg/Br. [u. a.]: Herder.
- Jeggle-Merz, Birgit / Nicole Stockhoff, 2009: Laien als Leiter von Begräbnisfeiern. Liebesdienst an den Gliedern der Kirche – Hoffnungszeichen gegen die Endgültigkeit des Todes. In: Helmut Hoping / Stephan Wahle (Hrsg.), *Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale*. Freiburg/Br. [u. a.]: Herder, 89–116.
- Kaczynski, Reiner, 1984: Sterbe- und Begräbnisliturgie. In: Bruno Kleinheyer / Emmanuel v. Severus / Reiner Kaczynski, *Sakramentliche Feiern II*. Regensburg: Pustet (Gottesdienst der Kirche 8), 191–232.
- Kaczynski, Reiner, 2002: Anmerkungen zu den nachkonziliaren liturgischen Büchern. In: Martin Klöckener / Benedikt Kranemann (Hrsg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. Festschrift Angelus A. Häußling. Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88) 1003–1016.
- Klöckener, Martin, 1994: Die Ritualiensammlung in der Bibliothek des Deutschen Liturgischen Instituts. Anlässlich der Ritualienbibliographie von Manfred Probst. In: *Liturgisches Jahrbuch* 44, 33–61.
- Klöckener, Martin, 1995: *Die liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet. Verzeichnis für die pastoralliturgische Arbeit, die liturgische Bildung und das liturgiewissenschaft-*

- liche Studium (Stand 1.10.1995). Trier: Deutsches Liturgisches Institut (Pastoralliturgische Hilfen 9).
- Klöckener, Martin, 1996: Freiheit und Ordnung im Gottesdienst. Ein altes Problem mit neuer Brisanz. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43, 388–419.
- Klöckener, Martin, 1996–2002: Cura mortuorum. In: Cornelius Mayer [u. a.], *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2. Basel, 175–182.
- Klöckener, Martin, 2000: Die Reform der Schweizer katholischen diözesanen und interdiözesanen Ritualien im 20. Jahrhundert. In: Bruno Bürki / Martin Klöckener (Hrsg.), *Liturgie in Bewegung – Liturgie en mouvement. Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert*, 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz – Actes du Colloque Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XX^e siècle, 1–3 mars 1999, Université de Fribourg/Suisse. Freiburg/Schweiz: Univ.-Verl. – Genève: Labor et Fides, 222–255.
- Klöckener, Martin, 2008: Feier des Glaubens – Feier der Kirche. Die Neuausgabe der „Feier der Kindertaufe“. In: *Schweizerische Kirchenzeitung* 176, 221–224 (nachgedruckt in: *Heiliger Dienst* 62, 59–65).
- Klöckener, Martin, 2010, Tradition, Form und Ordnung versus Aktualitätsbezug, Kreativität und Experiment. Zu einer strittigen Gratwanderung in der Liturgie. In: Michael Durst / Hans Münk (Hrsg.), *Zwischen Tradition und Postmoderne. Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen*. Freiburg/Schweiz: Paulus (Theol. Berichte 33), 29–62.
- Klöckener, Martin / Benedikt Kranemann (Hrsg.), 2002: *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. Festschrift Angelus A. Häußling. Bd. 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88).
- Klöckener, Martin / Albert Urban (Hrsg.), 2009: *Liturgie in Wendezeiten. Zwischen konstantinischem Erbe und offener Zukunft*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut.
- Koep, Leo / Eduard Stommel / Johannes Kollwitz, 1954: Bestattung. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 2. Stuttgart, 194–219.
- Kranemann, Benedikt, 2010: Mangelnde Sensibilität. Das neue liturgische Buch für die kirchliche Begräbnisfeier. In: *Herder-Korrespondenz* 64, 185–189.
- Kreuels, Matthias, 2009: Die kirchliche Begräbnisfeier und deren „musikalische“ Aspekte. In: Winfried Haunerland / Andreas Poschmann (Hrsg.), *Engel mögen dich geleiten. Werkbuch zur kirchlichen Begräbnisfeier*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 135–143.
- Meisner, Joachim Kardinal, 2009: „Die Kirche steht und fällt mit der Liturgie!“ In: *Gottesdienst* 43, 85–88.
- Poschmann, Andreas, 2010: Fragen zur Begräbnisliturgie. In: *Gottesdienst* 44, 16.
- Prabl, Franz Karl / Martin Klöckener, 2000. In: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 42, 110–112.
- Probst, Manfred, 1992: Das neue Trauungsrituale der katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. In: *Liturgisches Jahrbuch* 42, 203–218.
- Probst, Manfred, 1993: *Bibliographie der katholischen Ritualiedrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben*. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 74).

- Rebillard, Éric, 1994: *In hora mortis. Evolution et pastorale de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'occident latin*. Rom: École Française de Rome (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 283).
- Rebillard, Éric, 2003: *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*. Paris: Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales (Civili-sations et Sociétés 115).
- Redtenbacher, Andreas, 2001: Zur Diskussion über die Wiener Studienausgabe der Be-gräbnisfeier. In: *Heiliger Dienst* 55, 293–299.
- Rennings, Heinrich, 1993: Heiraten wird schöner. Die neue katholische Trauungsliturgie. In: *Gottesdienst* 27, 1–3.
- Richter, Klemens, 1998: Die Theologie der kirchlichen Trauung. In: *Heiliger Dienst* 52, 244–253.
- Rush, Alfred C., 1941: *Death and Burial in Christian Antiquity*. Washington, D.C.: Catho-lic University of America Press.
- Sindelar, Martin, 2009: Zeuge der Hoffnung, zu der wir berufen sind. Das Manuale für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien. In: *Heiliger Dienst* 63, 221–228.
- Stohr, Albert, 1950: Vom Werden und von der Bedeutung des neuen deutschen Rituale. In: Ludwig Lenhart (Hrsg.), *Reden anlässlich der Papst-Akademie der Kath. Theol. Fakul-tät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz am 7. Dezember 1949*. Mainz: Johan-nes Gutenberg-Universität-Verlagsbuchhandlung, 11–34.
- Wagner, Karl, 2001a: *Die Feier der Beerdigung*. [Studienausgabe für die Begräbnisfeier mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt]. Freiburg/Br. [u. a.]: Herder.
- Wagner, Karl, 2001b: Versuch einer zeitgemäßen Begräbnisliturgie. Vorstellung der Stu-dienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien. In: *Heiliger Dienst* 55, 177–187.
- Wagner, Karl, 2009: Laien als Begräbnisleiter. In: *Heiliger Dienst* 63, 229–233.
- Wahle, Stephan, 2009: Ein letztes „Lebewohl“. Die katholische Begräbnisliturgie und eine Bestattungskultur im Wandel. In: Helmut Hoping / Stephan Wahle (Hrsg.), *Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale*. Freiburg/Br. [u. a.]: Herder, 10–46.

Gesprächskreise

Außer den unten angeführten Berichten fanden noch Gesprächskreise zu folgenden Themen statt: Totenwache – Riten zwischen Sterben und Begräbnis; Das kirchliche Begräbnis – Erdbestattung; Das kirchliche Begräbnis – Krematorium und Urnenbestattung; Musik bei der Begräbnisfeier.

Mai Ulrich, Salzburg

Vom Sinn der Trauer – Begleitung trauernder Menschen

Aus dem Kaminesgespräch:

Trauer ist in allen Bereichen sozialen Lebens ein Thema, das sich nicht umgehen lässt. Menschen aus dem pfarrlichen Bereich, aus dem Bestattungswesen, aber auch als nur am Thema Interessierte berichteten von ihren ganz persönlichen Erfahrungen als selbst Betroffene. Dabei wurde deutlich, wie unterschiedlich der individuelle Umgang mit seelischem Schmerz und eigener Trauer auch sein mag, dass im Bedürfnis danach, als Trauernder wahrgenommen, angehört und angenommen zu werden, doch große Übereinstimmung herrschte. Menschen in Trauer suchen Trost, wollen aber nicht getröstet werden. Und oftmals trifft der hilflose Umgang des Umfeldes mit Floskeln und gutgemeinten Sinnsprüchen und Zitaten den Trauernden wie ein Schlag ins Gesicht.

In der Begleitung Trauernder kann der Begleiter Trost und auch Hoffnung vermitteln. Trost vielleicht zunächst mit seinem Dasein, seiner Zuwendung und seiner Offenheit für jeden Ausdruck, die dem Trauernden hier und jetzt gerade möglich und notwendig ist. Und Hoffnung, wenn er sie aus seinem inneren Glauben und seiner Lebenserfahrung heraus, unausgesprochen in die Begegnung hineinträgt.

Es gibt noch viel zu tun und zu bewegen, bis Trauernde sich mit ihrem Schmerz und ihren Fragen in der Gesellschaft und jeder Gemeinschaft selbstverständlich angenommen und verstanden fühlen, sodass die Wunden langsam heilen können. Aber wir alle können Wichtiges dazu beitragen. Wir können in jeder einzelnen Begegnung mit Betroffenen einen Raum öffnen, in dem Trauer anwesend sein und ausgedrückt werden darf.

Die Zeit der Trauer

Der Verlust eines nahen Menschen, mag er plötzlich kommen oder sich durch längere Krankheit bereits vorbereitet haben, erschüttert uns im innersten Kern unseres Wesens. Wir sind „in Trauer“, heißt es. Doch was bedeutet das für uns persönlich, was geschieht mit uns? Viele verschiedene, oft sehr widersprüchliche und sehr starke Gefühle überrollen uns. Da können Wut sein und Widerstand; Angst, Einsamkeit und Hilflosigkeit, aber auch Erleichterung und Wehmut, Dankbarkeit und Liebe, Schuldgefühle und Annahme des Schicksals, Traurigkeit und vor allem ein ganz tiefer Schmerz. All diese Gefühle sind in der Zeit der Trauer völlig normal und doch auch zutiefst verwirrend, zumal die Umwelt oft mit Unverständnis reagiert. „Geh doch nicht schon wieder auf den Friedhof!“ oder „Du musst dich wieder dem Leben zuwenden!“, aber auch „Na, dass du schon wieder lachen kannst?!“ sind Reaktionen, die Trauernde allzu oft zu hören bekommen und die ihnen das Gefühl geben, nicht in Ordnung zu sein und sich anderen mit ihrer Trauer nicht zumuten zu kön-

nen. Was bleibt, sind neben dem Schmerz des Verlustes und der Unsicherheit der neuen Lebensperspektive Einsamkeit und Isolation.

Trauer braucht Gemeinschaft und Zuwendung, in der alles Platz hat, was gerade ist

Gerade Trauer braucht Gemeinschaft, das Dasein von Menschen, die versuchen zu verstehen, die den Betroffenen annehmen in seiner Angst, in Verzweiflung und Schmerz; Menschen, die zuhören ohne zu urteilen, auch wenn der Trauernde wieder und wieder über die Zeit der Krankheit, des Sterbens, über seine Gefühle der Sinnlosigkeit, seine geplatzten Hoffnungen und Träume spricht.

„Wenn mich jemand auf Teresas Tod ansprach, tat mir das gut. Oft weinte ich zwar, aber ich konnte die Geschichte meiner Tochter erzählen und hatte das Gefühl, dass sie auch anderen Menschen wichtig und nicht vergessen war,“ erzählt eine Mutter, die ihr Kind auf die Welt brachte, nachdem es bereits im Mutterleib verstorben war und drückt damit aus, was viele Trauernde empfinden.

„Nie wieder! Wie kann ich nur damit leben?“ – „Hört das denn nie auf?“ oder „Mein Leben hat keinen Sinn mehr,“ sind Gedanken, die viele Trauernde quälen und Warum-Fragen stellen sich, auf die es keine Antwort gibt. Begleitung von Menschen in Trauer bedeutet aber nicht, dass man Antworten und Lösungen anbieten muss und kann, sondern dass diese Gedanken und Fragen gehört werden.

Umgang mit Trauernden – in der eigenen Hilflosigkeit ein „Trotzdem“

Davor stehen unsere eigenen Gefühle von Unsicherheit, Angst und Hoffnungslosigkeit. Wir wissen nicht, was wir sagen sollen und möchten vielleicht am liebsten die Straßenseite wechseln, wenn wir den anderen sehen und wollen doch auf ihn zugehen und ihm beistehen. Es ist für den anderen ganz sicher hilfreicher, wenn wir selber echt sind, und das kann heißen, dass wir unsere Hilflosigkeit bekennen oder in unserer tiefen Berührtheit unsicher ein paar Worte stammeln. Anstatt unpassender Floskeln und Beileidsbezeugungen lassen wir unser Herz sprechen, und das ist das Entscheidende.¹

Neben dem Mitgefühl anderer Menschen kann es dem Trauernden auch gut tun, seinen Gefühlen sichtbaren Ausdruck zu geben, sei es durch kreatives Gestalten oder Malen, indem er Briefe an den Verstorbenen oder Tagebuch schreibt, Zuflucht in der Natur sucht und in der Stille, Musik hört oder selbst musiziert. Das alles ist Ausdruck von Lebendigkeit und hilft letztlich Schritt für Schritt bei der Umwandlung von Gefühlen der Sinnleere und Lähmung hin zu Akzeptanz und Lebensmut.

Trauerbegleitung braucht Wissen um Trauerprozesse

Trauer ist eine ganz natürliche Antwort auf einen Verlust (Tod, Enttäuschung, Trennung, Verzicht, ...). Die Fähigkeit dazu ist in uns angelegt und angeboren und ermöglicht uns die emotionale Bewältigung des Verlustes und eine neuerliche Zuwendung zum Leben.

Trauer zu spüren, heißt mit seinem Innersten in Kontakt und lebendig zu sein. Im Leben führt kein Weg an der Trauer vorbei, man kann sie nicht loswerden oder abarbeiten. Sie wartet immer darauf gelebt – gefühlt und ausgedrückt – zu werden.

Trauern ist ein zutiefst natürlicher Zustand. Es ist keine Krankheit oder Störung und deshalb nicht sofort mit medizinischen Mitteln oder therapeutischen Methoden zu behandeln. Nicht gelebte Trauer aber kann krank machen.

Trauer erfasst den ganzen Menschen in seinem Wesen – Seele, Geist und Körper:

¹ Aus der Broschüre „Die Zeit der Trauer“ von Daniela Tausch-Flammer / Lis Bickel.

Der Trauerprozess zeigt sich auf verschiedenen Ebenen:

- *Emotionale Ebene*: Chaos an Gefühlen: Angst, Wut, Hass, Ohnmacht, Schuldgefühl, Wehmut, Dankbarkeit, Liebe, ...
- *Körperliche Ebene*: Erschöpfung, Unruhe, Schwindel, Herzrasen, Kopfschmerzen, Schmerzen allg., Ess-, Schlafstörungen
- *Kognitive Ebene*: Verleugnung, Gedankenrasen, Gedankenleere
- *Verhaltensebene*: Rückzug, Isolation, Betäubungsverhalten, Apathie

Trauer braucht *Raum, Zeit, Erlaubnis und Mittel und Wege des Ausdrucks*, um ins Fließen zu kommen. Rituale, kreatives Gestalten, Musik, ... sind Möglichkeiten dazu.

Trauer ist ein individueller Prozess und verläuft meist in bestimmten Phasen verbunden mit verschiedenen Aufgaben:

- *Nicht-wahr-haben-können*: Schock, betäubt, fassungslos sein, wie gelähmt, starr, überwältigt (Stunden bis Wochen); – *Aufgabe*: den Verlust als Realität akzeptieren.
- *chaotische Gefühle*: – *Aufgabe*: Ausdruck des Trauerschmerzes und anderer begleitenden Gefühle (Wut, Angst, Verzweiflung, ...)
- *Suchen, Finden, Sich-trennen*: Träume, gemeinsame Orte, Lebensstil, Was bleibt mir? – *Aufgabe*: Beziehung klären, den Verstorbenen, das Verlorene verinnerlichen, Trennung vollziehen.
- *Neuer Weltbezug*: Akzeptanz, Neuorientierung, das Leben ohne den Verstorbenen leben, neue Bindungen eingehen.

Hospiz-Bewegung Salzburg. Verein für Lebensbegleitung und Sterbebeistand

Menschen in einer schwierigen Lebensphase zu begleiten, ist auch das Anliegen der weltweit verbreiteten Hospiz-Bewegung, die die englische Krankenschwester und Ärztin Cicely Saunders mit der Eröffnung des ersten Hospizes, 1967 in London, mitinitiiert hat.

Die Hospiz-Bewegung Salzburg wurde 1992 gegründet und bietet seit mehr als 10 Jahren den mobilen Hospizdienst an. Bestens ausgebildete ehrenamtliche HospizbegleiterInnen besuchen Sterbende und deren Angehörige Zuhause, in Alten- und Pflegeheimen, aber auch im Krankenhaus. Intensives Zuhören und Gespräche, gemeinsame Spaziergänge, Unternehmungen verschiedener Art ermöglichen in dieser letzten Lebensphase eine Lebensqualität, die gerade in dieser Zeit leider nicht selbstverständlich ist. Auch das hauptamtliche Team des Tageshospizes (Pflegekräfte und Ärztin) kann durch professionelle Beratung und Begleitung ein Leben und Sterben Zuhause, wie es von vielen Menschen gewünscht wird, oftmals möglich machen.

Daneben kann die Aufnahme im Tageshospiz, einer teilstationären Einrichtung, betroffenen Menschen ermöglichen, den Tag außerhalb ihres gewohnten Umfeldes in einer Gemeinschaft anderer Betroffener zu verbringen und so neue Lebensimpulse zu gewinnen.

* * *

Aus dem Gesprächskreis „Wenn Kinder sterben – Hilfen für den sorgsam Umgang mit betroffenen Angehörigen“ wurde auf folgende weiterführende Literatur hingewiesen:

Becker, M. [o. J.]: *Dafür seid ihr noch zu klein – Kinder erfahren Sterben und Tod*. Bingen: IGSL.

Leist, Marielene, 2004: *Kinder begegnen dem Tod*. 5. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Unverzagt, Gerlinde, 2008: *Erzähl mir was vom Sterben – mit Kindern über den Tod sprechen*. Stuttgart: Kreuz-Verl.

BUCHBESPRECHUNG

Rainer Straub, *Die singenden Steine von Moissac. Entschlüsselung der geheimnisvollen Programme in einem der schönsten Kreuzgänge Europas*. Fotografien von Bernd Pommer. Salzburg: Pustet 2009.

„Ich bin dem für uns heute offensichtlich schwer nachvollziehbaren Gedanken gefolgt, dass in mittelalterlichen Kreuzgängen mehr zu entdecken ist, als wir annehmen.“ (7) – Mit diesem Satz lässt sich das Programm des Buches „Die singenden Steine von Moissac“ zusammenfassen, das der Musiker und pensionierte Musiklehrer Rainer Straub gemeinsam mit dem Fotografen Bernd Pommer vorgelegt hat. Gegenstand der Darstellung ist der im späten 11. Jahrhundert geschaffene Kreuzgang der heute touristisch zugänglichen ehemaligen Benediktinerabtei Saint-Pierre im südfranzösischen Moissac. Straub widmet sich dem Versuch, die Komplexität der diesem romanischen Kreuzgang innewohnenden „gesamt-kosmischen Betrachtungsweise“ (8) zu entschlüsseln. Ziel der Argumentation ist der Nachweis, dass in den Kapitellen des Kreuzgangs die gregorianische Introitusantiphon der Tagesmesse des Klosterpatroziniums (Petrus und Paulus, 29. Juni) *Nunc scio vere* in Tiersymboliken chiffriert ist und so zu einem der Leitmotive des monastischen Lebens in Moissac wird.

Das Buch ist nahezu quadratisch, der Text in serifenbetonter, großer Schrift geschrieben, wobei Literaturangaben oder Querverweise am Innenrand nach Art von Glossen ergänzend hinzutreten. Zusammen mit sechs schematischen Zeichnungen sowie 54 Schwarzweißfotos – ausnahmslos in herausragender Qualität, eines auf einer ausklappbaren Vierfachseite – entsteht ein „Betrachtungsbuch“, bei dem Form und

Inhalt in bemerkenswerter Weise harmonisieren.

Obwohl der Text eine Fülle wissenschaftlicher Informationen vermittelt, hat Straub die Gedanken als stilisierten Dialog abgefasst (und spielt damit auch formal auf die untersuchte Epoche an), wobei der Autor als „Meister“ und ein Student als „Schüler“ auftritt. Auch wenn die Frage-und-Antwort-Form an manchen Stellen etwas konstruiert wirkt (z. B. 39.91), verleiht sie doch dem Buch einen besonderen Charme.

Straub widmet sich nach einem kurzen Abriss der Geschichte des Klosters (11–27) zunächst einer Einführung in das Weltbild und die Ästhetik der Romanik (29–42), in der die Welt und alle einzelnen Erscheinungen in ihr als Abbild göttlicher Ordnung und göttlicher Offenbarung verstanden wurden. Darauf folgt ein erster Blick auf die Kapitelle (43–53), die im Mittelpunkt der Untersuchung stehen.

Anschließend beginnt die detaillierte Auslegung des Bauprogramms des Kreuzgangs, zunächst anhand der Zahlensymbolik (59–95), dann anhand der Bedeutung der Schrift (97–109) und der Gottesnamen (111–121), wobei die Beobachtung, dass sich in Moissac die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen niedergeschlagen haben (77–82), aufhorchen lässt.

Mit der Betrachtung des Kreuzgangs unter dem Aspekt von Tageslauf und Jahreslauf (123–152) geht die Darstellung in ihren eigentlichen Höhepunkt über, nämlich in die These, dass sich in Form von Tiersymbolen an den Kapitellen des Kreuzgangs der Introitus *Nunc scio vere* manifestiert (187–222), wobei eine Erklärung mittelalterlicher Musiktheorie und der aus dem indischen Raum überkommenen Parallelisierung von Tonhöhen und Natursymbolen vorausgeht (163–186).

Straub legt gewichtige Argumente für seine These vor; immer in die Dialogform integriert. Zugleich macht der Autor die Grenzen seiner Interpretation deutlich (z. B. 40.52.165), vor allem wo diese in der grundsätzlichen Mehrdeutigkeit romanischer Symbole zu verorten sind (115). Gerade an diesen Passagen wird deutlich, dass hier kein schwärmerischer „Eiseget“ am Werk ist, sondern ein Forscher, der darum bemüht ist, eine Denkwelt authentisch zu interpretieren, die heutigen Menschen nicht ohne weiteres zugänglich ist. So kann das vorliegende Buch keinen lupenreinen Beweis für die Richtigkeit der Aussagen bieten, sondern nur Plausibilitätsgründe stark machen. Dies gelingt Straub in eindrucksvoller Weise, wobei – vielleicht entgegen der erklärten Überzeugung des Autors – besonders im Kapitel über Zahlensymbolik sowie im Schlusskapitel eine gewisse Unschärfe der vorgelegten Argumente durchscheint.

Womöglich hätte ein Rekurs auf den Paradigmenwechsel, der geistesgeschichtlich

mit der Wendung zur Scholastik einherging, helfen können, das Lebensgefühl der Romanik noch zu präzisieren und es von späteren Entwicklungen abzugrenzen. Geringfügige Ungenauigkeiten in der Terminologie (z. B. 67) sind leicht zu verschmerzen.

Dem Buch liegt eine CD bei, auf der die Grazer Choralschola unter der Leitung von Franz Karl Praßl *Nunc scio vere* vorträgt, und zwar passend zum Buch gemäß dem Codex Albi aus dem späten 11. Jahrhundert. Diese technisch wie gesanglich ausgezeichnete Aufnahme fügt dem Text und den Bildern noch das akustische Medium hinzu, so dass die Vielgestaltigkeit des Buches die Mehrdimensionalität romanischer Kunstfertigkeit beeindruckend abbildet.

Ein geistreiches, ein spannendes, und nicht zuletzt ein sehr schönes Buch.

Liborius Olaf Lumma, Innsbruck

BÜCHEREINGÄNGE

Benedikt Kranemann/Helmut Jan Sobczko (Hrsg.), *Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform als Thema der Liturgiewissenschaft*. [deutsch-polnisch]. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 2010 (Colloquia Theologica 11). 23,8 cm (198 S.). Kart. [Auslieferung in Deutschland: VzF Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier]. ISBN 978-83-61756-33-0; ISBN 978-83-7342-241-4.

Pius Parsch/Robert Kramreiter, *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie*. Neu eingeleitet von Rudolf Pacik. Würzburg: Echter 2010 (Pius-Parsch-Studien 9). 30 cm (XXVII, 233 S. mit zahlreichen Abb.). Gebunden. € 49,40 [A]; € [D] 48,-; SFr 67,90. ISBN 978-3-429-03166-4.

Vorwort

Der liturgische Raum gehört in der Regel nicht unbedingt zu jenen Themenbereichen, denen in der Liturgiewissenschaft viel Aufmerksamkeit gewidmet wird. Man mag diesen Umstand bedauern oder darin einfach den Hinweis sehen, für wie (un)wichtig diese Frage gehalten wird. Wie dem auch sei: Der liturgische Raum kann das Miterleben einer liturgischen Feier entscheidend beeinflussen – unabhängig davon, ob man sich dessen bewusst ist oder nicht. Dabei lassen sich zumindest zwei Einflussphären unterscheiden: (1) die liturgietheologische Dimension und (2) die – in einem weiten Sinn verstandene – kulturelle Dimension.

Jeder liturgische Raum akzentuiert einerseits bestimmte theologische Inhalte, z. B. in der räumlichen Anordnung liturgischer Funktionsorte oder in der künstlerischen Gestaltung bzw. Hervorhebung derselben. Dabei wird es kaum je gelingen, den Raum bis ins letzte Detail so zu gestalten, dass er den intendierten theologischen Aussagen vollends gerecht werden kann. Denn abgesehen von manchmal vielleicht gegensätzlichen Akzentsetzungen, die sich etwa in unterschiedlichen Stilepochen ‚inkarniert‘ haben, bringen auch die Menschen meist zu unterschiedliche Voraussetzungen mit, als dass sie alles in derselben Weise deuten und empfinden würden.

Natürlich bezieht sich der kulturelle Einfluss, den der liturgische Raum auf das Miterleben einer gottesdienstlichen Feier ausübt, nicht bloß auf das Interaktionsgeschehen zwischen den Mitfeiernden und den konkreten räumlichen Gegebenheiten. Bereits das künstlerische Schaffen und die Gestaltung des Raumes verdanken sich ja nicht allein ‚reiner‘ (Liturgie-)Theologie, sondern spiegeln stets auch selbst ihren jeweiligen sozio-kulturellen Hintergrund wider, auf dem sie entstanden sind.

Nicht selten trifft man in Fragen der liturgischen Raumgestaltung auf Argumente, mit denen versucht wird, bestimmte Gegebenheiten theologisch zu begründen, obwohl diese Gegebenheiten auch anders – z. B. historisch, oder ‚machtpolitisch‘ – erklärt werden könnten. In solchen Fällen könnte man diese Vorgangsweise wohlmeinend als eine unbewusste Form nachträglicher Rationalisierung bezeichnen; weniger wohlmeinende Beobachter könnten diese ‚theologischen‘ Begründungsversuche aber auch als Ideologie entlarven.

Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, dass es nicht legitime liturgietheologische Begründungen für die konkrete Gestaltung gottesdienstlicher Räume geben kann – das Gegenteil ist der Fall. Allerdings ist dort Vorsicht angebracht, wo theologische Begründungen in übergeschichtlich anmutender Weise etwas festlegen wollen, zumal wenn das so Festgelegte auf Dauer zum eigenen Vorteil gereichen sollte.

Bei aller Hochschätzung für liturgische Räume sollte aus theologischen Gründen nicht vergessen werden, dass das christliche Gebet letztlich keine privilegierten Orte kennt. Nicht der Ort ist das Entscheidende, sondern dass Gott „im Geist und in der Wahrheit“ angetet werde (Joh 4,23).

Die Schriftleitung

In eigener Sache:

Nach über 17 Jahren Schriftleitungs- und Redaktionstätigkeit wechsele ich im September vom „Heiligen Dienst“ in den Schuldienst. Ich freue mich schon auf die neue Aufgabe und bedanke mich an dieser Stelle bei allen, denen ich während meiner Zeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Österreichischen Liturgischen Institut begegnen konnte.

Robert Wentz

Stefan Kopp, Wolfsberg

Neue Konzepte in der Gestaltung von Kirchenräumen

Communio-Raum und „orientierte Versammlung“

Am Beginn des 21. Jahrhunderts ist der Dialog im Kirchenraum nicht abgeschlossen. Ein idealer Kirchenraum der Gegenwart sollte der Vielschichtigkeit liturgischer Kommunikationssituationen Rechnung tragen und diese ermöglichen. Sowohl das Communio-Raum-Konzept als auch das Raumkonzept der „orientierten Versammlung“ zeigen einen beachtlichen Neuaufbruch im Bereich des Kirchenbaus und der Kirchenraumgestaltung am Beginn des dritten Jahrtausends, wenn gleich beide Modelle schon aufgrund der räumlichen Bedingungen vieler gewachsener historischer Kirchenräume in Mittel- und Westeuropa nicht als end- und einziggültige Modelle gelten können. Das Zweite Vatikanische Konzil hat wertvolle Impulse gegeben, die aber im Zuge der Liturgiereform nicht immer adäquat umgesetzt wurden. Heute ist es daher an der Zeit, an „neuen, liturgiegerechten und raumverträglichen Lösungen“¹ zu arbeiten.

In der Frage des Umgangs mit historischen Kirchenräumen und deren Umgestaltungen nach der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist heute eine kritische Reflexion der Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Feier der Eucharistie und der prinzipiellen liturgischen Raumdisposition zu beobachten. Die seit der Liturgiereform gängige Praxis, ausschließlich vorgezogene „Volksaltäre“ zu installieren und damit eine permanente Situation des Gegenübers von Priester und Gemeinde zu erzeugen, werden nicht nur in der Literatur, sondern auch aufgrund von Erfahrungen in der Gemeindepraxis vielerorts als unzureichend empfunden und hinterfragt. „An sich sollte durch die Veränderung der Raumsituation der Altar die ideelle Mitte der Versammlung werden, was sich aber oft nicht erschließt, wenn er gleichsam als Barriere zwischen Volk und Priester fungiert.“² Auch die Planung des Ortes der Wortverkündigung ist vielerorts nicht ausreichend reflektiert. Zudem stehen manche Lösungen mit der „Logik“ des Kirchenraumes nicht im Einklang und widersprechen beispielsweise der axialen Struktur des Raumes, die vorgegeben ist.

Aus diesen Anfragen an die Gestaltung von Kirchenräumen und aus dem Bestreben der Neuerschließung des Gemeinderaumes als liturgischen Aktionsraum entstanden wohl im angelsächsischen Raum Konzepte in „Ellipsenform“ mit axialer Anordnung der Funktionsorte. Weiterentwicklungen dieses Raumkonzeptes sind die Ideen der inzwischen mehrfach erprobten, viel diskutierten und zuweilen verbotenen „Communio-Räume“³ und der „orientierten Versammlung“⁴. Grundintention dieser Raumkonzepte ist, den unterschiedlichen Kommunikationssituationen christlicher Liturgie Rechnung zu tragen. Für die Feier der Eucharistie als Hochform christlicher Liturgie sind beispielsweise drei Grundgestalten zu berücksichtigen, denen Raum zu geben ist: die dialogische der Verkündigung, die gerichtete des Gebetes und die Grundgestalt des Miteinanders im Eucharistischen Mahl. Hier eröff-

¹ Gerhards (2004) 141.

² Gerhards (2001) 208–209.

³ Vgl. Gerhards / Sternberg / Zahner (2003).

⁴ Vgl. Krämer (2001).

net sich eine Vielschichtigkeit, die in einem Modell kaum erschöpfend zu erfüllen ist. Wenn diese Momente jedoch als ausschließende Gegensätze erachtet werden, besteht die Gefahr von einseitigen Lösungen.

Im Zusammenhang mit der Vielschichtigkeit liturgischer Kommunikationssituationen stellt sich heute neu die Frage nach der Zelebrationsrichtung. Seit der Frühzeit des Christentums war klar, dass die Orientierung von Priester und Gemeinde beim Gebet, besonders in der Eucharistiefeier, die kosmisch-eschatologische Dimension der Liturgie zum Ausdruck brachte und damit lange Zeit obligatorisch war. Die Ausrichtung der Kirchen war jedoch aus topographischen und städtebaulichen Gründen nie einheitlich. „Die in Rom und anderswo verbreitete Eingangsostung mit der daraus resultierenden Blickrichtung des Priesters zum Kirchenschiff hin hat als rubrizistische Beschreibung schon im *Missale Romanum* von 1570 und programmatisch innerhalb der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts zu der Redewendung von der Zelebration *versus populum* geführt, die im Zuge der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Regel wurde, wenngleich sie stets umstritten blieb.“⁵ Die Streitfrage ergab sich aus der unterschiedlichen Quellenauswertung aufgrund konträrer Interessen. Während Otto Nußbaum im Jahre 1965 in seinem Werk „Der Standort der Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000“ die kirchenbauliche Entwicklung und Feierpraxis vor dem Hintergrund der sich ankündigenden liturgischen Erneuerung als eindeutigen Beleg für die Adäquatheit der Zelebration *versus populum* interpretierte, polemisierten etwa Louis Bouyer⁶ oder Klaus Gamber⁷ dagegen. 1981 legte Kardinal Ratzinger eine kosmisch-parasiale Begründung für die Ausrichtung des Priesters während der Feier der Eucharistie vor und bezeichnete das Altarkreuz als den „bis in unsere Tage verbliebenen Rest der Ostung“⁸. Seit den Neunzigerjahren des 20. Jahrhunderts ist die Frage nach der Zelebrationsrichtung in der katholisch-theologischen Diskussion wieder verstärkt präsent. Ausgehend von Studien über altkirchliche und mittelalterliche Kirchenräume wird versucht, in einer differenzierten Betrachtungsweise vorgefertigte Denkmuster für oder wider die Zelebration *versus populum* zu relativieren. „Dies gilt auch für das Axiom, die Zelebration sei immer in Richtung Osten erfolgt.“⁹ Als berühmtestes Beispiel dafür gilt, wie der Münsteraner Kunsthistoriker Werner Jacobsen zeigt, St. Peter in Rom. Er weist in seinen archäologisch belegten Untersuchungen nach, dass die ursprüngliche Konzeption der Altaranlage von St. Peter nicht, wie vielfach angenommen, als Prototyp der Zelebration *versus populum* zu sehen ist, sondern dergestalt war, dass der Zelebrant die Eucharistie nur zum Altar hin, das heißt gegen Westen gerichtet und vom Volk abgewendet, gefeiert haben kann. Erst Papst Gregor der Große verändert diese Situation nach dem Vorbild der Lateranbasilika, in der damit wohl von Anfang an *versus populum* zelebriert wurde. Auch für andere römische Kirchen gilt Ähnliches: Um das Jahr 600 kommt es unter Papst Gregor zu einer gewissen Vereinheitlichung der Raumdispositionen nach dem Vorbild der Lateranbasilika. Zusammenfassend ergibt sich für Jacobsen jedoch kein einheitliches Bild. Für die Gebiete nördlich der Alpen scheint aufgrund archäologischer Untersuchungen die Ausrichtung nach Osten und auf das Heiligengrab überwiegend wichtiger als in Rom gewesen zu sein. Im Hinblick auf die verschiedenen liturgischen Landschaften gibt Jacobsen die Vielfalt an liturgischen Raumkonzepten zu bedenken. Sein Fazit lautet: „Unsere Suche nach der alten,

⁵ Gerhards (2002a) 15.

⁶ Bouyer (1964).

⁷ Gamber (1976).

⁸ Ratzinger (1981) 123.

⁹ Gerhards (2001) 202.

wahren, richtigen Form der liturgischen Feier der Frühzeit geht also schon im Ansatz fehl.“¹⁰

Zur Fragestellung der Gebets- und Zelebrationsrichtung und der damit verbundenen Ausrichtung des Kirchenraums publizierte Sible de Blaauw im Jahre 2000 eine Studie. Diese hebt die symbolische Bedeutung der aufgehenden Sonne in der Tradition der Kirche und das darauf bezogene Axiom der Ausrichtung nach Osten hervor, wenngleich dies für die römische Situation nur eingeschränkt galt.¹¹ Eine andere Publikation, ebenfalls im Jahre 2000 erstmals erschienen, stammt von Uwe Michael Lang und trägt den Titel „*Conversi ad Dominum*“. Der Autor stellt zu Beginn seines Werkes fest, dass die Zelebration *versus populum* und die damit verbundene Errichtung neuer Altäre weder in den Konzilstexten des Zweiten Vaticanums noch in nachkonziliaren Dokumenten festgeschrieben und nicht aus theologischen, sondern pastoralen Gründen eingeführt worden sei. Demgegenüber nennt er als Intention seiner Studie, „die gemeinsame Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der eucharistischen Liturgie als geschichtlich früh bezeugte und angemessene Form der Feier aufzuweisen. Auf diese Weise soll auch deutlich werden, dass das ständige Gegenüber von Priester und Volk einer wirklichen Teilnahme der Gläubigen, wie sie vom Zweiten Vaticanum gefordert wird, nicht unbedingt zuträglich ist“¹². Lang sieht seine These in der trinitarischen Bewegung des Gebetes zum Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist begründet. Nach einem ausführlichen historischen Überblick konstatiert er, dass dem christlichen Altertum die Zelebration *versus populum* im heutigen Sinne unbekannt gewesen sei, „und es wäre ein Anachronismus, als Prototyp dieser Feier die Praxis der römischen Basiliken mit Eingangsostung heranzuziehen“¹³. In Bezug auf den theologischen Aspekt der christlichen Gebetsrichtung warnt der Autor sowohl vor einem falschen Archaismus als auch vor einer bloßen Modernisierung. Einem falschen Archaismus entspreche die Begründung, die Zelebration *versus populum* beruhe auf der Stellung Jesu beim Letzten Abendmahl, wie dies aufgrund mittelalterlicher Abendmahlsdarstellungen zum Beispiel von Martin Luther vertreten wurde. Unter Bezugnahme auf Kardinal Ratzinger und Josef Andreas Jungmann plädiert der Verfasser für eine verstärkte Wahrnehmung der kosmisch-parusialen Dimension der Eucharistiefeier und gegen eine Überbetonung der kommunikativen und kommunikativen Dimension, um die transzendente Bewegung der Eucharistie mitvollziehen zu können und im ständigen kommunikativen Gegenüber nicht zu einer neuen Form des Klerikalismus zu gelangen. Abschließend empfiehlt Lang die „Verbindung eines Gegenübers von Liturgen und Gläubigen für den Wortgottesdienst und einer Gleichwendung der liturgischen Versammlung zum Altar für die Eucharistiefeier“¹⁴. Auch die im Jahre 2000 erstmals erschienene Publikation „Der Geist der Liturgie“ von Kardinal Ratzinger behandelt die Thematik der Gebetsrichtung in der Liturgie. Darin betont der Kardinal vor allem den Anbetungscharakter christlicher Liturgie und plädiert, wie schon in früheren Publikationen, für die gemeinsame Ausrichtung von Priester und Gemeinde nach Osten. In Rücksicht auf bestehende Situationen schlägt er Folgendes vor: „Wo die direkte gemeinsame Zuwendung zum Osten nicht möglich ist, kann das Kreuz als der innere Osten des Glaubens dienen. Es sollte in der Mitte des Altares stehen und der gemeinsame Blickpunkt für

¹⁰ Jacobsen (2000) 86.

¹¹ Vgl. Blaauw (2000).

¹² Lang (2006) 28.

¹³ Ebd. 98.

¹⁴ Ebd. 150.

den Priester und für die betende Gemeinde sein.“¹⁵ Den Altar bezeichnet er als „Ort des aufgerissenen Himmels; er schließt den Kirchenraum nicht ab, sondern auf – in die ewige Liturgie hinein“¹⁶.

Die berechtigte Kritik namhafter Gelehrter an umgesetzten Konzepten der letzten Jahrzehnte soll zu einer Weiterführung des Reflexionsprozesses beitragen. Dagegen scheinen Rückbauangebote dienstbarer Architekten und das restaurative Lamento einzelner Autoren nicht zielführend und sinnvoll zu sein, die ein unreflektiertes Zurück zur nachtridentinischen Ausrichtung des Kirchenraumes fordern. Die Wiener Architekturtheoretikerin Heidemarie Seblatnig stellt ihrer Studie zum Thema Kirchenbau etwa folgendes programmatisches Zitat voran: „40 Jahre nach dem letzten Konzil ist es an der Zeit, die richtige liturgische Ordnung wiederherzustellen.“¹⁷ Seblatnig möchte sich mit den „Interpretationsirrtümern des Konzilstextes für die Liturgiereform“¹⁸ beschäftigen. Albert Gerhards gibt dazu Folgendes zu bedenken: „Stillstand hieße [...], eine Entwicklung, die noch nicht zu wirklich gültigen Ergebnissen gekommen ist, einzufrieren und damit eine letztlich unbefriedigende Lösung zu verstetigen. Die Forschung hat dabei ein großes Aufgabenfeld, wobei noch einmal vor einer allzu schnellen Umsetzung zu warnen ist.“¹⁹

Wie in den bisherigen Ausführungen angedeutet, ist der Dialog im Kirchenraum am Beginn des 21. Jahrhunderts nicht abgeschlossen. Aufgrund der permanenten Situation des Gegenübers von Priester und Gemeinde, die nach der Liturgiereform in vielen Kirchen entstanden ist, verbunden mit einer wenig reflektierten Einbeziehung aller liturgischen Funktionsorte in die Planung von Kirchenräumen, wird vielerorts eine kritische Revision des Vorhandenen gefordert. „Die Einwände gegen die gängige Praxis verdienen zweifelsohne Beachtung. Das Problem liegt jeweils in der Verabsolutierung eines Aspekts. Kommt es in einer verkürzten Sicht des Gemeinschaftscharakters der Liturgie oft zu einem rein ‚horizontalen‘, auf die diesseitige Feiergemeinschaft bezogenen Verständnis christlichen Gottesdienstes, so tendiert die andere Seite zu einer Absolutsetzung des Gedankens der eschatologischen Ausrichtung ‚*versus orientem*‘ oder des rein latreutisch verstandenen Anbetungscharakters.“²⁰ Der deutsche Kirchenbaumeister Rudolf Schwarz erkannte schon vor dem Zweiten Vaticanum, dass sich Ausrichtung und Sammlung nicht ausschließen, sondern zum Wesen der Liturgie gehören. Adäquate Kirchenraumlösungen über 40 Jahre nach der Liturgiereform sollten daher beide Perspektiven berücksichtigen: „die eschatologische Ausrichtung auf den kommenden Herrn und die gegenwärtige Erfahrung der Gastfreundschaft des Guten Hirten an seinem Tisch auf dem ‚Ruheplatz am Wasser‘ (Ps 23)“²¹. Liturgische Räume können nicht ohne Antinomien auskommen. Ein idealer Kirchenraum sollte dieser Vielschichtigkeit liturgischer Kommunikationssituationen Rechnung tragen. Damit stellt sich für die Disposition des Kirchenraums die Aufgabe, Ausrichtung und Zentrierung sowie Longitudinalität und Zentralität in eine spannungsvolle Beziehung zu setzen. Diesen gegensätzlichen Anforderungen an den Raum stärker zu entsprechen, dienten zahlreiche Überlegungen der vergangenen Zeit hinsichtlich des „Communio-Raums“ und nicht wenige Realisierungen dieses Raummodells vor allem in Frankreich, Deutschland und

¹⁵ Ratzinger (2006) 73.

¹⁶ Ebd. 62–63.

¹⁷ Seblatnig (2006) 3.

¹⁸ Ebd. 9.

¹⁹ Gerhards (2008) 265.

²⁰ Gerhards (2002b) 26.

²¹ Gerhards (2003) 24.

Italien. Dass es kein Raumkonzept gibt, das allen kommunikativen Erfordernissen der verschiedenen Teile der Messe und der anderen Gottesdienstformen gleichermaßen entspricht, war von vorneherein klar. Erfahrungen mit solchen Räumen und ihre Reflexion führten jedoch schon zu Modifikationen des bipolaren Grundkonzepts, die den verschiedenen Anforderungen stärker entsprechen, so die U-förmige Anordnung der Versammlung mit dem Altar im Brennpunkt und dem Ambo an der offenen Seite (Raumkonzept der „orientierten Versammlung“).

„Communio-Räume“

Communio kann nicht einfach mit „Gemeinschaft“ übersetzt werden, sondern bedeutet in Anlehnung an den Sprachgebrauch im Neuen Testament „gemeinsame Teilhabe, welche Gemeinschaft stiftet“²². Das Konzept des Communio-Raums entwickelte sich aus intensiven Bemühungen der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitsgruppe für Kirchliche Architektur und Sakrale Kunst) in den Neunzigerjahren und sollte eine differenzierte räumliche Betonung der vielfältigen Formen von Liturgie ermöglichen. Die Grundrisse der meisten Communio-Räume nehmen die Form einer Ellipse an, wobei sich Altar und Ambo in den Brennpunkten befinden. Zwischen den beiden Brennpunkten des Lebens (Altar und Ambo symbolisieren „Hingabe und Sendung“²³) ergibt sich eine „leere“ Mitte, die je nach Raumsituation als „Erwartungs- und Verweisraum“²⁴ bewusst frei bleiben oder zumindest temporär durch Osterkerze und/oder Taufbecken eingenommen werden kann.²⁵ Zu den interessantesten und am ausführlichsten dokumentierten Beispielen von Communio-Räumen zählen die Heilig-Geist-Kirche im Haus der Begegnung in Burghausen, die Pfarrkirche St. Anton in Passau, die St. Christophorus Kirche in Westerland auf Sylt, die Kirche St. Franziskus in Bonn und die Kirche Unserer Lieben Frau in Aarhus (Dänemark).

Die spätgotische *Heilig-Geist-Kirche in Burghausen* (Bild 1) wird nicht als Pfarrkirche genutzt, sondern ist Teil eines Gebäudeensembles, das seit 1993 als Bildungshaus der Diözese Passau fungiert. Daher pflegen Hausgemeinschaft und anwesende Kursteilnehmer, sich in kleineren Gruppen zu liturgischen Feiern zu versammeln. Dieser Situation wurde bei der Neugestaltung der Kirche in den Jahren 1997 und 1998 Rechnung getragen. Man entfernte die im Langhaus auf Podesten befestigten Bänke und den fünf Tonnen schweren Altar, der im Chorraum viel Raum einnahm. Nach einem intensiven Prozess der Suche und des Fragens nach einer adäquaten Kirchenraumgestaltung für dieses Haus der Begegnung entschlossen sich die Verantwortlichen für das Modell des Communio-Raums. Im Hauptraum wird durch die Anordnung der Stühle eine Ellipse konstruiert, in deren Brennpunkten Altar und Ambo ihren Platz finden. Die elliptische Gestaltung, die der Eiform ähnlich ist, kann selbst symbolisch interpretiert werden: „Das Ei lässt sich deuten als Grab, dessen Schale durch die Kraft des Auferstandenen gesprengt und zerbrochen wird – durch Ihn, der aus dem Grab hervorkommt wie das Küken aus dem Ei. Das Ei wird somit zum österlichen Symbol von Tod und Auferstehung Jesu.“²⁶ Der Priestersitz befindet sich hinter dem Altar, „an der Schwelle“ zum Chorraum. Er hebt sich von den übrigen Stühlen durch seine feh-

²² Meßner (2003) 29.

²³ Fischer / Pichlmeier (2003) 131.

²⁴ Gerhards (1999a) 67.

²⁵ Vgl. Gerhards (1995).

²⁶ Fischer / Pichlmeier (2003) 126.

lende Rückenlehne ab und ist somit eindeutig als Platz für den Vorsteher der Liturgie erkennbar. Die Höhe seiner Sitzfläche entspricht jedoch exakt der Höhe der übrigen Sitzgelegenheiten. Der modern gestaltete Tabernakel ist dem barocken Hochaltar im Chorraum vorgelagert.



Bild 1: Heilig-Geist-Kirche in Burghausen

Neben vielen positiven Reaktionen auf diese Raumkonzeption zeigten sich manche Gläubige auch irritiert und entrüstet. Eine Besucherin der Kirche beklagte die Raumsituation des ständigen Gegenübers eines Menschen, zu dessen Anblick die elliptische Ordnung sie zwingt, den sie möglicherweise gar nicht sehen wolle und der sie jedenfalls an der Versenkung in Gott hindere. Die Autoren Fischer und Pichlmeier geben aber zu bedenken: „Wenn mich dieses Gesicht stört oder gar ärgert, werde ich mich fragen müssen, ob nicht vielleicht Gott mich ärgert in seinem Anderssein. Wie bequem wäre ein Gott, der meine Lebenskreise nicht stört, der vorne und oben bliebe, und den ich anschauen könnte, ohne meinen Blick durch das Prisma des anderen Menschen schicken zu müssen.“²⁷ Eine andere kritische Besucherin bedauerte den Verlust der lieb gewonnenen Bänke, die für sie bereits integraler Bestandteil der Heilig-Geist-Kirche geworden waren.

Die neubarocke Pfarrkirche *St. Anton in Passau* (Bild 2) erlebte nach der Liturgiereform des Zweiten Vaticanums in den Siebzigerjahren eine radikale Umgestaltung, die von einer stilistischen Konzeptlosigkeit geprägt war. Mitte der Neunzigerjahre entstanden daher erste Skizzen für die Neugestaltung der Kirche im Sinne der erneuerten Liturgie und im Einklang

²⁷ Ebd. 130.

mit den räumlichen Gegebenheiten. Da der zentrale Mittelraum der Kirche ein Oval bildet, war eine bipolare Raumgestaltung naheliegend.²⁸ Der Vorschlag, den Altar als „Tisch des Brotes“ und den Ambo als „Tisch des Wortes“ in den Brennpunkten einer Ellipse zu positionieren, fand in der Pfarrgemeinde eine überraschend breite Zustimmung. Eine zusätzliche Aufwertung des Kirchenraums stellt die differenzierte Beleuchtungstechnik dar. Der Hochaltar beherbergt den Tabernakel und schafft den Rahmen für einen „Raum der Anbetung und stillen Betrachtung“²⁹. Im Jahre 1999 konnte der Umgestaltungsprozess mit der feierlichen Weihe des Altars abgeschlossen werden.

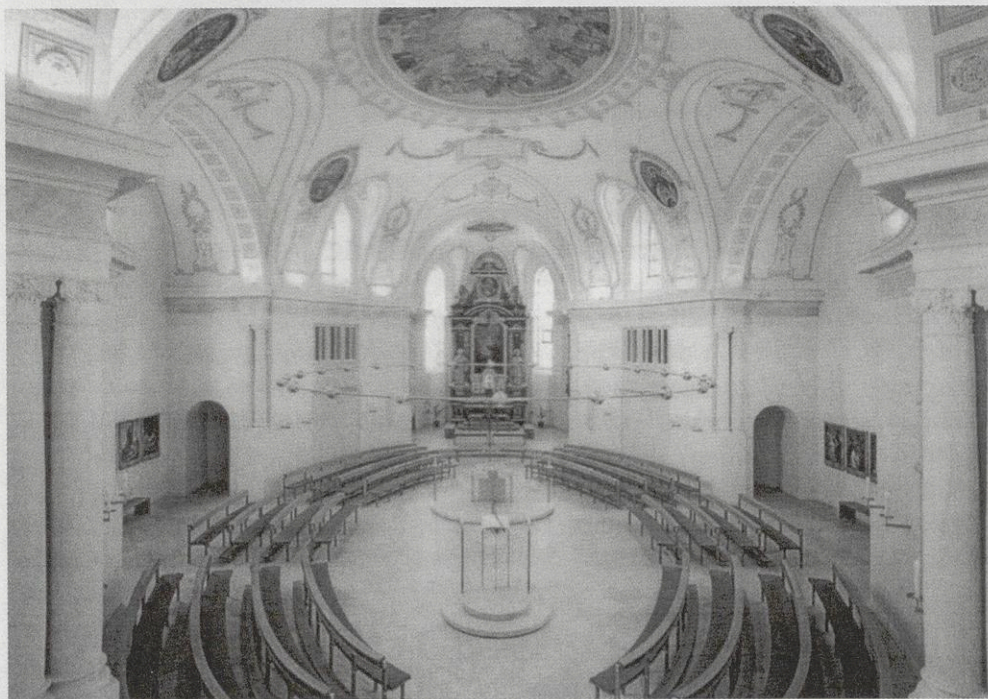


Bild 2: St. Anton in Passau

Die *St. Christophorus Kirche in Westerland*, dem Hauptort der Nordseeinsel Sylt, wurde anstelle einer Kirche aus dem Jahre 1957, die wegen mangelhafter Bauqualität abgerissen werden musste, ab 1997 nach den Plänen des Münsteraner Architekten Dieter Georg Baumewerd errichtet und im Jahre 2000 geweiht (Bild 3). Der Architekt hatte bei der Konzepterstellung dieses Communio-Raums sowohl die horizontale, auf die versammelte Gemeinschaft ausgerichtete als auch die vertikale, auf Gott hin orientierte Dimension der Liturgiefeier im Blick. Inspiriert von Rudolf Schwarz versuchte er daher, die scheinbaren Gegensätze Innigkeit und Unendlichkeit, Bergung und Öffnung sowie Dasein und Weg in seinem Entwurf zu vereinen.³⁰ Dem Raumgedanken dieser Kirche liegen nach Baumewerd mehrere Bilder zugrunde: „Da ist als erstes das Bild des ‚Schiffes‘ und der ‚Arche‘. Dieses Bild entwickelt sich aus der Vorstellung, dass wir in unserem Dasein immer unterwegs sind. Auf

²⁸ Vgl. Gerhards (1999b) 52–55.

²⁹ Wimmer (2003) 137.

³⁰ Vgl. Baumewerd (2003).

dem Weg oder der Fahrt zu einem Ziel, das Gott für uns vorgesehen hat. Dieser Weise des ‚Unterwegsseins‘ entspricht der Baugedanke des Liturgischen Weges, des mitten durch die Gemeinde verlaufenden Weges der liturgischen Orte. Dann ist da noch das Bild des ‚Kelches‘. Wie zwei offene Hände, die sich zu einer Trinkschale formen oder einen wertvollen Gegenstand schützend aufnehmen, sind die Wandschalen um die Gemeinde gelegt – äußerster Ausdruck von Geborgenheit.“³¹ Zudem kann der liturgische Raum als „Leib“ oder „Frucht“ gedeutet werden, deren Samen Altar und Ambo und deren Schale die schützenden Mauern sind.

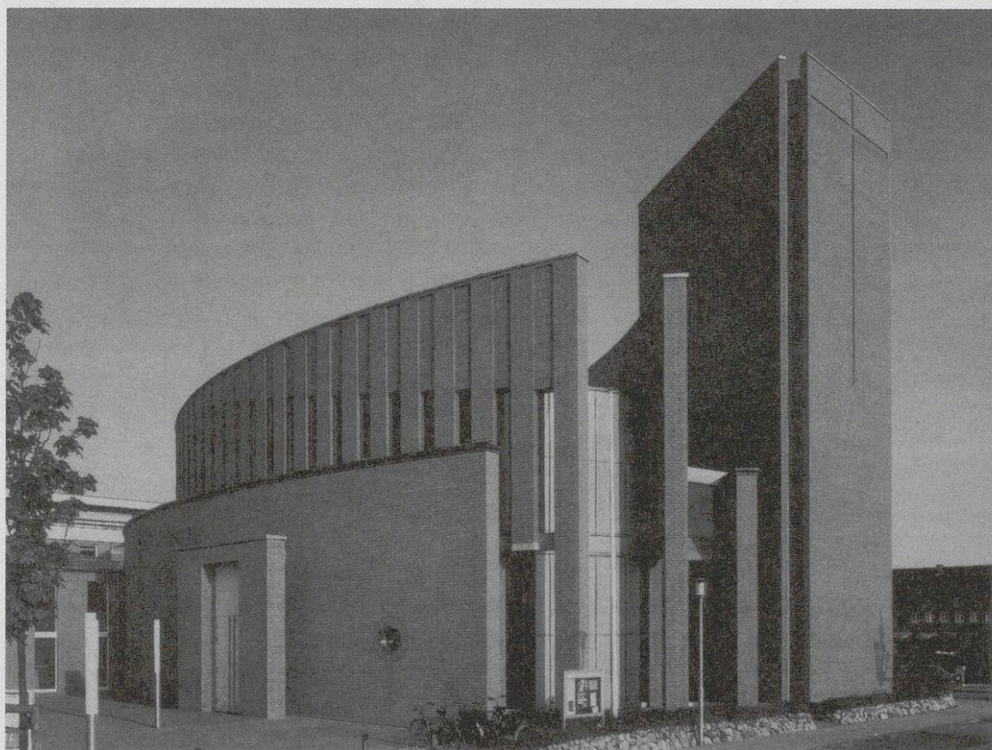


Bild 3: St. Christophorus Kirche in Westerland

Auf der Längsachse der Kirche befinden sich in den Brennpunkten der Ellipse Altar und Ambo. Besondere Erwähnung verdient das Taufbecken, das im Mittelpunkt des Kirchenraumes in den Boden eingelassen ist und Ganzkörpertaufen ermöglicht (Bild 4).

³¹ Baumewerd (2001) 151.

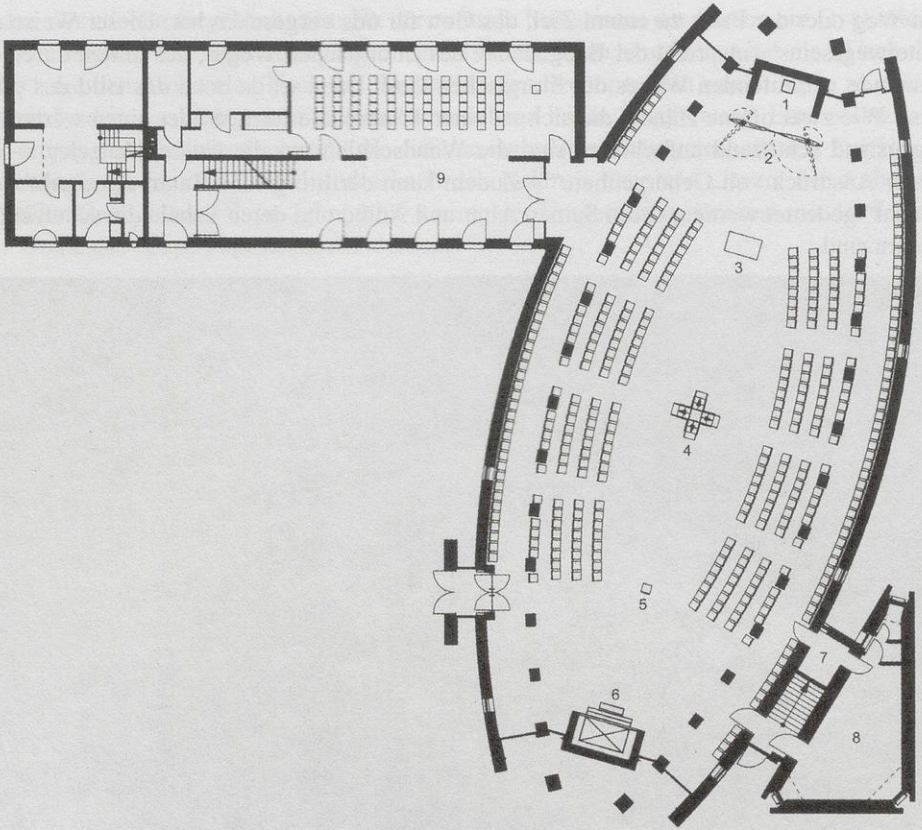


Bild 4: Grundriss der St. Christophorus Kirche in Westerland

Die Kirche *St. Franziskus in Bonn* wurde in den Jahren 1959 und 1960 errichtet. Die Dachkonstruktion des Saalraumes mit rechteckigem Grundriss erinnert an ein Zelt. Bis 1988 zelebrierte hier der Priester vom Volk abgewandt, während die Gläubigen in zwei massiven Bankblöcken ihren Platz fanden. Aufgrund dieser wenig zufriedenstellenden liturgischen Feiersituation und der Notwendigkeit, die technische Ausstattung der Kirche zu erneuern, entschloss sich die Pfarrgemeinde in den Neunzigerjahren zu einer grundlegenden Neugestaltung der Kirche. Unter der Devise „Wir wollen eine Kirche für unsere Enkel bauen“³², inspiriert durch die Gedanken von Prof. Gerhards (siehe Zitate) zur liturgischen Raumgestaltung und in Anbetracht der idealen Raumdisposition, konnte bis zum Jahre 2000 ein Communio-Raum mit zweipoliger Anordnung von Altar und Ambo realisiert werden (Bild 5). Die architektonische Gesamtkonzeption erstellte auch hier der Architekt Dieter Baumewerd. Für die liturgische Einrichtung (einschließlich Bestuhlung) wurde der österreichische Künstler Leo Zogmayer gewonnen. Weihbischof Hofmann würdigte als Vorsitzender der Kunstkommission des Erzbistums Köln die Entwürfe für die Umgestaltung der Bonner Kirche und schrieb im Jahre 1998:

„Diese Vorgaben, die grundrissliche Disposition und die Raumgestalt der Kirche St. Franziskus sind günstige Voraussetzungen für die von Prof. Baumewerd vorgeschlagene Neuordnung des

³² Adolf (2003) 150.

Raumes. Die zweipolige Anordnung der Orte für Wortgottesdienst und Eucharistie und die ellipsoide Anordnung der Plätze für die Gemeinde intensivieren nicht nur die aktive Teilnahme am liturgischen Geschehen, sie nehmen zudem die architektonischen Vorgaben des Raumes in sehr erfahrbarer Weise auf.“³³

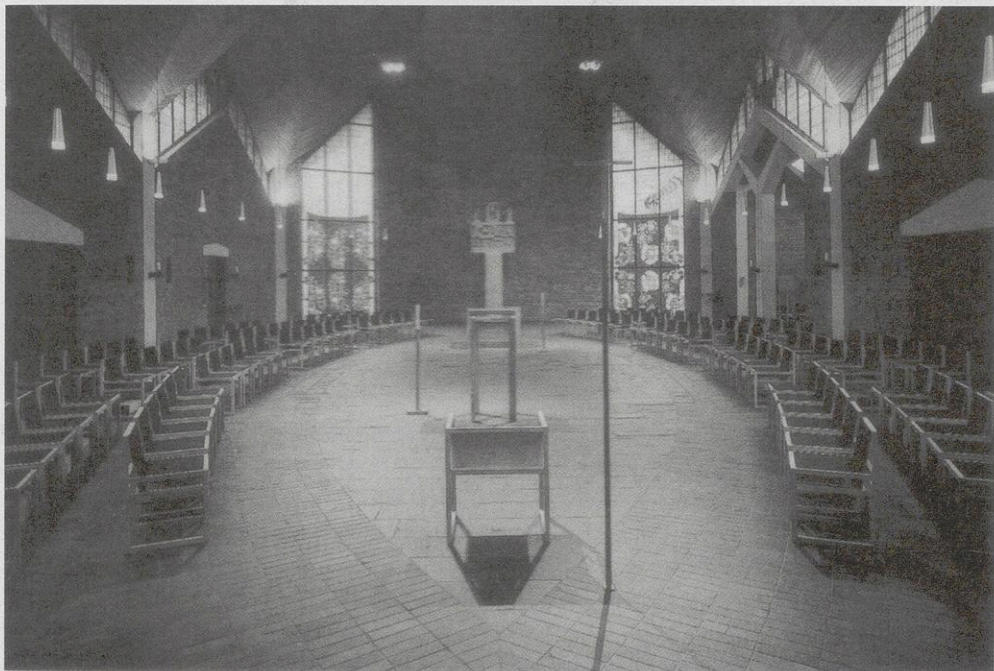


Bild 5: St. Franziskus in Bonn

Besondere Erwähnung verdienen die Sitzgelegenheiten der Franziskus-Kirche, die bei anderen Planungen liturgischer Räume oft kaum reflektiert werden. Zogmayer sieht im Sitzmöbel „ein bedeutsames, im Allgemeinen unterschätztes ‚liturgisches Gerät‘“³⁴ und plädiert im liturgischen Raum für Stühle, die aus ergonomischer Sicht aufrechtes Sitzen (ähnlich wie auf einem Hocker) fördern. Daher sind die Stühle der Kirche St. Franziskus nur mit niedrigen Lehnen ausgestattet, die dem Rücken im Bereich der Lendenwirbel eine leichte Stütze bieten. Die elliptische Anordnung des liturgischen Raumes deutet der Künstler in Anspielung an die Lebenswelt des heiligen Franziskus (Olivenhaine) als Olive. Auch Altar und Ambo, die in unterschiedlicher Größe die Tischform aufgreifen, sowie der Tabernakel in der Seitenkapelle, sind aus Olivenholz hergestellt. Die „Leere“, die auf der Längsachse zwischen Altar und Ambo entsteht, muss nach Zogmayer „in einem sehr diffizilen Prozess kreiert werden“³⁵ und architektonische Qualität besitzen. In St. Franziskus bleibt sie bewusst frei und somit „Herausforderung für die Liturgie und alle Mitfeiernden“³⁶.

Die Resonanz der Gläubigen auf die neue Raumgestaltung der Franziskus-Kirche war divergent, was im Hinblick auf die erst 1988 geänderte Zelebrationsrichtung kaum verwun-

³³ Ebd. 151.

³⁴ Zogmayer (2003) 166.

³⁵ Zogmayer (2004) 108.

³⁶ Adolf (2003) 157.

dert. Die Befürworter sprachen von einer gelungenen Gesamtkonzeption, die von Schlichtheit und Klarheit geprägt sei und daher ein Frei-Sein für das Wesentliche ermögliche. Darüber hinaus wurde der Raum als zukunftsweisend und bereichernd für die kirchliche Landschaft beschrieben (vgl. Leserbriefe in der Kirchenzeitung Köln vom 23. März 2001). Kritiker des Communio-Raum-Konzeptes verurteilten an der Gestaltung von St. Franziskus die angeblich fehlende „Sakralität“ und bezeichneten Altar und Ambo als „bessere Beistelltsche“ (vgl. Leserbriefe in der Kirchenzeitung Köln vom 26. Januar und 23. Februar 2001). Auch kritische Bemerkungen aus dem Besucherbuch gehen in eine ähnliche Richtung. An die dominierende Stellung des Tabernakels im Kirchenraum gewöhnt, stellen zwei kritische Stimmen bestürzt fest: „Das ist doch keine (katholische) Kirche mehr!“³⁷ und „Ich finde Christus nicht mehr in dieser Kirche“³⁸.

Insgesamt zählt diese Kirche mit ihrem umfassenden Gesamtkonzept, das nicht nur die klassisch-liturgischen Orte, sondern zum Beispiel auch eine angemessene Bestuhlung reflektiert, zu den interessantesten Zeugnissen des Communio-Raum-Modells. An ihr dokumentiert sich eine funktionierende Korrespondenz zwischen Theologie (Gerhards), Architektur (Baumewerd), bildender Kunst (Zogmayer), diözesaner Einrichtungen und Pfarrgemeinde, die für eine überzeugende und zeitgemäße Raumbildung mehr als 40 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil letztlich unverzichtbar ist.

Die neugotische *Kirche Unserer Lieben Frau in Aarhus* (Dänemark) stammt aus dem 19. Jahrhundert. Nach einer ersten Umgestaltung im Jahre 1965 entschloss sich die Pfarrgemeinde 1984 im Zuge der Installation einer Fußbodenheizung, die Bänke durch Kirchenstühle zu ersetzen. Aus den geschnitzten Medaillons der Bänke und aus den Teilen eines früheren Beichtstuhls wurden Altar und Ambo gefertigt. Diese Lösung galt jedoch nicht als endgültig und wurde von den Vertretern der Pfarrgemeinde eher als Provisorium betrachtet. Inspiriert durch Zeitschriftenartikel und eine Studienwoche des Deutschen Liturgischen Instituts entstanden Ende der Neunzigerjahre erste Entwürfe für eine Umgestaltung der Kirche zu einem Communio-Raum. Es folgte ein intensiver Prozess der Vorbereitung und Information. In allen Gruppen der Pfarre (sie stammen aus fast 90 Nationen!) begannen Diskussionen über positive und negative Aspekte des „Ellipsenmodells“ und Klärungen von Details. Nach einer einjährigen Probezeit wurde die Neugestaltung im Jahre 2000 vom Pfarrgemeinderat mit großer Mehrheit sowie von Bischof und Kommission einstimmig beschlossen. Die Veränderungen zogen übrigens nur einen geringen finanziellen Aufwand nach sich. Im Jahre 2002 erhielt die Gemeinde einen Preis des dänischen „Kristeligt Dagblad“ für die Integration von Christen aus 89 Ländern und die gelungene Umgestaltung der Kirche in einen „Communio-Raum“³⁹ (Bild 6).

³⁷ Ebd. 159.

³⁸ Ebd. 160.

³⁹ Vgl. Meister (2003).

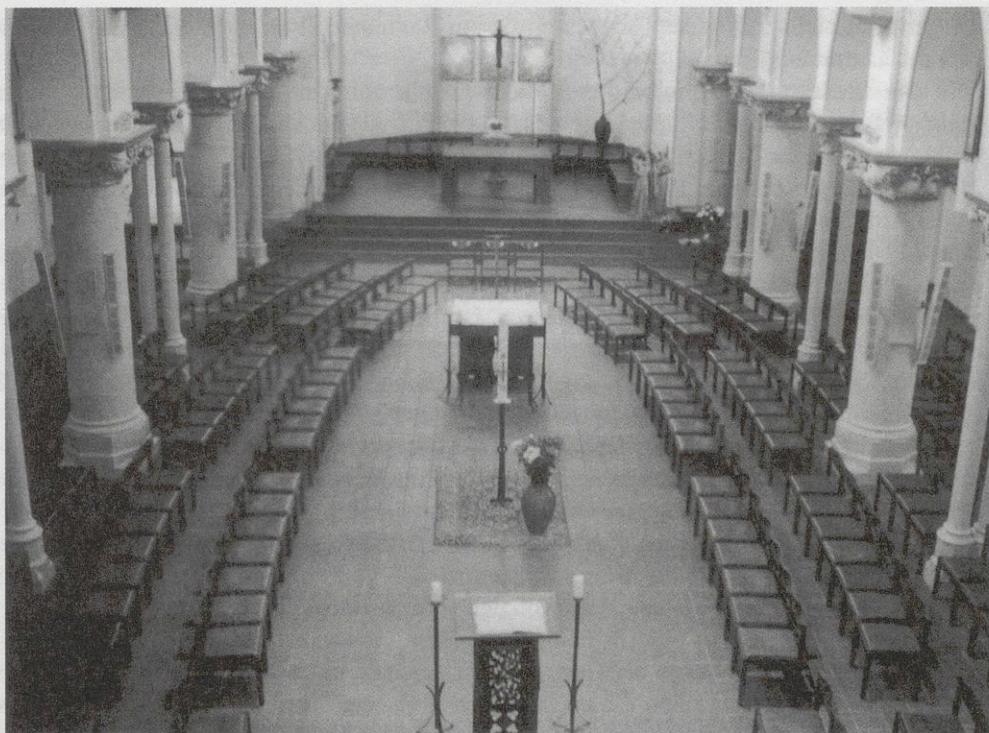


Bild 6: Kirche Unserer Lieben Frau in Aarhus (Dänemark)

Die „orientierte Versammlung“

Das anhand einzelner Beispiele beschriebene Communio-Raum-Konzept fand seine Weiterentwicklung in einem Raummodell, das den Ort der Wortverkündigung in dem offenen Segment eines zum Oval, zur Ellipse oder zur U-Form gestreckten Kreises positioniert. Entwickelt von Maria Schwarz und Albert Gerhards in der Rudolf-Schwarz-Kirche St. Albert in Andernach, wurde dieses Raumkonzept seit dem Jahre 2001 schon mehrmals umgesetzt. Der Baudirektor vom Dezernat für Bau- und Kunstwesen im Bischöflichen Ordinariat des Bistums Mainz Johannes Krämer bezeichnete dieses Raumkonzept als „orientierte Versammlung“. Altar und Ambo werden auf der Hauptachse (mit frei gehaltener Mitte dazwischen) angeordnet. Die Bänke umgeben den Altar in Form einer Ellipse von drei Seiten; auf der vierten, offenen Seite befindet sich der Ambo. Damit sollte die architektonische Verknüpfung von Zentralität und Longitudinalität gelingen: „Während des Wortgottesdienstes ist eine Ausrichtung auf den Ambo, den Ort der Schrift gegeben, der gut sichtbar vor der Gemeinde steht. Auch bei der Eucharistiefeier ist der Kreis nicht geschlossen, sondern öffnet sich und weist damit auch darauf hin, dass die Eucharistiefeier über sich selbst hinausweist. Der Priester steht während der Eucharistiefeier nicht mehr der Gemeinde gegenüber, sondern inmitten der Gemeinde mit Blick auf die offene Seite mit dem Kreuz. Ist die Kirche geostet, ist die Orientierung sogar wörtlich zu verstehen und erfährt so eine Steigerung durch die Ausrichtung zur aufgehenden Sonne hin.“⁴⁰ Dadurch bekommt

⁴⁰ Krämer (2001) 83.

die gerichtete Dimension des Gebetes in diesem Raummodell mehr Gewicht als im Konzept des Communio-Raums.

Zu den aktuellsten Beispielen dieses Raummodells zählt die neugestaltete Kapelle des Mainzer Priesterseminars, die exemplarisch erwähnt werden soll. Am 19. Oktober 2008 weihte der Mainzer Bischof Kardinal Karl Lehmann die renovierte *Bonifatius-Kapelle des Mainzer Priesterseminars*. Priestersitz, Altar und Ambo befinden sich auf der Mittelachse, wobei Altar und Ambo von einem durchgängigen Stahlband gebildet und mit Teilen einer rund 250 Jahre alten Eiche aus Thüringen ausgefüllt werden (Bezug zum Patronat der Kapelle: Winfrid-Bonifatius fällt die Donar-Eiche). Auf drei Seiten wird der Altar von einer niedrigen Bank hufeisenförmig umschlossen. Der Ambo befindet sich auf der offenen Seite, dahinter das Kreuz. Die Bonifatiuskapelle ist im Baugefüge des Mainzer Priesterseminars einer von vier Gottesdiensträumen und wird mit seiner besonderen Konzeption als „gute Ergänzung“ empfunden.⁴¹

Sowohl das Communio-Raum-Konzept als auch das Raumkonzept der „orientierten Versammlung“ zeigen einen beachtlichen Neuaufbruch im Bereich des Kirchenbaus und der Kirchenraumgestaltung am Beginn des dritten Jahrtausends. Bei aller Vielfalt der räumlichen Gegebenheiten ist beiden Raumkonzepten der theologische Grundgedanke gemeinsam: „Wesen des christlichen Gottesdienstes ist die Verherrlichung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist – ein Nachvollziehen der Bewegung, die Gott selber ist. [...] Die feiernde Gemeinde ist niemals Selbstzweck, der um sich selbst kreist, sondern ist verwiesen auf den ganz Anderen, auf Gott. Daher ist auch nicht einfach Christus die Mitte des Gottesdienstes, erst recht nicht die eucharistischen Gaben, die ihn vergegenwärtigen, sondern die wechselseitige Begegnung von Gott und Mensch durch Christus im Heiligen Geist. Mitte des Gottesdienstes ist also die heilige Handlung, der gnadenhafte Wesensaustausch zwischen Gott und Mensch.“⁴² Die Vorzüge beider Modelle liegen nicht nur in der gleichwertigen architektonischen Hervorhebung des Wortes und des Sakramentes, sondern auch in einer verstärkten Reflexion der Bestuhlung, welche die Möglichkeit einer aktiven und tätigen Teilnahme für alle Mitfeiernden wesentlich unterstützt oder erschwert (vgl. Leo Zogmayer und seine Überlegungen zur Bestuhlung der Franziskus-Kirche). Beide Raumkonzepte können unter Berücksichtigung der räumlichen Vorgegebenheiten, aber auch der gemeindlichen Situation in ihren geschichtlichen und sozialen Bedingtheiten, Pfarrgemeinden (oder Gemeinschaften) die Möglichkeit bieten, in einem gemeinsamen mystagogischen Prozess tiefer in den Geist der Liturgie einzudringen und Liturgie wieder stärker als dynamisches Begegnungsereignis zwischen Gott und den Menschen zu begreifen. Immer ist dabei die große Verantwortung gegenüber historischen Kirchenräumen mitzubedenken, deren künstlerische Wirkung nicht verloren gehen darf, damit eine konkrete Lösung eine sinnvolle und glaubwürdige Synthese aus den räumlichen Bedingungen, der Tradition und Prägung der Gemeinde oder Gemeinschaft und der innovativen Bereitschaft zum Aufbruch darstellt.

Als Argumente gegen die erwähnten Modelle wird vor allem Folgendes vorgebracht: Zum einen wird darauf hingewiesen, dass trotz der Rede von den beiden Tischen eine Ungleichheit zwischen dem „Tisch des Wortes“ und dem „Tisch des eucharistischen Mahles“ bestehe, insofern die Eucharistie höher zu bewerten sei als das Wort. Ein weiteres Argument ist die Positionierung des Priestersitzes. Es geht dabei um die Wahrung der besonde-

⁴¹ Vgl. Blum / Bongarth (2008).

⁴² Gerhards (1999b) 22–23.

ren Stellung und Unterschiedenheit des Weihepriestertums vom allgemeinen Priestertum. Schließlich wird ein psychologisches Argument vorgebracht: Die Gegenüberstellung der Gläubigen störe die Andacht und entspreche nicht der Würde des gottesdienstlichen Geschehens.⁴³ Es scheint jedoch wenig hilfreich, die vorhandene Pluralität von Raumordnungen zu ignorieren und von grundsätzlichen Positionen auszugehen, statt jede Raumsituation individuell zu bewerten.

Insgesamt bieten sowohl das Communio-Raum-Modell als auch die „orientierte Versammlung“ einen beachtlichen Versuch, der Vielschichtigkeit liturgischer Kommunikationssituationen Rechnung zu tragen und die Einbeziehung aller liturgischen Funktionsorte zu berücksichtigen. Nach einigen Jahren reflexiver Praxis steht jedoch fest, dass beide Modelle schon aufgrund der räumlichen Bedingungen vieler gewachsener historischer Kirchenräume in Mittel- und Westeuropa nicht als end- und einziggültige Modelle gelten können. Dennoch sind sie für einzelne geeignete Pfarrkirchen und vor allem für Kirchen oder Kapellen, in denen (wie in Bildungshäusern oder Priesterseminaren) Tagzeitenliturgien oder Hl. Messen hauptsächlich in Gruppen gefeiert werden und vielleicht (wie im Falle des Mainzer Priesterseminars) sogar noch andere Sakralräume zur Verfügung stehen, eine sinnvolle Alternative.

Literatur

- Adolf, Peter, 2003: „Die Sankt Franziskus-Kirche ist zu sich selbst gekommen.“ Die Wandlung der St. Franziskus-Kirche, Bonn, zum Communio-Kirchenraum im Jahr 2000. In: Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*. Regensburg: Schnell und Steiner, 147–160.
- Baumewerd, Dieter G., 2001: Katholische Pfarrkirche St. Christophorus in Westerland/Sylt. In: *Kunst und Kirche* 64 [Heft 3], 151–153.
- Baumewerd, Dieter G., 2003: Der Communio-Raum am Beispiel der St. Christophorus Kirche in Westerland auf Sylt. In: Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*. Regensburg: Schnell und Steiner, 142–146.
- Blaauw, Sible de, 2000: *Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de oriëntatie van het vroegchristelijk kerkgebouw*. Nijmegen: Nijmegen University Press.
- Blum, Tobias / Theresia Bongarth, 2008: Kardinal Lehmann weihte Altar der Kapelle des Mainzer Priesterseminars. In: http://www.bistummainz.de/bistum/aktuell/nachrichten.html?f_action=show&f_newsitem_id=13919 [abgerufen am 20.10.2008].
- Bouyer, Louis, 1964: *Mensch und Ritus*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Fischer, Josef / Andrea Pichlmeier, 2003: Communio-Räume. Überlegungen zur Gestalt der Heilig-Geist-Kirche im Haus der Begegnung „Heilig Geist“, Burghausen. In: Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*. Regensburg: Schnell und Steiner, 121–133.
- Gamber, Klaus, 1976: *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit*. Regensburg: Pustet (Studia patristica et liturgica 6).

⁴³ Vgl. Kunzler (2009) 316–317.

- Gerhards, Albert, 1995: Zwei Brennpunkte. Überlegungen zum so genannten Ellipsenmodell für Kirchenraumanlagen. In: *Gottesdienst* 29 [Heft 15/16], 113–115.
- Gerhards, Albert, 1999a: Die Mitte der Versammlung. Zur geistlichen Dimension des Kirchenraums heute. In: *Gottesdienst* 33 [Heft 9], 65–67.
- Gerhards, Albert (Hrsg.), 1999b: *In der Mitte der Versammlung. Liturgische Feierräume*. Trier: Deutsches Lit. Institut (Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven 5).
- Gerhards, Albert, 2001: „Blickt nach Osten!“ Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus. In: Martin Klöckener/Arnaud Join-Lambert (Hrsg.), *Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg, 197–217.
- Gerhards, Albert, 2002a: Versus orientem – versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage. In: *Theologische Revue* 98 [Heft 1], 15–22.
- Gerhards, Albert, 2002b: Räume für eine tätige Teilnahme. Katholischer Kirchenbau aus theologisch-liturgischer Sicht. In: Wolfgang Jean Stock (Hrsg.), *Europäischer Kirchenbau 1950–2000*. München [u. a.]: Prestel, 16–33.
- Gerhards, Albert, 2003: Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum. In: Albert Gerhards/Thomas Sternberg/Walter Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*. Regensburg: Schnell und Steiner, 10–26.
- Gerhards, Albert, 2004: „... zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen“ (SC 48) – Die Neuordnung der Kirchenräume durch die Liturgiereform. In: Klemens Richter/Thomas Sternberg (Hrsg.), *Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie*. Münster: Aschendorff, 126–143.
- Gerhards, Albert, 2008: Liturgiewissenschaft und Liturgiereform. Ergebnisse und Anfragen in Bezug auf die Wort- und Raumgestalt der Eucharistie. In: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann/Angelus A. Häußling, (Hrsg.), *Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft*. Fribourg: Academic Press (Archiv für Liturgiewissenschaft 50) 251–267.
- Gerhards, Albert/Thomas Sternberg/Walter Zahner (Hrsg.), 2003: *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*. Regensburg: Schnell und Steiner.
- Jacobsen, Werner, 2000: Organisationsformen des Sanktuariums im spätantiken und mittelalterlichen Kirchenbau. Wechselwirkungen von Altarraum und Liturgie aus kunsthistorischer Perspektive. In: Albert Gerhards/Andreas Odenthal (Hrsg.), *Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln*. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 87) 67–97.
- Krämer, Johannes, 2001: Offener Raum und orientierte Versammlung. In: *Gottesdienst* 35 [Heft 11], 81–83.
- Kunzler, Michael, 2009: *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*. 2. Auflage. Paderborn: Bonifatius.
- Lang, Uwe Michael, 2006: *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*. 4. Auflage. Einsiedeln/Freiburg: Johannes Verlag.
- Meister, Adolf, 2003: Neugestaltung der Kirche Unserer Lieben Frau in Aarhus/Dänemark. In: Albert Gerhards/Thomas Sternberg/Walter Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume*.

- Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie.* Regensburg: Schnell und Steiner, 115–120.
- Meßner, Reinhard, 2003: Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde. In: Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie.* Regensburg: Schnell und Steiner, 27–36.
- Ratzinger, Joseph, 1981: *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes.* 2. Auflage. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Ratzinger, Joseph [Papst Benedikt XVI.], 2006: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung.* 2. Auflage. Freiburg: Herder.
- Resch, Wiltraud, 2004: Die Bedeutung der Architektur und der Ausstattung des Kirchenraumes für die Liturgie. In: *Heiliger Dienst* 58 [Heft 4], 327–332.
- Seblatnig, Heidemarie (Hrsg.), 2006: *Profane Sakralarchitektur in Wien ab 1960.* Wien: WUV – Facultas.
- Wimmer, Josef, 2003: Neuer Wein in neue Schläuche! Die Neugestaltung der Pfarrkirche St. Anton in Passau und ihre Folgen. In: Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie.* Regensburg: Schnell und Steiner, 134–141.
- Zogmayer, Leo, 2003: Keine Inszenierung von Ferne. In: Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie.* Regensburg: Schnell und Steiner, 161–176.
- Zogmayer, Leo, 2004: Keine Inszenierung von Ferne. Künstlerische Interventionen und Gesamtkonzepte für Kirchenumgestaltungen und -neubauten 1993–2003. In: Monika Leisch-Kiesl / Christoph Freilinger / Jürgen Rath (Hrsg.), *Altarraum als Gemeinde-raum. Umgestaltung bestehender Kirchen.* Linz: Wagner, 97–111.

Klaus Peter Dannecker, Trier

Der Ambo

Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung eines liturgischen Ortes¹

Seit der Liturgiereform im Gefolge des II. Vatikanums ist in fast allen Kirchen ein Ambo eingerichtet worden. Seine Verwendung wird sehr unterschiedlich gehandhabt: Die biblischen Lesungen werden an ihm vorgetragen, meistens wird dort auch gepredigt und die Fürbitten werden von dort aus vorgetragen. Nicht selten ist der Ambo aber auch der Ort, von dem aus der Vorsteher die Gemeinde begrüßt und in die Feier einführt. Und: Weil dort ein Mikrofon steht, wird vom Ambo aus alles gesagt, was gesagt werden muss, und von allen, die etwas sagen wollen, vom Pfarrer, über die Pfarrgemeinderätin bis zum Bürgermeister.

Was aber ist der Ambo wirklich und was sollte an ihm geschehen? Bei einem Antwortversuch auf diese Doppelfrage möchte ich in vier Schritten vorgehen: (1) Zuerst soll ein Blick auf die Geschichte des Ambo geworfen werden. (2) Dann folgt eine kurze Darlegung der Theologie des Wortes Gottes, wie sie das II. Vatikanum entfaltet hat. (3) In einem dritten Abschnitt werden ausgehend von den Richtlinien für den Kirchenbau Beispiele für zeitgenössische Ambonen gezeigt. (4) Die Überlegungen schließen mit vier Thesen.

1. Der Ambo in der Geschichte

1.1 Trier

Bei der liturgiegeschichtlichen Frage nach dem Ambo bietet Trier frühe Beispiele für diesen liturgischen Ort. Bei den Ausgrabungen unter dem Dom, unter der Liebfrauenkirche, im Gelände der ehemaligen Reichsabtei St. Maximin und, etwas weiter entfernt, aber noch im Bistum Trier, unter St. Severus in Boppard hat man Ambo-Anlagen gefunden.²

Diese frühmittelalterlichen Ambo-Anlagen haben eine interessante und im Vergleich zu anderen entsprechenden Funden ungewöhnliche Form: Die runde Amboplatzform ist weit in das Schiff vorgezogen und über eine lange *solea*, also einen Gang, mit dem Presbyterium verbunden. Man spricht deshalb von schlüssellochförmigen Ambonen.

1.1.1 Verbreitung

Ambonen dieser Art finden wir nördlich der Alpen nur in Trier, Boppard und Köln, daneben noch in Lavant, Genf und Vienne.³ Die meisten Beispiele finden wir im Osten, aber auch dort ist diese Amboform eher selten.⁴

Wie kommt dieser Typus von Ambonen in den Westen und nördlich der Alpen nach Trier?

¹ Überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung am 20. 4. 2007 an der Theologischen Fakultät Trier. Hier liegt eine leicht überarbeitete Fassung vor, die Erstveröffentlichung erfolgte in: Dannecker (2007).

² Vgl. Ristow (2004) 306.

³ Vgl. Karte: Ristow (2004) 291; Weber (2003) 506.

⁴ Vgl. Ristow (2004) 304f.

Die Anlagen in Lavant und Genf, erstere am südöstlichen Rand des merowingischen Machtgebietes und noch unter byzantinischem Einfluss, könnten eine Vermittlerrolle gespielt haben. Bischof Nicetius von Trier (525–566) hatte Beziehungen in den Genfer Raum zu Bischof Rufus von Octodurum, den er im 6. Jh. um die Anwerbung von „italischen“ Bauleuten für die Wiederherstellungs- und Neubauarbeiten am Trierer Dom bat. Möglicherweise kam die Kenntnis solcher Ambo-Anlagen auf diesem Weg in den Norden.⁵

1.1.2 Die liturgische Verwendung

Trier gehörte im 6. Jahrhundert zum Merowingerreich, wo die altgallische Liturgie gefeiert wurde. Aufschlüsse zu Liturgie und Altarraum im Westen liefern die nicht sicher Bischof Germanus von Paris († 576) zugeschriebenen beiden Briefe bzw. Notizen über die feierliche Ordnung der Liturgie (*Expositio antiquae liturgiae Gallicanae*).

Nach dem Brauch der altgallischen Liturgie wurde das Evangeliar von mehreren Helfern und in Begleitung von sieben Leuchtern feierlich in das Presbyterium gebracht.⁶ Die Schrift wurde dann zum *tribunal analogii* hinaufgetragen und durch einen Kleriker verkündigt. Platz für eine kleinere Gruppe von Sängern, die die Responsoria (Antworgesänge) vortrugen, musste vorhanden sein.⁷

Archäologisch sind meist nur die entsprechenden Fundamente oder Unterbauten nachweisbar. Aus der liturgischen Beschreibung kann aber geschlossen werden, dass der Ambo erhöht gewesen sein muss (*pulpitum, tribunal analogii*) und so groß, dass er mehreren Personen Platz bot. Er ragte in das Kirchenschiff weit hinein, damit die Gläubigen den Vortrag des Wortes Gottes besser hören und verfolgen konnten. Dieser erhöhte und mit einer Brüstung umgebene Ort muss vom Presbyterium aus ebenso wie vom Kirchenschiff aus zugänglich gewesen sein.⁸ Aus den archäologischen Befunden und den liturgischen Informationen kann ein Rekonstruktionsversuch gewagt werden (vgl. Bild 1).

Übrigens haben die Rock- und Popmusiker in jüngerer Zeit den langen, bis in die Versammlung hineinreichenden Steg als Möglichkeit für die Nähe zum Publikum entdeckt.

1.2 Ambo-Anlagen in Rom

Im Laufe des 8. Jahrhunderts wurde die altgallischen Liturgie im Frankenreich durch die stadtrömische abgelöst.

In Rom selbst wie in ganz Italien finden wir eine ganze Reihe gut erhaltener Ambo-Anlagen aus dem 6.–12. Jh.⁹ Beispielhaft möchte ich den Ambo von S. Clemente herausgreifen. Dieser stellt den Schluss- und Höhepunkt einer längeren Entwicklung der Ambonen dar.¹⁰

1.2.1 S. Clemente

S. Clemente liegt zwischen dem Kolosseum und der Lateranbasilika. Über einem heidnischen Mitras-Heiligtum wurde unter Papst Siricius (384–399) Ende des 4. Jahrhunderts eine dreischiffige Kirche errichtet. Nachdem diese Kirche beim Normanneneinfall 1084

⁵ Vgl. Ristow (2004) 306–309.

⁶ Vgl. Ratcliff (1971) 1,10–12, S. 7–8.

⁷ Vgl. Ebd. 2,2–3, S. 18.

⁸ Vgl. Ristow (2004) 294.

⁹ Vgl. die Auflistung bei Milani/Sogni (2001) 623f und Milone/Novello (2006) mit reichem Bildmaterial und Bibliographie.

¹⁰ Vgl. Milone/Novello (2006) 617. Die Autorinnen beschreiben die Entwicklung der verschiedenen Ambonentypen, vgl. ebd. 615–619.

zerstört worden war, errichtete man unter Papst Paschalis II. (1099–1118) Anfang des 12. Jahrhunderts auf den Trümmern der alten eine neue, die heutige Kirche¹¹ (vgl. Bild 2).

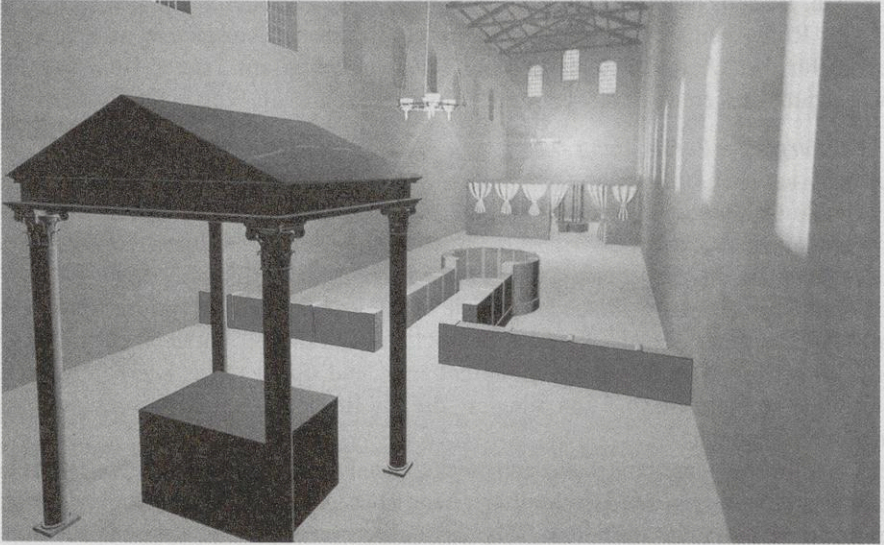


Bild 1: Boppard, Rekonstruktion 2. Hälfte 6. Jh.¹²



Bild 2: Innenraum S. Clemente¹³

¹¹ Vgl. Hinzen-Bohlen (2000) 327.

¹² Bild aus Ristow (2004) 290.

¹³ Bild von Alexander Saberschinsky, 2006.

Beim Betreten von S. Clemente fällt im Mittelschiff sofort ein durch eine knapp 2m hohe Brüstung abgeschlossener Bereich auf, der vom Altar bis fast zur Hälfte des Mittelschiffes reicht. Ein Ambo befindet sich auf beiden Seiten dieses Chorraumes, der fälschlich oft als *schola cantorum* bezeichnet wird. Auf der linken Seite ist der Ambo mit einer beidseitigen Treppe zur Verkündigung des Evangeliums, gleich daneben der Osterleuchter. Auf der gegenüberliegenden Seite sehen wir einen Ambo mit zwei Lesepulten: eines ist zur Apsis hin gerichtet. An ihm wurde der Prophet und der Apostel vorgetragen, das andere, etwas tiefer ist gegensinnig zur Versammlung hin gerichtet. An ihm wurde der Psalm vorgetragen.¹⁴ Die Kunstgeschichtler sind sich weitgehend einig darüber, dass die Brüstung um die *schola cantorum* aus dem 6. Jahrhundert stammt und aus der alten Basilika in die neue übernommen wurde. Beim Ambo ist die Frage der Datierung umstritten: Manche Kunstgeschichtler sind der Meinung, der Ambo wurde mit der Brüstung aus der alten Kirche übernommen, die meisten gehen von einer Neuerrichtung des Ambo im 12. Jahrhundert aus.¹⁵

1.2.2 Eine Typologie des mittelalterlichen Ambo¹⁶

(1) Der Ambo ist ein Monument, ein Denkmal

Obwohl der Ambo wahrscheinlich auf den synagogalen Gebrauch zurückgeht und die in Neh 8,1–12 beschriebene hölzerne Struktur zunächst übernahm, hat er in der christlichen Kultur neben der funktionalen auch eine monumentale Bedeutung gewonnen. Er ist nicht nur ein Ort, an dem das Schriftzeugnis verkündet wird, sondern auch ein Ort, der selber Zeugnis ablegt: Der Ambo sollte auf das leere Ostergrab verweisen. Als Monument erhält der Ambo in diesem Sinn auch eine entsprechende künstlerische Ausgestaltung.¹⁷ Dies ist in S. Clemente schön zu erkennen: Das offene leere Grab ist durch einen schwarzen runden Stein unterhalb des Ambo zur Evangeliumsverkündigung dargestellt.

(2) Der Ambo ist eine Einheit

S. Clemente hat einen Ambo mit verschiedenen Plattformen und mehreren Lesepulten. Trotzdem hinterlässt die mehrteilige Anlage den Eindruck großer Geschlossenheit. Der Schlüssel für die Einheit liegt in der Brüstung der sog. *schola cantorum*. Sie ist der „Garten“, der die verschiedenen Plattformen umgürtet und die Einheit garantiert.¹⁸ Wenn der Ambo das leere Grab darstellt, dann ist dieses Grab in einem Garten. In S. Clemente sind die Marmorplatten der Brüstung mit florealen Mustern geschmückt, z. T. reliefartig (6. Jahrhundert), z. T. in Cosmatenarbeit (12. Jahrhundert). Das Gesamt der *schola cantorum* könnte man als Ambo bezeichnen, der an beiden Seiten die verschiedenen Leseplattformen ausgeprägt hat.

(3) Der Ambo hat eine Ausrichtung

Die Ausrichtung des Ambo folgt der grundsätzlichen Ausrichtung der Kirche als Gebäude wie als Versammlung der Glaubenden: Die Ausrichtung auf Jesus Christus, dem sie entgegenggeht. Die Ost-West Ausrichtung der Kirche, der sich auch der Ambo einfügt, kommt

¹⁴ Vgl. Jungmann (1962) 1,102. Dort ist die Messe nach dem Ordo I beschrieben.

¹⁵ Die Entstehung der Brüstung ist durch Inschriften gesichert. Vgl. zur Diskussion Lloyd (1989) 38f.

¹⁶ Ich folge bei der Typologie den Überlegungen von Cipriano Valenziano. Es gibt sehr viel nüchternere Ansätze, wie z. B. der von F. Debuyst.

¹⁷ Vgl. Valenziano (2006) 90; Legardien (1983) 49.

¹⁸ Vgl. Valenziano (2006) 90f.

von der Lichtsymbolik: Christus, das wahre Licht, geht wie die Sonne im Osten auf, ihm geht man im Zeichen der aufgehenden Sonne entgegen.¹⁹ Der Osten ist zugleich die Himmelsrichtung, aus der Christus wiederkommt.

Das Evangelienpult mit Osterleuchter steht in S. Clemente links und ist auf die Mitte ausgerichtet. S. Clemente ist wie viele der frühen römischen Basiliken gewestet. Die Anordnung in S. Clemente entspricht der älteren Tradition, bei der der Diakon das Evangelium zur Rechten des in der Mitte der Apsis sitzenden Bischofs verkündigte, aber weder diesem noch dem Volk den Rücken zuwenden durfte. So verkündete der auf der Südseite, also auf der linken Seite des Kirchenschiffes stehende Diakon das Evangelium Richtung Norden, was später zu allerlei allegorischen Interpretationen führte. Die linke Anordnung hat ihre Bedeutung aus dem traditionellen Aufenthalt der Frauen auf dieser Seite. Der Ambo auf dieser Seite ruft das österliche Zeugnis der Frauen in Erinnerung.²⁰

Neben dem Evangelienpult gibt es in S. Clemente auf der anderen Seite ein in Richtung Apsis ausgerichtetes Lese-pult. Es wurde für den Propheten, also die alttestamentliche Lesung, und für den Apostel, also die neutestamentliche Lesung, verwendet. C. Valenziano erklärt das so: Das Wort des Propheten und des Apostels ist nur im Licht des Herrn, das von Osten kommt, verständlich.²¹

Das auf halber Höhe angebrachte Lese-pult in S. Clemente diene vermutlich dem Kantor oder der Schola, um von hier aus die Wechselgesänge vorzutragen. Hier war eine direkte Kommunikation mit dem Volk vorrangig.

Im Gegensatz zu S. Clemente besitzen die meisten erhaltenen mittelalterlichen Ambonen eine Plattform auf der linken Seite des Schiffes, oft ohne Lese-pult und als einzige Lesestelle. Ein in mehrere Teile ausgefalteter Ambo ist ein seltenes Ergebnis und eine späte Entwicklungsstufe.²²

(4) *Der Ambo ist ein erhöhter Ort zur Wortverkündigung*

Die archäologischen Befunde zeigen: der Ambo ist ein erhöhter Ort, an dem das Wort Gottes verkündet wird. Das sagt schon sein Name. Ambo wird gewöhnlich abgeleitet vom griechischen „anabeino“, auf deutsch: hinaufsteigen.²³

(5) *Der Ambo verkündet auch ohne Worte*

Aber auch ohne die Verkündigung des Wortes verkündet der Ambo.²⁴ Viele der Ambonen haben ein mit einem Adler versehenes Lese-pult, Zeichen des Primates des Evangelisten

¹⁹ Vgl. Wallraff (2001) 60–88.

²⁰ Vgl. Valenziano (2006) 91. Vgl. dazu auch Milani/Sogni (2001) 616. Weitere Symbolik der Nordseite vgl. Jungmann (1962) 1, 529f.

²¹ Diese Erklärung lieferte C. Valenziano bei einer Führung in S. Clemente im Studienjahr 1990/91. Vgl. auch Jungmann (1962) 1, 534f, der das Phänomen beschreibt, aber keine Deutung liefert.

²² Vgl. Milani/Sogni (2001) 617.

²³ Daneben könnte das Wort abgeleitet werden vom griechischen „ambio“, auf Deutsch „eintreten“, oder vom lateinischen „ambo“, zu deutsch beide, weil zum Ambo eine Doppeltreppe von beiden Seiten hinaufführt. Der Ambo wird auch als „analogium“ bezeichnet, weil dort das Wort, das von oben kommt, verkündet wird. Weitere Bezeichnungen sind „Pyrgus“, weil erhaben wie ein Turm und „suggestus“, als erhöhter Ort des Wortes. Vgl. Valenziano (2006) 91; Jungmann (1962) 527; Legardien (1983) 49. Der französische Ausdruck „Jubé“ für den Ambo kommt von den ersten Worten der Segensbitte des Diakons vor der Verkündigung des Evangeliums „Jube, Domine, benedicere“.

²⁴ Vgl. Valenziano (2006) 92. Erst das Pontifikale der Römischen Kurie und das Pontikale von Durandus (beide 13. Jh) berichten vom Schmuck des Ambos.

Johannes. Am Ostermorgen lief Johannes mit Petrus zum Grab, erreichte es zuerst, trat ein, sah die Binden auf dem Boden liegen, sah und glaubte, und verstand so den österlichen Sinn der Schrift (Joh 20,1–9). So bemerkt etwa Bischof Durandus von Mende († 1296): „Das Evangelium liest man, wie es Gewohnheit ist, auf dem Adler“.²⁵ Die Leseplatte wurden durch ihre künstlerische Gestalt und Ausstattung wie Johannes, Petrus und Maria Magdalena Zeugen der Auferstehung.²⁶

1.2.3 Der Ambo als liturgischer Ort der Verkündigung

1.2.3.1 Liturgischer Ort des Diakons²⁷

In der klassischen Mystagogie ist der Diakon der Gesandte, der *nuntius*, der „Evangelist“, der „Engel“, also der göttliche Botschafter der liturgischen Feier. So wie die Jünger und Frauen am Ostermorgen zum Grab gehen, so geht der Diakon aus den verschiedenen Orten der Kirche zum Ambo, jeweils zur Verkündigung der frohen Botschaft. Sie ist letztlich immer die österliche Botschaft, weil jede liturgische Feier die Feier des Paschamysteriums Christi ist.

Deshalb ist der Ambo der genuine Ort des Diakons, der den Engel im leeren Grab darstellt und der den Frauen die Osterbotschaft verkündigt.

Im Gegensatz zum Engel, der sitzt, steht der Diakon: Er ist Hörer und Verkünder des Wortes, der österlichen Botschaft.²⁸

In verschiedenen liturgischen Quellen wird beschrieben, wie der Diakon das Evangelium am Ambo verkündet.²⁹ Aus der sukzessiven Verwendung verschiedener liturgischer Dienste wird auch die Notwendigkeit der beiden Treppen deutlich: *gradum ascensionis* und *gradum descensionis*.³⁰

Der Diakon verkündet vom Ambo nicht immer Evangelienperikopen, aber seine Verkündigung ist immer österlich. Besonders herausragend beim Verkündigungsdienst des Diakons ist das Exultet in der Osternacht, dem Kern des Kirchenjahres und des Paschamysteriums.³¹ In Italien, insbesondere in Campanien und Apulien, sind vom 11. bis ins 15. und 16. Jahrhundert Exultet-Rollen verwendet worden (vgl. Bild 3). Vom Ambo aus trug der Diakon das Exultet vor und entrollte das Pergament, das Volk drängte sich um den Ambo und ergriff die Rolle, die vom erhöhten Ambo bis zum Boden reichte und das Heilsgeschehen dieser Nacht in farbigen Bildern schilderte, parallel zum Gesang. Gesungenes Wort und Bild ergänzten sich schon damals.

„Gedrängt um die Kerze durchlebt das Volk das Ereignis, indem es die Anamnese begeht. In dieser Nacht waren der Ambo und der Osterleuchter geschmückt mit Zweigen und

²⁵ Durandus, *Rationale divinarum officiorum*, 4,24.20. Vgl. auch Jungmann (1962) 1, 534.

²⁶ Vgl. Valenziano (2006) 93.

²⁷ Zu den liturgischen Quellen bis zum 12. Jahrhundert, die zur funktionellen Beschreibung des Ambo herangezogen werden können, vgl. die Übersicht bei Milani / Sogni (2001) 608–612.

²⁸ Kanon 20 des 1. Konzils von Nizäa 325 legt fest, dass man am Sonntag und in der Osterzeit nicht kniet. Stehen ist die Haltung dessen, der die Auferstehung ausdrückt. Deshalb sitzt niemand am Ambo, der ja Zeichen der Auferstehung ist.

²⁹ Vgl. Milani / Sogni (2001) 608–612.

³⁰ Vgl. Milani / Sogni (2001) 609.611.

³¹ Die Verkündigung des Exultet durch den Diakon vom Ambo ist bezeugt im Pontifikale des XII. Jahrhunderts, im Ordo 31 des 9. Jh. hat der Diakon das Exultet noch vor dem Altar neben dem Osterleuchter verkündet.

Blumen, umflossen von Lichtern und Düften; darum herum hörte die Versammlung, schaute, fühlte, feierte, jubelte und erwartete den auferstandenen und kommenden Herrn.³²

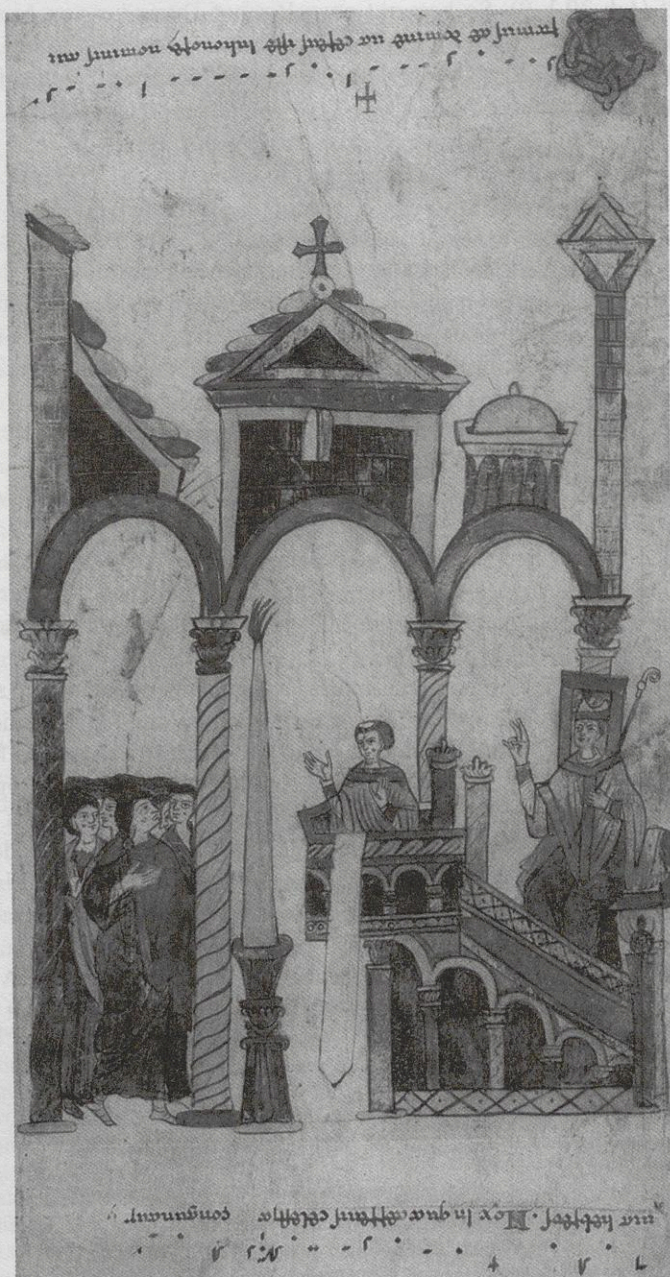


Bild 3: aus der Exultet-Rolle von Foni, 1136³³

³² Vgl. Valenziano (2006) 93f.

³³ Das Bildbeispiel ist aus einer Exultet-Rolle von Foni (Südtalien), ca. 1136, heute im Nationalmuseum in Paris, entnommen (von CD: Exultet, Hrsg. Università degli Studi di Cassino).

1.2.3.2 Liturgischer Ort des Lektors und des Psalmisten

Das 2. Konzil von Nizäa (787) legt in seinem Kanon 14 fest, dass in der Liturgie nur der Lektor, der die Handauflegung empfangen hat, vom Ambo aus vorlesen darf. Der Lektor steigt dorthin hinauf und verkündet die alttestamentliche Typologie der österlichen Botschaft und die neutestamentliche Botschaft der Apostel, der Zeugen des Osterereignisses.

Die Plattform des Psalmisten ist an den Stufen (gradus) der Treppe. Dort singt er den Antwortpsalm und den Ruf vor dem Evangelium, zumeist das Halleluja.³⁴

1.2.4 Die weitere Entwicklung

Nördlich der Alpen war der Ambo nie so stark entwickelt wie in Italien. Im Zuge der weiteren Entwicklung verschwand der Ambo in seiner architektonisch ausgefalteten Form und wurde in den beiden Seiten des Altars, der Evangelienseite (rechts) bzw. der Epistelseite (links) abgebildet.³⁵ Ab dem 13. Jahrhundert löste die Kanzel den selbstständig stehenden Ambo ab und wurde aus akustischen Gründen in die Mitte des Kirchenschiffes verschoben. Sie wurde der herausragende Ort der mittelalterlichen Predigt. Doch die Kanzel galt nicht eigentlich als liturgischer Ort. Die Predigt war im Spätmittelalter und nach dem Tridentinum kein Teil der Liturgie.³⁶ Erst mit dem 2. Vatikanum änderte sich dies.

2. Das Zweite Vatikanum: Die neue Hochschätzung des Wortes Gottes

Die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts, die vielfach mit der Bibelbewegung Hand in Hand ging, hat zu einer höheren Wertschätzung der Heiligen Schrift und ihrer Verkündigung in der katholischen Kirche geführt. Das hat sich in den Beschlüssen des Zweiten Vatikanums niedergeschlagen.

Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ (DV) des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnt das 6. Kapitel mit der Erklärung: „Die Kirche hat die göttlichen 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“ (DV 21).

Ziel der Aussage wie des ganzen 6. Kapitels über die Heilige Schrift im Leben der Kirche ist es, die Bedeutung der Heiligen Schrift herauszustellen: Brot des Lebens empfangen die Gläubigen vom Leib Christi, wie vom Tisch des Wortes.³⁷

Schon im ersten vom Konzil verabschiedeten Dokument, in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ (SC), zeichnete sich eine Neubewertung der Heiligen Schrift ab.

Die grundlegende Wichtigkeit der Heiligen Schrift für die Liturgie stellt SC 24 fest.³⁸ Konkret ordnet SC 51 für die Messfeier an: „Auf dass den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden,

³⁴ Das Konzil von Laodicea 371 legt im Kan. 15 fest: „Keiner soll den Psalm in der Versammlung singen, außer den rechtmäßig eingesetzten Psalmisten, die zum Ambo hinaufsteigen, um die Psalmen zu singen, so wie es in ihrem Buch geschrieben steht.“

³⁵ Vgl. Jungmann (1962) 1, 529.535.

³⁶ Vgl. Valenziano (2006) 89–90; Damblon (2003) 85; Legardien (1983) 50; Gerhards (2005) 127.

³⁷ Vgl. De Clerck (2006) 263. Zur Bedeutung von Dei Verbum 21 und der Theologie des Wortes Gottes vgl. auch Hoping (2005) 791f.

³⁸ Daneben gibt SC 35 allgemeine Hinweise für die Verbindung von Ritus und Wort Gottes in der Liturgie.

so dass innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden.“³⁹

Auf einen eigenen Ort für die Wortverkündigung im Kirchenraum weist das Konzil selbst jedoch noch nicht hin.⁴⁰

Auf dem Hintergrund der monumentalen Bedeutung der klassischen Ambonen als Ostergrab ist es von Interesse, dass die Liturgiekonstitution eine deutlichere Zentrierung der Liturgie auf das Paschamysterium fordert.⁴¹

3. Die Gestalt des Ambo heute

3.1 Richtlinien zum Ort der Wortverkündigung

Die Neubewertung der Heiligen Schrift in der Liturgie führte auch zu einer veränderten Gestalt der liturgischen Feierräume: Die Verkündigung des Wortes Gottes erhielt wieder einen eigenen Ort im Gottesdienstraum.

Die Allgemeine Einführung in das Messbuch charakterisiert den Altar als Mittelpunkt des Kirchenraumes⁴², zugleich hebt sie die Bedeutung des Ambo als Ort der Wortverkündigung hervor, dem sich „die Aufmerksamkeit der Gläubigen wie von selbst zuwenden“ soll.⁴³ Dem Ambo kommt also – ähnlich wie dem Altar – eine ebenso zentrierende, die Versammlung einende Bedeutung zu.⁴⁴

Die Kirchenbaurichtlinien der Deutschen Bischofskonferenz sprechen vom hohen Rang des „Tisches des Wortes“ (SC 51) und begründen dies mit der Gegenwart Christi in seinem Wort. Die Richtlinien geben praktische Hinweise zur Gestaltung und zur liturgischen Verwendung: Am Ambo soll das Wortes Gottes, also die Schriftlesungen und der Antwortsalm, verkündet werden. Außerdem können die Homilie, die Fürbitten und – in der Osternacht – das Exsultet vom Ambo aus vorgetragen werden. Andere Dienste und Vollzüge, z. B. Begrüßung und Einführung sowie der Abschluss der Feier, sollen nie, Kommentare und Leitung des Gesangs möglichst nicht vom Ambo aus erfolgen.⁴⁵

Diese Ausführungen beschreiben den Ambo als Ort bestimmter liturgischer Vollzüge mit hoher theologischer Bedeutung. Auf seine mystagogische Bedeutung und Symbolträchtigkeit gehen sie nicht ein.

3.2 Beispiele für die Gestaltung von Ambonen

Die architektonische und künstlerische Umsetzung dieser Richtlinien und der neu und wieder gewonnenen Theologie des Wortes Gottes brauchte und braucht Zeit. Verschiedene

³⁹ Vgl. Kaczynski (2004) 126–128. Dort eine Übersicht über den genauen Ablauf der Umsetzung und weitere Literatur. Für das Stundengebet sollen die Lesungen aus der Hl. Schrift nach SC 92 so geordnet werden, „dass die Schätze des Gotteswortes leicht und in reicherer Fülle zugänglich werden.“

⁴⁰ Lediglich SC 35,2 spricht davon, dass „die Rubriken ihr [der Predigt] je nach der Eigenart des einzelnen Ritus einen passenden Ort zuweisen“ sollen. Vom zweifachen Tisch des Wortes und der Eucharistie ist auch in anderen Texten des Konzils die Rede, so in *Presbyterorum Ordinis* 18 und *Perfectae Caritatis* 6. Das erste Mal wird der Ambo in „inter oecumenici“ erwähnt.

⁴¹ Vgl. SC 5 u. ö.

⁴² Vgl. AEM 262; GORM 299.

⁴³ Vgl. AEM 272; GORM 309.

⁴⁴ Vgl. Gerhards (1999) 7.

⁴⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2002) 25f.

Ansätze und Entwicklungen sind zu erkennen.⁴⁶ Ich möchte diese Entwicklung anhand verschiedener Beispiele aufzeigen.

(1) Ein frühes Beispiel: St. Joseph, Stuttgart-Feuerbach, Diözese Rottenburg-Stuttgart

Die Umgestaltung der 1933 erbauten Kirche erfolgte 1965 durch Architekt Merkle. Es gibt zwei Ambonen, die bis Anfang der 1990er Jahre beide benutzt wurden, in Richtung Apsis geschaut links (also rechts vom Zelebranten hinter dem Altar) wurde das Evangelium, rechts die Lesung verkündet. Die Evangelien- und Epistelseite der vorkonziliaren Messe wurde gleichsam „ausgelagert“ (Bild 4).

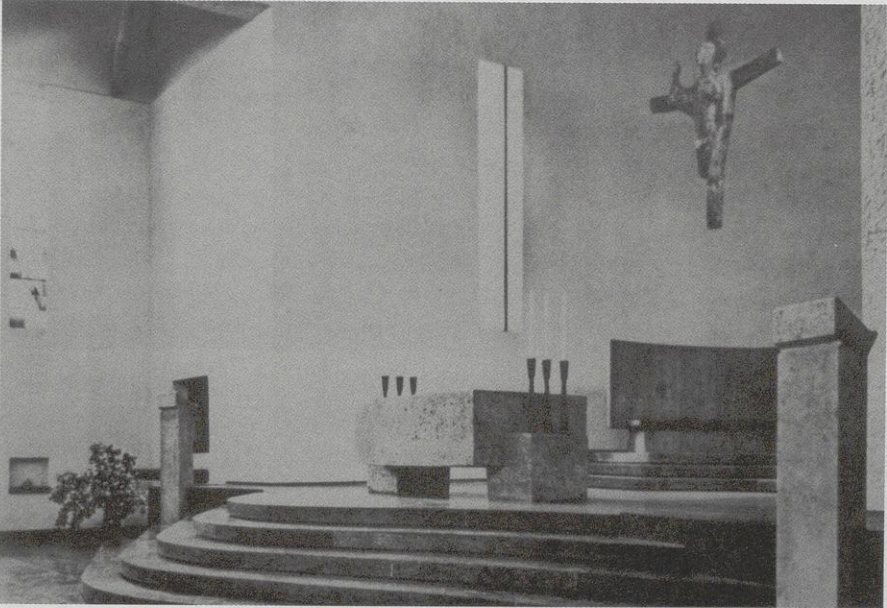


Bild 4: St. Joseph, Stuttgart-Feuerbach

(2) Ein minimalistisches Beispiel: St. Maria Immakulata, Sargenzell bei Hünfeld, Diözese Fulda

Gestaltung von Karl Prantl, 1984. Der Ambo ist lediglich eine erhöhte Plattform, ein herausgehobener Ort. Prantl versteht den Vortragenden selber als Ambo, als Träger bzw. Trägerin des Wortes (Bild 5).

(3) Das leere Grab im Garten: Gesù Divin Maestro, Rom

Gestaltung von Alessandro Verdi, 1999. Die symbolische Bedeutung des klassischen Ambo wird hierbei aufgegriffen (Bild 6).

(4) Ambo und Altar in einer Linie gegenüber der Gemeinde: St. Paulus, Trier

Der Ambo ist weit vorgezogen, fast wie bei den frühen Trierer Zeugnissen, der Altar steht zurück. Der Vorstehersitz ist seitlich (Bild 7).

(5) Ambo und Altar als Brennpunkte einer Ellipse, Tisch des Wortes und Sakramentes: Kirche der Abtei Bose, Italien

Die Entsprechung der beiden Tische, um die sich die Gläubigen versammeln (Bild 8).

⁴⁶ Vgl. zu den ersten Überlegungen Zahner (2006) 264–266.



Bild 5: St. Maria Immakulata, Sargenzell bei Hünfeld

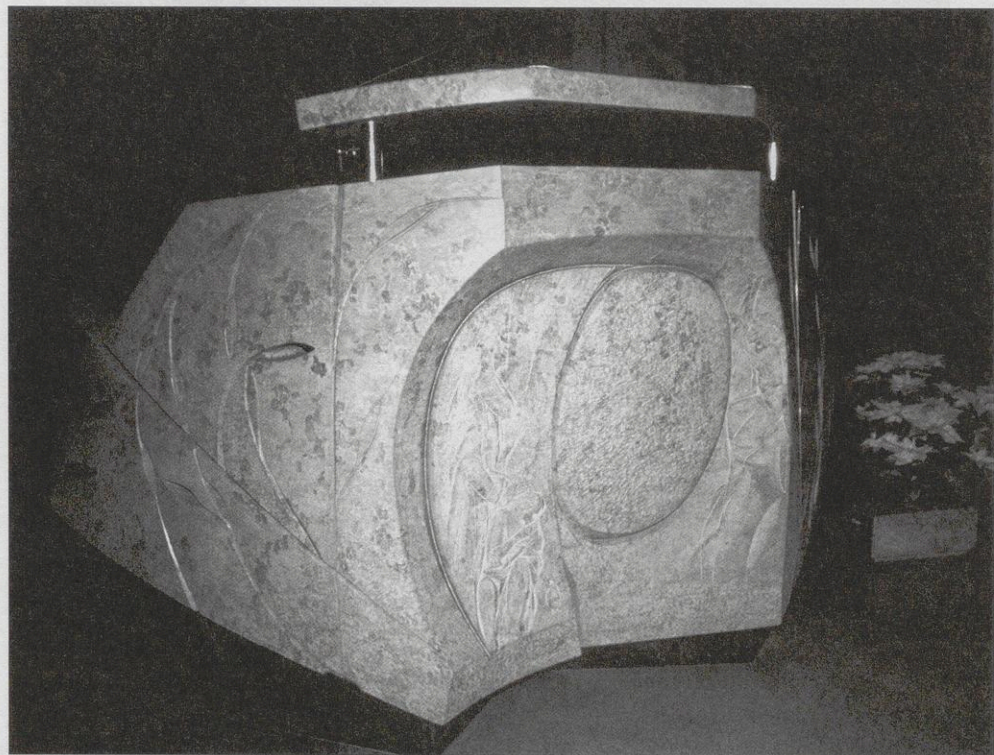


Bild 6: Gesù Divin Maestro, Rom



Bild 7: St. Paulus, Trier



Bild 8: Kirche der Abtei Bose, Italien

Ein kurzes Fazit aus diesen und weiteren Beispielen könnte lauten:

- Die meisten (aber nicht alle!) Ambonen besitzen eine Ablagefläche für ein Buch.
- Die meisten (aber nicht alle!) Ambonen sind erhöht oder an einem besonders hervorgehobenen Ort.
- Die meisten (aber nicht alle!) Ambonen sind der Versammlung gegenüber aufgestellt.
- Wenige Ambonen haben über ihre Funktionalität hinaus eine Symbolik.

4. Zusammenfassung und Thesen

Gut 40 Jahre sind seit der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution vergangen, seither ist einiges an einer Kultur des Wortes Gottes gewachsen. Wie kann die Entwicklung weitergehen? Einen Versuch dazu möchte ich mit der Zusammenfassung des bisher Gesagten in vier Stichworten versuchen: „Monument“, „Feier“, „die beiden Tische“ und „Anamnese“.

4.1 Monument

Der Ambo ist selbst schon Botschaft, speziell ein Hinweis auf das leere Grab des Ostermorgens⁴⁷, oder etwas allgemeiner auf die frohe Botschaft des Heiles in Jesus Christus.

Diese Symbolik des Ambo ist verloren gegangen. Ein Monument, also ein Denkmal, wird zum Denkmal durch die künstlerische Gestaltung, vielmehr aber durch den Umgang damit. Wir sollten also die Ambonen künstlerisch und architektonisch so gestalten, dass sie allein schon durch ihr Dasein von der Heilsbotschaft Christi Zeugnis abgeben. Und wir sollten mit ihnen innerhalb und außerhalb der Liturgie so erfürchtig umgehen, damit die Heilsgewalt zum Sprechen kommt.

4.2 Feier

Das Nachahmen des Evangeliums, das auch als *Mimesis* bezeichnet wird, hat in der Liturgie seinen festen Platz, denken wir etwa an die Palmsonntagsprozession oder die Fußwaschung. In S. Clemente wird jede Evangelienverkündigung durch die Amboanlage zur *Mimesis* des Osterevangeliums.

Um von der unserer Liturgie oft vorgeworfenen nüchternen Wortlastigkeit wegzukommen, könnte ich mir die Orientierung am Evangelium als Weg vorstellen, und zwar sowohl bei der Feier der Liturgie als auch bei der Gestaltung der liturgischen Räume. Eine stärkere zelebriative Ausgestaltung der Evangelienverkündigung lässt das Wort Gottes sinnlicher, ja sogar ganzheitlicher erfahrbar und erlebbar werden. Die Verkündigung des Wortes Gottes muss eine Feier des Wortes Gottes sein, die die Mitfeiernden in die Mitte des verkündeten Heiles stellt.

4.3 Die beiden Tische

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgeworfene Vorstellung vom Tisch des Wortes Gottes und vom Tisch des Leibes Christi findet sich in der Gestaltung neuerer Ambonen oft als gestalterische Idee. Vielfach ist in Material oder in der künstlerischen Gestaltung eine Entsprechung bzw. ein innerer Zusammenhang von Altar und Ambo zu erkennen. Übrigens ein Gestaltungsgedanke, der sich bei den klassischen Ambonen nicht findet.

Dieser Gedanke sollte noch konsequenter umgesetzt werden: In vielen Kirchen steht der Ambo auf die Seite gerückt und bleibt so leider von seiner gestalterischen Bedeutung und liturgischen Verwendung weit hinter dem Altar zurück.

⁴⁷ Vgl. Valenziano (2006) 92.

4.4 Anamnesis

Während der Liturgie werden Abschnitte aus der Heiligen Schrift vorgelesen, nicht in erster Linie in didaktischer und katechetischer Absicht. Primär ist die Verkündigung des Wortes Gottes, die Gegenwärtigsetzung des Heiles, das Gott in diese Welt eingestiftet hat. Am Ambo geschieht also Anamnesis, Realgedächtnis des Heiles Gottes. Wenn wir an Ostern die Erzählung hören, wie der Auferstandene im Kreis seiner Jünger erscheint, geht es nicht darum, die Gemeinde darüber zu informieren, was damals geschah. Vielmehr geht es darum, die Zuhörer heute neu und real erfahren zu lassen, dass sie es sind, denen der Auferstandene sagt: „Der Friede sei mit euch [...] Empfängt den Heiligen Geist.“ Das ist das liturgische „Heute“, die Gegenwärtigsetzung des Heiles Gottes in unserer Zeit. Deshalb ist der Ambo auch dem Altar vergleichbar, dem Ort der eucharistischen Anamnese.⁴⁸ Der Wortgottesdienst ist also viel mehr als eine Informationsveranstaltung, zu der er bisweilen missbraucht wird und verkommt.⁴⁹

Wenn der Ambo also der Ort der Anamnese des Heiles Gottes in seinem Wort ist, muss dieser Ort auch dafür reserviert bleiben. Alles, was mit dem Wort Gottes und seiner Heilsbotschaft nicht in direktem Zusammenhang steht, hat also am Ambo nichts zu suchen, wie etwa die Eröffnung, Begrüßung, die Ankündigungen für das Gemeindeleben oder Dankesworte. Die Ehrfurcht vor dem Wort Gottes und vor seinem Heilswirken verlangt dies.

Literatur

- AEM: Allgemeine Einführung in das Messbuch. In: Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. 2. Aufl. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder [u. a.] 1988, 25*–75*.
- Damblon, Albert, 2003: *Ab-kanzeln gilt nicht. Zur Geschichte und Wirkung christlicher Predigtorte*. Münster [u. a.]: Lit (Ästhetik, Theologie, Liturgik 27).
- Dannecker, Klaus Peter, 2007: Der Ambo – Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung eines liturgischen Ortes. In: Rudolf Pacik / Andreas Redtenbacher (Hrsg.), *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg*. Band 1/2007. Würzburg: Echter, 31–49.
- De Clerck, Paul, 2006: L'ambone oggi: Le principali acquisizioni del convegno. In: Goffredo Boselli (Hrsg.), *L'ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale. Bose, 2–4 giugno 2005*. Magnano (BI), 259–266.
- Gerhards, Albert (Hrsg.), 1999: *In der Mitte der Versammlung – Liturgische Feerräume*. Trier: Deutsches Lit. Institut (Liturgie und Gemeinde. Impulse und Perspektiven 5).
- Gerhards, Albert, 2005: Der Ambo – Tisch des Wortes Gottes. 3. Internationaler liturgischer Kongress in Bose. In: *Gottesdienst* 39, 126–127.
- GORM: Missale Romanum Editio Typica Tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007 (Arbeitshilfen 215).

⁴⁸ Vgl. De Clerck (2006) 260; Gerhards (2005) 126; Zanchi (2006) 203–205. Dieser anamnetischen Grundfunktion der Wortverkündigung widerspricht die weltweit nur im deutschsprachigen Raum ermöglichte Auslassung einer Lesung in der Sonntagsmesse.

⁴⁹ Vgl. Zanchi (2006) 209.

- Hinzen-Bohlen, Brigitte, 2000: *Rom*. Mit Beiträgen von Jürgen Sorges. Köln: Könemann (Kunst & Architektur).
- Hoping, Helmut, 2005: Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum. In: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 3. Freiburg [u. a.]: Herder, 696–831.
- Jungmann, Josef Andreas, 1962: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 2 Bände. 5. Aufl. Wien: Herder.
- 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*. Band 2. Freiburg [u. a.]: Herder, 1–227.
- Legardien, Léon, 1983: Importance de l'ambon dans la liturgie post-conciliaire. In: *Questions liturgiques* 64, 49–55.
- Lloyd, Joan Barclay, 1989: *The Medieval Church and Canonry of S. Clemente in Rome*. Rom (San Clemente Miscellany III).
- Milani, Marina / Elisabetta Sogni, 2001: La natura liturgica dell'ambone nel medioevo italiano. In: *Rivista Liturgica* 88, 607–624.
- Milone, Antonio / Roberto Paolo Novello, 2006: Il Corpus Italico degli Amboni medievali. In: Goffredo Boselli (Hrsg.), *L'ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale. Bose, 2–4 giugno 2005*. Magnano (BI), 101–131.
- Ratcliff, Edward Craddock, 1971: *Expositio antiquae liturgicae gallicanae*. Chichester (Henry Bradshaw Society 98).
- Ristow, Sebastian, 2004: Ambonen und Soleae in Gallien, Germanien, Raetien und Noricum im Frühmittelalter. In: *Rivista di Archeologia Cristiana* 80, 289–312.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2002: *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen*. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. 25. Oktober 1988. 6. ergänzte. Aufl. Bonn (Die deutschen Bischöfe. Erklärungen der Kommissionen 9).
- Valenziano, Crispino, 2006: L'ambone: Aspetti storici. In: Goffredo Boselli (Hrsg.), *L'ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale. Bose, 2–4 giugno 2005*. Magnano (BI): Edizioni Qiqajon, 89–100.
- Wallraff, Martin, 2001: *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*. Münster: Aschendorff (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 32).
- Weber, Winfried, 2003: Archäologische Zeugnisse. In: Heinz Heinen (Hrsg.), *Im Umbruch der Kulturen. Spätantike und Frühmittelalter. Geschichte des Bistums Trier*. Band 1. Trier: Paulinus, 407–541.
- Zahner, Walter, 2006: Ästhetik und Diakonie – der Ort des Wortes als Initiationsort diakonischen Handelns. In: Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hrsg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder, 261–270.
- Zanchi, Giuliano, 2006: L'Ambone nella Drammaturgia liturgica: Elementi di Teologia e Criteri di Estetica. In: Goffredo Boselli (Hrsg.), *L'ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale. Bose, 2–4 giugno 2005*. Magnano (BI): Edizioni Qiqajon, 201–216.

Josef Keplinger, Linz

Der Vorstehersitz

Überlegungen zur Relevanz der Verortung liturgischer Vorstehung im Kirchenraum

Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Anschluss an die unterschiedlichen Impulse der Liturgischen Bewegung eine Erneuerung der Liturgie bestätigt und normierend in Auftrag gegeben. Aus dieser Erneuerung resultiert eine veränderte Sicht auf den liturgischen Raum und seine Ausstattung. Folglich gewinnt die Frage nach der räumlichen Verortung des liturgischen Vorstehers zentrale Bedeutung, die allerdings in den ersten Jahren nach dem Konzil nicht immer in der gewünschten Deutlichkeit erkannt und räumlich realisiert wird. Dieser Beitrag versucht die Plausibilität und Notwendigkeit einer monumentalen Verortung liturgischer Vorstehung speziell auf dem Hintergrund ihrer symboltheologischen Dimension zu skizzieren und dabei zu verdeutlichen, wie grundlegend sich gerade an diesem Ort das erneuerte Liturgie-, Kirchen- und Amtsverständnis des Konzils manifestiert und wie wesentlich von daher eine entsprechende Ausgestaltung und Benützung dieses Ortes zu einem stimmigen Feiervollzug gehören.

1. Das Proprium des ordinierten Vorsteherdienstes in der liturgischen Versammlung

Die Relevanz einer räumlich akzentuierten Verortung des liturgischen Vorstehers¹ erschließt sich grundlegend aus dessen Stellung innerhalb der liturgischen Feiergemeinde und seiner Bedeutung im Feiervollzug. Die Aussagen der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* sprengen eine auf das Kultisch-Latreutische verengte Sichtweise von Liturgie auf, betrachten sie konsequent vor dem Hintergrund der Heilsgeschichte (vgl. SC 2) – die im Erlösungswerk Christi gipfelt (vgl. SC 5) – und kommen folglich zur zentralen Leitvorstellung, dass Liturgie in ihrem Wesen „Vollzug des priesterlichen Amtes Jesu Christi“ (SC 7) ist, ein Begriff, der den Vorrang von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus hervorhebt. In dieser Konsequenz rückt Christus als der eigentlich Handelnde – als Subjekt und Träger allen liturgischen Tuns – ins Zentrum der Überlegungen und erscheint die Liturgie selbst in ihrer personalen und dialogischen Dimension, wie Reinhold Malcherek pointiert ausführt: „Christliche Liturgie [...] ist eine Person, nämlich Jesus Christus.“² Er ist „Träger des liturgischen Beziehungsgeschehens sowie immerwährender Initiator der gottmenschlichen Begegnung, des Dialogs zwischen Gott und Mensch“³. In der Eucharistiefeier findet dieses Handeln sein Zentrum (vgl. SC 2; PO [Presbyterorum Ordinis] 5), „in ihr sind die allgemeinen Bestimmungen der liturgischen Gegenwart Jesu Christi auf umfassendste und intensivste Weise verwirklicht“⁴ und finden in unterschiedlicher Weise eine konkrete Ausdrucksgestalt (vgl. SC 7).

¹ Vgl. zur detaillierten Auseinandersetzung hinsichtlich der Verortung liturgischer Vorstehung die Dissertation des Autors: Keplinger (2010) sowie den Sammelband zum 6. Liturgischen Symposium in Bose (Italien): Boselli (2009).

² Malcherek (2003) 205.

³ Ebd. 218.

⁴ Eisenbach (1982) 576.

Untrennbar mit diesem Handeln Christi verbunden zeigt sich die Stellung der Kirche, die einerseits als „hochgeliebte Braut“ (SC 7) und als Empfängerin seiner Heilstat Christus gegenüber steht und andererseits – im Bild des „Leibes“ – als sichtbares Organ seines priesterlichen Wirkens offenbar und damit selbst zum Subjekt liturgischen Handelns wird.⁵ Weil Christus *in* und *mit* der Kirche sein Werk fortführt, wird sie ganz in seine Lebensbewegung hineingenommen und so ihrer Vollendung entgegengeführt. Dadurch wird sie selbst zum Primärsymbol der personalen Präsenz Gottes, zum sichtbaren Zeichen der zukünftigen Herrlichkeit Gottes auf Erden, zum Werkzeug des Heils. Im Feiervollzug realisiert sich ein Miteinander und Ineinander der Heilszuwendung Gottes durch Jesus Christus und seiner Verehrung. Liturgie erscheint so als „Antwort auf ‚Gottes Dienst‘ im Pascha des Kyrios“⁶, als „Zusammenspiel von zwei Subjekten bzw. Handlungsträgern“⁷ in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit. Aus dieser Stellung der Kirche im Feiervollzug wird einerseits deutlich, wie sehr Liturgie als „Fundamentalereignis“ von Kirche gesehen werden muss und warum sich andererseits die Notwendigkeit der „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme“ (SC 14) aller Gläubigen an der liturgischen Feier ergibt.

Ausgehend von dieser grundlegenden Sicht auf die liturgische Versammlung, ihrer heilsgeschichtlichen Verortung und symbolischen Ausdrucksgestalt, ergibt sich die existenzielle Bedeutung des ordinierten Vorsteherdienstes. Als erwähltes und in der Ordination bestätigtes Glied der Gemeinde kommt es ihm über seine Taufberufung hinaus im Feiervollzug zu, den realen aber verborgenen Vorsitz Christi als tragenden Grund der Gemeinde personal erfahrbar zu machen.⁸ In diesem Sinne ist die Stellung des ordinierten Vorstehers christozentrisch verortet und hat sich ekklesiozentrisch zu entfalten. Aufgrund der speziellen Kommunikationssituation im liturgischen Vollzug ist ihm – wie auch der Gemeinde in ihrer Gesamtheit – höchste ästhetische Relevanz zuzumessen, weil sich die Gegenwärtigsetzung des Heilsmysterium immer leiblich konkret ereignet und nur auf diese Weise in Erscheinung treten kann.⁹ Dadurch soll „das jeder menschlichen Gottesverehrung vorausgehende göttliche Heilshandeln wahrnehmbar werden, indem es sich immer neu [...] inkardiniert in die *conditio humana* des Sinnenhaften“¹⁰, um sichtbar, hörbar und berührbar zu sein. Der Vorsteher ist so als „Hauptzeichen“ des liturgischen Geschehens anzusehen, weil es ihm zukommt, „die kenotische Dimension als Konstitutivum christlicher Liturgie“¹¹ gegenüber der Gemeinde zu verkörpern. Indem er sich für die Gegenwärtigsetzung des eigentlichen Liturgen Christus in Dienst nehmen lässt, wird er zum „Raum der Anwesenheit Gottes nach Art der *Shekinah*“, manifestiert sich in ihm „heilssicher die Gnade als Weltbezug der Trinität, wie sie in der Inkarnation des Logos menschliche Ästhetik annahm“¹². Gleichzeitig

⁵ Vgl. ebd. 240–260.

⁶ Kohlschein (1998) 169.

⁷ Hahne (1999) 227.

⁸ Als sichtbare Darstellung der bleibenden Abhängigkeit von Christus wird der ordinierte Vorsteher zu einer „Beziehungspersönlichkeit, zu einem personalen Gegenüber seiner Gemeinde“ (Kunzler [1996a] 163).

⁹ Weil das Ursymbol jeder gottesdienstlichen Handlung Jesus Christus selbst ist – das fleischgewordene Wort Gottes – muss er sich im liturgischen Feiern je neu und konkret „verleiblichen“: Dem „unsichtbar gegenwärtigen Gott, Vater, Sohn und Hl. Geist, kann der Mensch als einzelner und als Gemeinschaft nur über medial vermittelte Zeichen begegnen, die ihm bzw. ihr über die Sinne zugänglich sind“ (Hahne [1999] 284).

¹⁰ Kunzler (1990) 258.

¹¹ Hahne (1990) 332.

¹² Koch (1989) 320.

erscheint dadurch die Gemeinde in ihrer hierarchischen Gliederung. In Anlehnung an die Ausführungen von Cesare Giraudo gründet der Dienst des Vorstehers in der Heilsinitiative des Kyrios und wird so zu einem *sakralen Zeichen der Versammlung* (*segno sacrale del raduno*), weil er bei bleibender Eingebundenheit in die Gemeinschaft der Getauften zusätzlich für den steht, der mit den einzelnen Getauften in Kommunikation tritt, der sie ruft, der in seiner Person die Versammlung zusammenfügt, auf Gott hin ausrichtet und ihr so immer schon voraus ist. Vor diesem Hintergrund wird in ihm nicht nur der in der Gemeinde gegenwärtige, sondern der sie zusammenrufende Kyrios – und damit das zentrale Voraus und der Ermöglichungsgrund liturgischen Versammelns und Feierns – personal erfahrbar.¹³ Als der *verleiblichte Anruf Gottes* dient er dem alles tragenden Kommunikationsgeschehen der Gemeinde mit Gott und untereinander und wird so zum Ermöglichungsgrund der Übersetzung des Mysteriums in eine je neue Leibhaftigkeit hinein. Zusätzlich ist für die grundlegende Einordnung des Vorsteherdienstes von Bedeutung, dass die Konzilstexte „das Weihesakrament nicht mehr vom Priesteramt und der Übertragung der eucharistischen Konsekrationsvollmacht her“ konzipieren, sondern „das Bischofsamt als Grundgestalt des Amtes“¹⁴ wieder klar herausstellen. Weil dem Bischof die „Fülle des Weihesakramentes“ (LG [Lumen Gentium] 21; 26) zukommt wird in seiner Person die dreifache Sendung Christi als Lehrer, Hirte und Priester „in hervorragender Weise sichtbar“ (LG 21). Als der „Hohepriester seiner Herde“ (SC 41) steht er jedoch keinesfalls über der Kirche, sondern stellt sichtbar das *Zentrum* der neuen Gottesvolkes dar. Vor diesem Hintergrund ist die ideale Manifestation von Kirche darin zu sehen, wenn der Bischof zusammen mit dem ganzen Volk Gottes Eucharistie feiert (vgl. SC 41). Untrennbar mit dem Bischof verbunden und ihm zugeordnet ist das Presbyterium. Als „fürsorgliche Mitarbeiter“ (LG 28) des Bischofs übernehmen die Presbyter zu ihrem Teil seine Amtsaufgaben, indem sie den ihnen zugewiesenen Teil der Herde des Herrn lehren, heiligen und leiten, dabei gleichzeitig den Bischof vertreten und den Herrn repräsentieren.¹⁵ Aufgrund ihrer Teilnahme am Priestertum Christi durch die Weihe sind sie befähigt, wie die Bischöfe *in persona Christi* zu handeln.¹⁶ Durch ein solches christologisch zentriertes Amtsverständnis werden nicht nur Episkopat und Presbyterat ganz eng miteinander verknüpft, sondern wird gleichzeitig die Engführung auf die Christuspräsenz in der Eucharistie zugunsten eines *agere in persona Christi* in den verschiedensten Facetten kirchlichen Lebens geweitet. Damit wird die Präsenz Christi im ordinierten Vorsteher neu akzentuiert und nicht mehr in erster Linie in einem statischen und substanzhaften Sinn ausgesagt, sondern im Sinne der augustinischen Repräsentationsauffassung der Fokus auf die Präsenz Christi in der *Handlung* des Amtsträgers gelegt.¹⁷ Gleichzeitig wird das priesterliche Amt auch auf Seiten der Gemeinde angesiedelt und auf das Handeln im Namen des Volkes verwiesen (vgl. SC 33; LG 10; PO 2; 5; 13). Der ordinierte Vorsteher kommt auf diese Weise auch als der in den Blick, der im Hören, Empfangen, Beten und

¹³ Vgl. Giraudo (2008) 17–20.

¹⁴ Müller (2001) 141.

¹⁵ Vgl. Cordes (1972) 117–160.

¹⁶ Diese zentrale Wesensbeschreibung des Amtes greifen die Konzilsväter an verschiedenen Stellen immer wieder auf (vgl. SC 33; LG 10; 21; 27; 28; 37; AG [Ad Gentes] 39). PO entwickelt die Formel sogar noch weiter und spricht davon, dass die Priester durch die Weihe Christus gleichförmig werden, sodass sie *in persona Christi capitis* (PO 2) handeln können: Durch die Häufigkeit der Verwendung dieses Ausdrucks machen die Konzilsväter deutlich, dass sie dieser Dimension der Christuspräsenz durch den Amtsträger eine ganz besondere Bedeutung beimessen.

¹⁷ Vgl. Cordes (1972) 176–208.

Opfern selbst dem Volk Gottes angehört (vgl. LG 2). Diese auf Christus und die Kirche gleichermaßen bezogene Sicht des Priestertums stellt die lebendige Verbindung und das Zueinander von Christus und seiner Kirche dar.¹⁸

2. Der liturgische Raum im Spannungsfeld von Funktion und Symbol

Die gewandelte Sicht der Liturgie führt in der Folge auch zu einer neuen Wahrnehmung und Einordnung der liturgischen Räume und ihrer Einrichtung. Durch die Hervorhebung, dass die gesamte feiernde Gemeinde der eigentliche „Raum“¹⁹ der Gottesbegegnung ist, werden die liturgischen Räume einerseits klar in ihrer Bedeutung relativiert. Indem die versammelte Gemeinde im gemeinschaftlichen Handeln „leibhaftig“ in das Pascha-Mysterium eintritt, vollzieht sich an ihr in wechselseitiger symbolischer Mitteilung die von Gott in Christus geschenkte Erlösung. Aufgrund dieser heilsgeschichtlichen Verortung der Gemeinde und der daraus resultierenden dialogischen Struktur des Geschehens sind die unterschiedlichen Orte im Raum demnach zuerst als *Funktionsorte* zu betrachten. Wie ein Blick auf die frühe Kirche zeigt, benötigt Liturgie in diesem Sinne keinen „heiligen Raum“ sondern einen *Handlungsraum*, in dem sich ein heiliges Geschehen – das Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes – „inkardinieren“ kann.²⁰ Deshalb wird an den liturgischen Feierraum die Anforderung gestellt, dass er praktische Eignung für die „Ausführung liturgischer Handlungen“ (SC 124) im Sinne der „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme“ aller besitzen muss. Liturgie verlangt nach einem „Spielraum“, der in authentischer Weise das liturgische Geschehen in seiner vielgestaltigen Ausformung fördert, indem er einerseits die spezielle Rolle der einzelnen Mitfeiernden akzentuiert und hervorhebt und andererseits ebenso die grundlegende Einheit der Gemeinde klar zum Ausdruck bringt.²¹ Dieser funktionale Ansatz wird in den kirchenamtlichen Texten der Nachkonzilszeit an vielen Stellen deutlich wiederholt, jedoch schrittweise ebenso in einem symboltheologischen Sinn ergänzt und beispielsweise durch die konkrete Anforderung vertieft, dass der liturgische Raum in gleicher Weise immer auch als „Zeichen und Symbol höherer Wirklichkeiten“ (GORM 288) in den Blick zu nehmen ist. In dieser Spannung muss der liturgische Raum nicht nur so gestaltet sein, dass er „gewissermaßen das Bild der versammelten Gemeinschaft darstellt, auch allen ihre angemessene Zuordnung ermöglicht und jedem leicht macht, seine Aufgabe in rechter Weise wahrzunehmen“ (GORM 294), sondern ebenso das gefeierte Mysterium räumlich akzentuieren, und so die transzendente Wirklichkeit der hierarchisch gegliederten Gemeinde zum Durchschein bringen. Im Blick auf den Menschen als „liturgisches Primärsymbol“ wird in der Folge die Einordnung alles Sinnlichen – also auch des Raumes – im Feierguschehen vorgenommen.

¹⁸ Sakramentale Repräsentation Christi vollzieht sich demnach immer im Handeln der gesamten Gemeinde und im Miteinander der gemeinsamen Berufung und Sendung.

¹⁹ „Raum“ im Sinne eines leibhaftigen Ausdrucks des gefeierten Mysteriums selbst. Vgl. Volgger (2008) 186.

²⁰ Beispielhaft sei dafür auf das paulinische Bild verwiesen, dass die Gemeinde selbst „Tempel des lebendigen Gottes“ (vgl. 2 Kor 6,16) ist. Vgl. Hasitschka (2008).

²¹ Die GORM präzisiert in dieser Hinsicht: „Obwohl all diese Dinge die hierarchische Ordnung und die Verschiedenheit der Aufgaben zum Ausdruck bringen müssen, haben sie doch eine ganz tiefe und verbindende Einheit zu bewirken, in der die Einheit des ganzen heiligen Volkes klar aufscheint“ (GORM 294).

Weil der Mensch selbst immer räumlich ist, ist er es auch in seiner Gottesbeziehung.²² In Einbeziehung der die Menschen umgebenden Schöpfungswirklichkeit als Medium der Kommunikation – als „verlängerter Ausdruck“ ihrer selbst²³ – wird der Raum zum Real-symbol der Gemeinde – zur „Außenhaut“ des sakramentalen Geschehens und damit zum *liturgischen* Raum – und hat als solcher an der sakramentalen Dimension der Liturgie Anteil. Weil die liturgische Dramaturgie wesentlich von Verdichtung und Ästhetisierung lebt – die sich gerade auch im Räumlichen vollzieht – kreuzen sich „Leibsymbolik“ und „Raumsymbolik“ im Feiervollzug. „In diesem Sinne wandelt sich das Kirchengebäude zum religiösen Symbol, zum Bild und Zeichen der Anwesenheit Gottes in der feiernden Gemeinde.“²⁴ Der Raum selbst wird dadurch nicht in einem ontischen Sinn zum exklusiven Ort der Gegenwart Gottes, sondern erlangt seine Bedeutung in der besonderen „Dichte“ der Präsenz des Göttlichen²⁵ durch die Hineinnahme in den Feiervollzug. Damit prägt sich die eschatologische Spannung – unter welche jede liturgische Feier steht – in den liturgischen Räumen aus. Die unterschiedlichen Orte im Raum als „Kristallisationspunkte“ gottmenschlicher Kommunikation – ja sogar Kommunion – sind deshalb über das Funktionale hinaus immer auch vor diesem Hintergrund in den Blick zu nehmen.

3. Der Vorstehersitz im Spiegel liturgischer Texte und Vollzüge

Die Liturgie als *locus theologicus* entfaltet und vertieft sowohl in ihren Texten als auch in ihrem Vollzug die eben beschriebenen Dimensionen und akzentuiert dabei auch den Vorstehersitz in seiner symboltheologischen Bedeutung.²⁶ Einen besonderen Ausdruck findet dies in der Feier der *Dedikation*²⁷ einer Kirche. Die um den Bischof zur Eucharistie versammelte Gemeinde – als dichteste ekklesiale Ausdrucksgestalt der vielfältigen Gegenwart Christi und damit als zentrales Symbol der Dedikation – nimmt in diesem und für dieses Geschehen einen neuen Raum in Besitz und bezieht ihn so gleichzeitig in das gefeierte Mysterium ein. Dadurch spiegelt sich im sichtbaren Bau und seinen ausgestalteten Orten bleibend das Pascha-Mysterium in seiner Totalität, in seiner höchstmöglichen „symbolischen Dichte“ und ekklesialen Ausdrucksgestalt. Durch die konsekratorische Kraft dieses Mysteriums bricht damit im Raum immer schon ein sichtbares Bild der unsichtbaren eschatologischen Wirklichkeit durch, welche die Gemeinde konstituiert. Wenn in dieser Dynamik der Bischof während des Introitus-Gesangs von Psalm 24 und der vorgeschlagenen Antiphon *Hebt euch, ihr Tore, unser König kommt* in das Gebäude einzieht und sich zum Vorstehersitz begibt, wird auf diese Weise das Geschehen als Einzug des Herrn in die heilige Stadt Jerusalem gedeutet.²⁸ Im singenden Vollzug schaut die Gemeinde auf das Escha-

²² Vgl. dazu die Ausführungen von Tobias Woydack unter dem provozierenden Titel „Der räumliche Gott“: Woydack (2009).

²³ „Um die Fülle des Seelischen auszusprechen, genügen die Ausdrucksmöglichkeiten des Körpers mit seinen Flächen, Linien und Bewegungen keineswegs. Der Mensch weitet sich aus, indem er die Dinge der Umwelt in den Körperbereich aufnimmt“ (Guardini [1923] 22).

²⁴ Kohlschein (2000) 17.

²⁵ Pieper (1988) 186.

²⁶ Dass diese Dimension des Vorstehersitzes in den ersten Jahrzehnten nach der Liturgiereform nur sehr mangelhaft bedacht wurde, unterstreicht Heinrich Tillmann wenn er etwa als Resümee in seinen Ausführungen zur Bedeutung des Vorstehersitzes Ende der 1970er Jahre treffend festhält: „Der Priestersitz ist so bedeutsam und zugleich so wenig in seiner Wichtigkeit erkannt, daß hierüber mehr veröffentlicht werden sollte“ (Tillmann [1979] 11).

²⁷ Die Weihe der Kirche und des Altares (1994).

²⁸ Vgl. ebd. 40 (Nr. 43), 201.

ton, zu dem sie unterwegs ist, und macht deutlich, dass der Herr selbst ihr auf diesem Weg entgegen kommt und „das entscheidende Ereignis der verwandelnden Begegnung mit dem Heil(igen)“²⁹ von ihm ausgeht. Zudem wird in diesem Geschehen die gegenseitige Verwiesenheit von Amt und Sitz – und damit das Proprium dieses Ortes – augenscheinlich. Der Vorstehersitz erhält im Feiervollzug seine Deutung und Bedeutung durch den, der konkret den Dienst der Vorstehung wahrnimmt, und wird so zu *seinem* Sitz, aus liturgie- und symboltheologischer Sicht gesprochen zum Sitz dessen, auf den der Bischof im Feiervollzug als Person verweist: „den Hohenpriester seiner Herde“ (SC 41). Im Sinne einer ikonischen Geste wird so eine unsichtbare Wirklichkeit abgebildet und der Sitz auf diese Weise zum ästhetisierten Ort der Gegenwart des erhöhten Kyrios, zum Ort seines die Gemeinde konstituierenden und nie endenden „Vorsitzes“.³⁰ Auf diese Weise verdichten sich im Sitz sowohl die Tiefenstruktur des liturgischen Geschehens als auch das symboltheologische Proprium des ordinierten Vorsteherdienstes. Bei der *Benediktion*³¹ eines Vorstehersitzes erfährt das sichtbare Geschehen der Inbesitznahme darüber hinaus auch eine Deutung im Gebetsausdruck, wie dies ein beispielhafter Blick auf die Oration dieser Feier verdeutlicht.

„Nomen tuum, Domine, unisona voce laudamus et a te supplicii deprecatione petimus ut, qui pastor bonus venisti ad gregem tuum dispersum in unum ovile misericorditer congregandum, per eos quos veritatis cooperatores elegisti, fideles tuos enutrias, eosque regimine sancto custodias, quatenus in pascua aeterna et oves aliquando atque pastores mereantur intrare gaudentes. Qui vivis et regnas in saecula saeculorum.“³²

„Herr, mit vereinter Stimme preisen wir deinen Namen und erheben in Demut unser Gebet zu dir. Du bist zu uns gekommen als der Gute Hirt, um die zerstreute Herde in dem einen Schafstall zu sammeln. Nähre und behüte deine Gläubigen durch diejenigen, die du zu Mitarbeitern der Wahrheit erwählt hast, damit alle gemeinsam eintreten können in die Freude der ewigen Weiden. Der du lebst und herrschst in alle Ewigkeit.“³³

Mit dem Hirtenmotiv wird ein Bild aufgegriffen und auf den Vorstehersitz hin „rückgebunden“, das sich im Laufe der Jahrhunderte als zentraler Ausdruck der Identität des ordinierten Vorstehers herausgebildet hat. Beispielhaft sei dafür auf Augustinus verwiesen, der an zahlreichen Stellen vom bischöflichen Amtsträger als *pastor* spricht³⁴ und diesen Hirtendienst ganz wesentlich in ständiger und bleibender Relation sieht: Im Dienst der auf Erden bestellten Hirten „sollen die Menschen den eigentlichen Hirten Christus erkennen“³⁵. In dieser Funktion steht er der Gemeinde gegenüber und hat sie als „Herde zu weiden, über sie zu wachen, sie zu leiten und zu lehren“³⁶, weiß sich aber ebenso selbst mit dieser Herde unter der Obhut des einen und eigentlichen Hirten Jesus Christus unterwegs: „Denn aufgrund des Amtes wachen wir über euch, wir wollen aber auch mit euch zusammen behütet werden.“³⁷ Zugleich wird in der Oration auch deutlich die eschatologische Zielrichtung dieses Hirtendienstes benannt: das gemeinsame Eintreten in die *Freude der ewigen Weiden*. Als Versammlung um Christus partizipiert die Gemeinde immer bereits an der eschatologischen Liturgie, in der alles liturgische Tun seine Sinnspitze hat und sein Ziel findet. In

²⁹ Eham (2004) 377.

³⁰ Vgl. Tillmann (1979) 11.

³¹ De Benedictionibus (1984) 339–345 (Nr. 877–899).

³² Ebd. 341 (Nr. 886).

³³ Deutsche Übersetzung des Verfassers.

³⁴ Vgl. dazu die Ausführungen und zahlreichen Belegstellen bei: Ochs (2008) 87f.

³⁵ Ebd. 87.

³⁶ Ebd. 88.

³⁷ Augustinus, Enarratio in psalmum 126,3; Dt. Übersetzung bei: Ochs (2008) 88.

diese Spannung ist der Vorstehersitz hineingenommen, der damit für das irdische und sichtbare liturgische Geschehen zum Erfahrungsort dessen wird, der seine Gemeinde durch den Vorsteher – als *Mitarbeiter der Wahrheit* – schon hier auf Erden in Raum und Zeit sammelt, sie *behütet* und *nährt* und in diesem Tun gleichzeitig auf jene Wirklichkeit hin ausrichtet, wo Christus einmal als der *Gute Hirte* in Endgültigkeit offenbar sein wird. Im direkten Anschluss an diesen Gebetsausdruck wird der Sitz vom Vorsteher durch Inzens geehrt und schließlich durch das Niedersetzen augenscheinlich für das benannte Geschehen in Dienst genommen. In sitzender Haltung wird dann der Vorsteher selbst auf dem Sitz inzensiert. Damit wird er als Ort der Gegenwart Gottes ausgewiesen und akzentuiert, als Symbolort des „Hirten in Herrlichkeit“.

4. Konsequenzen für das Verständnis und die Benützung des Vorstehersitzes

Aus dem Aufgezeigten lassen sich acht Gedankenlinien ausspannen, die für das Verständnis und die konkrete Benützung des Vorstehersitzes von Bedeutung sind.

(1) Der Sitz soll grundlegend die Wahrnehmung liturgischer Vorstehung im Raum akzentuieren und fördern und so ihre fundamentale Bedeutung offenlegen. Deshalb muss er den Dialog und die Kommunikation zwischen Vorsteher und Gemeinde ermöglichen und unterstützen und diese Dimension bewusst auch räumlich akzentuieren, weil sie ein Konstitutivum der Liturgie darstellt und theologische Qualität im Gemeinde-konstituierenden und liturgiethologischen Sinn hat. So ergibt sich als erstes die praktische Anforderung, dass der Sitz das Amt des ordinierten Vorstehers anzuzeigen hat „der Versammlung vorzustehen und das Gebet zu leiten“ (GORM 310). Dafür wird „der Platz im Scheitelpunkt des Altarraumes, dem Volk zugewandt“ als besonders geeignet hervorgehoben³⁸, „sofern nicht die Gestaltung des Gotteshauses oder andere Umstände dagegen sprechen“ (GORM 310), durch welche die Kommunikation zwischen Vorsteher und Gemeinde eine Beeinträchtigung erfahren könnte. Diese deutliche Ausrichtung des Sitzes hin auf das Gelingen der Kommunikation innerhalb der Gemeinde zeigt diesen Ort in seiner grundlegend funktionalen Bedeutung.

(2) Gleichzeitig soll durch die Ausgestaltung offengelegt werden, dass der Charakter des ordinierten Amtes nicht auf Herrschaft im Sinne einer Über- und Unterordnung fußt, sondern immer als *Dienst* an der Gemeinde zu verstehen ist und in allem ganz auf sie hingeeordnet ist. Deshalb ist jede thronartige Form der Ausgestaltung zu vermeiden (vgl. GORM 310), die dem Missverständnis Vorschub leisten könnte, diesen Ort als „Ehrenplatz“ für den Vorsteher zu interpretieren, und diesen so von der restlichen Gemeinde abzuheben.

(3) Mit der Aufforderung, „dass der Sitz, bevor er in den liturgischen Gebrauch genommen wird, nach dem im *Rituale Romanum* beschriebenen Ritus gesegnet“ (GORM 310)

³⁸ Die angesprochene Verortung des Vorstehers im direkten Gegenüber zur Gemeinde darf bei all ihrer fundamentalen Bedeutung für die Tiefenstruktur der Liturgie allerdings nicht verdunkeln, dass der Vorsteher selbst in allen Vollzügen gleichzeitig immer mit hineingenommen ist und bleibt in die große Bewegung durch Christus im Heiligen Geist hin zum Vater. Er steht in Gemeinschaft mit allen anderen immer auch als Sünder vor Gott, ruft mit allen anderen den Kyrios an, richtet das Gebet durch ihn an den Vater, ist selbst Hörender und „Empfänger“ des Wortes, wenn Christus in den verlesenen Schrifttexten zur Gemeinde spricht, ist Mitbeter beim Allgemeinen Gebet, spricht das Eucharistische Hochgebet im Namen der Kirche und ist bei der Kommunion ebenso zuerst Empfänger wie alle anderen auch. Er ist selbst als Person hineingenommen in die Spannung der vielfältigen Gegenwartsweisen Christi im Vollzug der Liturgie. Diese Spannung kann und darf nicht einseitig aufgelöst werden.

werden soll, wird Wert darauf gelegt, dass er der Gemeinde über seine funktionale Bedeutung hinaus auch in seiner symboltheologischen Bedeutung erschlossen wird, die sich gerade in dieser liturgischen Feier besonders deutlich abbildet. Der Sitz wird dabei als Ort interpretiert, an dem der verherrlichte Kyrios selbst durch den Vorsteher als in der Gemeinde gegenwärtig erfahrbar wird. Auf diese Weise soll „durchsichtig“ werden, welche „theologische Qualität“ dem Kommunikationsgeschehen in der Liturgie zukommt. Im sichtbaren Zeichen wird auf die Funktion des Vorstehers verwiesen, die vom unsichtbaren und erhöhten Kyrios her legitimiert ist. Am Sitz als Symbolort für den die Kirche leitenden und lehrenden Kyrios und am dort verorteten Geschehen wird für die Gemeinde erfahrbar, dass sie im Feiervollzug immer schon in eine neue, von Gott geschenkte Lebenswirklichkeit hineingenommen ist, und diese gleichzeitig in ihrer Endgültigkeit erwartet.

(4) Die unterschiedlichen Gegenwartsweisen Jesu Christi im Gottesdienst erschließen sich wesentlich vom ordinierten Vorsteher und seiner Verortung her.³⁹ Im Zusammenkommen der Gemeinde versinnbildlicht sich der vorausgehende Ruf Gottes, der die ganze Versammlung im Feiervollzug in die Dynamik des Pascha-Mysteriums hineinstellt.⁴⁰ Als personales Symbol dieses Rufes sammelt der ordinierte Vorsteher vom Sitz aus die Gemeinde im Namen Jesu Christi und führt sie in dieser Dynamik der Heilszuwendung weiter an den Ort der Wortverkündigung und den Ort des Mahles.⁴¹ In diesem Vorgang stehen die Prävalenz der personalen Symbolik⁴² und die dynamische Dimension der Liturgie deutlich vor Augen. Die Heilszuwendung Gottes offenbart sich grundlegend personal und entfaltet sich in der Dynamik der gesamten Feier, „verdichtet“ sich aber auch an konkreten Orten im Raum. Durch diesen „personalen und dynamischen Fokus“ auf die Raumgestalt kommt dem Vor-

³⁹ Christus ist gegenwärtig in der Gemeinde, die betet und singt, weil jede/r Gläubige ein personhaftes Zeichen der Christusgegenwart aufgrund der Taufe ist. Der Vorsteher zeichnet sich jedoch dadurch aus, dass zu dieser seiner Taufberufung durch die Ordination die Aufgabe hinzukommt, Christus als den unsichtbar Lehrenden und Leitenden der Versammlung sichtbar zu präsentieren. Für diesen Dienst an der versammelten Gemeinde hat sich der Vorsteher mit seiner ganzen Person und im *Gesamt* der Feier verfügbar zu machen. Seine Vorsteherfunktion für die Gemeinde – im Sinne der unverzichtbaren Symbolik, dass Christus selbst das ganze Feierguschehen trägt – hört nicht deswegen für einen bestimmten Zeitraum auf, wenn beispielsweise ein Lektor oder Kantor gerade seinen Dienst tut. Sie tritt konsequenterweise für diesen Zeitraum nur in der Wahrnehmung zurück. In der gegenseitigen Verwiesenheit (mit ganz unterschiedlichen Facetten) von Gläubigen und Vorsteher im Gesamt der Feier erhellt sich so die eigentliche Symbolgestalt der liturgischen Versammlung.

⁴⁰ Das Zusammenkommen ist selbst schon die erste Antwort der Gemeinde auf den von Gott vorgenommenen Ruf. Von diesem Ruf aus ergibt sich in der Folge auch die „Platzzuteilung“, die auf personaler Ebene widerzuspiegeln versucht, dass dieses Zugehen auf Gott *durch, mit und in* Christus – er ist das „Wort“, das Gott in die Welt herein spricht, der „Ruf“ von Gott her – geschieht, der durch sein Pascha alle in seinen Auferstehungsleib eingefügt hat.

⁴¹ Vgl. dazu die Position von Giraudo. Er verweist auf den Bau und die Einrichtung einer Kirche in einem Missionsgebiet von Madagaskar, bei dem nicht als erstes Überlegungen zur Gestaltung des Altares oder des Ambos angestellt wurden, sondern zum Vorsteherstz. Diese Vorgangsweise ist auch durchaus nachvollziehbar und korrekt, „perché senza la cattedra non vi può essere l'ambone, cioè la mensa della Parola; senza la cattedra non vi è neppure l'altare, cioè la mensa del Pane di vita, né vi può essere il tabernacolo“ (Giraudo [2008] 17).

⁴² Weil das erste und zentrale Zeichen der Gegenwart Christi im liturgischen Vollzug die vom Vorsteher gesammelte Gemeinde selbst ist, hält auch die GORM entsprechend der Abfolge im Offenbarwerden dieser Gegenwart fest: „In der Messfeier, in der das Kreuzesopfer fortdauert, ist Christus wirklich gegenwärtig in der Versammlung, die in seinem Namen zusammengeführt wurde, in der Person des Amtsträgers und in seinem Wort sowie wesentlich und bleibend unter den eucharistischen Gaben“ (GORM 27).

steher und seiner Verortung eine Schlüsselfunktion für die Interpretation aller übrigen Symbolorte zu. In dieser Logik ist einer Position entgegenzutreten, die den Altar als ersten und eigentlichen Sammlungsort der Gemeinde begreift.⁴³ Nicht ein „statisches Christussymbol“ sammelt die Gemeinde, sondern ein personales: So ist als wesentlich zu präzisieren, „dass sich eine Gemeinde ‚um den Altar‘ versammelt, die als ganze, unter dem Vorsitz des ordinierten Presbyters, der ‚in persona Christi capitis‘ handelt und damit auch gegenübertritt, die Eucharistie feiert“⁴⁴. Sehr treffend bezeichnen in dieser Logik die Richtlinien zum Kirchenbau der Bischofskonferenz von England und Wales den Vorsteherstz als „key element in the general design of the sanctuary“⁴⁵. Schlüsselement ist er deshalb, weil er auf den erhöhten Kyrios als „Gastgeber“ und Ermöglichungsgrund der liturgischen Versammlung verweist und so in der Spannung zu den übrigen Symbolorten im Raum die Dynamik des Gesamtgeschehens abbildet.

(5) Im Blick auf das Wesen des Vorsteherstzes entfalten sich korrekterweise in der Feier der Eucharistie folgende Elemente von diesem Ort aus: Nachdem die Einzugsprozession am Sitz ihr Ziel gefunden hat, eröffnet und leitet der Vorsteher von dort aus den gesamten Wortgottesdienst. Auch den Dienst der Verkündigung leistet er im Idealfall⁴⁶ vom Sitz aus. Er begibt sich erst zum Beginn des eucharistischen Teiles an den Altar und kehrt nach der Kommunionausteilung für den Abschluss der Feier wieder zum Sitz zurück. Besondere Beachtung ist der vorgesehenen Verortung der Homilie am Sitz zu schenken.⁴⁷ Wie Albert Damblon festhält, kommt der Homilie in der Eucharistiefeier wesentlich die Funktion einer „Brücke“ zu, „die vom Wortgottesdienst zur sakramentalen Feier hinüberführt“⁴⁸ und auf diese Weise zwei unterschiedliche, aber doch aufs Engste zusammenhängende liturgische Teile miteinander verbindet. Aufgrund dieser „Brückenfunktion“ erhält eine vom Vorsteherstz aus gehaltene Homilie einen besonderen Akzent. Sie verbindet – räumlich konkret erfahrbar – den amtlichen Dienst der Vorsteherung mit dem prophetischen Moment der Verkündigung und macht gleichzeitig die eschatologische Zielrichtung des Verkündigungsgeschehens sichtbar. Wie Wort und Sakrament zusammengehören, so vereinen sich prophetische und priesterliche Funktion im ordinierten Amt. Gleichzeitig wird damit eine „Brücke“ hin zum Dienst der Heiligung geschlagen, weil die Schriftauslegung immer auch am Heiligungsgeschehen der Menschen beteiligt ist. Auf diese Weise wird deutlich, wie sehr die Homilie selbst einen priesterlichen Akzent hat – zu den priesterlichen Grundaufgaben gehört – und dazu dient, die Gemeinde aufzubauen und zu führen. Der Sitz wird so zum sichtbaren Ort, an dem alle drei Dimensionen des ordinierten Amtes – alle drei *munera Christi* – einen Ausdruck finden und gleichzeitig die Homilie selbst eine Deutung und Aufwertung erfährt durch die räumlich Akzentuierung als Wort des Kyrios, der in der Kraft des Geistes seine Kirche leitet, lehrt und heiligt.⁴⁹

⁴³ Einleitende Formulierungen im Gottesdienst, wie beispielsweise „Wir haben uns um den Altar versammelt ...“, wirken missverständlich und verstellen die Prävalenz der personalen Symbolik im liturgischen Vollzug.

⁴⁴ Kraus (1993).

⁴⁵ Catholic Bishops' Conference of England and Wales (2006) 46 (Nr. 127).

⁴⁶ Die GORM stellt zwar auch den Ambo als möglichen Ort der Homilie vor Augen, nennt aber den Sitz als Predigtort bewusst als erstes. Vgl. GORM 136.

⁴⁷ In der Praxis hat sich die Homilie vom Sitz aus in den Gemeinden so gut wie überhaupt nicht durchgesetzt. Ein Grund dafür ist sicherlich auch darin zu sehen, dass der Vorsteherstz in seiner Bedeutung zu wenig eingeführt ist.

⁴⁸ Damblon (1988) 212.

⁴⁹ Vgl. ebd. 212–219.

(6) Im liturgischen Raum bildet sich die Totalität des Pascha-Mysteriums ab, das im lebendigen Vollzug in der um den Bischof versammelten Eucharistiegemeinde erfahrbar wird. Von dieser größtmöglichen „symbolischen Dichte“ her bestimmen sich die Interpretation und der Umgang mit den unterschiedlichen Orten im liturgischen Raum. Um die Stimmigkeit des gesamten liturgischen Symbolrepertoires im Feiervollzug nicht zu gefährden oder gar zu zerstören muss darauf geachtet werden, dass die unterschiedlichen Handlungen und Ausdrucksgestalten der je aktuellen Feier mit der symboltheologischen Gestalt der unterschiedlichen Orte im Raum übereinstimmen. Weil das *eine* Pascha-Mysterium eine Vielzahl an unterschiedlichen Ausfaltungen mit einer je differenzierten Symbolsprache und -dichte kennt, ist für ihre Entfaltung nach einer jeweils stimmigen Ausdruckweise im Raum zu suchen. Die Eigenart einer liturgischen Feier drückt sich speziell auch dadurch aus, welche Symbolorte im Raum jeweils einbezogen werden und welche nicht. Die Benützung des Vorstehersitzes ist in dieser Hinsicht nur dann angezeigt, wenn in einer Feier die liturgische Vorstehung aufgrund der Ordination zum Leitungsdienst den die Kirche leitenden und lehrenden Christus auf personaler Ebene zu repräsentieren vermag. Eine Benützung aus rein funktionalen Gründen wird der Symbolgestalt liturgischer Orte in keinem Fall gerecht.⁵⁰ Die Spannung von funktionaler und repräsentativer Funktion des Vorstehersitzes darf nicht für einzelne Feiern einseitig aufgelöst werden. Für die Frage nach der konkreten Benützung des Vorstehersitzes ist somit letztlich immer die Frage nach der Möglichkeit an symbolischer Ausdrucksgestalt mitentscheidend. Nicht jede liturgische Feier kann in dieser Hinsicht dasselbe leisten und muss es auch nicht. Im Sinne einer Stimmigkeit der liturgischen Symbolgestalt des gesamten Feiervollzugs und der sakramentalen Grundstruktur von Kirche ist die Benützung dieses Ortes deshalb nicht angebracht für jene Dienste, die an der Leitungsfunktion zwar Anteil nehmen⁵¹ – wie beispielsweise die Laiendienste oder auch die Diakone⁵² – nicht aber selbst personhaftes Zeichen des die Kirche leitenden und lehrenden Christus sind.⁵³ Im Sinne der angesprochenen Stimmigkeit des liturgischen Symbolsys-

⁵⁰ Das zeigt sich beispielsweise auch an einem wesensgerechten Umgang mit dem Ambo. Auch wenn er als Ort ausgestaltet ist, von dem aus gut mit der Gemeinde zu kommunizieren ist, so ist doch aufgrund einer bewussten Unterscheidung hinsichtlich der *Qualität* der Kommunikation dieser Ort im Idealfall für die Verkündigung des Wortes Gottes zu reservieren. Jede andere Form der Kommunikation, die nicht die „Fülle des Verkündigungscharakters“ erreicht, ist im Sinne seiner Zeichenstruktur von einem anderen Ort aus zu führen. In diesem Sinne macht die GORM unmissverständlich deutlich: „Die Würde des Ambos verlangt, dass allein der Diener des Wortes an ihn herantritt“ (GORM 309).

⁵¹ Auch eine liturgische Feier ohne ordinierten Vorsteherdienst ist *amtliches* Handeln im Sinne der Repräsentation Christi und seiner Kirche, allerdings auf der Ebene einer gemeinschaftlichen Christusrepräsentation durch die versammelte Gemeinde und nicht auf der Ebene einer Repräsentation Christi als Gegenüber und Haupt seiner Gemeinde. Vgl. Nußbaum (1985) 84.

⁵² Selbst durch die Ordination zum Diakon wächst nicht die Teilhabe am amtlichen Leitungsdienst der Kirche im Sinne einer liturgischen Repräsentation als Haupt der Gemeinde. Vgl. dazu auch die jüngsten kirchenamtlichen Festlegungen im Motu proprio *Omnium in mentem*: Acta Apostolicae Sedis 102 (2010) 10.

⁵³ Zweifelsohne ist auch im Leitungsdienst durch Laien die Repräsentation eines Gegenüber zur Gemeinde zu sehen, jedoch ist in diesem Fall zu differenzieren zwischen der Repräsentation, die sich aufgrund einer *Teilfunktion* – basierend auf der Taufberufung – innerhalb der Gesamtgemeinde ergibt und dem Gegenüber des Vorstehers als sakramentales und personales Christussymbol (im Sinne des *Hauptes* der Gemeinde) aufgrund der Ordination. Die Christusrepräsentation aufgrund der Ordination ist im Gegensatz zur Christusrepräsentation aufgrund der Taufe auf den Bereich der zentralen und öffentlichen Kirche-konstituierenden Vollzüge bezogen und damit auf einer anderen ekklesiologischen Ebene angesiedelt. In dieser Richtung etwa argumentiert Kunz-

tems im Feiervollzug erscheint es als angebracht, dass der Vorstehersitz bei Abwesenheit eines ordinierten Vorstehers konsequenterweise frei bleibt und die Leitung von einem anderen Ort⁵⁴ aus wahrgenommen wird. Für diesen Fall ist es jedoch wesentlich, dass der Fokus im Feiern nicht auf das fällt, was an symbolischer Ausdrucksgestalt nicht möglich ist, sondern vielmehr auf das, was sich gerade in diesem Fall – auf der Ebene einer anderen symbolischen Ausdrucksgestalt – sehr deutlich zeigt. So kann es durchaus als sinnstiftend erfahren werden, dass in solchen Feiern die Taufberufung aller in der Versammlung deutlich in den Vordergrund tritt, auch unter Wahrung einer leitenden Funktion im niederschweligen Symbolsystem, ohne dabei die Fülle des zgedachten Ausdrucks zu erreichen. Das Sichtbarmachen der Taufberufung in den liturgischen Diensten mit ihren Aufgaben und eigenen Sitzen im Gemeinderaum wird in diesem Fall zu einer zentralen Ausdrucksgestalt im Feiern.

(7) Auf dem Vorstehersitz wird – im symboltheologischen Sinn – im Feiervollzug *immer* der die Kirche leitende und lehrende Kyrios verortet, den *nur* der Bischof aufgrund der ihm verliehenen Fülle des Priestertums in höchster Ausdrucksgestalt darzustellen vermag. Aufgrund dieser Verwiesenheit ist jeder Vorstehersitz genuin ein dem Bischof zukommender Ort.⁵⁵ Auch bei seiner Abwesenheit steht der feiernden Gemeinde im Sitz vor Augen, dass jede liturgische Feier auf ihn – als den ersten Liturgen der Ortskirche – hingeordnet bleibt. Nur aufgrund der Teilhabe der Presbyter am bischöflichen Amt kommt es auch ihnen zu, bei Abwesenheit des Bischofs Christus als das Haupt und bleibende Voraus der Gemeinde personhaft abzubilden. Aufgrund der Teilhabe an der symbolischen Ausdrucksgestalt des Amtes kommt ihnen auch eine „Teilhabe“⁵⁶ am symbolisch ausgestalteten Ort der Vorstehung zu. Nur in diesem Sinne ist der Vorstehersitz *auch* Sitz des vorstehenden Priesters.⁵⁷ Diese Präzisierung verdeutlicht, dass die Rede von einem „Priestersitz“ grundlegend problematisch und missverständlich ist.

(8) Über seine funktionale und symboltheologische Bedeutung hinaus, hat der Sitz die innere und äußere Übereinstimmung des Vorstehers mit seinem Handeln zu fördern und hat

ler: „Das Gegenüber der Laiendienste zur Gemeinde ist ein anderes. Der Laie, der in der Messe einen besonderen Dienst versieht, handelt in dem allen Christen gemeinsamen Priestertum aller. Er unterscheidet sich von denen, denen sein Dienst gilt, in nichts; er nimmt nur eine besondere Funktion wahr, die grundsätzlich allen aufgrund des allgemeinen Priestertums zugänglich ist“ (Kunzler [1996b] 39).

⁵⁴ Entweder es übernehmen Einzelne aus der Versammlung – wie in der Tagzeitenliturgie vorgesehen – als „Gleiche unter Gleichen“ (Allgemeine Einführung in das Stundengebet, Nr. 258) notwendige liturgische Leitungsaufgaben und behalten dabei ganz konkret unter den übrigen Mitfeiernden ihren Platz, oder aber es wird dort ein Platz eingenommen, wo sich üblicherweise die unmittelbar beim Gottesdienst Mitwirkenden aufhalten.

⁵⁵ In dieser Hinsicht ist auch als wesentlich vor Augen zu haben, dass weder die *Dedikation* einer Kirche noch die *Benediktion* des Vorstehersitzes in ihrer symboltheologischen Deutung einen Unterschied machen zwischen einer Kathedra, die exklusiv einer Benützung durch den Bischof vorbehalten ist, und einem Sitz, auf dem er den Vorsitz auch an einen Priester delegieren kann.

⁵⁶ Trotz der beschriebenen Teilhabe erreicht jedoch diese Art der Christusrepräsentation nicht die gleiche „symbolische Dichte“ und „ekklesiale Qualität“ wie die des Bischofs. In diesem Sinne ist eine vom Priester geleitete Eucharistiefeier nicht Ausdruck der Vollgestalt von Kirche und verbleibt so auf einer anderen „ekklesialen Qualitätsstufe“.

⁵⁷ Die in den liturgischen Büchern und kirchenamtlichen Dokumenten vorgenommene Unterscheidung zwischen der Kathedra des Bischofs und dem Sitz des zelebrierenden Priesters (*sedes sacerdotis celebrantis*) ist nicht unproblematisch, erweckt diese Unterscheidung doch den Eindruck, dass es im Kirchenraum einen dem Priester genuin zukommenden Sitz gibt.

so gesehen auch eine Akzentuierung der personalen Dimension des Amtes zum Ziel.⁵⁸ Dies geschieht einerseits durch eine sichtbare und erfahrbare Legitimierung des Vorstehers für seine Funktion *an* und *in* der Gemeinde, andererseits durch eine gleichzeitig damit einhergehende „Entlastung“ des Vorstehers durch die „monumentale Verdeutlichung“, dass nicht er selbst der entscheidende Akteur der Handlung ist.⁵⁹ Das Proprium liturgischer Vorstehung liegt wesentlich darin, einem anderen Raum zu geben, personal präsent zu sein bei gleichzeitiger Rücknahme der eigenen Individualität. Der Vorstehersitz ist in diesem Sinne als Ort anzusehen, der zur Unterstreichung der Identität des Vorstehers dient und seine unterschiedlichen Aufgaben zu schützen und hervorzuheben versucht.⁶⁰ Gleichzeitig „definiert“ – im wahrsten Sinne des Wortes – dieser Ort seinen Benützer selbst aber auch dahingehend, dass er die für die Ausübung des Vorsteherdienstes notwendige „Grenze“ markiert, indem die Individualität des Vorstehers zugunsten des eigentlich handelnden Christus deutlich zurückgenommen und ihm monumental vor Augen gestellt wird, dass die zuerkannte Aufgabe nicht in das Belieben des „sichtbaren“ Vorstehers gestellt ist, sondern für die Ausübung seines Dienstes die Vorgabe dessen entscheidend ist, für den dieser Sitz eigentlich bereitet ist: für den erhöhten Kyrios selbst.

5. Beispiel einer gelungenen Realisierung: Pfarrkirche „Maria im Moos“ in Sterzing

Ein beispielhafter Blick auf die Realisierung des Vorstehersitzes in der Pfarrkirche „Maria im Moos“ in Sterzing (Südtirol) soll abschließend einige wesentliche Elemente der Verortung liturgischer Vorstehung praktisch aufzeigen.

Im mächtigen gotischen Sakralbau mit neugotischer Einrichtung wurde im Jahr 2008 eine neue Altarraumgestaltung in die Wege geleitet (Bild 1). Mit einem behutsamen Blick auf die Grundstruktur des Raumes und seine bestehende künstlerische Ausstattung wurde als bestimmender Mittelpunkt ein neuer Altarbereich mit Vorstehersitz, Ambo und Altar geschaffen, der in sehr gelungener Weise die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Die drei Hauptorte der Liturgie sowie der neu verlegte Boden des unmittelbaren Altarbereiches wurden aus einem *einzigsten* – etwa 150 Tonnen schweren Marmorblock – gearbeitet und vom Künstler Lois Anvidalfarei gestaltet. Auf diese Weise verdeutlicht sich eindrucksvoll die theologische Zusammengehörigkeit und Verwiesenheit der drei liturgischen Orte Vorstehersitz, Ambo und Altar durch die gleiche künstlerische Sprache und durch dasselbe Material. Zudem wachsen durch diese Gestaltung alle drei Elemente „gleichsam als Skulptur aus dem Boden, gehören zur Substanz des Raumes. Das ist eine bewusste theologische und künstlerische Entscheidung, damit deutlich wird, dass die Kirche nicht nur eingerichtet sondern vielmehr in ihrer Beschaffenheit selbst eine Verortung eines theophanen Ereignisses ist“⁶¹.

⁵⁸ Leo Zogmayer sieht den Stuhl grundsätzlich als „räumliche Negativfolie“ und „bildhaften Platzhalter“ für den Menschen. Im Stuhl schafft der Mensch ein bildhaftes Zeichen seiner selbst im Sinne eines Mediums zur visuellen Verräumlichung des Leibes. Vgl. Zogmayer (2004) 102.

⁵⁹ Ähnlich der liturgischen Kleidung kommt es somit dem Ort der Vorstehung im weitesten Sinne zu, die Person selbst zu „verhüllen“ und sie gleichzeitig zu „enthüllen“.

⁶⁰ Unter den vielen Mitfeiernden einen definierten und hervorgehobenen Platz vorzufinden gibt Sicherheit und stärkt automatisch die in der Liturgie zuerkannte „Rolle“ innerhalb der Gemeinde.

⁶¹ Volgger [2010] 9.

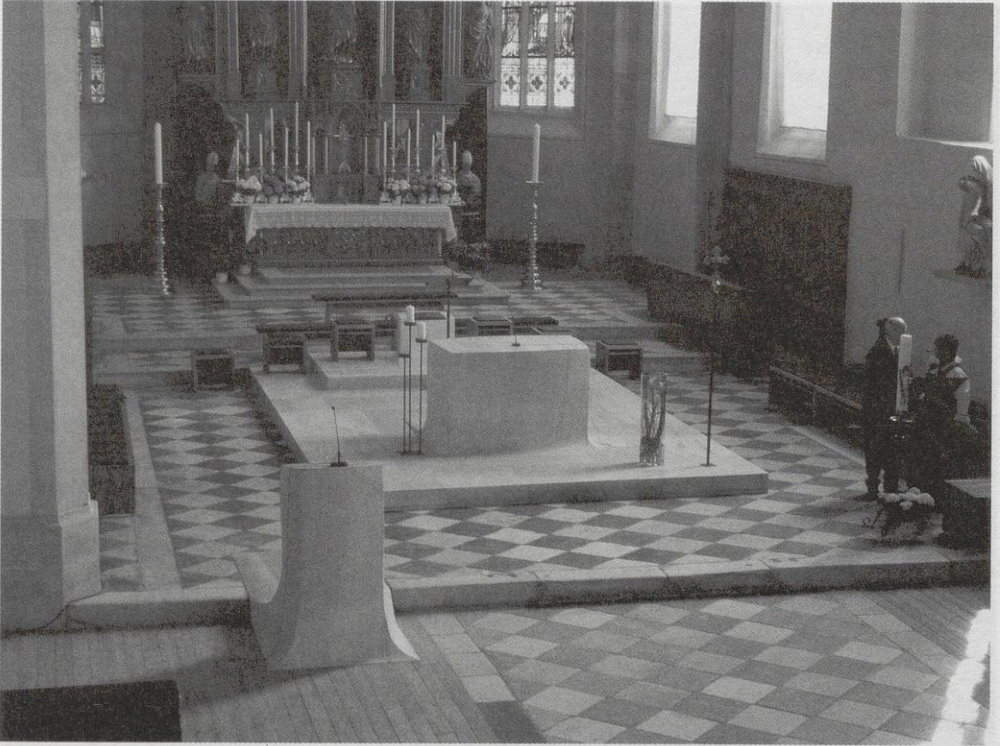


Bild 1: Pfarrkirche Sterzing: Neuer Altarbereich, Foto: Volgger

Zudem sind Vorsteherstuhl, Ambo und Altar so gearbeitet, dass sie jeweils vom Bodenniveau her leicht ansteigen und auf diese Weise bei der konkreten Benützung „bestiegen“ werden müssen. Zusätzlich zur funktionalen Bedeutung dieser Erhöhung wird dadurch symboltheologisch unterstrichen, dass das jeweils an diesen konkreten Orten in Raum und Zeit vollzogene liturgische Geschehen gleichzeitig immer schon in die übernatürliche Wirklichkeit der himmlischen Liturgie „hineingehoben“ ist. Durch diesen künstlerischen Akzent verdeutlicht sich an diesen Orten eindrucksvoll die Spannung von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur. Der Vorsteherstuhl selbst ist zudem – seiner Bedeutung gemäß – zentral im Scheitelpunkt des Altarraumes platziert und durch eine zusätzliche Stufe erhöht, um die bessere Sichtbarkeit des Vorstehers zu gewährleisten. Diese Anordnung in der Achse hinter dem Altar lässt einerseits für die Entfaltung des liturgischen Geschehens genügend Abstand zum Altar selbst und stellt andererseits doch auch die notwendige „Spannung“ zu ihm her. Problemlos kann sich von diesem Ort aus das Gebetsgeschehen entfalten und die Homilie gehalten werden.

Zusätzlich zu dieser zentralen Platzierung erinnert auch die konkrete Ausführung des Sitzes selbst an die meist steinerne Kathedra in den antiken Basiliken, die als Lehr- und Leitungsort des Bischofs ebenfalls im direkten Gegenüber zur Gemeinde und folglich im Scheitelpunkt der Konche ausgestaltet war (Bild 2). Durch die architektonische Anknüpfung an diese ältesten (erhaltenen) Zeugnisse liturgischer Verortung wird aktuell im Raum akzentuiert, dass der Priester bei seiner Lehr- und Leitungstätigkeit immer im Auftrag und unter der Autorität des Bischofs handelt.

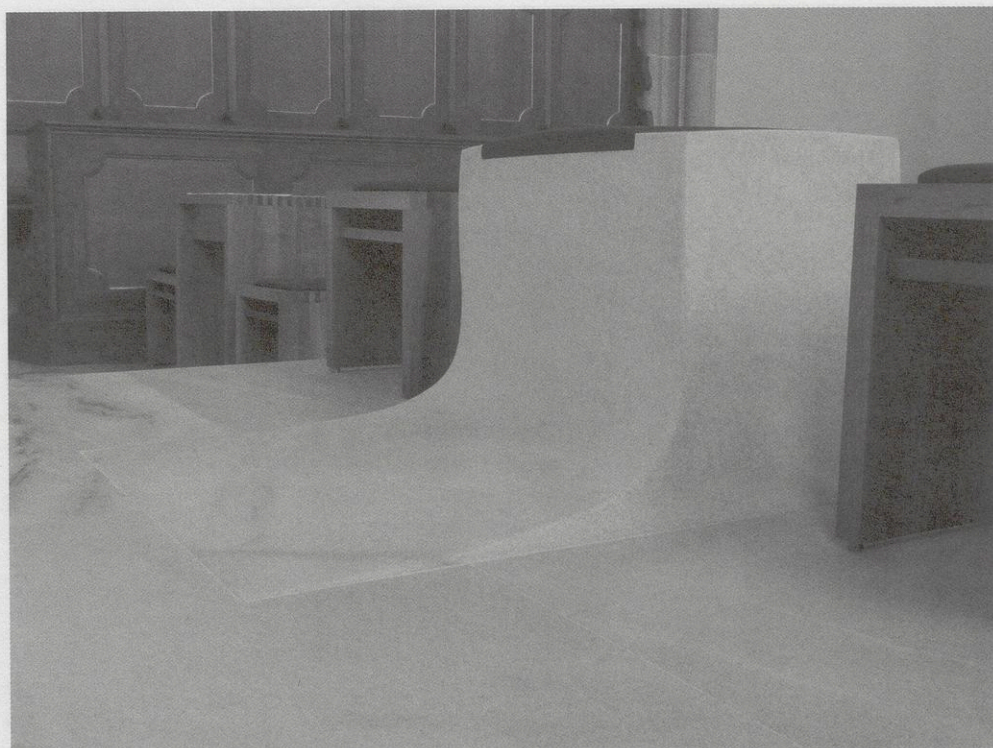


Bild 2: Pfarrkirche Sterzing, Vorstehersitz, Foto: Volgger

Die schlichte Gestaltung des Sitzes – ohne Arm- und Rückenlehne – vermeidet jeglichen Eindruck eines „Thrones“ oder andersartiger Überdimensionierung und verdeutlicht so eindrucksvoll den Dienstcharakter und „die eigentliche Aufgabe des priesterlichen Lehrers, durch Überzeugung in allem Christus präsent zu machen und zu halten“⁶². Links und rechts vom Vorsteherort sind hölzerne Sitze für den Diakon oder etwaige Konzelebranten vorgesehen, die sich durch unterschiedliche Farbigkeit und Material deutlich vom Vorstehersitz unterscheiden und so seine besondere Symbolgestalt zusätzlich unterstreichen. Von diesen Sitzen aus kann auch problemlos die Leitung unterschiedlicher anderer Gottesdienste durch Personen ohne Ordination zum Vorsteherdienst wahrgenommen werden. Für die Ministranten sind – ihrer Funktion entsprechend – die Sitze in der Nähe des Kredenztables platziert.

Diese Art der Neugestaltung des Kirchenraumes in Sterzing wird nicht nur funktional den kirchenamtlichen Festlegungen zum Vorstehersitz gerecht, sondern weist diesen Ort gleichzeitig eindrucksvoll als ästhetisierten „Berührungspunkt“ von Irdischem und Himmlischem, und damit als Symbolort aus, wie ihn das Wesen der Liturgie im Feiervollzug verlangt.

⁶² Volgger [2010] 11.

Literatur

- Boselli, Goffredo (Hrsg.), 2009: *Assemblea santa. Forme, presenze, presidenza*. Atti del VI Convegno liturgico internazionale Bose, 5–7 giugno 2008. Magnano: Qiqajon.
- Catholic Bishops' Conference of England and Wales (Hrsg.), 2006: *Consecrated for Worship. A Directory of Church Building*. London.
- Cordes, Paul Josef, 1972: *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester“*. Frankfurt: Knecht (Frankfurter Theologische Studien 9).
- Damblon, Albert, 1988: *Zwischen Kathedra und Ambo. Zum Predigtverständnis des II. Vatikanums – aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten*. Düsseldorf: Patmos (Themen und Thesen der Theologie).
- De Benedictionibus*, 1984: *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum*. Editio typica. Vatikanstadt.
- Die Weihe der Kirche und des Altares*, 1994: Pontifikale für die Katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes IV. Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle. Hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Trier: Herder, 35–71 (Nr. 30–83).
- Eham, Markus, 2004: „Sie schreiten dahin mit wachsender Kraft“ (Ps 84,8). Kirchenbilder, Liturgie- und Psalmendeutung in den Prozessionsgesängen der Kirch- und Altarweihe. In: Winfried Haunerland [u. a.] (Hrsg.) *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie*. Regensburg: Friedrich Pustet (Studien zur Pastoralalliturgie 17) 351–380.
- Eisenbach, Franziskus, 1982: *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Giraud, Cesare, 2008: *Ascolta, Israele! Ascoltaci, Signore! Teologia e spiritualità della liturgia della parola*. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana.
- GORM, 2007: *Missale Romanum*. Editio Typica Tertia 2002. *Grundordnung des Römischen Messbuchs*. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). 12. Juni 2007. Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Arbeitshilfen 215).
- Guardini, Romano, 1923: *Liturgische Bildung. Versuche*. Erstes Bändchen. Rothenfels/Main: Dt. Quickbornhaus.
- Hahne, Werner, 1990: *De arte celebrandi oder Von der Kunst, Liturgie zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Hahne, Werner, 1999: *Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Hasitschka, Martin, 2008: „Wir sind Tempel des lebendigen Gottes“ (2 Kor 6,16) – Bibeltheologische Skizze zur Tempelmetaphorik bei Paulus. In: Andreas Vonach / Reinhard Meßner (Hrsg.), *Volk Gottes als Tempel*. Wien / Berlin: LIT (Synagoge und Kirche 1), 181–193.

- Keplinger, Josef, 2010: *Der Vorsteherstz. Studie über die Verortung liturgischer Vorstehung im Spannungsfeld von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur*. Linz: Katholisch-Theologische Privatuniversität [Diss. masch.].
- Koch, Kurt, 1989: Kirchliches Leben im Zeichen des Mysteriums Gottes. In: Arno Schilson (Hrsg.), *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege kirchlicher Spiritualität*. Mainz: Matthias-Grünwald, 298–332.
- Kohlschein, Franz, 1998: Zur Situation des liturgischen Dienstes heute. Überlegungen zur Profilierung des ordinierten Vorsteherdienstes und der Dienste von Laien. In: Martin Klöckener / Klemens Richter (Hrsg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung*. Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 171), 167–195.
- Kohlschein, Franz, 2000: Symbolfiguren des Glaubens. Zur Erschließung von Kirchenbauten heute. In: *Gottesdienst* 34, 17–19.
- Kraus, Werner, 1993: Um den Altar versammelt. Das Paschamysterium als Schlüssel zur richtigen Stellung des Altares. In: *Gottesdienst* 27, 168.
- Kunzler, Michael, 1990: Liturgie als ästhetische Aufgabe. Romano Guardinis „Liturgische Bildung“ als Wegweiser zu einer „Kunst des Vorstehens“. In: *Theologie und Glaube* 80, 253–278 u. 442–477.
- Kunzler, Michael, 1996a: Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. Die ostkirchliche Sicht. In: *Liturgisches Jahrbuch* 46, 158–177.
- Kunzler, Michael, 1996b: *Zum Lob Deiner Herrlichkeit. Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten*. Paderborn: Bonifatius.
- Malcherek, Reinhold, 2003: „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ (SC 7). Liturgie in personaler Dimension. In: *Heiliger Dienst* 57, 205–218.
- Müller, Judith, 2001: *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*. Würzburg: Echter.
- Nußbaum, Otto, 1985: *Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester. Liturgische und pastorale Überlegungen*. Würzburg: Echter.
- Ochs, Thomas, 2008: *Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers*. Würzburg: Echter.
- Pieper, Josef, 1988: *Was heißt „sakral“? Klärungsversuche*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Tillmann, Heinrich, 1979: Um den Kyrios Christus versammelt. Die Bedeutung des Priestersitzes. In: *Gottesdienst* 13, 11.
- Volgger, Ewald, 2008: Der menschliche Körper in der Liturgie. In: *Brixner Theologisches Forum* 119, 185–192.
- Volgger, Ewald, o. J. [2010]: Die neue Altarraumgestaltung der Pfarrkirche Sterzing. In: Pfarrei Maria Geburt (Hrsg.), *Pfarrkirche „Maria im Moos“ – Sterzing*, o. O., 3–13.
- Woydack, Tobias, 2009: *Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch?* 2. Auflage. Hamburg-Schenefeld: EB (Kirche in der Stadt 13).
- Zogmayer, Leo, 2004: Keine Inszenierung von Ferne. Künstlerische Interventionen und Gesamtkonzepte für Kirchengestaltungen und -neubauten 1993–2003. In: Monika Leisch-Kiesel / Christoph Freilinger / Jürgen Rath (Hrsg.), *Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltungen bestehender Kirchen*. Linz: Wagner, 97–107.

Elisabeth Kandler-Mayr, Salzburg

*Kirchenraumgestaltung und Denkmalschutz**

Einleitung

Bei der Beschäftigung mit dem vielschichtigen Thema Denkmalschutz aus rechtlicher Sicht, das die röm.-kath. Kirche als Eigentümer bedeutender Gebäude ständig betrifft, ist zu berücksichtigen, dass man in zwei Rechtssystemen denken und sprechen muss, mit dem zusätzlichen Element, dass das kirchliche Rechtsdenken auf theologische Inhalte abstellt. Bei der Beschäftigung mit dem staatlichen und kirchlichen Recht zum Denkmalschutz sind Zuständigkeiten und Ansprechpersonen in beiden Bereichen zu bedenken, unter anderem die verschiedenen Kommissionen, die Liturgiereferenten und das Bauamt.

Vorauszusetzen ist, dass jede Pfarre im Sinne der geordneten Verwaltung die Genehmigungspflicht für bestimmte Rechtsgeschäfte kennt und berücksichtigt, ob dies Kauf- oder Bestandsverträge sind oder das Eingehen von finanziellen Verpflichtungen, die über eine bestimmte Grenze hinausgehen, wie dies im allgemeinen Recht und durch die Bischofskonferenz festgelegt wird. Bei der Beschäftigung mit dem Denkmalschutz ist auch zu bedenken, dass alles, was im kirchlichen Eigentum steht, Kirchenvermögen ist und daher anders als Privateigentum behandelt wird. Denkmalschutz betrifft viele Kirchen, Kapellen und auch Pfarrhöfe, dazu auch viele bewegliche Gegenstände. Bei all diesen Gebäuden und Einrichtungsteilen ergeben sich immer wieder Wünsche nach Änderung, oder aber die Notwendigkeit der Restaurierung. Dabei ist es immer notwendig, beim Wunsch nach Umgestaltung rechtzeitig auch die liturgische Zuständigkeit zu beachten, vor allem durch die Einbeziehung der Liturgiereferenten.

1. Rechtliche Grundlagen für den Denkmalschutz im staatlichen und im kirchlichen Bereich

Der *Staat* regelt Fragen des Denkmalschutzes für alle, die öffentliche Hand wie Private, auch für die Kirche(n), im Sinne der Erhaltung und Bewahrung der eigenen Geschichte und ihrer wesentlichen Zeugnisse, wie dies § 1 des Denkmalschutzgesetzes festlegt.¹ Es handelt sich dabei um Bundesrecht, wobei in den Ländern einzelne Gesetze ergänzend dazu kommen können, z. B. das Salzburger Altstadterhaltungsgesetz².

Die *röm.-kath. Kirche* hat eigene Bestimmungen, die eine ähnliche Zielsetzung wie der staatliche Schutzgedanke zeigen. De facto steht das staatliche Denkmalschutzrecht im Vordergrund, da staatliches Recht einfach ganz anders durchsetzbar ist als kirchliches Recht: Es gibt die Möglichkeit zwangsweiser Durchsetzung, und die unmittelbare Verbindung mit finanziellen Fragen (Steuern, Belastungen, aber auch Vergünstigungen) wirkt ebenfalls

* Die folgenden Ausführungen gehen zurück auf ein Referat beim Studientag der Liturgiereferenten der österreichischen Diözesen am 29. November 2010, Erzabtei St. Peter, Salzburg.

¹ Denkmalschutzgesetz – DMSG, BG vom 25. 9. 1923, BGBl 1923/533 betreffend den Schutz von Denkmalen wegen ihrer geschichtlichen, künstlerischen oder sonstigen kulturellen Bedeutung, idF BGBl 1959/92, 1978/167, 1988/406, 1990/473, 1995/785 und 1 1999/170.

² Gesetz vom 10. Mai 1976, mit dem besondere Bestimmungen zum Schutze des Stadtbildes der Altstadt von Salzburg getroffen werden, wieder verlaublich als Salzburger Altstadterhaltungsgesetz 1980, LGBl Nr. 50/1980, idGF.

stärker und direkter. Zu beachten ist das *Denkmalschutzgesetz* in der Fassung der Novelle von 1999. Die Kirche(n) in Österreich sind (nicht nur in Fragen des Denkmalschutzes) an das allgemeine staatliche Recht gebunden, ohne es vollkommen übernehmen zu müssen.

Auch wenn im Folgenden nur mehr der Rechtsbereich der röm.-kath. Kirche angeführt wird, der entsprechend kodifiziertes Recht ist, ist zu bedenken, dass die Bestimmungen des Denkmalschutzrechts auch für die übrigen anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften gelten. Dabei gibt es keine einheitliche Terminologie, sind doch so unterschiedliche Religionen wie Islam und Buddhismus ebenfalls zu berücksichtigen³, was zu bestimmten Problemen in der Gesetzesauslegung führen kann.

C. 22 CIC erklärt für die röm.-kath. Kirche, dass eine Verpflichtung zur Einhaltung der staatlichen Normen gilt, wenn ein Verweis darauf besteht. Das betrifft auch die Frage des Schutzes der Kulturgüter, und damit staatliche Bestimmungen zum Denkmalschutz. Zu *leges canonizatae* werden diese aber nicht gemacht – es gibt eigenes kirchliches Recht zu diesen Fragen, so dass diese Notwendigkeit nicht besteht.⁴

Aus staatlicher Sicht ist *Art. 15 StGG 1867*⁵ zu beachten, der allen anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht zugesteht, ihre inneren Angelegenheiten selbstständig zu regeln, allerdings auf die Bindung an die allgemeinen Staatsgesetze verweist, wenn es nicht um innere kirchliche Angelegenheiten geht. Kirchen haben auch im Staat das Recht, für ihre Zwecke eigenständig zu arbeiten, Besitz zu erwerben und zu verwalten. Wegen der Schönheit und Kunstfertigkeit, mit der diese Aufgabe durch die Jahrhunderte erfüllt wurde, finden sich jetzt die Kirchen mit einem Bestand an wertvollen und denkmalgeschützten Objekten belastet oder beglückt. Durch die Sorge dafür übernehmen die Kirchen einen sehr wesentlichen Teil der Verpflichtung zur Wahrung der kulturellen Identität eines Landes, und sie befreien durch die Eigenverantwortung Bund bzw. Länder von finanziellen Pflichten zur Erhaltung von Kulturgütern. Sieht man das als Ausgangslage und erkennt das Interesse sowohl des Staates als auch der Kirchen an der Erhaltung bedeutsamer Objekte, dann sieht man klar, dass Denkmalschutz auch der typische Fall einer Angelegenheit ist, die Kirche und Staat betrifft, eine gemeinsame Angelegenheit beider, die grundsätzlich auch unter Berücksichtigung der Interessen beider abgehandelt werden muss.

Als Grundlage des Denkmalschutzgedankens im kirchlichen Recht ist zu sehen, dass die Kirche nach ihrem Eigenrecht unabhängig von weltlicher Gewalt Vermögen zur Verwirklichung der ihr eigenen Zwecke erwerben, besitzen, verwalten und veräußern kann. Zu den eigenen Zwecken gehört die *geordnete Durchführung des Gottesdienstes*⁶, und dazu bedarf die Kirche der Gebäude und der liturgischen Geräte – eben der Dinge, denen meist Denkmaleigenschaft zuerkannt wurde. Das kirchliche Recht regelt auch die Verwaltung kirchlichen Vermögens selbst. Bei den Dingen, die staatliches Recht als Denkmal sieht, gilt die

³ Derzeit sind in Österreich außer der röm.-kath. Kirche gesetzlich anerkannt u. a.: Evang. Kirche AB und HB, Altkatholiken, griech.-orient. Kirche, Israelitische Kultusgemeinde; zu bedenken ist auch das Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von relig. Bekenntnisgemeinschaften, BGBl Nr. 19/1998, ebenso Art. 63 (2) Staatsvertrag von St. Germaine und Art. 149 B-VG.

⁴ Zwei Beispiele: im kirchlichen Recht wird zu Arbeitsrecht kein eigenes Recht entworfen, sondern auf das jeweilige staatliche Recht verwiesen, da im Arbeitsrecht eine Regelung, die weltweit gelten sollte, beinahe nicht denkbar ist (c. 1286 CIC). Ähnlich ist das bei der Regelung der gesetzlichen Verwandtschaft, die aus einer Adoption entsteht. Auch hier erfolgt ein klarer Verweis auf staatliches Recht – die Kirche formuliert kein eigenes Adoptionsrecht (c. 110 und c. 1094 CIC).

⁵ Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, RGBl 1867/142 idgF.

⁶ Vgl. c. 1254 §§ 1 und 2 CIC.

kirchliche Rechtssorge der schonenden Nutzung und Erhaltung von Gebäuden und Gegenständen, und zwar mit Bezug auf ihre Zweckwidmung und den sakralen Wert. Ausschlaggebend ist der *Sonderstatus als heiliger Ort oder heiliger Gegenstand*, der sich aus der Funktion, der Verwendung, der Zweckbestimmung für das heilige Geschehen ergibt, für den Gottesdienst in jeder Form.⁷ Kirchen sind nicht nur Bau-Zeugen der Vergangenheit, sondern müssen lebendige Kultstätten der Gegenwart sein und für die Zukunft bleiben.

Eigentümer dieser Objekte/Denkmäler ist in der Regel die Pfarrei, zu der ein bestimmtes Objekt gehört, mit dem *Pfarrer* als Verwalter des Pfarrvermögens, der sie nach außen in allen Rechtsangelegenheiten vertritt.⁸ Zusätzlich ist der *Pfarrkirchenrat* zu erwähnen, der laut c. 537 CIC den Pfarrer in Zusammenarbeit mit dem Pfarrgemeinderat bei der kirchlichen Vermögensverwaltung mitverantwortlich unterstützt. Für die Verwaltung gibt es klare Vorgaben, z. B.: Bei Dingen, die über die Grenzen der ordentlichen Verwaltung hinausgehen, bedarf der Pfarrer einer schriftlichen Vollmacht des Ordinarius (c. 1281 §§ 1 und 2 CIC). Er muss sich schließlich für Pflichtverletzungen verantworten (cc. 1376f CIC) und könnte mit einer gerechten Strafe belegt werden. Die Einhaltung der Pflichten wird im Rahmen der Visitation zumindest alle fünf Jahre überprüft (cc. 396f CIC). Diese Aufgaben binden auch die Arbeit mit den Denkmälern ein. Der CIC 1983 widmet im Übrigen dem Denkmalschutz keinen eigenen Abschnitt, sondern führt einzelne Regelungen mit denkmal-schützerischem Inhalt an. Zu berücksichtigen sind daneben die außerkodikarischen allgemeinen Vorschriften zum Schutz des kirchlichen Kulturgutes, z. B. Instruktion des Hl. Offiziums über die sakrale Kunst 1952, Einführung in das römische Messbuch 1969, dritte Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst vom September 1970, Rundschreiben der Kleruskongregation „De cura patrimonii historico-artistici Ecclesiae“ vom 11. April 1971, Zirkulare zur Durchführung der Liturgiekonstitution 1971, Pastor bonus Art. 102f und 166 und 168 von 1988, Missale Romanum von 2002, und verschiedene Rundschreiben zur Führung von Bibliotheken und Inventarisierung von Denkmälern und Kunstgütern.⁹ Schließlich kann das Partikularrecht auf die Situation jeder Ortskirche entsprechend eingehen, und die Bischofskonferenz erstellt ebenfalls Normen, z. B. eine Archivordnung.¹⁰ Für Salzburg sind dazu besonders die §§ 102–109 der Bauordnung aus 1948 zu beachten, als im Rahmen der Diözesansynode konkrete Regeln erarbeitet wurden. Dabei wurde die Einbeziehung des Bau- und Kunstrates bei Arbeiten vorgeschrieben, wenn Objekte betroffen sind, die dem Denkmalschutz unterliegen; bei Orgeln und Glocken musste die Diözesankommission für Kirchenmusik beigezogen werden.

Es gibt also eine Fülle von kirchenrechtlichen Vorschriften, wobei es nicht nur um den Schutz von Gebäuden geht, sondern von Kulturgütern allgemein, z. B. von Archiven bis hin zu historischen Gartenanlagen, wie sie bei einigen Klöstern zu finden sind.

2. Notwendigkeit und Berechtigung einer eigenen kirchlichen Ordnung

Der kirchliche Schutzgedanke geht grundsätzlich von einem etwas anderen Ansatzpunkt als der Staat aus, nämlich von der Funktion und Zweckwidmung eines Objektes, nicht in erster Linie von der historischen Bedeutung oder dem Wert, wobei im besten Fall die Wirkung die gleiche ist. Die Kirche braucht daher eigene Regelungen, weil das staatliche Ver-

⁷ Vgl. dazu c. 1171 CIC, res sacrae, und c. 1205 CIC, loca sacra.

⁸ Vgl. dazu die cc. 515 § 3, 532, 1281–1288, 1283, 1189 CIC.

⁹ Vgl. dazu die Angaben in Kandler-Mayr (2004) 20–23.

¹⁰ ABl der ÖBK 24 (1998) II. Gesetze und Verordnungen, Nr. 1.

ständnis als Denkmal allein der Funktion und Verwendung des Objektes in kirchlicher Sicht sicher nicht gerecht werden kann. Zu bedenken ist auch, dass durch die Novellierung des DSG 1999 die bisherige automatische Vermutung der Unterschutzstellung kirchlicher Objekte nach § 2 DSG 1923 entfiel und eine systematische Änderung in Richtung Listenerstellung vorgenommen wurde, die ab 01.01.2010 gilt. Nun sind nicht mehr alle Objekte wie bisher erfasst, sondern aus dem Schutz herausfallen, was z. B. zu oft im Bestand verändert wurde und daher nicht mehr als schützenswert gilt. Nach kirchlichem Verständnis bleibt aber eine zu oft veränderte Kirche immer noch ein *locus sacer*, der unter Schutz steht. Dieser Schutzgedanke kann nicht aufgegeben werden, auch wenn der staatliche Schutz entfallen sollte. Die finanziellen Folgen eines solchen Auseinanderklaffens sind dabei keineswegs zu unterschätzen.¹¹ Die Kirche muss daher ihre Güter auf der Grundlage des eigenen Rechts selbst schützen, unabhängig davon, ob staatliches Recht damit übereinstimmt oder nicht.

3. Theologische Begründung der Denkmalpflege

Entscheidend ist die theologische Begründung der Denkmalpflege, die ebenfalls von der Grundfunktion der Objekte her zu erklären ist: Heilige Orte und Gegenstände sind im christlichen Glauben von Beginn an nicht wie die heidnischen Tempel abgegrenzt vom profanen Umfeld, die von den Gläubigen nicht zu betreten waren, sondern Orte der Versammlung, der Treffen zu Gebet und Opfer. Der Raum ist die Vorbedingung für die Versammlung der Gläubigen, nicht Selbstzweck; die schöne Ausstattung hilft durch den geistigen Gehalt der Kunstwerke, die Verbundenheit über Generationen hinweg aufrechtzuerhalten. Die Ausstattung gibt Geschichte und Leben der Menschen einer bestimmten Region wieder und soll ein Verweis auf die künftige Herrlichkeit sein. Die Nutzung der Objekte und Gegenstände ist aber doch aus dem Alltag herausgehoben, in der Feierlichkeit der Begegnung mit Gott in der Feier des Gottesdienstes.¹²

Für den Denkmalschutz aus kirchlicher Sicht gilt, dass die Verbindung zwischen der Funktion und dem historischen, künstlerischen oder Material-Wert ein Objekt so bedeutsam machen kann. Verliert ein Objekt irgendwann seine Funktion, wird es nicht mehr im Rahmen der Liturgie verwendet, kann das ein Problem für den weiteren Erhalt und Schutz darstellen. Aus staatlicher Sicht bleibt der Schutzgedanke dagegen klar bestehen, wenn der Wert und die Bedeutung feststehen – die Funktion oder die bestimmungsgemäße Verwendung interessiert nicht in erster Linie. Was für bewegliche Objekte gilt¹³, gilt für Gebäude weit stärker, da sie oft von entscheidender Bedeutung für ein Stadt- oder Landschaftsbild sind. Und hier sieht das staatliche Recht, in einem konkreten Bereich, eine Sonderregelung vor, die auf die bestimmungsgemäße Verwendung eines Objektes Rücksicht nimmt, und eine Änderung der Umstände akzeptiert. Es geht dabei um die Änderung einer denkmalgeschützten Kirche.

4. Arbeitsweise bei der Änderung einer denkmalgeschützten Kirche

In der Nutzung kirchlicher Räume legt man seit Jahren veränderte Maßstäbe an, die sich auf eine intensivere Beteiligung der Gläubigen am Gottesdienst beziehen. Wird eine Reno-

¹¹ Z. B. Änderung des Einheitswerts, Stempelgebühren, Steuersatz etc.; vgl. Angaben bei Kandler-Mayr (2004) 118.

¹² Vgl. dazu Neuhardt (1998).

¹³ Z. B. Traghimmel, die nicht mehr verwendet werden, oder Gläser der Heiligen Gräber, die jahrzehntelang nicht mehr aufgebaut wurden und in den letzten Jahren eine Renaissance erlebten.

vierung des Kirchengebäudes nötig, dann wird meist die Anpassung an diese Wünsche im Rahmen der nötigen Arbeiten überlegt. Ideen werden gesammelt, oft werden auch schon Wettbewerbe ausgeschrieben, die gute Lösungen erreichen können. Die Akzeptanz der betroffenen Gemeinde für Ideen zu erreichen, ist ein Thema, und daneben stellt sich auch die Frage der rechtlichen Möglichkeiten der Umgestaltung:

Wenn man die Situation in der Erzdiözese Salzburg ansieht, dann sind zwei Länder und deren Landesgesetze und Behörden zu bedenken, Salzburg und Tirol. Bei allen Denkmalschutzfragen sind das staatliche und das kirchliche Recht zu beachten, dazu die verschiedenen Gremien einzubeziehen, z. B. die Kommission für Kunst und Denkmalpflege und auf der Ebene der Pfarren die Pfarrkirchenräte. Das sind nicht freiwillige Einlassungen, sondern Pflichten, die auch die Kirche im Rahmen der für alle geltenden Gesetze treffen. Dass Denkmalschutz oft Einschränkungen für die Eigentümer bringt, ist ein Faktum; Eigentum ist nun einmal trotz aller rechtlichen Garantien nicht völlig frei und geschützt, und eine Facette dabei ist der Denkmalschutz, mit den damit verbundenen Verpflichtungen. Bei Arbeiten ist der gesetzlich vorgegebene Weg von Beginn an einzuhalten, wobei es für unbedingt notwendige Notmaßnahmen zur Sicherung Sonderregelungen gibt. Besprechung, Planung und Einreichung bei der örtlichen Baubehörde und dem Bundesdenkmalamt bis hin zur Erlassung des Bescheids, ev. unter Anführung von Detailmaßnahmen, sind ebenso vorgegeben wie die Möglichkeit der Kontrolle und des damit verbundenen Besichtigungsrechts und der Auskunftspflicht. Grundsätzlich ist einzuhalten, was das Bundesdenkmalamt vorschreibt, wobei man in den Verhandlungen in Zusammenarbeit der Fachleute mit dem Bauamt¹⁴ und der Kunst- und Denkmalkommission in der Regel zu guten Lösungen kommt. Zu bedenken ist auch, dass vor allem die Akzeptanz von Maßnahmen in Pfarren umso höher ist, je besser die Erklärungen der Sachverständigen und des Liturgiereferenten in der jeweiligen Pfarre sind.

Die grundlegenden Fragen der Liturgie entscheidet jedoch immer die Kirche selbst, wobei man sich in Salzburg an den immer noch geltenden Bestimmungen der Bauordnung 1948 über die Gestaltung des liturgischen Raums orientieren wird, bezogen auf Grundsätze der kirchlichen Kunst, den Codex Iuris Canonici und die Pflicht des Bischofs, darauf zu achten, dass die christliche Überlieferung in der Formensprache und in der Kunst eingehalten werde, dazu finden sich recht ausführliche Angaben.¹⁵

Wie gut die Abstimmung zwischen dem Anspruch auf Genehmigung der Veränderung und dem nötigen Schutz einer Kirche möglich ist, bleibt ein zentrales Thema der Zusammenarbeit zwischen kirchlichen Stellen und dem Bundesdenkmalamt. Es darf nicht übersehen werden, dass eine grundlegende bauliche Veränderung einer Kirche, sei es als Hauptanliegen oder als Nebenfrage bei der Renovierung und Erhaltung, praktisch immer eine Veränderung eines Denkmals bedeutet, die nach § 5 DMG nicht ohne weiteres zulässig ist. Bisher ging es gelegentlich darum, eine zu klein gewordene Kirche der größer werdenden Pfarrgemeinde anzupassen, wobei sehr unterschiedliche Lösungen gefunden wurden. Nun ist es auch vorstellbar, dass man zu groß wirkende Kirchen den kleineren Gemeinden anpassen müsste – wobei die räumliche Verkleinerung wahrscheinlich ein größeres ästhetisches und Proportions-Problem ist als die Vergrößerung durch einen Anbau. Auch die Um-

¹⁴ Zur Aufgabe der Bauämter vgl. Kandler-Mayr (2006).

¹⁵ Salzburger Diözesansynode 1948, herausgegeben vom erzb. Ordinariat Salzburg, Salzburg 1950, hier Anhang III: Bauordnung 1948, §§ 16–24; Abschnitt 3 ist dem Bau und der Erhaltung der Kirchen gewidmet.

gestaltung des Altarraumes entsprechend den Liturgiebestimmungen des II. Vatikanischen Konzils hat Liturgiereferenten häufig beschäftigt.

5. Anspruch auf Änderung einer denkmalgeschützten Kirche?

Die Grundlage für die nötige Bewilligung einer Veränderung eines Denkmals seitens des Staates ist § 5 DMG, der festlegt, dass eine Zerstörung und jede Veränderung eines Denkmals der Bewilligung bedarf, außer es handelt sich um Maßnahmen bei Gefahr in Verzug. Absatz 4 bietet eine Sonderregelung für Denkmäler, die dem Gottesdienst gewidmet sind, sowie ihre zugehörigen Nebenobjekte, die einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft und ihren Einrichtungen gehören. Dem Antrag auf Veränderung ist auf jeden Fall so weit stattzugeben, als die Veränderung für die Abhaltung des Gottesdienstes und die Teilnahme der Gläubigen daran nach den zwingenden oder zumindest allgemein angewandten liturgischen Vorschriften der Kirche (...) notwendig ist. Als notwendig gelten jedenfalls alle Vorschriften, ohne deren Beachtung die regelmäßige Abhaltung allgemeiner Gottesdienste nicht gestattet wäre, und auch jene Umstände, die den Gläubigen die regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst in ausreichendem Maße und in zumutbarer, würdiger Weise ermöglicht. Dazu kommt eine weitere Voraussetzung: Art und Umfang der Notwendigkeit ist auf Verlangen des Bundesdenkmalamtes durch eine von der zuständigen Oberbehörde der betreffenden Kirche ausgestellte Bescheinigung nachzuweisen. Dabei ist auch darzulegen, welche Konsequenzen sich daraus ergeben würden, wenn den Veränderungen nicht in der beantragten Weise oder im beantragten Umfang entsprochen würde; auch ist zu allfällig bereits gemachten Gegenvorschlägen des Bundesdenkmalamtes Stellung zu nehmen.

Festzuhalten ist also, dass die anerkannten Kirchen einen Anspruch auf Genehmigung der Veränderung haben, und zwar unter bestimmten Voraussetzungen und in einem bestimmten Rahmen. Ziel der Bestimmung war, dass man nicht Objekte zu reinen Museen werden lassen will, nur weil sie nicht mehr im Sinne ihrer Zweckwidmung genutzt werden können.

Dieser Gesetzestext bietet bereits einige Erläuterungen, was z. B. aus der Sicht des staatlichen Gesetzgebers als „notwendig“ angesehen wird. Leider ist dies aber nicht so klar und eindeutig, wie das für die praktische Anwendung günstig wäre. Der Staat kann ja gar nicht eine Definition für Liturgie finden, weil sie seinem Rechtsdenken fremd ist. Vom Staat ist auch nicht zu fordern, dass er eine Terminologie erfinden müsste, die allen Kirchen oder Religionsgemeinschaften gerecht wird – das ist wahrscheinlich auch gar nicht möglich. Sehr wohl ist aber zu fordern, dass die Anwendung der staatlichen Begriffe auf den konkreten Adressaten abgestimmt wird, und im Einzelfall genau die Begriffe des Betroffenen berücksichtigt und angewendet werden. Hier muss auf das Eigenrecht, sofern vorhanden, in der Auslegung abgestellt werden.

Juristen, die sich mit dem Denkmalschutz in theoretischer Sicht beschäftigen, unterliegen gelegentlich einem grundlegenden Missverständnis hinsichtlich der rechtlichen Qualität liturgischer Vorschriften. Teilweise wird „regelmäßiger Gottesdienst“ so erläutert, dass es sich um einen Gottesdienst ohne kirchenrechtliche Ausnahmegewilligung handelt.¹⁶ Ein derartiger Begriff geht aber am Wesen des kirchlichen Verständnisses völlig vorbei. Nach Kirchenrecht sind heilige Orte für den Gottesdienst oder das Begräbnis durch Weihung oder Segnung gemäß den liturgischen Büchern bestimmt (c. 1205 CIC). Es ist nur dann nicht mehr erlaubt, dort Gottesdienst zu halten, wenn heilige Orte durch schwer verletzende

¹⁶ Vgl. Geuder (2001) 34.

und mit Ärger für die Gläubigen verbundene Handlungen geschändet werden; die Schändung kann nur durch einen Bußritus wieder aufgehoben werden (c. 1211 CIC). Schließlich verlieren heilige Orte ihre Weihe oder Segnung, wenn sie zu einem großen Teil zerstört wurden, oder durch Entscheidung des Bischofs (im Ausnahmefall) einem profanen Zweck zugeführt wurden (cc. 1212 und 1222 § 1 CIC). Kurz gesagt – mit der Zweckwidmung für den Gottesdienst und der Weihung/Segnung ist ein Gebäude für den Gottesdienst bestimmt, und behält diese Eigenschaft auch, bis es zerstört oder geschändet wird. Die Eigenschaft ist also mit dem Gebäude verbunden, eine besondere Genehmigung für einen Gottesdienst im Einzelfall ist dabei gar nicht vorgesehen. Selbst wenn eine liturgische Feier einmal an einem anderen Ort als in einer Kirche gehalten wird, bezeichnet man dies nicht als Ausnahmegenehmigung, sondern es bedarf einer ausdrücklichen Erlaubnis im Einzelfall, wie dies c. 932 § 1 CIC vorsieht (z. B. Eucharistie in einem anderen Gotteshaus, Taufe in einem Privathaus). Die mögliche Erlaubnis in diesem Sinne bezieht sich darauf, dass an einem anderen Ort als dem eigentlich dafür Vorgesehenen gehandelt werden darf. In der Sicht des Denkmalschutzrechts bezieht sich das Erfordernis aber gerade auf den ohnehin vorgesehenen Ort, unter Berücksichtigung äußerer Umstände. Diese zwei Sichtweisen sind in dieser Form nicht vereinbar.

Bei liturgischem Handeln ist der Begriff der „Ausnahmegewilligung“ nicht anwendbar; er wird wie ein Begriff aus dem Veranstaltungswesen verwendet, doch lässt sich das auf Fragen des Gottesdienstes und die Frage, ob ein Raum noch dafür geeignet ist, nicht übertragen. Ein Problem ergibt sich beim Begriff „liturgische Vorschriften“ auch daraus, dass man sogar im Bereich der Kirche diese nicht gern als „Recht“ und „Gesetz“ bezeichnete, was die Klarheit für den Staat natürlich minderte. Neuere Veröffentlichungen sind diesbezüglich jedoch eindeutig, es besteht kein Zweifel daran, dass Vorschriften zur Liturgie der Beliebigkeit entzogen sind, vom zuständigen gesamtkirchlichen Gesetzgeber erlassen werden, und allgemeine Geltung für sich beanspruchen. Nicht zutreffend ist auch das früher seitens staatlicher Stellen geäußerte Argument, dass liturgische Vorschriften keinen Gesetzescharakter hätten, da ihnen keine Sanktionen für den Fall eines Verstoßes dagegen angefügt seien: zum einen ist dies rechtstheoretisch falsch, kennt doch auch der Staat die Möglichkeit der *lex imperfecta*, zum anderen gibt es Strafnormen, die sich auf Verstöße gegen liturgisches Recht beziehen, z. B. hinsichtlich der Zelebration.¹⁷ In einigen Kommentaren wollte man eine Gleichsetzung liturgischer Vorschriften mit seelsorglichen Wünschen ausschließen, immer in der an sich ja verständlichen Absicht, nicht wegen irgendwelcher Entwicklungen der Liturgie, die vielleicht von Einzelnen entworfen wurden, und auch wieder verworfen werden könnten, zu einschneidenden Änderungen an einem Denkmal verpflichtet zu sein. Die dabei in der Lehre verwendeten Begriffe wiederholen sich seit vielen Jahren, immer im Zusammenhang mit Novellierungen im Denkmalschutzrecht¹⁸, diesbezüglich hat sich in der Theorie noch eher wenig weiter entwickelt, allerdings verläuft die Kommunikation in der Praxis wesentlich besser.

Die Grundlinie für die erforderliche Entscheidung muss sein, dass die Ausrichtung auf die Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst erfolgt. Die unmittelbare persönliche Teilnahme am Gottesdienst ist Voraussetzung für die Teilnahme daran im liturgischen Sinn, wobei

¹⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Motu Proprio „Sacramentorum sanctitatem tutela“*, über die der Glaubenskongregation vorbehaltenen Straftaten (30.4.2001). In: *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001) 737–739.

¹⁸ Vgl. Anmerkungen bei Helfgott, Wieshaider und Geuder, jeweils im Zeitraum rund um die Novellierungen 1978 und 1999, zitiert in Kandler-Mayr (2004) 38f.

dies würdevoll möglich sein muss. Nicht besondere Festtage sind das Maß, sondern das Durchschnittliche. Das sollte auch mit dem Begriff „regelmäßig“ seitens des Staates ausgedrückt werden.¹⁹ Die Denkmalbehörden können für die rechte Auslegung der Begriffe als Orientierungshilfe entsprechende Veröffentlichungen der Kirche heranziehen, z. B. die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* aus 2004, die von der tätigen Teilnahme der Gläubigen und der rechten Feier der hl. Messe spricht.²⁰ Schwierig bleibt die Frage aber immer, weil für die Erklärung, wie eine Mitfeier „würdig“ sei, nur allgemeine Umschreibungen zu finden sind, oder nur aus Vorgaben hinsichtlich der Bauregelungen zu erschließen sind.

Zu § 5 (4) DSG ist auch Art und Umfang der sog. Bescheinigung anzusprechen: Sie bezieht sich auf die eigenen Rechtsvorschriften der jeweiligen Kirche. Es liegt in ihrem Zuständigkeitsbereich, zu definieren, was für sie liturgisch notwendig ist. Für die staatliche Behörde bedeutet dies, dass wohl der Aussteller²¹ hinsichtlich seiner Berechtigung hinterfragt werden darf, aber die Bescheinigung nicht inhaltlich in Bezug auf Erfordernisse der Liturgie geprüft werden kann.²² Das Eigenrecht der Kirche muss respektiert werden, da sonst Art. 15 StGG verletzt wird²³, auch die unterschiedliche Terminologie ist zu bedenken. Die Denkmalschutzbehörde ist zudem nicht berechtigt, inhaltlich über Erfordernisse der Liturgie zu entscheiden. Auf Vorschläge, die das Bundesdenkmalamt bereits machte, ist allerdings konkret einzugehen, und die Nachteile sollten angeführt werden, die bei einer Bindung an diese Vorgaben entstehen könnten. Das Gesetz erlaubt ein Nachsetzen der Denkmalschutzbehörde, da auch die Bescheinigung nicht unwidersprochen bleiben muss. Geht es allerdings wirklich um den Bereich des liturgisch Notwendigen, dann muss die Bescheinigung des Ortsordinarius das letzte Wort bleiben – ein ständiges Zurückspielen mit Gegenvorstellungen würde den Sinn des Gesetzes verletzen und den Sinn dieser Ausnahmenorm völlig aushöhlen.

Veränderungen sind bei denkmalgeschützten Gebäuden nicht generell ausgeschlossen, wenn man z. B. an Schutzvorschriften denkt²⁴. Auch diese stellen an sich nachträgliche Veränderungen dar, die den ursprünglichen und unter Schutz stehenden Zustand eines Denkmals verändern, auch dabei bedarf es der Güterabwägung zwischen Denkmalschutz und Sicherheit für Versammlungen.

6. Ergebnis

Als Ergebnis bleibt zu bedenken, dass bei der Veränderung einer Kirche, die ein sehr wesentlicher Eingriff in ein Denkmal ist, immer ein Konsens gesucht werden muss. Bei allen

¹⁹ Vgl. Geuder (2001) 103f.

²⁰ Vgl. dazu: Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Instruktion „*Redemptionis Sacramentum*“ vom 25. März 2004, als Ergänzung und disziplinäre Konkretisierung zur Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ vom 17. April 2003; deutsch veröffentlicht durch die Deutschen Bischöfe, abgedruckt z. B. in: *Abl Fulda* 120 (2004) 112–114; und die Orientierungshilfe dazu, in: Schmitz (2005) Anhang II., S. 145–151.

²¹ Zu den Vertretungsberechtigten anderer Konfessionen vgl. Anderle (1978) 462.

²² Ein Beispiel aus Oberösterreich: Wenn eine barocke Kirche aufgrund späterer Umbauten, konkret der Einziehung eines zweiten Chorgeschosses, keinen Platz mehr für Orgel und Kirchenchor bietet, dann kann die Argumentation nicht lauten, der Chor solle in kleiner Besetzung singen oder nur einfache Werke aufführen, die keine Instrumentalbegleitung bräuchten.

²³ Wird das Eigenrecht nicht beachtet, dann ist ein rechtswidriger Eingriff in den Bereich zu sehen, der durch das Grundrecht des Art. 15 StGG geschützt ist.

²⁴ Z. B. Salzburger Feuerpolizeiordnung 1973, Gesetz vom 11. Juli 1973 über die Verhütung, Bekämpfung und Ermittlung der Ursachen von Bränden, *LGBl. Nr. 118/1973 idgF*.

berechtigten Wünschen und Vorstellungen einer Pfarre darf der Schutzzweck des Denkmalschutzes nicht einfach untergehen. Denkmalschutz soll aber auch nicht zu einem Hindernis für das Pfarrleben werden – wenn die „unpraktische Kirche“ aufgegeben wird, dann ist das auf lange Sicht auch für ein Denkmal eine schlechte Lösung. Je besser man den Betroffenen die Ideen der Umgestaltung einerseits und die Vorschriften und Absichten des Denkmalschutzes andererseits erklären kann, umso besser wird jede Lösung sein, und auch gut angenommen werden. Neben den Bauämtern sind Liturgiereferenten wichtige diözesane Informations- und Beratungsstellen und wesentliche Gesprächspartner für das Denkmalamt einerseits, und den Pfarrer und seinen Pfarrgemeinde- bzw. Pfarrkirchenrat andererseits, besonders im Blick auf Umgestaltungswünsche. Die Änderungen im Sinne der Bestimmungen des II. Vatikanums sind derzeit wohl weitgehend ausdiskutiert, wenn auch nicht in allen Kirchen umgesetzt.

Dem Denkmalschutz darf man zugute halten, dass durch die Verhinderung zu großer Pläne oft auch Änderungen unterblieben, die man schon wenige Jahre später bedauert hätte, wie ein Blick auf manche Umbaupläne gut zeigen kann. Zeit zu brauchen und Zeit haben zu müssen für die Befassung mit Umgestaltungsplänen mag zwar unangenehm sein, ist im Ergebnis aber selten ein Nachteil. Liturgiereferenten haben hier eine wesentliche Möglichkeit des Mitgestaltens, gerade im Kontakt mit den Pfarren und den Behörden.

Kirchenraumgestaltung und Umgestaltung bleiben auch in denkmalgeschützten Bauten rechtlich möglich, und dies bietet auch heute Raum für gute Argumente bei Auslegung und Anwendung der Normen im Einzelfall.

Literatur

- Anderle, Karl, 1978: Kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Aspekte der Novelle zum Denkmalschutzgesetz im Jahre 1978. In: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 29, 446–464.
- Geuder, Henriette [Bearb.], 2001: *Denkmalschutzrecht. Kurzkomentar mit Rechtsprechung, Erläuterungen und wichtigen Annexvorschriften*. Wien: Verl. Österreich.
- Kandler-Mayr, Elisabeth, 2004: *Schützen und verwalten. Kirchliche Güter und Denkmalschutz. Eine Untersuchung der kirchlichen Rechtsnormen und der staatlichen österreichischen und bayrischen Gesetze*. St. Ottilien: EOS-Verl. (Dissertationen: Kanonistische Reihe 19).
- Kandler-Mayr, Elisabeth, 2006: Diözesane Bauämter – Vigilantia für den Denkmalschutz. In: Konrad Breitsching (Hrsg.), *Recht – Bürge der Freiheit*. FS Johannes Mühlsteiger SJ. Berlin: Duncker & Humblot (Kanonistische Studien und Texte 51), 913–932.
- Neuhardt, Johannes, 1998: Der theologische Ort der Denkmalpflege. In: Conrad Lienhardt [Bearb.], *Gemeinsame Anliegen – unterschiedliche Positionen*. Kirchliche Denkmalpflege, staatliche Denkmalpflege, kirchliche Bauämter; Werkstattgespräch, Puchberg am 28. Oktober 1992. Linz: Kunstreferat der Diözese Linz (Werkstatt 3), 11ff.
- Schmitz, Heribert, 2005: *Die Liturgie-Instruktion Redemptionis Sacramentum von 2004. Kirchenrechtliche Anmerkungen zum Erlass der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vom 25. März 2004*. Frankfurt am Main / Wien [u. a.]: Lang (Adnotationes in Ius Canonicum 36).

Andrea Grillo, Savona / Rom

*Die Liturgiereform – eine nicht-revolutionäre Diskontinuität**

Einige Klarstellungen

Nach dem Erscheinen der Instruktion *Universae Ecclesiae*¹ (13. Mai 2011) haben Stellungnahmen zur Liturgiereform und zur Bedeutung der gottesdienstlichen Tradition für den christlichen Glauben zugenommen. Darum ist es angebracht, sachlich und ohne Polemik einige Grundfragen zu klären, über die man leicht Behauptungen aufstellt, die wegen ihrer Einseitigkeit zu vielen unangebrachten, ja nachteiligen Konsequenzen führen.

Die Liturgiereform ist kein Bruch der christlichen Liturgie und wollte es nicht sein; vielmehr will sie die Kontinuität mit der großen ursprünglichen Tradition christlichen Betens und Feiern angesichts einer Krise sichern, welche in Europa die Liturgie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts betroffen hat. Nicht 1968 war der Beginn der Krise, sondern 1790 oder 1833. Um diese These zu stützen, muss man freilich zu einer ganz ausgewogenen Sicht gekommen sein. Denn man darf nicht in Versuchung geraten, Kontinuität und Diskontinuität scharf gegeneinander zu stellen. Die Liturgiereform beruht auf dem gereiften – nicht plötzlich hereingebrochenen – Bewusstsein in der Kirche, dass es notwendig ist, die Kontinuität mit Hilfe einer gewissen Diskontinuität zu erhalten. Wenn es stimmt, dass die Reform eine authentischere und wirksamere Kontinuität der Tradition erreichen wollte, dann stimmt es ebenso, dass sie dieses Ziel nur um den Preis einiger entscheidender Diskontinuitäten verwirklichen kann. Denn wenn eine Reform eine solche sein will, muss sie einige wichtige Dinge ändern, von denen gerade der Sinn der Tradition abhängt. Eine Reform, welche die gottesdienstliche Praxis der Kirche überhaupt nicht antastete, die sich auf ihre Riten, ihre Prioritäten, ihre Sprache oder ihr Amtsverständnis nicht auswirkte, wäre falsch, ja geradezu eine Verneinung der Reform. Wenn man eine Reform beschließt, aber nichts ändern kann, dann gerät man in einen Bereich der Unsicherheit, den man nicht mehr Reform nennen darf.

Zudem ist es richtig, daran zu erinnern: Die rechte Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils – auf die auch Papst Benedikt XVI. in seiner bekannten Ansprache an die römische Kurie vom 22. Dezember 2005² hinwies – stellt nicht Diskontinuität und Kontinuität gegenüber, sondern Diskontinuität und Reform. Dies könnte man so interpretieren: Geht es darum, sich mit der Tradition in einer kritischen Übergangs-Phase auseinanderzusetzen, dann ist die notwendige Diskontinuität diejenige der Reform, nicht des Bruchs. Auch in diesem Fall, wenn die Tradition in der Krise ist, kann man die Kontinuität nur um den Preis einer gewissen Diskontinuität aufrecht erhalten.

* Übersetzung aus dem Italienischen: Rudolf Pacik.

¹ Päpstliche Kommission „Ecclesia Dei“, Instruktion *Universae Ecclesiae* über die Ausführung des als Motu proprio erlassenen Apostolischen Schreibens *Summorum Pontificum* von Papst Benedikt XVI. (30. April 2011); veröffentlicht am 13. Mai 2011. Internet: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_ge.html (Aufruf am 8. Juni 2011).

² AAS 98 (2006) 40–53, hier 47f.

Angesichts dessen ist es überraschend festzustellen, wie man in der Argumentation oft das von jeder echten Reform geforderte Vermeiden eines Bruchs mit der Meinung gleichsetzen will, es gebe keinen Gegensatz zwischen den beiden Formen des römischen Ritus von 1962 und 1970. In Wirklichkeit folgt aus der oben aufgezeigten Prämisse diese angebliche Konsequenz keineswegs. Nach einer Reform ist das Geänderte eben nicht mehr wie vorher. Diese Diskontinuität, die sich nicht leugnen lässt, ohne dass man die Idee der Reform selbst leugnet, passt nicht mit dem Weiterleben jener Praxis zusammen, die man ändern wollte. Wir stehen hier vor einem Problem, das nicht so sehr liturgisch oder kirchlich ist, sondern logisch.

Ich versuche es zu erläutern, indem ich weiter aushole. In seinem Begleitbrief an die Bischöfe zum *Motu proprio Summorum Pontificum* vom 7. Juli 2007 schrieb Papst Benedikt XVI: „Es gibt keinen Widerspruch zwischen der einen und der anderen Ausgabe des *Missale Romanum*. In der Liturgiegeschichte gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch. Was früheren Generationen heilig war, bleibt auch uns heilig und groß [...].“ Der Papst hat Recht, wenn er verlangt, man müsse in der Dynamik einer Geschichte, die sich in Raum und Zeit artikuliert, verwurzelt bleiben: In der geschichtlichen Abfolge der zwei Formen besteht kein Widerspruch zwischen altem und neuem Ritus – doch nur in der zeitlichen Abfolge! Beansprucht man aber, diese zwei Formen in derselben Einheit von Zeit und Raum zugleich existieren zu lassen, ohne die eine Form der anderen deutlich und bestimmt unterzuordnen, so geht die Orientierung und damit auch der Sinn der Tradition verloren. Die Liturgiereform war ein notwendiger Akt, ein Übergang, den die Kirche auf höchster Ebene, der des Konzils, als entscheidendes Ereignis ihrer Identität wahrgenommen und anerkannt hat. Umso schwerer wiegt, dass die Instruktion *Universae Ecclesiae*, wie schon vorher das *Motu proprio Summorum Pontificum*, die Liturgiereform bloß auf eine mögliche Option reduziert. Hier besteht ein subtiler Unterschied, haarfein, aber absolut bedeutsam. Sobald man die geschichtliche Notwendigkeit der Reform anerkennt, kann man der erneuerten Liturgie nicht wiederum jenen Ritus zur Seite stellen, den die Reform bewusst überwinden wollte und musste. Das ist nicht „Bruch“, sondern Leben, ist organische Entwicklung, ist juristische und vitale Logik der Institutionen. Wenn man aus einer geschichtlichen Abfolge ein zeitgleiches Nebeneinander machte, so würden sich der ganze Sinn und die Wirkung des Reform-Aktes unwiederbringlich verändern. Ferner muss man sagen: Wenn man sich heute darum sorgt, „Brüche“ in der Tradition zu vermeiden, sollte man ebenso bedacht sein, dass dadurch nicht ärgere Brüche entstehen. Führt man die Polemik um die „Hermeneutik des Konzils“ auf ihre wahre Intention zurück, so sieht man leicht, dass es nicht darum geht, Kontinuität und Diskontinuität gegenüberzustellen, sondern zwei unterschiedliche Begriffe von Diskontinuität (oder, einfacher, Reform und Diskontinuität!). Jede Reform bringt einen gewissen Grad an Diskontinuität mit sich, um eine tiefere und authentischere Kontinuität gewährleisten zu können.

Ich versuche die Thematik an einem disziplinären, nicht liturgischen Beispiel zu erläutern. Das Konzil von Trient brachte eine Reform des Bischofsamtes, indem es für die Bischöfe die Residenzpflicht einführte – zweifellos eine starke Diskontinuität gegenüber dem Brauch der früheren Jahrhunderte. Gerade diese Diskontinuität, Jahrzehnte und Jahrhunderte hindurch verteidigt und gefördert, hat allmählich ein anderes Verständnis des Bischofsamtes bewirkt: Der Bischof wird eher als Hirte und nicht so sehr als Verwalter gesehen, als Vater und nicht so sehr als Herrscher, als Liturg und nicht so sehr als Vorgesetzter. Was wäre geschehen, hätte ein Papst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch ein *Motu proprio* festgestellt, die Residenzfreiheit sei nie abgeschafft gewesen, und deshalb

könnten die Bischöfe wählen, ob sie in ihrer Diözese residieren oder nicht, je nach Laune, Pflichtauffassung oder Zugehörigkeit? Es handelt sich natürlich nur um ein Beispiel, um den – vor allem logischen und strukturellen – Widerspruch der gleichzeitigen Akzeptanz von Sichtweisen aufzuzeigen, die im geschichtlichen Werden kompatibel sind, doch sich als gänzlich inkompatibel herausstellen, wenn man sie gleichzeitig zulässt.

Die Geschichte ist gewiss keine Reihe von Brüchen, aber ebenso wenig eine Anhäufung unterschiedlicher Formen: Im Werden garantieren sie Kontinuität, doch gleichzeitig zugelassen verursachen sie bloß wachsende Verwirrung und großes Chaos. Die durchgehende Identität des römischen Ritus wird durch die erneuerten Riten gesichert, nicht durch die Koexistenz dieser mit jenen, die wegen ihrer Grenzen durch neue ersetzt worden sind. Eine klare Sicht von der organischen Entwicklung des römischen Ritus ist nur möglich, wenn man dem geschichtlichen Werden gemäß vorgeht, dabei dessen diachrone Abfolge, die Leben ist, respektiert, nicht jedoch, indem man es abstrakt auf der Ebene einer ahistorischen Gleichzeitigkeit aller verfügbaren Formen betrachtet. Vom Modell des organischen Wachsens her gesehen, ist im Erwachsenen das Kind da; die Kontinuität wird nicht dadurch gewahrt, dass kindliche und erwachsene Glieder, Kinder- und Erwachsenensprache zusammen existieren, sondern dadurch, dass der Erwachsene den Reichtum der eigenen Kindheit annimmt, doch deren Grenzen, Schwächen und Widersprüchlichkeiten hinter sich lässt.

Ein weiteres Thema ist die Debatte darüber, was – auch offiziell – als Vorhaben einer „Reform der Reform“ beschrieben wurde, zumal im *Motu proprio Summorum Pontificum* und in der Instruktion *Universae Ecclesiae*. Kardinal Kurt Koch hat in seinem Vortrag „Das *Motu proprio* ‚Summorum Pontificum‘ als ökumenische Brücke“ bei der III. Tagung über *Summorum Pontificum* (Rom, 13.–15. Mai 2011)³ – einige Behauptungen aufgestellt, die kritische Aufmerksamkeit verdienen. Der Zustand der Parallelität von zwei Formen desselben Ritus wird als für die Kirche völlig unnatürlich anerkannt. Dieser Zustand verursacht Unbehagen, besonders deshalb, weil die zwei Riten nicht seit langer Zeit und in weit verbreiteter Übung nebeneinander bestehen, sondern aufgrund einer ganz jungen Reform, welche den neuen Ritus an die Stelle des früheren setzen wollte. Es überrascht daher, dass das Vorhaben, zu einem „neuen gemeinsamen Ritus“ zu gelangen, der die Zweigleisigkeit überwinden soll, aus dieser – langen und ermüdenden – Phase der unleugbaren großen Orientierungslosigkeit entstehen sollte, die auch Kardinal Koch anerkennt, aber lieber idealisierend als „gegenseitige Befruchtung“ beschreibt. Auch hier gibt es eine Art Widerspruch: Die Zweigleisigkeit der gottesdienstlichen Formen erzeugt Verlegenheit, doch aus dieser wachsenden Verlegenheit sollte jene Klärung hervorgehen, die irgendwann eine neue Einheit ermöglicht. Ein merkwürdiger innerkirchlicher Ökumenismus, der, um die Begriffe zu klären, sie offenbar völlig durcheinanderbringt, indem er der Pastoral die Klarheiten und festen Leitlinien nimmt, auf welche die große Zeit des Konzils beständig verweist.

Abschließend ein Wort zur Frage: Ist die Liturgiereform Anfang oder Ende? Man sollte sich wohl darin einig sein, dass die Liturgiereform kein Ende, sondern ein Beginn ist. Mit anderen Worten: Die Liturgiereform ist notwendig – und nicht dem Belieben anheimgestellt –, aber sie genügt nicht; sie muss sich durch einen Initiationsprozess vollenden, den die neuen Riten am Leib der Kirche wirken. Liturgiereform ist nicht mehr nur die Reform, welche die Kirche an ihrem Gottesdienst vornimmt; sie ist vielmehr die Reform, durch die der Gottesdienst die Kirche erneuert. Dafür braucht es keine „neue liturgische Bewegung“.

³ Der Text des Vortrags findet sich im Internet: <http://www.kath.net/detail.php?id=31453> (Aufruf am 8. Juni 2011).

Man muss die Liturgische Bewegung weiterführen, die während vieler Jahrzehnte das Konzil und die Reform vorbereitet hat, die sich dann in der Erarbeitung der neuen Liturgiebücher mit allen notwendigen Kompetenzen auswirkte, und die schließlich heute – eine noch umfassendere und wertvollere Aufgabe – den Riten selbst Sprache und Wirkkraft wiedergeben muss. Auch da sollte eine schöne Kontinuität bestehen: zwischen denen, die die Reform vorbereitet haben, und denen, die sie heute umsetzen. Es ist nicht wahr, dass es hier notwendigerweise einen Bruch geben müsse. Es ist nicht wahr, dass viele, die an der Reform mitgewirkt haben, dies heute bereuen. Ich kenne keinen. Wer sind sie? Wo sind sie? Es ist nicht wahr, dass man von vorn zu reformieren anfangen muss. Wahr ist dagegen: Die Reform braucht eine dritte Phase der einen Liturgischen Bewegung, welche in der organischen Entwicklung des letzten Jahrhunderts, gestern wie heute, nicht ohne Schwierigkeiten, die Vergangenheit mit einer Gegenwart verbunden hält, die offen ist für Gottes Zukunft. Dabei bleiben wir überzeugt, dass man das Andenken daran ehren soll, was in der katholischen Kirche während dieser letzten 50 Jahre geschehen ist. Doch wir können dies nur in jenem Geist tun, den wir dank des II. Vatikanischen Konzils „deutlich unter uns hindurchgehen sahen (und die das heute leugnen – es gibt sie – wissen leider gut, was sie tun; ihre Sprache verrät sie)“ (Pierangelo Sequeri)⁴.

⁴ Pierangelo Sequeri, Postfazione [Nachwort] zu Elmar Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*. Assisi: Cittadella 2009 (Teologia. Saggi), 345.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

In memoriam Norbert Höslinger CanReg († 1. 4. 2011)



„Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloss?“ (Lk 24,32) ... Mit diesem Schriftwort meldete das Augustiner Chorherrenstift den Heimgang des renommierten Konventmitglieds Prof. Dr. theol. Dr. hc. Norbert Höslinger am 1. April 2011 in seinem 81. Lebensjahr. Höslinger wurde am 25. Dezember 1930 in Wien geboren und maturierte 1948 am Bundesgymnasium Klosterneuburg. Nach seinem Theologiestudium an der Phil.-Theol. Hochschule des Stiftes wurde er am 23. Mai zum Priester geweiht und wirkte zunächst als Kaplan segensreich in der Wiener Großstadtpfarre Floridsdorf, wo auch Pius Parsch während der Kriegsjahre als Seelsorger tätig war.

Noch als Kaplan übernahm er 1957 das „Volksliturgische Apostolat“, die Schriftleitung von „Bibel und Liturgie“ und das „Klosterneuburger Bibelapostolat“ in der Nachfolge von Pius Parsch, das ab 1965 ein Institut der Bischofskonferenz wurde und ab diesem Zeitpunkt „Österreichisches Katholisches Bibelwerk“ hieß. Höslinger wurde sein erster Direktor. Inzwischen war er zuerst Kaplan in der Stiftspfarre und später von 1968 bis 1975 Pfarrer von St. Martin in Klosterneuburg geworden. Legendär ist sein Engagement für die Bibelarbeit hinter dem Eisernen Vorhang in den Ländern Mitteleuropas, die Gründung der „Biblischen Reisen“ als eigenes Unternehmen sowie sein Engagement für den jüdisch-christlichen Dialog in enger Kooperation mit dem Judaisten Prof. Dr. Kurt Schubert. 1969 richtete er ein eigenes Pius-Parsch-Institut ein, das später unter Mitwirkung von Professor Johannes Emminghaus einen eigenen Trägerverein bekam (der allerdings in den letzten Lebensjahren Höslingers wieder aufgelöst wurde). Lange Jahre war er auch Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich (1958–1991). Nachdem er 1999 als Direktor des Bibelwerkes emeritiert wurde, übernahm er wenig später noch die Pfarre Heiligenstadt als Pfarrmoderator, ehe er 2004 endgültig in den Ruhestand trat und seine letzten Lebensjahre gänzlich im Stift verbrachte. Seine fortschreitende Krankheit machte ihm zu schaffen und fesselte ihn durch einen Schlaganfall ab August 2010 endgültig ans Bett. Von den vielen Ehrungen, die ihm zuteil wurden, seien hier nur die zwei wichtigsten erwähnt: nachdem ihm die Katholisch-Theologische Akademie Warschau schon 1992 das Ehrendoktorat ver-

liehen hatte, ehrte ihn schließlich auch der Bundespräsident der Republik Österreich mit dem Titel eines „Professors“. In der Parte des Stiftes Klosterneuburg steht zu lesen: „Das Stift Klosterneuburg und die Kirche in Österreich insgesamt, das Österreichische Katholische Bibelwerk und ‚die ganze Welt der Bibel und Liturgie‘, seine Familie und ein großer Freundes-, Kollegen- und Mitarbeiterkreis verdanken Norbert Höslinger nicht nur Großes, sondern haben in ihm einen ernsten und zugleich humorvollen, einen ordnungs- und zugleich freiheitsliebenden, einen meinungsstarken und zugleich die Ansichten anderer schätzenden, einen wertetreuen und zugleich neuen und modernen Entwicklungen aufgeschlossen, einen sich von Kunst, Kultur, Geschichte und Religion der Menschheit berührenden Geist verloren.“

Nach der Aufbahrung im Kreuzgang des Stiftes feierte am 15. April 2010 Abtprimas Bernhard Backovsky mit Bischof DDr. Helmut Krätzl, dem Direktor des Bibelwerkes Msgr. Dr. Wolfgang Schwarz, zahlreichen weiteren Priestern aus nah und fern gemeinsam mit der verammelten Gemeinde in der Stiftsbasilika Klosterneuburg das Requiem, in dessen Rahmen sein eigener Neffe Anton Höslinger eine aufsehenerregende Predigt hielt – die Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ wird sie in der kommenden Nummer dokumentieren. Norbert Höslinger wurde im Pfarrergrab des Friedhofs von St. Martin zur letzten Ruhe gebettet.

R. I. P.

BUCHBESPRECHUNGEN

Peter Planyavsky, *Katholische Kirchenmusik. Praxis und liturgische Hintergründe*. Innsbruck/Wien: Tyrolia Verlag 2010.

Mit „Katholische Kirchenmusik. Praxis und liturgische Hintergründe“ legt einer der bedeutendsten Kirchenmusiker der Gegenwart ein umfassendes Werk darüber vor, „woran man in zweiter Linie denken muss“ (9), wenn man für die Musik im katholischen Gottesdienst Verantwortung trägt. Peter Planyavsky, Professor an der Hochschule für Musik in Wien und von 1969 bis 2005 in verschiedenen leitenden Funktionen am Wiener Stephansdom tätig, will – wie er im Vorwort klarstellt – kein „Werkbuch“ oder „Standardwerk“ bieten, sondern ein „Panorama von Zugängen zu einer liturgisch und biblisch vernetzten Kirchenmusik“ (9).

Nach einer anthropologisch geprägten Einführung gliedert sich das Buch in sieben Kapitel.

Im ersten Kapitel (23–79) widmet sich der Autor der Einteilung der Messgesänge in Ordinarium und Proprium, die sich bei näherem Hinsehen als äußerst spannungsreich entpuppt und erhebliche praktische Konsequenzen nach sich zieht. Großen Raum nimmt der mit der Messreform von 1969/70 in die Wortverkündigung aufgenommene Psalm ein (42–55), der nach Wahrnehmung des Autors zu wenig zum Thema kirchenmusikalischer Kompositionskunst geworden ist.

Das zweite Kapitel (81–103) beleuchtet die liturgietheologischen Grundannahmen der „tridentinischen“ Messe, rekonstruiert den Wert der späteren Entwicklung und ihrer Manifestation in der Messreform von 1969/70 und zeigt allgemeine Optionen der Verwendung des gewachsenen kirchenmu-

sikalischen Schatzes in der Liturgie der heutigen Gestalt auf.

Kapitel III und IV (105–165) nehmen Tagzeitenliturgie, Taufe, Firmung, Hochzeit, Begräbnis und einige bedeutende Andachtsformen in den Blick, wobei die Besonderheiten der jeweiligen Feierge-meinden reflektiert werden.

Kapitel V (167–255) erschließt ausführlich das Kirchenjahr; hier fließen zahlreiche Reflexionen auf oft unbedacht und unangemessen verwendete Musikstücke und Gesänge sowie auf unausgeschöpftes Potenzial im kirchenmusikalischen Thesaurus ein.

Das sechste Kapitel (257–331) stellt die historische Entwicklung der Kirchenmusik dar, wobei neben Gregorianik und Cäcilienbewegung der Schwerpunkt noch auffälliger als in den anderen Kapiteln auf Österreich und der Zeit seit dem Barock liegt.

Kapitel VII (333–361) behandelt den Einsatz der Orgel in der Liturgie und weist in einem Exkurs auf rezeptionswerte Besonderheiten der Liturgie- und Musikpraxis anderer Konfessionen hin.

Auf ein kurzes Schlusswort folgen (ab 365) Literaturverzeichnis, Glossar, Register der im Text erwähnten Festtage sowie Namensregister (erfreulicherweise inklusive Lebensdaten).

Immer wieder bietet Planyavsky konkrete Beispiele für die musikalische Gestaltung bestimmter Gottesdienste bzw. für sinnvolle Verwendungsorte bestimmter Werke. Im Fall der Marienfeste nehmen diese Listen inklusive kurzer Kommentare zusammengekommen über sechs Seiten ein (242.246.249–255) – für diese „werkbuchartigen“ Teile dürften Kirchenmusik- und Liturgieverantwortliche gewiss mehr als dankbar sein.

Das Buch ist durchzogen von hoher Sensibilität für die theologischen Paradigmen der Liturgie, es schöpft den Schatz der gewachsenen Kirchenmusik aus und stellt sich der These entgegen, Musik der vergangenen Jahrhunderte sei für die gegenwärtige liturgische Praxis *per se* unbrauchbar. Dies ist neben dem Werben um eine Fortentwicklung der Kirchenmusik als zentrales Anliegen des gesamten Buches erkennbar: „Der Autor glaubt fest an das kreative Miteinander des *thesaurus* und der neuen, für die Liturgie gemachten Musik“ (364).

Planyavsky bezieht stets die geltenden liturgischen Normen in seine Darlegungen ein, freilich nicht ohne persönliche Stellungnahmen (z. B. 50.70f). Der Schreibstil zeigt Wienerische Nonchalance (den Höhepunkt bildet in dieser Hinsicht wohl die Darstellung des Chorgebetes 111f) und gewinnt durch viel Anekdotisches an schwungvoller Lebendigkeit (z. B. 86. 235–237.346); manch ironischer Seitenhieb neigt vielleicht etwas ins Überhebliche (58).

Angesichts der hohen Akribie, die Planyavsky in Bezug auf liturgische Normen und ihre Entwicklungsgeschichte, auf pastoral-liturgische Besonderheiten etwa bei Kasualiturgien und bei der Darstellung von Werken aus dem kirchenmusikalischen Thesaurus (die der Rezensent nur zur Kenntnis nehmen, nicht kompetent würdigen kann) an den Tag legt, nehmen sich manche sachliche Fehler umso überflüssiger aus, z. B.: Der insinuierte massive Unterschied in den normativen Vorgaben für Eröffnungsgesang und Kommunionengesang versus Gesang zur Gabenbereitung besteht nicht (26.58; vgl. GORM 47f.74. 87), das *Dies irae* ist heute nicht mehr als Sequenz für Allerseelen vorgesehen (54), die Vesper vor 1970 kannte sehr wohl ein Capitulum (108), die Wort-Gottes-Feier ist ungenau definiert (123), in „der Ostkirche“ (sic!) hat der 6. 1. keineswegs „die Funkti-

on des eigentlichen Weihnachtsfestes“ (185) – wie auch immer das zu verstehen sein soll –, das Volk Israel zog nicht siebenzig Jahre durch die Wüste (189), ob die Eucharistietheologie der anglikanischen Kirche derjenigen der katholischen „am nächsten kommt“, darf mit Blick auf Altkatholizismus und Ostkirchen bezweifelt werden (219), der Name Duruflé ist mehrfach mit Accent grave geschrieben (321. 356.392), ebenso im Register auch Dupré (392). Im Glossar ist der Begriff Akolyth falsch geschrieben und falsch definiert (375), der Diakon ist keine „Weihestufe des priesterlichen Dienstes“ (377), der Unterschied zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium liegt nur im Inhalt, nicht im Umfang (386), das Motuproprio *Summorum Pontificum* ist im Glossar fälschlicherweise dem Jahr 2009 zugeordnet (387), die Aussage „keine katholische Kirche kommt ohne Marienaltar aus“ (238) ist selbst als saloppe Pointierung wenig zutreffend – und ein Internetforum ist kein Chatroom (143).

Das Buch bietet eine opulente Sammlung rezeptionswürdiger Überlegungen und sensibilisiert für manches Detail, das in der Gottesdienstplanung und -gestaltung oft unterbelichtet bleibt. Planyavsky nimmt die kirchenmusikalische „Hochkultur“ in den Blick, die begrenzten Möglichkeiten kleinerer Feiergemeinden mit geringeren personellen Optionen stehen seltener im Mittelpunkt (z. B. 45f.135–138.157–161.190f. 213f). Das Literaturverzeichnis umfasst nur zwei nicht-deutschsprachige Quellen, und bei der Auswahl der zitierten Autoren finden sich überproportional viele Österreicher. Durch diese Grundentscheidungen, zu denen sich der Autor ausdrücklich bekennt (9.364), dürfte Planyavsky den potenziellen Rezipientenkreis seines umfangreichen Buches deutlich einschränken, denn unter dem Buchtitel „Katholische Kirchenmusik“ ist dann doch die „österreichisch-süddeutsche Dommusik“ auffallend dominant.

Angesichts der Fülle an Vernetzungen zwischen Bibel, Liturgie, Geschichte und Musik, die Planyavsky detailreich offenlegt, um Optionen für die Gegenwart zu eröffnen, wäre allerdings vielen Aspekten des Buches – etwa den handbuchartigen Darstellungen liturgietheologischer Paradigmen vor allem in den ersten drei Kapiteln – ein größerer Verbreitungsgrad unter katholischen Liturgie- und Kirchenmusikverantwortlichen zu wünschen.

Liborius Olaf Lumma, Innsbruck

Graduale novum editio magis critica iuxta SC 117. Seu Graduale Sanctae Romanae Ecclesiae Pauli PP. VI cura recognitum, ad exemplar ordinis cantus missae dispositum, luce codicum antiquiorum restitutum nutu sancti Oecumenici Concilii Vaticani II, neumis Laudunensibus et Sangallensibus ornatum. Tomus I. De dominicis et festis. ConBrio Verlagsgesellschaft Regensburg/Libreria Editrice Vaticana 2011.

Mit dem *Graduale Novum de dominicis et festis* liegt eine für den liturgischen Gebrauch geeignete Zusammenstellung gregorianischer Messgesänge vor, die dem in SC 117 der römischen Kirche aufgegebenen Anliegen einer *editio magis critica* des Gregorianischen Chorals gerecht wird. Abgedruckt sind die Stücke wie im *Graduale Triplex* (GT) mit Neumen der Metzger und St. Galler Notation und – gerade das macht die vorliegende Edition so bahnbrechend – in restituierter Melodiegestalt nach dem Erkenntnisstand der Internationalen Gregorianik-Forschungsgesellschaft AISCGre, die ihre Ergebnisse seit 1996 in den „Beiträgen zur Gregorianik“ (BzG) veröffentlicht.

Das Buch enthält sämtliche Messproprien zu den Sonntagen des Kirchenjahres und zu ausgewählten weiteren Anlässen (3–420). Angefügt sind die Gesänge zum Taufgedächtnis, alle 18 Messordinarien

und die Credo-Gesänge I bis IV (423–483), die liturgischen Akklamationen (484–498, ohne Aufforderung zum Friedenszeichen), die Modus cantandi Alleluia (499–503) und ein umfassender Index inkl. Verweis auf den kritischen Apparat in den BzG (507–538). Dem Werk vorangestellt sind Geleitworte des Erzbischofs von Salzburg (V–VI) und des Abtprimas des Benediktinerordens (VII) sowie ein Vorwort in sechs Sprachen (VIII–XXXVII).

Das Neue ist nicht der Inhalt – dieser wird bereits in den BzG ausführlich verhandelt –, sondern die Editionsleistung für den liturgischen Gebrauch. Es fällt besonders die behutsam angepasste Quadratnotation auf, ferner die Reduktion von Gliederungszeichen (vgl. XIV), so dass die großen Strukturen in Text und Melodie deutlicher abgebildet werden als im *Graduale Romanum* (GR) bzw. GT. Auch die Tilgung des Asteriscus nach dem Incipit ist in dieser Hinsicht nur zu begrüßen. Wo die Quellenlage zur Alteration einzelner Töne mehrdeutig ist, ist dies auch im Druckbild durch Einklammerung des b bzw. des Kreuzes sichtbar gemacht (vgl. XIV) – vermutlich die beste Lösung, die zugleich für eine eventuelle Revision derzeitiger Forschungshypothesen offen ist. Da das Buch ohnehin nicht für den Gemeindegebrauch gedacht ist, ist eine solche Indifferenz in der graphischen Darstellung kein Problem.

Im Unterschied zwischen GT und *Graduale Novum* fallen etliche Formalia auf: Das *Graduale Novum* hat einen stabilen Einband, festes und kaum durchsichtiges Papier; dies wird die langfristige Benützung erheblich erleichtern. Schrifttype und graphisches Gesamtbild weichen vom GT erkennbar ab; der Eindruck ist daher zunächst ungewohnt. Beibehalten wurde die Hervorhebung der Akzentsilben, was in einigen Fällen dem Forschungsbefund entgegenstehen dürfte (z. B. 3,3: étenim/eténim; 87,6: ábii/abíi; 302,6: Móyses/

Moysés). In der Quellenlage begründete Textabweichungen vom GR sind eigens aufgelistet (507f). Wo der Buchstabe i als Halbvokal zu sprechen ist, wird er als j geschrieben; wie schon im GR 1908 gilt dies nicht für *alleluia*. Der ei-Laut in *Kyrie eleison* wird konsequent als Diphthong behandelt, eine Kontraktion zu *Kyrieleison* aber nicht vorgenommen: eine durchaus diskussionswürdige Lösung. Die kleine Schrifttype, die am Beginn jedes Stückes den Propriumsteil bezeichnet, ist manchmal etwas verwaschen, ähnliches gilt für die verwendeten Kapitälchen, so wie insgesamt die Graphie nicht so gestochen scharf wirkt wie im GT. Die Zeilenabstände sind manchmal etwas zu groß geraten (z. B. 134, 156). Dafür ist das Layout der Indices (ab 507) herausragend gut gelungen. Das ganze Buch ist ausschließlich in schwarzweiß gedruckt, die im GT verwendete rote Farbe für die St. Galler Neumen findet sich nicht.

Das im Buch abgedruckte Repertoire stimmt bis auf wenige Ausnahmen mit den Stücken überein, die bis Ausgabe 50 in den BzG analysiert wurden.

Es handelt sich um *Tomus I*, mit dem Erscheinen des zweiten (und eventuell dritten?) Bandes ist wohl kurzfristig nicht zu rechnen. Dies dürfte der Grund sein, warum bereits fertig bearbeitete Stücke aufgenommen wurden, die sich dann nur schwer unter einer sinnvollen Überschrift subsumieren ließen: Hinter dem etwas unglücklich gewählten Untertitel *De dominicis et festis* verbergen sich jedenfalls sämtliche Sonntage, Aschermittwoch, die Heilige Woche und die Osteroktav, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Fronleichnam, Herz Jesu, Mariä Aufnahme in den Himmel, Allerheiligen, Allerseelen, das Commune der Kirchweihe, das Commune der Marienfeste, die Missa pro defunctis, drei Festtage aus dem Umfeld des benediktinischen Mönchtums und das Fest des hl. Stephanus, wobei für Pfingsten und Auf-

nahme Mariens nur die *Missae in die* aufgenommen sind. Ob als zweiter Band *De sanctis* geplant wird und die bereits in Band I vorhandenen Feste erneut abgedruckt werden und inwiefern ein Band *De feriis* (oder stattdessen ein Register zum Auffinden der passenden Gesänge für jeden liturgischen Anlass) geplant ist, bleibt offen. Wünschenswert wäre jedenfalls, wenn ein längerfristiges Nebeneinander von *Graduale Novum* und GT vermieden werden könnte.

Mit dem *Graduale Novum* beginnt sich die Ära händisch und digital bearbeiteter GT-Kopien zu neigen, nur ein Versicularium wird man für die Communio-Antiphonen auch weiterhin brauchen (vgl. XVI). Den sechs Herausgebern wie auch der Melodierestitutionsgruppe der AISCGre kann man für diese epochale Arbeit, deren Ergebnis fortan die wichtigste Edition gregorianischer Gesänge für den praktischen Gebrauch in der Eucharistiefeier des römischen Ritus sein wird, nur dankbar sein.

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

BÜCHEREINGÄNGE

Marion Dürr, „*Brannte uns nicht das Herz ...?*“ *Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet*. Regensburg: Pustet 2011 (Studien zur Pastoralliturgie 28). 22 cm (280 S.). Kart. € [A] 43,20; € [D] 42,-; SFr 59,90; ISBN 978-3-7917-2352-5.

Andreas Heinz, *Christus- und Marienlob in Liturgie und Volksgebet*. Trier: Paulinus 2010 (Trierer Theologische Studien 76). 23,5 cm (230 S.). Kart. € [A] 25,60; € [D] 24,90; ISBN 978-3-7902-1231-0.

Friedrich Lurz, *Erhebet die Herzen. Das Eucharistische Hochgebet verstehen*. Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 21 cm (160 S.). Gebunden. € [A] 15,40; € [D] 14,90; SFr 23,50; ISBN 978-3-7666-1483-4.

Jakob Patsch, ... *als er das Brot brach. Gehalt und Gestalt der Eucharistiefeier*. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2011. 20,5 cm (160 S.). Kart. € [A] 14,95; SFr 23,50; ISBN 978-3-7022-3113-2.

Johann Pock/Ulrich Feeser-Lichterfeld (Hrsg.), *Trauerrede in postmoderner Trauerkultur*. Berlin [u. a.]: LIT 2011 (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 18). 23,5 cm (144 S.). Kart. € [A] 20,50; € [D] 19,90; SFr 31,90; ISBN 978-3-643-50284-1.

Christoph Kardinal Schönborn, *Die Freude, Priester zu sein. Exerzitien in Ars*. Mit einem Geleitwort von Benedikt XVI. Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Heresch. Hrsg. Hubert Philipp Weber. Freiburg i. Br.: Herder 2011. 19,8 cm (180 S.). Gebunden. € [A] 13,40; € [D] 12,95; SFr 20,50; ISBN 978-3-451-30384-5.

Youcat. Jugendkatechismus der Katholischen Kirche. Mit einem Vorwort von Papst Benedikt XVI. Hrsg. von der Österreichischen Bischofskonferenz. München: Pattloch 2011. 20,5 cm (304 S. mit zahlreichen Abb.). Gebunden. € [A] 13,40; € [D] 12,99; SFr 20,50; ISBN 978-3-629-02194-6.

Vorwort

Die Kirche ist in ihrem innersten Wesen Versammlung. Die Selbstbezeichnung der jungen Kirche als Ekklesia hat ihren begrifflichen Ursprung in der Volksversammlung im griechischen Stadtstaat; im hellenistischen Judentum steht der Begriff für die gottesdienstliche Versammlung am Sabbat.

Liturgie als Begegnung mit dem Auferstandenen, Jesus Christus, ist – folgt man der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzil – Höhepunkt und Quelle (vgl. Sacrosanctum Concilium 10) dessen, was Kirche zur Kirche macht. Gemeinde Jesu Christi ereignet sich freilich nicht ausschließlich in der Liturgie, sondern überall, wo Getaufte im Namen Jesu Christi zusammenkommen, in den vielfältigen Formen des Gemeinschaftslebens, in aufmerksam gelebter Nächstenliebe, in der Verkündigung des Glaubens durch Wort und Tat. In der Liturgie bekommt das Kirche-Sein jedoch eine symbolisch verdichtete Ausdrücklichkeit. Was die Liturgiekonstitution über Liturgie insgesamt sagt, fokussiert die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils schließlich auf die Eucharistiefeier (vgl. Lumen gentium 11). Unüberbietbar realisiert sich Kirche in der sonntäglichen Gemeindeversammlung zur Eucharistie – als Ereignis an einem bestimmten Ort, durch und für die Menschen einer Pfarrgemeinde, die unter dem Vorsitz des ordinierten Leitungsdienstes zusammenkommt, um das Paschamysterium zu feiern.

Schon das „Haus der Kirche“ als grundsätzlich dafür vorgesehener Versammlungsort hat das Wesen der Versammlung angemessen abzubilden. Als gegliederter Einheitsraum „soll er so gestaltet sein, dass er den Aufbau der versammelten Gemeinde gleichsam widerspiegelt, ihre richtige Gliederung ermöglicht und jedem die rechte Ausübung seines Dienstes erleichtert“ (Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, Art. 257). Einheitsraum, weil alle zusammen mit dem Priester aufgrund der Taufweihe Glieder des einen Leibes Christi, des priesterlichen Gottesvolkes, sind; gegliedert, weil einzelne Dienste für die Versammlung lebendig zu halten haben, dass es Gott in Jesus Christus ist, der als eigentlich Handelnder sich der Gemeinde zuwendet. Gerade katholischerseits verdichten die ordinierten Dienste das uneinholbare Voraus der Gnade Gottes, den Geschenkcharakter göttlichen Heils, das im Gottesdienst gefeiert wird.

Was bedeutet es auf diesem Hintergrund, wenn immer mehr lebendige Pfarrgemeinden über lange Strecken de facto die Erfahrung des Leitungsdienstes in diesem Sinn entbehren müssen? Welche Aspekte des Kirche-Seins treten – wieder neu (?) – hervor, wenn Gemeinden sich unter der Leitung von nicht-ordinierten, aber bischöflich Beauftragten zu Wort-Gottes-Feiern und anderen Gottesdiensten versammeln lassen, um ihrer Sendung treu bleiben zu können?

Die Beiträge des Themenheftes „Kirche lebt im Gottesdienst“ gehen der Frage nach, wie sich Kirche in ihrem Selbstvollzug Liturgie unter heutigen gesellschaftlichen und pastoralen Bedingungen zeigt und zum Ausdruck bringt. So fragt der Ordinarius für Pastoraltheologie an der Universität Wien, Johann Pock, nach den Gefahren und Chancen von Kooperations-einheiten. Dabei tritt deutlich hervor, wie wesentlich der Ortsbezug der gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen für das Kirche-Sein ist. Der Erfahrungsbereich von Pfarrer Matthias Hembrock über die Fusion von drei Pfarreien hebt das Potenzial der neuen Organisationsform für das Feiern der Gottesdienste hervor, das dann gehoben werden kann, wenn bewusst Bisheriges verabschiedet und Neues konsequent gestaltet wird. Der Innsbrucker

Pastoraltheologe Franz Weber lässt teilhaben an Erfahrungen und Reflexionen der Praxis von Gemeinden in Lateinamerika und Afrika, in denen Kirche lebt, auch wenn nur selten Eucharistie gefeiert werden kann. Militärseelsorger Jonathan Armin Göllner destilliert aus seinen „Erkundungen im liturgisch-ekklesiologischen Grenzgebiet“ der Militärseelsorge in Afghanistan, Thesen zum Kirche-Sein, das nicht (mehr) von gewachsenen Gemeidestrukturen ausgehen kann.

Veränderung ist ein Motiv, das alle Beiträge dieses Heftes durchzieht. Veränderung spielt in diesem Heft auch noch eine andere Rolle. Zunächst gilt es DDDr. Robert Wentz, der sich im Heft 2 dieses Jahrgangs nach 17 Jahren Tätigkeit in der Schriftleitung verabschiedet hat, an dieser Stelle für seine engagierte Arbeit zu danken. Seine Aufgaben hat mit Anfang November Christoph Freilingen übernommen, der bis auf weiteres zusätzlich in Teilanstellung Assistent an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität in Linz bleibt.

Im Namen der Redaktion

grüßen Sie

P. Winfried Bachler und Christoph Freilingen

Johann Pock, Wien

Liturgie in Seelsorgeräumen

Chancen und Herausforderungen einer (ungewollten) pastoralen Entwicklung

Seelsorgeräume, Pfarrverbände, Kooperationseinheiten und auch Pfarrefusionen scheinen das Gebot der Stunde zu sein, wenn es darum geht, praktische Konsequenzen zu ziehen angesichts der abnehmenden Zahl von Priestern. Nicht selten geraten dabei die lebendigen Strukturen von Gemeinden aus dem Blick; unterschiedlich und oft ungeklärt ist zudem, ob diese größeren Einheiten (neue) ekklesiologische Größen darstellen, die auch im gottesdienstlichen Leben Ausdruck und Quelle finden müssen. Der Wiener Lehrstuhlinhaber für Pastoraltheologie fragt nach den Gefahren und Chancen gegenwärtiger Entwicklungen für die gewachsenen Gemeinden unter dem Fokus des kirchlichen Grundvollzugs Liturgie. (Redaktion)

1. Vorbemerkungen

Die pastorale Landschaft ist im Umbruch begriffen. Das ist nichts wirklich Neues – aber die derzeitigen Entwicklungen und Maßnahmen in den deutschsprachigen Diözesen sind so massiv wie schon lange nicht mehr. Und auch wenn sie primär vom immer offensichtlicheren Priestermangel angestoßen sind, reichen die Auswirkungen bis hinein in die kleinsten Seelsorgebereiche. Konnte man bisher in vielen Pfarren immer noch eine priesterlose Zeit durch Aushilfen, Vertretungen, Pensionisten oder auch Priester aus anderen Ländern so überbrücken, dass das bisherige seelsorgliche Angebot (vor allem aber die Liturgie) mehr oder weniger gewahrt bleiben konnte, so konfrontieren die derzeitigen Strukturänderungen die Gemeinden und die sie leitenden Personen mit der Frage, die „ordentliche“ Seelsorge neu zu überdenken. Dies gilt für alle Bereiche: angefangen von den diakonischen Feldern und der Einzelseelsorge, über die Bereiche der Verkündigung in Schule und durch diverse Medien, bis hin zur Vorbereitung und Feier der Sakramente bzw. der diversen Gottesdienste. Alle diese Aufgaben werden jedoch auch umfassen vom Grunddienst der „koinonia“, der Gemeinschaftsbildung, die in diesen neuen Strukturen auf der Strecke zu bleiben scheint – so sehr, dass man in manchen Diözesen sogar von „Gemeindezusammenlegungen“ spricht,¹ was das Auflösen von gewachsenen Gemeinschaften und Gemeinden impliziert.

Mein Beitrag möchte im folgenden zwei Aspekte hervorheben: Zum einen die Bedeutung der Liturgie für die Gemeinschaftsbildung der Kirche; zum anderen die Chancen und Herausforderungen für den Bereich der Liturgie durch die neuen Strukturen.

¹ So z. B. im Bistum Münster. Vgl. dazu den kritischen Artikel von Medard Kehl: Kehl (2007) 316–329.

2. Begriffsklärungen

Dazu braucht es zunächst eine kurze Klärung der Begriffe, die schon einen Aspekt der Problematik deutlich machen.² In der Überschrift dieses Beitrags wird bewusst der Begriff „Seelsorgeräume“ verwendet. Ein Blick auf die Pastoralplanungen der deutschsprachigen Diözesen zeigt jedoch die Verwendung einer Vielfalt von Begriffen, die nur teilweise dasselbe meinen: Pfarrverband, Pfarreiengemeinschaft, Seelsorgeeinheit und Seelsorgeraum sind dabei die gängigsten Bezeichnungen für jene neuen Gebilde, in denen bisher selbständige Pfarren in neuer Form kooperieren (müssen). Was alle diese Formen eint, ist eine verstärkt zentralisierte Leitung durch einen (oder teilweise auch mehrere) Pfarrer, aber auch die Bildung von Pfarrteams, in denen Verantwortlichkeiten aufgeteilt werden.

Schon der Name „Seelsorgeeinheit“ erinnert z. B. Holzem an „Strategie-Debatten ländlicher Nahverkehrsplaner“³. Viele dieser Begriffe klingen abstrakt und technisch und machen es Gemeindemitgliedern schwer, einen emotionalen Bezug dazu zu bekommen. Vor allem aber wird damit versucht, ein pastorales Problem ämtertheologisch zu lösen: Man plant von der Anzahl der Priester (bzw. vom Priestermangel) her.⁴ Das Konstitutivum einer Seelsorgeeinheit bzw. eines Pfarrverbandes stellt dann der Pfarrer dar, ungeachtet dessen, wie groß diese Einheit letztendlich ist. Damit aber „verlieren die bislang primären kleinen Einheiten ihren Basischarakter für die Kirche, weil sie keinen priesterlichen Gemeindeleiter mehr haben. Die Seelsorgeeinheiten sind dann nicht mehr subsidiär zu der Pfarrei, sondern sichern ihrerseits, die Pfarrei als subsidiär zu jener pastoral-sozialen Größe aufzufassen, der der Priester vorzustehen vermag.“⁵

Die folgenden Überlegungen gelten aber auch für jene Pfarren, die nicht mehr das Miteinander mehrerer selbständiger Pfarren bilden, wo vielmehr mehrere zu einer neuen, großen Pfarre fusioniert worden sind (oder noch werden).⁶

3. Liturgie ist gemeindebildend – und deshalb wesentlich auch ortsbezogen

Von der frühen Kirche an gilt es wahrzunehmen, dass Liturgie nicht etwas Gemeindeenthobenes ist, sondern wesentlich aus ihr heraus erwächst und sie auch zugleich formt und eint. So ist für Paulus der „Leib Christi“ aufgebaut aus allen, die ihre Charismen zum Aufbau einbringen – und dies innerhalb des Gottesdienstes wie auch außerhalb. Das Herrenmahl kann so nicht losgelöst werden von den anderen Konstitutiva: So war es z. B. lange Zeit in den Gemeinden verbunden mit einem Sättigungsmahl, das eine wichtige sozial ausgleichende (diakonisch-karitative) Funktion hatte; und mit dem Herrenmahl waren (in der Tradition des hellenistischen Symposiums) das Lesen aus Schriften und die Lehre verbunden. Christentum ist damit von seinen Wurzeln her auf Gemeinschaft bezogen.

Im eucharistischen Prinzip der Gemeinde (sich als „verdankte“ Gemeinschaft zu wissen, nicht nur als soziologische Größe) liegt dann zugleich ihre Orthafteigkeit begründet (zumindest nach paulinischer Theologie). Denn gerade in der örtlichen Versammlung können Tisch-

² Vgl. dazu meinen Beitrag: Pock (2010) 5–8.

³ Holzem (2002) 248.

⁴ Diesen Aspekt verdeutlicht vor allem Fuchs (2001) 58f.

⁵ Fuchs (2001) 58. Er kritisiert schließlich noch zu Recht, dass die Priester letztlich diesen großen Einheiten nicht vorstehen können, sondern de facto nur ihrer Wohnpfarre wirklich Vorsteher sind.

⁶ Der Weg zur Fusion von Pfarren war bis vor 10 Jahren für die meisten Diözesen undenkbar. Mittlerweile gehen ihn immer mehr Diözesen (vgl. z. B. Essen und Köln).

gemeinschaft und Lebensgemeinschaft ineinander fallen und erfahrbar werden. Darin sieht Jürgen Roloff zu Recht ein unaufgebbares Argument für die Ortsgemeinden:

„Indem Kirche als örtliche Versammlung, d.h. als *Gemeinde* existiert, gewinnt sie die Gestalt des durch die Tischgemeinschaft Jesu geprägten verbindlichen Miteinanders und Für-einanders. Nur dadurch, daß sie als *Gemeinde* lebt, wird die Kirche davor bewahrt, sich als bloße Gesinnungsgemeinschaft religiöser Individuen zu verstehen. Nur so kann sie ihre Funktion, gegenüber der sie umgebenden Gesellschaft Zeichen des heilvollen Handelns Gottes mit der Welt zu sein, wahrnehmen. Alle heutigen Versuche, die Gemeinde durch andere, angeblich den sozialen Gegebenheiten der modernen Gesellschaft gemäßigere Organisationsformen von Kirche zu ersetzen, haben das entschiedene theologische Veto des Paulus gegen sich!“⁷

Winfried Haunerland spricht vor diesem Hintergrund vom Prinzip der „*ecclesia a liturgia*“, welches auch für einzelne Gemeinden und Gemeinschaften der Kirche Gültigkeit hat: „Wo diese nicht mehr Eucharistie feiern oder sich von der eucharistischen Gemeinschaft trennen, ist ihr ekklesialer Status selbst in Gefahr. Deshalb muss auch die Mitte einer Pfarrei die Feier der Eucharistie sein. Nur dann wird sie im theologisch vollen Sinn als eine Darstellung und Anwesenheit der Kirche Christi angesehen werden können.“⁸

Eucharistie braucht also den Bezug zu einem konkreten Ort, damit die Gemeinschaft (*Communio*) auch tatsächlich erlebt werden kann.⁹ Daher muss jegliche strukturelle Reform der Kirche auch im Blick haben, wie Gemeinden eine regelmäßige Feier der Eucharistie ermöglicht werden kann. Dies drückt auch das Leitwort der „*participatio actiosa*“ (*Sacrosanctum Concilium* 14) aus, mit dem ein Grundanliegen der Liturgiekonstitution benannt ist.¹⁰ Immer wieder wird von Theologen dieses Recht der Gemeinden eingemahnt:

Es „ist aus theologischen und pastoralen Gründen darauf zu insistieren, daß keiner Gemeinde vorenthalten bleiben darf, was ihr die katholische Tradition als konstitutiv zuerkennt: die Möglichkeit zur Feier der Eucharistie und damit die Leitung durch eine dazu (sowohl von der Gemeinde als auch von der zuständigen Ortskirche) beauftragte Person“¹¹.

Hanspeter Heinz verweist in diesem Zusammenhang auf ein ungelöstes Problem: „Wenn nicht das Grundsakrament Kirche, d.h. Kirche als lebendige Gemeinschaft der Liebe, wahrgenommen wird, muß die Feier der einzelnen Sakramente problematisch werden.“¹² Das aber bedeutet, dass die liturgischen Feiern nicht isoliert von den anderen Vollzügen gesehen werden dürfen, in denen sich Kirche realisiert. Dies ist nicht zuletzt deshalb so wichtig, weil in unserer individualisierten Zeit immer mehr Menschen die Sakramente als persönliche bzw. als Familienfeiern ansehen und gefeiert wissen möchten, nicht aber als Feier einer Gemeinde.

Ein Argument, das in der Diskussion der Ortsbezogenheit häufig entgegengehalten wird, ist die vorfindbare Mobilität der Menschen. Mit dem Verweis auf die Einkaufszentren und Kultur- oder Musikveranstaltungen, zu denen man auch den eigenen Bereich verlässt und viele Fahrkilometer auf sich nimmt, wird dann versucht zu begründen, dass auch die Fahrt am Sonntag ruhig ein paar Kilometer weiter zum Gottesdienst in die Nachbarkirche sein könnte. Damit wird aber einem Sakramenten- und Liturgietourismus das Wort geredet, der

⁷ Roloff (1993) 316.

⁸ Haunerland (2007) 133.

⁹ So mit Beinert (1997) 744. Vgl. auch Krätzl (1998) 44f: „Volles Gemeindeleben ist ohne Eucharistie nicht denkbar. [...] Kirchenreform und Eucharistiereform gehören untrennbar zusammen.“

¹⁰ Vgl. dazu die Studie von Hilberath (1991) 319–338.

¹¹ Mette (1998) 185.

¹² Heinz (1994) 190.

die Liturgie losgelöst von der konkreten feiernden Gemeinde sieht. Was dann zählt, ist nur die Gegenwart Christi in den gewandelten Gaben von Brot und Wein, nicht (oder nur wenig) aber die Gegenwart in der feiernden Gemeinde – und der wesentliche Zusammenhang von gemeinschaftlichem Leben und Gottesdienst. Das Miteinander von Liturgie, Diakonie, Verkündigung und Gemeinschaft wird dadurch zerrissen zugunsten einer Zentrierung auf die Wandlung der Gaben.

Schließlich ist eine Differenzierung sehr hilfreich, die Winfried Haunerland vorschlägt. Er nennt zwei Denkmodelle:¹³

- ◇ Das erste Denkmodell: Wo christliche Gemeinde lebt, muss sie sich auch am Sonntag versammeln und Eucharistie feiern (können).
- ◇ Das zweite Denkmodell: Nur wo Eucharistie gefeiert werden kann, ist auch Kirche. Deshalb brauchen wir Eucharistiezentren, zu denen alle kommen (müssen), die Kirche sein wollen.

Je nachdem, welches Denkmodell favorisiert wird, wird die strukturelle Entscheidung unterschiedlich ausfallen. Die derzeitige Entwicklung mit immer weniger Priestern führt jedoch fast zwangsläufig zum zweiten Modell, da an den Lebensorten der Gemeinden immer seltener die Eucharistie gefeiert werden kann.

4. Die Bedeutung der Eucharistie für die katholische Identität und die Notwendigkeit einer Vielfalt an liturgischen Formen ohne priesterliche Leitung

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums sieht Liturgie als zentrales Tun und Ziel kirchlichen Handelns an,¹⁴ wobei vor allem das Verhältnis von Gemeinde und Eucharistie zentral ist.¹⁵ Die Eucharistie stellt einen der zentralsten Punkte christlichen Glaubens dar, wie auch die Fülle der einschlägigen lehramtlichen Dokumente der letzten Jahre eindrücklich zeigt. „Als Handlung Christi und der Kirche ist die Messfeier der Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens, und zwar für die Gesamtkirche wie auch für die Teilkirche und für die einzelnen Gläubigen“¹⁶. Dabei wird die Eucharistie bezeichnet als „Quelle und Epiphanie der Gesellschaft“¹⁷. In dieselbe Richtung gehen auch jene Dokumente, in denen die Bedeutung des Sonntags eingeschärft wird.¹⁸

Bei aller Bedeutung der Eucharistie (und damit auch des Priesters) für die katholische Identität von Kirche bzw. von Gemeinden darf nicht übersehen werden, dass das gemeinsame Priestertum diesem vorgeordnet bzw. das spezielle Priestertum ein Dienstpriestertum darstellt. Gemeinden bilden sich nicht entsprechend der verfügbaren Anzahl von Priestern. Daher ist es bedeutsam, dass dort, wo Gemeinden sind, Gottesdienst gefeiert wird. Alle got-

¹³ Vgl. dazu Haunerland, Liturgie als Quelle und Höhepunkt, 134–136.

¹⁴ Vgl. dazu z. B. *Sacrosanctum Concilium* 7 und 10.

¹⁵ Vgl. Heinz (1994) bes. 175–180 zur Liturgie als Selbstvollzug der Kirche.

¹⁶ Instruktion *Redemptionis Sacramentum* (2004) 36. Vgl. dazu auch die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003) sowie das Apostolische Schreiben *Mane nobiscum Domine* (2004).

¹⁷ Apostolisches Schreiben *Mane nobiscum Domine* (2004) 19–23. Dabei wird einschränkend auf den Charakter dieser Gemeinschaft hingewiesen: Sie ist „hierarchisch“ und „brüderlich“ (ebd., 21). Als Ideal werden die Summarien von Apg 2,42–47 sowie 4,32–35 herangezogen.

¹⁸ Vgl. z. B. das Apostolische Schreiben *Dies Domini* (1998): Im Kapitel III. wird der Sonntag als „dies ecclesiae“ bezeichnet, da die eucharistische Versammlung das Herz des Sonntags darstellt.

tesdienstlichen Feiern, auch jene, die von Laien geleitet werden, dienen der Stärkung der Gemeinden und stellen eine vollgültige Versammlung von Gemeinde dar.

Eine zu starke Konzentration auf die Eucharistie muss daher relativiert werden – und vielleicht ist dies auch eine der „Chancen“ in der derzeitigen Entwicklung mit größeren Räumen –, dass man nicht nur die Christuspräsenz in der Eucharistie betont, sondern auch seine anderen Gegenwartsweisen: im Wort und in der konkreten Tat. Christus ist nicht nur in der Eucharistie zu begegnen; vielmehr ist der erste und vornehmliche Ort jener der Diakonie (vgl. Mt 25): Wo man Trauernde tröstet, Gefangene besucht, Nackte bekleidet etc., dort ist unmittelbare Christusbegegnung gegeben.

Neben der Eucharistiefeier haben sich in der Tradition der Kirche auch viele andere Formen von Gottesdienst entwickelt, sei es das Stundengebet, der Rosenkranz, Segensfeiern, Andachten etc. Diese Vielfalt liturgischer Feiern ohne konstitutive Leitung eines Priesters gilt es ebenfalls verstärkt in seiner Bedeutung zu schätzen. Denn auch sie sind gemeindebildend und gemeindestärkend.

5. Der ekklesiologische Status des Seelsorgeraums¹⁹

Die Frage der Klärung der Differenz von „Pfarre“ und „Gemeinde“ ist in vielen Pastoralplanungen mittlerweile als wichtig erkannt worden. Was aber noch aussteht, ist eine Klärung des ekklesiologischen Status des Seelsorgeraums. Davon hängt nämlich auch ab, welche Bedeutung eine gemeinsame Liturgie für diesen Raum hat.

Denn wenn der Seelsorgeraum im Sinne eines Pfarrverbands nur die bisherigen Pfarren vernetzen und unterstützen soll, diese aber in praktisch allen Bereichen selbständig bleiben, dann stellt der Seelsorgeraum keine eigenständige ekklesiologische Größe dar. Seine vorrangige Aufgabe liegt in der Sicherstellung der sonntäglichen Eucharistiefeier in jeder Pfarrei, und „der Seelsorgeraum selbst muss kein eigenständiges liturgisches Leben haben“²⁰.

Als eigenständige Größe gesehen entspricht er aber dem, was eine „Großpfarre“ ausmacht, die auch bisher schon Substrukturen hatte im Sinne einer „Gemeinschaft von Gemeinschaften“. Für sie aber gilt: „Seelsorgeräume brauchen gemeinsame und damit ideell einmalige Gottesdienste; durch die Erfahrung der liturgischen Gemeinschaft von Gemeinschaften wird die Einheit des Seelsorgeraumes liturgisch konkret.“²¹ Solche Gottesdienste könnten ein gemeinsames Pfarrfest, die Patrozinien oder vielleicht auch ein neu einzuführendes Fest der Errichtung des Seelsorgeraums sein.

6. Möglichkeiten und Gefahren der Seelsorgeräume

Damit komme ich zu den Chancen und Problemen, die sich meiner Einschätzung nach in den größeren Seelsorgeräumen gerade im Blick auf die Liturgie bieten.

6.1 Überprüfen von Traditionen

Eine erste Chance liegt darin, die eigenen Traditionen neu anzuschauen. Dabei kann deutlich werden, was es an positiven und weiterzuführenden Traditionen gibt – und was vielleicht auch als „Wildwuchs“ im Laufe der Jahre gewachsen ist und geändert werden kann oder

¹⁹ Vgl. zu diesen Überlegungen vor allem Haunerland (2007) 136–140.

²⁰ Haunerland (2007) 136.

²¹ Haunerland (2007) 138.

sogar sollte. Wo gibt es spezifische Charismen in einzelnen Gemeinden, die auch für die anderen Gemeinden genützt werden könnten? Als Grundsatz hat dabei zu gelten, dass in Seelsorgeräumen auf eine Vielfalt von Gottesdiensten und Gebetsformen zu achten ist, die an den unterschiedlichen Orten und in den diversen Gemeinden und Gemeinschaften innerhalb des größeren Raums stattfinden.

Durch die (verordnete) Kooperation in Pfarrverbänden und Seelsorgeeinheiten bzw. durch die Fusionen von Pfarren sind die Menschen vor Ort gezwungen, über die Tradition der eigenen Pfarre hinauszuschauen. Es entsteht die Notwendigkeit, sich auf andere einzulassen und unterschiedlichste Traditionen aufeinander abzustimmen. Das muss nicht von vornherein bedeuten, dass die eigenen Traditionen aufgegeben werden müssen. Aber es bietet die Chance, voneinander zu lernen. Solche Bereiche können sowohl die Vorbereitung auf diverse liturgische Feiern, die Gestaltung unterschiedlicher Gottesdienste aber auch die Kooperation von Chören oder die Anreicherung der musikalischen Elemente sein. Ein kurz- bis mittelfristiges Problem kann dabei das möglicherweise sehr unterschiedliche Liedgut in den Pfarren darstellen.

6.2 Die Gestaltung von Festzeiten (speziell des *Triduum paschale*)²²

„Ohne das Territorialprinzip damit grundsätzlich in Frage zu stellen, scheint es doch bedenkenswert, ob in unseren ‚Seelsorgeeinheiten‘ und ‚pastoralen Großräumen‘ nicht Orte profiliert werden könnten, die sich speziell der Feier des Gottesdienstes widmen, schwerpunktmäßig der Liturgiepastoral dienen und die so auch nachdrücklicher das *Triduum paschale* ins Zentrum zu stellen vermögen.“²³

Jürgen Bärsch sieht hier somit die Chance, dass in einem Seelsorgeraum spezifische Schwerpunkte zwischen den Pfarren und Gemeinden gesetzt werden könnten – so auch im Blick auf besondere liturgische Feiern.

Das *Triduum paschale*, die Drei Österlichen Tage vom Leiden, vom Tod und von der Auferstehung des Herrn, stellen den Höhepunkt des ganzen Kirchenjahres dar – zumindest aus theologischer/liturgischer Sicht. Dieser Höhepunkt führt die Priester in größeren Seelsorgeräumen aber sehr schnell in die Überforderung, wenn sie diese intensiven (sowohl im Blick auf die Vorbereitung als auch im Blick auf die Feier selbst) Liturgien mehrfach zelebrieren sollen.

Was von den Gläubigen als liturgischer Höhepunkt erfahrbar werden soll, wird für den Priester und alle Mitarbeiter/innen jedoch häufig zu einer Fülle von Stress – und nicht selten auch zu einem Streit zwischen den betroffenen Gemeinden. Der Austausch von Erfahrungen in großen pastoralen Einheiten zeigt, dass sich dort, wo Priester, Pastoralassistent/innen bzw. -referent/innen, Pfarrgemeinderäte und Liturgiekreise gemeinsam ans Werk gehen, auch neue Möglichkeiten für eine würdige und lebensnahe Feier von Festtagen eröffnen.

Dazu braucht es neben einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem liturgischen Gehalt der einzelnen Elemente des Triduums vor allem das Bemühen um und den Mut zu neuen Formen gottesdienstlichen Feierns, die nicht nur vom Priester und von Hauptamtlichen übernommen, sondern etwa auch ehrenamtlichen Wortgottesdienstleiterinnen und -leitern zuge-
traut werden.

Wo das geschieht und wo man vor allem auch darum bemüht ist, allen und gerade auch den kleineren Gemeinden gerecht zu werden, sind viele Frauen und Männer für eine engagierte

²² Vgl. zum Folgenden besonders Weber (2010) 112–118.

²³ Bärsch (2009) 177.

Mitgestaltung der Gottesdienste zu gewinnen. Wenn es dabei gelingt, neben den klassischen liturgischen Elementen auch alte volkskirchliche Traditionen neu zu beleben, die den Menschen eines bestimmten Ortes oder einer Region seit Generationen heilig sind, dann kann eine pastorale Notsituation zum Anstoß für ein erneuertes Bewusstsein der Mitverantwortung von Gemeinden für die Gestaltung der Liturgie werden.

So werden in manchen Pfarreien während des Triduums am Morgen die Tagzeiten gebetet oder „Trauermetten“ gefeiert, in denen man sich mit Psalmen, Liedern und Meditationen in den jeweiligen Tag einstimmt. Die früheren „Anbetungsstunden“ nach der Gründonnerstagsliturgie, am Karfreitag und am Karsamstag, die besonders dort gehalten wurden, wo nach alter Tradition ein „Heiliges Grab“ aufgestellt war, sind vielerorts verschwunden, werden aber auch in manchen Gemeinden durch neue Formen des Wachens und Betens ersetzt. Was früher einmal wesentlicher Bestandteil des volkskirchlichen Lebens war, erfährt damit heute auf vielerlei Weise eine Neubelebung, die manchen Gläubigen einen Zugang zum Paschamysterium eröffnet.

Christoph Freilinger hat dazu einige sehr praxisnahe Thesen entwickelt.²⁴ So sollen alle gottesdienstlichen Feiern in Gemeinden ohne Priester vor Ort „als Feiern, die dem Glauben der Kirche – festlich – Gestalt geben“ gesehen werden, nicht als mangelhafter Ersatz. Daher sollen die Priester den Feiern des österlichen Triduums auch nur jeweils einmal vorstehen, „damit ungeistliche Hektik und vorschnelles Ausbrennen der Amtsträger“ verhindert werden können. Freilinger schlägt dafür vor, dass im Wechsel zwischen betroffenen Gemeinden grundsätzlich an jedem der drei Tage des Triduums Wort-Gottes-Feiern gehalten werden sollten, die sich an einzelne Elemente der Vollform der entsprechenden Tagesliturgie anlehnen, wie z. B. an die Licht-, Wort- und Tauffeier in der Osternachtliturgie.

Dass dies möglich und sinnvoll ist und auch tatsächlich schon vielerorts praktiziert wird, beweisen die Erfahrungen, die die Arbeitsstelle für Gemeindeentwicklung in Salzburg zusammengetragen und evaluiert hat.²⁵ Wenn die Gemeinden selbst erfahren, dass die Karwochenliturgie in ihrem Ernst und in der Vielfalt ihrer Zeichenhandlungen auch in Wort-Gottes-Feiern zum Erlebnis werden kann, dann kommt es zu liturgischen Lernprozessen, die die Gemeinden am Leben erhalten – auch trotz und in einer so genannten pastoralen Notsituation. Was hier bei uns meist noch etwas zaghaft versucht wird, ist in vielen priesterlosen Gemeinden in den Kirchen des Südens längst Wirklichkeit. Denn dort werden die Kar- und Ostertage häufig in der Gestalt traditioneller Passionsfrömmigkeit oder als Wortgottesdienste mit Elementen aus der lokalen Kultur begangen.

6.3 Miteinander oder nebeneinander?²⁶

Eine große Chance bei der Zusammenlegung von Pfarrgemeinden bzw. bei Seelsorgeräumen wird darin gesehen, dass es Versammlungen (und Feiern) in größerer Gemeinschaft geben kann. Dies gilt vor allem für jene Pfarren und Gemeinden, die so klein sind, dass insbesondere die Festgottesdienste nur mehr sehr schwer „festlich“ begangen werden können.

Das Zusammenlegen von Feiern unterschiedlicher Gemeinden ist jedenfalls ein sensibler Bereich, der durch manche Realitäten vor Ort noch schwieriger wird: durch die größeren Entfernungen zu den Versammlungsorten; durch alte und neue Ressentiments zwischen Gemeinden; durch ein gewisses „Kirchturmdenken“.

²⁴ Vgl. Freilinger (2007) 125–126.

²⁵ Vgl. <http://www.pastoral.at/arge-bereiche/gemeindeentw/gemeindeentw.html> (Nov. 2011).

²⁶ Vgl. dazu Eissing (2009) 61–63.

Die Herausforderung liegt meines Erachtens vor allem darin, den Menschen den Mehrwert der gemeinsamen Feier an einem anderen Gottesdienstort plausibel machen zu können im Vergleich zu der Feier am eigenen, angestammten. Dies wird wohl nur gelingen, wenn zum einen das gemeinsam Mögliche im gottesdienstlichen Leben der Gemeinden betont wird; zum anderen, wenn unterschiedliche Traditionen nicht aus reiner Pragmatik aufgegeben, sondern das gemeinsame Neue – durch Katechese und Gespräche vermittelt – Wertschätzung erfährt. Dabei braucht es sowohl von Seiten der Leitung der Seelsorgeräume wie auch von Seiten der Gemeindemitglieder eine große Offenheit für das Alte wie auch für das Neue.

6.4 Kooperation in der Sakramentenpastoral

Eine große Chance sehe ich im Hinblick auf die Vor- und Nachbereitung von Sakramentenfeiern, also für den ganzen Bereich der Sakramentenpastoral. Hier können in größeren Seelsorgeräumen Synergieeffekte entstehen bei den Vorbereitungen zu den Sakramenten: in der Ausbildung von Firmbegleiter/inne/n, in der Möglichkeit von regionalen Eheseminare etc.²⁷

Und wenn es z. B. gerade mit dem Sakrament der Versöhnung in den einzelnen Pfarren im Argen liegt, bestünde die Chance, im Seelsorgeraum dieses Thema gemeinsam anzugehen in der Gestaltung von Bußfeiern, Versöhnungswegen etc.

6.5 Entwicklung neuer Formen von Gottesdiensten

In einer sich verändernden pastoralen Landschaft (aus innerkirchlichen, vor allem aber aus soziologischen bzw. demographischen Gründen) sind auch die Formen der Liturgie im Wandel. „Nicht nur der Priester-mangel, auch pastorale Erfordernisse und die Sehnsucht nach Segen für das Leben führen zu neuen Gottesdienstformen.“²⁸ Größere pastorale Räume bieten hier die Chance, besser auf spezifische Bedürfnisse von Menschen einzugehen und auch neue Formen von Gottesdiensten zu entwickeln. Michael Sievernich bietet hier eine Zusammenstellung möglicher Gottesdienste:

- ◇ Segensfeier für konfessionslose oder kirchenferne Paare
- ◇ Segensfeier für Schwangere oder junge Mütter und ihre Kinder
- ◇ Segensfeier für Kinder (z. B. am Fest der Unschuldigen Kinder), für Jugendliche, für Senioren etc.
- ◇ Segensfeier für Kranke und Trauernde
- ◇ Umkehrliturgien für Fernstehende
- ◇ Morgenlob oder Abendlob als Revitalisierung des Stundengebets
- ◇ Eine „Stadtgebet“ als Versuch, die Stadt ins Gebet zu nehmen (so z. B. in Schwerte); dies korreliert auch mit so manchen citypastoralen Initiativen
- ◇ Ein nächtliches Weihnachtslob für Nichtchristen (wie z. B. in Erfurt)
- ◇ „Gottesdienst für Liebende“ am Valentinstag

Diese Liste ist sicher erweiterbar – und es würde lohnen, diese neu entstehenden Formen genauer zu analysieren.

²⁷ Wobei sich mir die Frage stellt, welche Funktion dann in Hinkunft die Dekanate haben werden, die in manchen Diözesen dann noch aus 2–4 Seelsorgeräumen bestehen. Müsste es dann nicht auch eine Strukturreform auf der Dekanatebene geben, damit diese wirklich weiterhin subsidiär für die kleineren Einheiten vor Ort sein kann? Denn die neuen Seelsorgeräume können einiges von dem leisten, was bisher das Dekanat gemacht hat – nicht zuletzt in den genannten Bereichen der Sakramentenvorbereitung.

²⁸ Sievernich (2003) 146.

6.6 Das „heiße Eisen“ Gottesdienstzeiten

Für viele vor allem regelmäßige Gottesdienstteilnehmer/innen stellt eine Änderung der Gottesdienstzeiten eine der sichtbarsten und zum Teil auch schmerzlichsten Einschnitte dar. Damit ändern sich Familienrituale (z. B. in der Gestaltung des Sonntags) oder auch persönliche Rituale. Eine Änderung dieser Zeiten hat somit immer auch eine sehr emotionale Seite mitzubedenken. Vor allem sollte die Änderung der Zeiten nicht der erste Schritt sein, sondern die Folge von inhaltlichen Überlegungen darstellen. Denn das Prinzip, dass die Liturgie Gemeinde aufbaut, bedeutet auch, dass man mit dem Wegfall von gewohnten liturgischen Zeiten und Feiern einer bestehenden Gemeinde ein Konstitutivum wegnimmt.²⁹ Und es stellt sich dann die Frage, wie eine Liturgie, die nicht mehr vor Ort, sondern in einer Nachbargemeinde gefeiert wird, zum Aufbau der gewachsenen Gemeinden vor Ort fruchtbar gemacht werden können.

In Seelsorgeräumen gibt es dazu mehrere Modelle, die meist von der Anzahl der verfügbaren Priester abhängig sind. Wenn bei solchen Änderungen auch Pensionäre fix mit eingeplant sind, besteht unter Umständen die Notwendigkeit, je nach physischer Konstitution bzw. Gesundheit der Personen Regelungen zu adaptieren. Als mögliche Modelle in der Terminkoordination von Gottesdiensten zwischen mehreren Pfarren werden genannt:

- ◇ das jährliche Abwechseln zwischen Pfarren im Blick auf frühe oder späte Gottesdienstzeiten;
- ◇ ein wechselnder Gottesdienstrhythmus innerhalb eines Monats (z. B. Frühmesse an geraden/Spätmesse an ungeraden Sonntagen etc.);
- ◇ fixe Zeiten, die sich nur in Ausnahmefällen (bei Festen) ändern,
- ◇ oder überhaupt nur mehr ein Samstag-Abendgottesdienst in einzelnen Kirchen.

Nicht nur, aber besonders auch im Blick auf diese Zeiten gilt das, was in der Zeitschrift Gottesdienst unter der Überschrift „Das Mögliche tun“ zusammengefasst wird³⁰ – nämlich die Notwendigkeit, auf zumindest drei Bereiche besonders zu achten: Die Ansprüche einer konkreten Pfarre (bzw. Gemeinde) im Blick auf ihre Feier vor Ort; das Achten auf ein Grundmaß an liturgietheologischen Maßstäben; und schließlich die zumutbare Belastung für die Priester (die individuell verschieden hoch sein kann). Das erfordert zunächst eine hohe Koordinationsleistung. Diese darf aber beim reinen Koordinieren von Terminen und Personen nicht stehenbleiben, sondern muss zu einem Austausch der Pfarren hinsichtlich einzelner Gestaltungselemente der Gottesdienste führen.

6.7 Liturgiekreise und liturgische Dienste

Gerade im Blick auf die notwendige inhaltliche und gestalterische Arbeit gewinnen die Liturgiekreise und die liturgischen Dienste eine größere Bedeutung. In Seelsorgeräumen ist es sinnvoll, gemeinsame (und von allen beteiligten Gemeinden beschickte) Liturgiekreise zu etablieren, um zum einen die bisherigen Traditionen der einzelnen Gemeinden im Seelsorgeraum nicht zu vergessen, zum anderen aber auch, um sich abzustimmen im Blick auf gemeinsame Feiern des Seelsorge-raums bzw. das Entwickeln einer neuen, gemeinsamen Tradition.

Insofern stellen die Änderungen im Seelsorge-raum einerseits eine Chance für Liturgiekreise dar, aus einem größeren „Pool“ an Personen und Erfahrungen zu schöpfen; andererseits ist es aber auch eine neuralgische Frage, welche Gemeinde mit ihrer Tradition im größeren

²⁹ So auch die Überlegungen von Jeggle-Merz (2007) 130–131.

³⁰ Sekretariat der Liturgischen Kommission für Österreich (2010), 35–38.

Raum bestimmend wird. Es stellen sich Fragen wie: Was bedeutet es für die liturgischen Dienste: Ministranten, Lektoren, Kommunionhelfer, wenn mehrere Pfarren kooperieren? Gibt es Standards, die auch einem Pfarrerwechsel standhalten? Und vor allem auch: Kann ein Pfarrer im letzten Moment noch alles (oder zumindest einiges) ändern, was ein Liturgiekreis vorbereitet hat? Dieses Problem ist am ehesten wohl dadurch zu lösen, dass der Pfarrer selbst Mitglied des Liturgiekreises ist.

7. Schlussfolgerungen und Ausblick

Die Fragestellung der Liturgie ist sicherlich nicht die einzige, die im Blick auf die neu entstehenden Seelsorgeräume zu stellen ist. Man könnte und müsste dieselbe Diskussion auch für die anderen Grunddienste der Kirche führen. Dennoch wird deutlich, dass allein schon der Blick auf die Liturgie eine theologische wie auch eine pragmatische Problematik zeigt, wenn vorschnell zusammengelegt wird, ohne grundsätzliche Fragen geklärt zu haben wie: Welche ekklesiologische Größe stellt ein Seelsorgeraum dar? Wie kann es gelingen, gewachsene Traditionen und neue Formen zu verbinden?³¹ Und wie sieht die Gewichtung aus zwischen der (theologischen) Bedeutung einer lebendigen Gemeinde vor Ort – und einer Eucharistiefeier, die vermehrt nicht mehr am Lebens- und Gemeinschaftsort, sondern in einer zentralen Kirche bzw. Pfarre gefeiert wird?

Diese Fragen sind nicht nur liturgietheologisch zentral, sondern auch pastoraltheologisch relevant – denn es geht auch hier darum, wie den Menschen auf ihrem persönlichen und gemeinschaftlichen Weg zum Heil am besten geholfen werden kann.

Literatur

- Bärsch, Jürgen, 2009: *Von der Ganznachtfeier zum Österlichen Triduum – und zurück zur einen Osterfeier? Gegenwärtige Osterliturgie im Horizont frühchristlicher Geschichte*, in: Klöckener, Martin/Urban, Albert (Hg.): *Liturgie in Wendezeiten. Trierer Sommerakademie 2007: Zwischen konstantinischem Erbe und offener Zukunft*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 157–185.
- Beinert, Wolfgang, 1997: *Ekklesiologische Konsequenzen einer Theologie der Eucharistie*, in: *Stimmen der Zeit* 215, 736–746.
- Böntert, Stefan, 2007: *Liturgie in sich verändernden Seelsorgestrukturen. Kontinuität im Wandel oder völliges Umdenken?* In: *BiLi* 80, 142–151.
- Eissing, Dieter, 2009: *Miteinander feiern. Ein Arbeitsbuch zur Liturgie in größeren Seelsorgeeinheiten*, in: *Gottesdienst* 43, 61–63.
- Freilinger, Christoph, 2007: *Damit die Gemeinden leben. Thesen zu „Liturgie im Seelsorgeraum zu Hochfesten im Kirchenjahr“*, in: *Gottesdienst* 41, 125–126.
- Fuchs, Ottmar, 2001: *Identität der Gemeinde. Praktisch-theologische Impulse zu ihren Grundvollzügen*, in: Walter Krieger/Balthasar Sieberer (Hg.), *Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden*. Würzburg: Echter, 43–85.
- Hauerland, Winfried, 2007: *Liturgie als Quelle und Höhepunkt: Gottesdienst in Zeiten der Seelsorgeräume*, in: *Bibel und Liturgie* 80, 131–142.

³¹ Vgl. Böntert (2007) 142–151. Vgl. ebd. 143: „Ändert sich die Sozialgestalt der Kirche im Kontext geistig-kultureller Hintergründe, bedarf auch die Liturgie einer geschärften Aufmerksamkeit.“

- Heinz, Hanspeter, 1994: *Leiturgia: Verherrlichung Gottes – Heiligung des Menschen*, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss*. München, 162–190.
- Hilberath, Bernd Jochen, 1991: „*Participatio actiosa*“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: Becker, Hansjakob/Hilberath, Bernd J./Willers, Ulrich (Hgg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform*, St. Ottilien: EOS-Verlag (Pietas liturgica 5), 319–338.
- Holzem, Andreas, 2002: *Die Kirche im Dorf lassen. Glosse*, in: Theologische Quartalschrift 182, 247–248.
- Instruktion *Redemptionis Sacramentum* (25.3.2004). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159).
- Jeggle-Merz, Birgit, 2007: *Gottesdienst in „Pastoralen Räumen“ und „Seelsorgeeinheiten“*, in: Bibel und Liturgie 80, 130–131.
- Johannes Paul II, 1998: Apostolisches Schreiben *Dies Domini* über die Heiligung des Sonntags (31. Mai 1998). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133).
- Johannes Paul II, 2003: Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17. April 2003). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 167).
- Johannes Paul II, 2004: Apostolisches Schreiben *Mane nobiscum Domine* (7. Oktober 2004). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 167).
- Kehl, Medard, 2007: *Reizwort Gemeindezusammenlegung*, in: Stimmen der Zeit 225, 316–329.
- Krätzl, Helmut, 1998: *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*. 2. verb. Auflage. Mödling: Verlag St. Gabriel.
- Mette, Norbert, 1998: *Gemeinde-werden im europäischen Kontext – eine ekklesiopraktische Notwendigkeit*, in: ders., *Praktisch-theologische Erkundigungen*. Münster: Lit (Theologie und Praxis 1).
- Pock, Johann, 2010: *Pastorale Chancen und Grenzen von Pfarrzusammenlegungen. Anmerkungen im Kontext einer Reich-Gottes-Arbeit*, in: Anzeiger für die Seelsorge 119, 5–8.
- Roloff, Jürgen, 1993: *Die Kirche im Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht (GNT 10).
- Sekretariat der Liturgischen Kommission für Österreich (Hg.), 2010: *Das Mögliche tun. Grundsätze und Leitsätze zur Liturgie im Pfarrverband in Österreich an Hochfesten im Kirchenjahr*, in: Gottesdienst 44, 35–38.
- Sievernich, Michael, 2003: *Sakramentale und nichtsakramentale Vollzüge in einer veränderten pastoralen Landschaft*, in: Ordenskorrespondenz 44, 139–149.
- Weber, Franz, 2010: *Die Erlösung feiern. Karwoche und Ostern in Brauchtum und Volksliturgie*, in: Diakonia 41, 112–118.

Matthias Hembrock, Drensteinfurt

Erfahrungsbericht über die Fusion von drei Pfarreien

„Wer versucht, an möglichst vielen Orten zu retten, was zu retten ist, brennt irgendwann aus. Besser ist es, ... wieder ein brennendes Herz zu spüren.“ Wie ist dies möglich angesichts einer Großpfarre, die aus vormaligen eigenständigen Pfarrgemeinden neu errichtet wurde? An Beispielen des werk- und sonntäglichen Gottesdienstlebens, entlang des Kirchenjahres und der Kasualien wird erkennbar, wovon sich Gemeinden und Seelsorger/innen verabschieden müssen; deutlich zeigt sich aber auch, welches Potenzial gegeben und welches neue Wachstum möglich ist, wenn die Verantwortlichen auf Qualität setzen, das liturgische „Angebot“ konzentrieren und gezielt entwickeln. (Redaktion)

Einleitung

Die Zusammenlegung von Pfarreien ist formal gesehen zunächst ein Rechtsakt: die bisherigen Pfarreien werden aufgelöst, eine neue wird gegründet, die Seelsorger werden ernannt und die Gremien errichtet. Im Bistum Münster drängt die Bistumsleitung zudem darauf, dass die Katechesekonzepte vereinheitlicht werden. Die Organisation von Liturgie und Caritas hingegen bleibt den Gemeinden vor Ort frei überlassen.

Die Verantwortlichen für die Seelsorge standen also im Jahr 2006 vor der Aufgabe, das liturgische Leben der neu entstehenden Großpfarre zu planen. Als erster Schritt der Gemeindefusion wurden die drei Pfarreien auf pastoraler Ebene zusammengeführt zu einer Seelsorgeeinheit mit ca. 10 500 Katholiken in drei Orten. Im Seelsorgeteam haben wir den Entwurf einer neuen Gottesdienstordnung erarbeitet und diesen dann bei einer gemeinsamen Sitzung der noch selbstständigen Pfarrgemeinderäte der drei Pfarreien diskutiert. Auf drei Kriterien haben wir uns geeinigt: (1) Es sollte zwischen den drei Pfarreien möglichst gerecht zugehen (ein Schlagwort war: „Minderheiten haben Rechte, Mehrheiten auch“), (2) die vorhandenen Kräfte der liturgischen Akteure mussten berücksichtigt werden und (3) das liturgische Leben vor Ort sollte möglichst erhalten bzw. sogar ausgebaut werden. So ist eine Gottesdienstordnung entstanden, die dann in jedem Ort in einer Gemeindeversammlung vorgestellt und diskutiert wurde. Seit fünf Jahren gilt nun die neue Ordnung. Sie musste nicht modifiziert werden, als im Jahr 2010 die Fusion vollständig vollzogen und die neue Katholische Kirchengemeinde St. Regina Drensteinfurt gegründet wurde.

Das war zwar eigentlich nur ein Vorgang auf der Verwaltungsebene, bedeutete aber für die Menschen emotional sehr viel. Deshalb haben wir die Fusion auch liturgisch sorgfältig gestaltet¹ und dabei erneut die Erfahrung gemacht, dass Liturgie, vor allem die Eucharistie, eine Quelle sein kann, aus der neues Leben in die Kirche einströmt. Aber sie gut zu gestalten braucht Energie, Überlegung und natürlich handelnde Personen. Laut Stellenplan stehen für die neue Pfarrei ein Priester des Bistums, ein Priester der Weltkirche und zwei Pastoralreferentinnen zur Verfügung. Hinzu kommen drei ehrenamtlich tätige verheiratete Diakone mit Zivilberuf, von denen einer noch berufstätig ist (also keine Beerdigungen vornehmen kann),

¹ Vgl. Hembrock (2011) 36–37.

und vier emeritierte Priester, von denen aber nur einer als Zelebrant zur Verfügung steht. Momentan ist ein weiterer Priester des Bistums hier – es gab aber umgekehrt auch Zeiten, wo nur ein im aktiven Dienst stehender Priester in dieser Pfarrei eingesetzt war.

Im Folgenden möchte ich das liturgische Leben in unserer Gemeinde in drei Abschnitten beschreiben: (1) der Sonntag und die Woche, (2) das Kirchenjahr und (3) die verschiedenen Gottesdienstformen.

1. Der Sonntag und die Woche

Am Sonntag feiern wir die Eucharistie in jeder der drei Kirchen je einmal – in zwei Kirchen gibt es zusätzlich eine Vorabendmesse. Hinzu kommt eine Messe in einer Kapelle, die von benachbarten Kapuzinern zelebriert wird. Die Messzeiten liegen im Abstand von 90 Minuten, so dass der Priester und die Kantorin ohne Überschreitung der zulässigen Höchstgeschwindigkeit von Kirche zu Kirche fahren können und sogar noch vor einer jeden Messe ein wenig Zeit zum Gespräch mit den anderen liturgischen Diensten haben bzw. danach etwas Zeit bleibt, um die Leute auf dem Kirchplatz zu grüßen. Aufgrund dessen liegen zwei Sonntagsmessen recht früh (8:00 Uhr) bzw. spät am Vormittag (11:00 Uhr), was bei vielen auf Kritik stößt. Nichts fällt den Menschen schwerer, als Lebensgewohnheiten zu ändern. Mancher hat deshalb aufgehört, jeden Sonntag zur Kirche zu kommen, feiert stattdessen den Fernsehgottesdienst mit oder fährt woanders hin. Die Zahl der regelmäßigen Gottesdienstteilnehmer ist durch die Fusion gesunken. Die 11:00-Uhr-Messe (in der Pfarrkirche) hat sich aber zu einem kleinen Magneten entwickelt. Dort gibt es einen extra Wortgottesdienst für Kinder, hin und wieder musikalische Höhepunkte oder bestimmte Anlässe, die gefeiert werden – dann häufig mit anschließendem Beisammensein –, so dass eine Reihe hoch motivierter und engagierter Katholiken dort eine gottesdienstliche Heimat gefunden hat.

Hier zeigt sich ein erster Schwerpunkt unseres Konzeptes: Qualität geht vor Quantität. Obwohl wir dreizehn reguläre Messen pro Woche feiern, ist das eine deutliche Straffung gegenüber früher. Wir Priester wollen und können nicht von einer Messe zur anderen hetzen. Lieber investieren wir in (fast) jede Messe liturgische Gestaltungskraft. So gibt es ein eigens gestaltetes wöchentliches Totengedächtnis in jeder Teilgemeinde;² in der Altenheim-Messe spielt ein Organist und drei Kommunionssponder bringen die Kommunion zu den bettlägerigen Bewohnern; in den Werktagsmessen gibt es in der Regel einen Organisten, einen Lektor und Messdiener (z. T. Erwachsene); in Sonntagsmessen alle vorgesehenen liturgischen Dienste: geschulte Messdiener, eine hervorragende Organistin, Beteiligung von Chören und Scholen; außerdem gehören zur Sonntageucharistie standardmäßig der Vortrag beider nicht-evangelischen Lesungen, Antwortpsalm, gesungenes Halleluja mit Vers, die Verwendung eines Evangeliums, Kelchkommunion für alle³. Natürlich bemühen wir uns zudem um eine gute „ars celebrandi“ und um lebensnahe Predigten auf der einen Seite sowie um die Einbeziehung möglichst vieler „Laien“ auf der anderen Seite. Es ist eine Freude zu erleben, wie im Laufe der Jahre die Qualität der Gottesdienste immer weiter gestiegen ist. Der jüngste Entwicklungsfortschritt sind die Kantoren, die mutig vom Ambo aus den Antwortpsalm und den Hallelujaruf und -vers vorsingen, motiviert und angeleitet von der hauptberuflichen Kantorin, die A-Musikerin ist und das Talent hat, andere für liturgischen Gesang zu begeistern.

² Vgl. Hembrock (2007) 54.

³ Vgl. Hembrock (2005) 17–19.

Nach und nach hat sich ein zweites Merkmal unseres liturgischen Lebens herauskristallisiert: Differenzierung statt Einheitsbrei. Es ist zwar für die Akteure anstrengend, aber trotzdem fördern wir die Vielfalt. Es ist eher selten, dass in einer Sonntagsmesse „nichts Besonderes“ vorkommt. Da sind die Schützen, die ihr Fest feiern, da ist der Verband, der ein Jubiläum hat, da kommen die Pfadfinder, die das Georgsfest begehen, da ist ein Ehejubiläum, ein Sechswochenamt, die Einführung oder Verabschiedung eines Seelsorgers und vieles mehr. Solche Anlässe müssen sich in das normale Gerüst gottesdienstlicher „Angebote“ einfügen, kommen aber in der Messgestaltung vor. Somit binden wir Gruppen und Personen ein, geben ihnen Raum in der Liturgie und führen sie zur aktiven Teilnahme („*participatio actiosa*“) an der Messe hin. Letzteres erreichen wir auch mit Hilfe der Erstkommunionkatechese, womit ich zum zweiten Abschnitt komme.

2. Das Kirchenjahr

Auch hier leitet uns das Prinzip, sowohl Einheit als auch Vielfalt zu suchen. Allerdings würde ich im Blick auf die drei Kirchorte unserer Gemeinde heute nicht wiederholen, was ich anfangs als Richtschnur sagte: „Soviel Eigenständigkeit wie möglich, soviel Einheit wie nötig“. Das war ein Zugeständnis an das Drängen vieler, vor allem aus den kleineren Gemeinden, die möglichst viel Althergebrachtes bewahren wollten. Besser ist es, von der jeweiligen liturgischen Feier her zu denken und nicht auf alle lieb gewordenen Gewohnheiten Rücksicht zu nehmen.

So wäre es durchaus möglich, in jeder Kirche eine Osternacht zu feiern. Aber im Unterschied zu dieser „besonderen Vorabendmesse“, wie jemand sie nannte, war die Teilnahme an der Messe vom Letzten Abendmahl und an der Karfreitagsliturgie extrem gering. Es ist aber sinnlos, nur die Osternacht als „liturgisches Bonbon“ zu feiern, ohne zuvor die ersten beiden Etappen des Triduum gegangen zu sein, die etwas spröder und anstrengender sind. Deshalb haben wir an dieser Stelle die Liturgie „fusioniert“, um zu erreichen, dass jede einzelne Feier gebührend gestaltet und mitempfunden werden kann.⁴

Anders an Weihnachten: da haben wir nicht nur alle bislang üblichen Gottesdienste beibehalten, sondern sogar am Nachmittag des Heiligen Abend in einer der Filialkirchen eine zusätzliche Gottesdienstform eingeführt, die sogenannte „offene Kirche“. Da wird zwei Stunden lang die Kirche mit verschiedenen Angeboten für Familien mit Kindern „bespielt“: Lieder singen, Krippe betrachten, basteln, die Weihnachtsgeschichte hören etc.

Auch zu Fronleichnam: da führen wir an jedem der traditionellen Orte eine Prozession durch in der je üblichen Form mit leichten Änderungen. An diesen und anderen Stellen im Kirchenjahr ist nämlich die Teilnahme an den Gottesdiensten ganz gut, so dass ein weit gefächertes Programm sinnvoll ist.

Etwas Besonderes ist die Erstkommunion. Sie ist eine kirchliche Erfolgsgeschichte, wenn man sie als missionarische Chance begreift. Hier im ländlichen Raum erreichen wir eine nahezu hundertprozentige Erfassung des jeweiligen Jahrgangs. Jahr für Jahr begleiten wir somit eine „Schicht“ der Gemeinde nach der anderen durch unser entsprechendes Katechese- und Gottesdienstprogramm und schaffen es, einen langsam wachsenden Sinn für die Bedeutung der Eucharistie zu fördern. Klar ist, dass neben den Kindern die Eltern im Mittelpunkt unserer pastoralen Aufmerksamkeit stehen. Wir fordern sie ungeniert dazu auf, (zumindest) wäh-

⁴ Vgl. Hembrock (2011a) 20–21.

rend der Katechese – das sind ca. vier Monate – jeden Sonntag zur Kirche zu kommen. Bei Eltern- und Katechetenabenden und eben in den Sonntagsmessen werden sie – genau wie die Kinder – gemäß den Regeln der Elementarisierung in die Bedeutung der Teile der Messe eingeführt. Die Feier der Erstkommunion ist dann so feierlich und lebensnah wie möglich. Anschließend bekommen wir immer sehr viel Lob und Anerkennung und es bleiben jedes Jahr eine Handvoll Personen hängen, die z. B. Lektor, Kommunionsspender oder Katechet werden.

Am Beispiel der Erstkommunion zeigt sich, dass es sich lohnt, im Kirchenjahr Schwerpunkte zu setzen. Dazu muss man aber das immer laufende Gottesdienstprogramm konzentrieren, um freie Kapazitäten für das Außergewöhnliche zu haben. Ähnlich ist die Schwerpunktsetzung bei den Kasualien, womit ich zum dritten Punkt komme.

3. Verschiedene Gottesdienstformen

Zunächst die ernüchternde Feststellung, dass Gottesdienstformen, die in der Auseinandersetzung liturgischer Fachkreise Hochkonjunktur haben, bei uns noch nicht stattfinden. Regelmäßige Tagzeitenliturgie und von geschulten Laien geleitete Wort-Gottes-Feiern gibt es so gut wie gar nicht. Außer an Weihnachten, Ostern und Pfingsten, wo in der Pfarrkirche die Vesper gefeiert wird, ist das Stundengebet Sache der Kleriker. Obwohl in den Kirchen nicht jeden Tag ein Gottesdienst stattfindet, erkennen wir keinerlei Ambitionen in den jeweiligen Orten, sich dort ohne Priester zum Gebet zu versammeln. Es gibt auch keine Klagen darüber, dass die Werktagsmessen seltener geworden sind. Als wir 2006 die monatlichen Seniorenmessen bei den jeweiligen Seniorennachmittagen abgeschafft und durch Andachten ersetzt haben, die entweder in der Kirche oder im Pfarrheim stattfinden, gab es kaum Widerspruch. Es gab leider auch kein Wachstum der Werktagsgottesdienstgemeinde, wofür wir geworben hatten. Mit dem Alter kommt nicht der Psalter. Kinder gehen bei uns aufgrund der monatlichen Schulgottesdienste häufiger zur Kirche als Senioren.

Das bedeutet: die althergebrachte katholische Frömmigkeit ist stark ausgedünnt. Jeden Tag zur Messe gehen, wenn es möglich ist, hat für die überwältigende Mehrzahl der Katholiken keinen Wert mehr. Die Leute suchen nicht mehr das objektiv gültig gespendete Sakrament. Sie wollen intellektuell angesprochen und emotional berührt werden. Wir akzeptieren das und versuchen, eine jede Messe – vor allem bei Kasualien – so zu feiern, dass die Mitfeiernden etwas davon mitnehmen können. Die Leute sind aber in unserer Eventkultur sehr anspruchsvoll geworden, was die Feiergestalt angeht. Andererseits sind viele fast ganz unbelastet von irgendwelchen liturgischen Vorerfahrungen und religiösen Kenntnissen. Es sind sehr hohe Anforderungen, die bei Kasualien auf die Priester zukommen. Nicht wenige Brautleute suchen deshalb für die kirchliche Trauung gezielt einen Priester aus, der für sie den schönsten Tag des Lebens entsprechend ihren Erwartungen gestalten soll. Wir leben in einer Dienstleistungsgesellschaft. Viele Anbieter stellen sich für Hochzeiten professionell auf und bieten ihre Fachkompetenz auf höchstem Niveau an: Fotografen, Gastronomen, Floristen, Kutschen- und Autoverleiher, Eventdesigner, Standesämter usw. Die Kirche steht ganz klar in diesem Spektrum und wird als religiöser Dienstleister wahrgenommen. Ob wir wollen oder nicht, es wird kritisch geprüft, wie gut wir sind. Das kann man positiv wenden und darin die Chance sehen, unsere Botschaft an den Mann und an die Frau zu bringen. Schließlich kommen bei Kasualien sehr viele Menschen zur Kirche, die wir sonst nie erreichen. Sie

wollen so bedient werden, wie sie es gewohnt sind: individuell und kompetent. Das gilt für Trauungen und Beerdigungen gleichermaßen, wenn auch in je spezifischer Weise.

Unsere Kräfte sind hier aber begrenzt. Wir haben nicht so viele Zelebranten, die in der Lage sind, die hohen Erwartungen der Menschen zu erfüllen. Ausländische Priester sind an dieser Stelle in der Regel überfordert. Ich würde es deshalb bei Trauungen begrüßen, wenn das Bistum hier subsidiär agieren würde, denn auf Pfarreebene stoßen wir an die Grenzen des Machbaren. Das Bistum könnte zentral einen Pool von Zelebranten und Kirchen im Internet anbieten, die für Hochzeiten zur Verfügung stehen. Wer im ländlichen Idyll heiraten möchte, könnte dort ebenso fündig werden wie der moderne Performer, der seinem Stil auch am Tag der Hochzeit treu bleiben will. Das Territorialprinzip greift bei Trauungen schon längst nicht mehr, die Leute suchen ohnehin den für sie passenden Ort und die ihnen zusagende Form aus. Warum denken wir nicht einfach von den Leuten her und präsentieren unser sehr gutes Angebot in einer ihnen gemäßen Art und Weise?

Hier wird deutlich, dass sich ganz unabhängig von Pfarreizusammenführungen die Wirklichkeit, in der wir Liturgie feiern, sehr verändert hat. Rainer Bucher formuliert es treffend: „Wir leben auch religiös längst in Zeiten der irreversiblen Unüberschaubarkeit, in Zeiten der religiösen Selbstbestimmung, in denen Nähe eher mit Anonymität und Flüchtigkeit gekoppelt ist [...]. Erkennbarkeit, Erreichbarkeit und Zugänglichkeit sind heute notwendige Kategorien einer Kirche, die [...] vor Ort präsent bleibt, sich aussetzt und anbietet.“⁵ Für uns Priester bedeutet das eine andere Rollenbeschreibung. Das biblische Bild vom Hirten und der Herde (vgl. 1 Petr 5), das früher benutzt wurde, um das Verhältnis zwischen Pfarrer und Pfarrei zu beschreiben, passt nicht mehr. Vielmehr gleichen wir den 72 Jüngern, die der Herr je zu zweit aussendet, damit sie Frieden und Heilung bringen und die Ankunft des Reiches Gottes verkünden (vgl. Lk 10).

Zurück zu unserer Pfarrei. Hier gab es bis vor kurzem ein katholisches Milieu. Reste davon sind noch erkennbar. Das versuchen wir zu nutzen. So wünschen die Angehörigen bei schätzungsweise 80% der Beerdigungen, dass eine Messe gefeiert wird. Dem Wunsch entsprechen wir gerne, kommt doch gerade beim Begräbnis dieser Feier von Tod und Auferstehung Jesu eine besondere Bedeutung zu. Natürlich predigen wir dann auch, denn hier erreichen wir viele Personen, die sonst nicht zur Kirche kommen. Bei ca. hundert Beerdigungen pro Jahr bedeutet das einen erheblichen Arbeitsaufwand, den wir nur leisten können, weil wir im regulären Wochenbetrieb Messen gestrichen haben. Es gibt in der Gemeinde zwei entgegengesetzte Tendenzen: die regelmäßige Teilnahme an der Sonntags- und Werktagsmesse geht eher zurück, die Anzahl der Kasualien hingegen und die Teilnahme an anderen einmaligen Gottesdiensten (z. B. Einschulung, Schulentlassung, Erstkommunion, Weihnachten) steigt oder bleibt gleich.

Auch bei Taufen (ca. 100 pro Jahr) und Trauungen (ca. 25 pro Jahr) investieren wir Zeit und Mühe. Mindestens ein persönliches Gespräch mit den Taufeltern und Brautleuten ist Standard und individuelle Gestaltungswünsche werden unter Rücksichtnahme auf liturgische Vorgaben weitgehend berücksichtigt.

Die Erfahrung zeigt, dass der jeweils vorgesehene Ritus als ansprechend erlebt wird, wenn er sorgfältig zelebriert und mit persönlichen Elementen an den dafür vorgesehenen Stellen angereichert wird. Viele sagen hinterher lobend: „Es war so persönlich!“, obwohl der objektive Rahmen vollständig eingehalten wurde. Das ist zum großen Teil der Beziehung zu verdanken, die durch die vorhergehenden Gespräche entstanden ist. Im Laufe der Jahre sind

⁵ Bucher (2010) 17.

die Kasualien ein wichtiger Baustein zum Aufbau der Gemeinde geworden. Es hat sich bei uns herumgesprochen, dass man „da gut hingehen“ kann, und so hat die Kirchengemeinde ein positives Image gewonnen.

Wir arbeiten aber an unserer Belastungsgrenze. Die Fusion bringt ja nur beim feststehenden liturgischen Wochenprogramm die Chance zur Kürzung. Die Anzahl der Kasualien hingegen bleibt gleich, muss aber von weniger Priestern geleistet werden. „Es hört nie auf“, klagte ein Nachbarpfarrer – will sagen: ständig kommt wieder eine Anfrage nach einer Beerdigung, steht eine Taufe oder eine Trauung bevor. Das zehrt an den Nerven. Da wäre es sehr wünschenswert, wenn die Kirchenleitung strukturelle Hilfe leisten würde, beispielsweise dadurch, dass getaufte Christen vermehrt in die Lage versetzt werden, eine Beerdigung vorzunehmen.

Auf Gemeindeebene versuchen wir, Laien als Gottesdienstleiter zu schulen. Hier machen wir ganz kleine Schritte, weil der große Wurf noch nicht möglich ist. Es beginnt damit, Laien in die Gottesdienstvorbereitung mit einzubeziehen, sie als Lektoren, Kantoren und Kommunionsspender zu schulen und sie zu ermutigen, Gottesdienste (z. B. mit Kindern oder anderen Gruppen) zu leiten. Manchmal gelingt es schon, Gottesdienste zu feiern, die zwar keine Messen sind, aber dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – die Herzen tief anrühren.

In der diesjährigen Fastenzeit hatten wir ein Kunstprojekt in der Pfarrkirche. Der Künstler Stefan Knor⁶ baute eine Pietá-Skulptur mit einer Tuch- und Lichtinstallation auf. Dazu gab es ein reichhaltiges Gottesdienstprogramm, zu dem auch meditative Abendgebete gehörten. Sie waren Höhepunkte des gottesdienstlichen Lebens in unserer Gemeinde. Wichtige Elemente waren Stille, meditative Gesänge, Eigenbeteiligung durch selbstformulierte Gebete und das Entzünden von Kerzen sowie der persönliche Segen. In Zukunft werden wir einmal im Monat an einem Sonntag solche meditativen Abendgebete in ökumenischer Zusammenarbeit anbieten. Sie müssen heutigem ästhetischen Empfinden entsprechen und einen Ruhepol in der alltäglichen Hektik darstellen, dann sind sie für die Menschen hilfreich.

Ich bin überzeugt, dass sich jede Mühe um liturgische Qualität lohnt. In großen pastoralen Räumen ist dazu eine Reduktion des regulären Gottesdienstprogramms nötig. Wer versucht, an möglichst vielen Orten zu retten, was zu retten ist, brennt irgendwann aus. Besser ist es, bei gut gestalteten Gottesdiensten immer wieder ein brennendes Herz zu spüren, weil es gelungen ist, die Worte des Herrn zu verstehen und seine Gegenwart in der Mitte der Seinen zu spüren (vgl. Lk 24,13–35). Dann kommen die Menschen und lassen sich anstecken. So werden sie auf lange Sicht dazu befähigt, an den Orten, wo sie leben, Kirche zu sein und ihren Glauben zu feiern – aus eigener Taufberufung und ohne falsche Abhängigkeit von liturgischen Profis.

⁶ Vgl. www.lumentenebris.de.

Literatur

- Bucher, Rainer, 2010: *Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen – Grundlagen – Perspektiven*. Würzburg: Echter.
- Hembrock, Matthias, 2005: „Nehmt und trinkt alle ...“ Erfahrungen mit der Einführung der *Kelchkommunion*, in: Gottesdienst 39, 17–19.
- Hembrock, Matthias, 2007: *Nach sechs Wochen. Das Gedächtnis der Verstorbenen angemessen gestalten*, in: Gottesdienst 41, 54.
- Hembrock, Matthias, 2011: *Eine Fusion feiern? Die Zusammenführung von Pfarreien liturgisch begehen*, in: Gottesdienst 45, 36–37.
- Hembrock, Matthias, 2011a: *Drei Gemeinden – ein Triduum*, in: Gottesdienst 45, 20–21.

→ Franz Weber, Innsbruck

Wo die Kirche zum Leben kommt

*Einblicke in die liturgische Praxis
lateinamerikanischer und afrikanischer Gemeinden*

In den Ländern des Südens prägen kleine Gemeinden die Liturgie als lebendige Feier von Glauben und Leben, eine Liturgie, die Kirche vor Ort aufbaut. Der folgende Beitrag lässt teilhaben an Erfahrungen und Reflexionen der Praxis von Gemeinden in Afrika und Lateinamerika, die den „Zusammenhang von Kirche und Liturgie, von Gottesdienst und Kirchenbewusstsein, von liturgischem Feiern und diakonischer Gemeinde- und Glaubenspraxis“ hervortreten lassen. (Redaktion)

Dass zwischen Liturgie und Ekklesiologie, zwischen der Feier des Glaubens und der Glaubenspraxis des Einzelnen und der Gemeinde ein Zusammenhang besteht, kann als theologisch unbestritten gelten. Der viel zitierte Satz aus der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Liturgie sei „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“, wird deshalb immer wieder auch pastoraltheologisch und gemeindetheologisch zu vertiefen sein, stellt doch die Liturgie einen Grundvollzug und die Lebensgrundlage jeder christlichen Gemeinde dar. Aus einer anderen Perspektive fragt die Missionswissenschaft nach dem ständigen Bemühen der Kirche, den Schatz ihrer Liturgie den Menschen aus den vielen verschiedenen Völkern, die heute zur katholischen Weltkirche gehören, lebensnah zugänglich zu machen. Die Frage, wie diese Inkulturation der Liturgie in verschiedene Kulturen und Lebenswelten in einer multikulturellen Kirche zu erfolgen habe, ist nicht nur ein auch aktuell wieder sehr kontrovers diskutiertes theologisches Problem, sondern eine Lebens- und Überlebensfrage der Kirche.

Der folgende Beitrag kann und will keine grundsätzliche ekklesiologische, pastoral- oder missionstheologische Auseinandersetzung mit der schwierigen und vielschichtigen Frage nach der Notwendigkeit einer inkulturierten Liturgie für die Gestaltwerdung des Glaubens in verschiedenen kulturellen Kontexten sein. Aus eigenem Erleben lateinamerikanischer Basisgemeinden und der Begegnung mit „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ in Afrika sollen hier stattdessen nur einige wenige Einblicke in die liturgische Praxis von Gemeinden in Lateinamerika und Afrika eröffnet werden, die den gegenseitigen Erschließungszusammenhang von Kirche und Liturgie, von Gottesdienst und Kirchenbewusstsein, von liturgischem Feiern und diakonischer Gemeinde- und Glaubenspraxis deutlich zutage treten lassen.

Zu einer besseren pastoralgeschichtlichen Einordnung und zu einem tieferen Verständnis der ekklesiologischen und liturgischen Bedeutung der Entwicklung neuer Gemeindeformen, die sich in den letzten Jahrzehnten vor allem in vielen Kirchen des Südens vollzogen hat, ist festzuhalten: Die Einführung und Entfaltung der so genannten „Kirchlichen Basisgemeinden“ in Lateinamerika und der „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ in Afrika, aber auch in Asien und Ozeanien, ging nicht primär von der Basis aus. Diese kleinen pastoralen Einheiten verdanken ihre Entstehung, wie sich aus den Quellen eindeutig nachweisen lässt¹, der Initiative von Bischöfen und Bischofskonferenzen, von Priestern, Ordensleuten und Laien,

¹ Vgl. Weber (1996) 82–96; Weber / Fuchs (2007) 184–202.

die davon überzeugt waren, dass die Communio- und Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Gemeindewirklichkeit vor Ort zu übersetzen sei. Mit der Betonung der ekklesiologischen Bedeutung der Teilkirche und der Einzelgemeinde als Ort für die lokale Gestaltwerdung der Universalkirche hat das Konzil auch den Weg für Lern- und Inkulturationsprozesse geebnet, aus denen neue kreative Gemeindeformen mit einer inkulturierten liturgischen Praxis hervorgingen. Zur Zeit des Konzils gab es da und dort bereits theologische Überlegungen und praktische Versuche mit solchen neuen Gemeindebildungen. Die Konzilsväter konnten damals aber wohl kaum ahnen, wie bahnbrechend und innovativ sich ihre theologische Vision einer Weltkirche, die „wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend“ (*Kirchenkonstitution Lumen gentium* 26) ist, auswirken würde. „In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig“, heißt es wörtlich in derselben Nummer der Kirchenkonstitution. Diese Gegenwart wird, wie die Beispiele zeigen werden, von Millionen von Menschen in der Tat als Leben und Hoffnung stiftende Realpräsenz des Herrn erfahren und liturgisch gefeiert.

1. Wegweisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Verwirklichung in der Weltkirche

Als Missionar und Seelsorger befremdet es mich zutiefst, dass fundamentale liturgische Wegweisungen und Richtlinien des Konzils in Vergessenheit geraten, grundsätzlich in Frage gestellt und in der pastoralen Praxis in ihr Gegenteil verkehrt werden. Ich selbst habe die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums mit all ihren mühsamen Lernprozessen und Grenzen, die sich in ihrer Verwirklichung gezeigt haben, als Meilenstein in der jüngsten Kirchengeschichte erfahren. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass diese Reform sich besonders auch für die jungen Kirchen in anderen Kontinenten als dringend notwendig erwiesen hat. Diese Überzeugung habe ich vor allem in meiner pastoralen Tätigkeit in Brasilien und in der Begegnung mit afrikanischen Gemeinden gewonnen.

In den Kirchen des Südens ist die *Liturgie* wirklich und wahrhaftig lebendige Feier des Glaubens und – auch emotional – erlebbarer *Höhepunkt* kirchlichen Lebens, auf den alles Tun der Gemeinden hingeordnet ist. In der Kirche der Armen, die vielerorts den Normalfall von Kirche darstellt, ist der Gottesdienst in der Tat für Millionen von Gläubigen, die oft nur oder nicht einmal das Notwendigste zum Leben besitzen, *Quelle der Kraft* (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 10) und Lebensfreude. Ich kann bezeugen, dass Liturgie dort wirklich ein Erleben von Kirche vor Ort ist, das Gemeinschaft stiftet und die Gemeinden, deren Mitglieder oft unter sehr prekären Bedingungen leben müssen, am Leben erhält. „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche“ (*Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium* 26). Die Verwirklichung dieses Grundsatzes ist in den Kirchen des Südens aufgrund des Bewusstseins der Zusammengehörigkeit, das vielen Kulturen bis heute eigen ist, im Großen und Ganzen wahrscheinlich besser gelungen als in der Kirche hierzulande, wo die Gesellschaft von einer oft extremen Individualisierung und Entsolidarisierung geprägt ist, die sich vielfach auch auf die gottesdienstlichen Feiern und auf das Gemeindeleben auswirkt.

Wodurch könnte unsere Liturgie wieder gemeinschaftsbezogener, lebendiger und lebensnaher werden? Ich beobachte vor allem im deutschsprachigen Raum eine äußerst bedenkliche, ja „lebensgefährliche“ Entwicklung einer Klerikalisierung und Monopolisierung liturgischer

Vollzüge, die oft mit fragwürdigen amts- und liturgietheologischen Argumenten legitimiert werden. Dagegen sagt das Konzil klar und deutlich:

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt [...]. Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist bei der Erneuerung und Förderung der Heiligen Liturgie aufs stärkste zu beachten, ist sie doch die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen“ (*Sacrosanctum Concilium* 14).

Auch in den Kirchen des Südens stellen wir zur Zeit bedauerlicherweise eine unübersehbare Neoklerikalisierung fest, die schwerwiegende Auswirkungen auf die Gemeinden und ihre Liturgie hat. Der afrikanische Theologe Jean-Marc Ela sprach schon vor Jahren von einem klerikalen Imperialismus, der die Laien infantilisiert hat.² Trotzdem haben liturgische Handlungen dort im Allgemeinen doch einen viel stärkeren partizipativen Charakter. In vielen Gemeinden gibt es nicht nur im sozial-diakonischen Bereich, sondern gerade auch in der Liturgie eine Reihe von Dienstämtern (*ministérios*, *ministères*, *ministries*), die den Gottesdienst als Feier der Kirche und der ganzen Gemeinde erscheinen lassen. Hier hat das Konzil in deutlicher Korrektur der Missionsgeschichte, in der die Liturgie für die Gläubigen ein aus Europa importierter Fremdkörper blieb, eine andere und inkulturierte gottesdienstliche Praxis bewirkt.

Wie aber gelingt eine solche Inkulturation der Liturgie? Sie ist ein mühsamer, aber lebensnotwendiger Prozess, der nicht nur die Treue zur liturgischen Tradition der Gesamtkirche im Auge zu behalten hat, sondern auch einer großen Offenheit und Sensibilität für die religiösen Traditionen der jeweiligen Kultur bedarf. Die Pastoralkonstitution des Konzils stellt diesbezüglich fest, die Kirche nehme „die Errungenschaften der einzelnen Kulturen in Gebrauch, um die Botschaft Christi in ihrer Verkündigung bei allen Völkern zu verbreiten und zu erklären, zu erforschen und tiefer zu verstehen, um sie in der liturgischen Feier und im Leben der vielgestaltigen Gemeinschaft der Gläubigen besser Gestalt werden zu lassen“ (*Gaudium et spes* 58). In der Liturgie nimmt die Kirche vor Ort also eine sichtbare und greifbare inkulturierte und lebensnahe Gestalt an.

„Durch ihr Wirken, auch durch ihre Liturgie erzieht sie den Menschen zur inneren Freiheit“ (*Gaudium et spes* 58). Liturgie als Raum der Freiheit und als befreiendes Geschehen: Hinter einem so hohen Anspruch bleiben das Tun der Kirche und ihre liturgische Praxis oft sehr weit zurück. Man darf aber auch dankbar feststellen, dass die Liturgie in vielen Gemeinden, die unter autoritären Regimen einer blutigen Verfolgung ausgesetzt waren, oft der einzige Raum war, in der sie Freiheit erfahren und als Gnade und Geschenk feiern konnten. Aus persönlichen Erfahrungen in der Begleitung brasilianischer Basisgemeinden, die häufig noch unter dem Militärregime entstanden³ oder vielfach der Bedrohung durch Großgrundbesitzer und korrupte politische Machthaber ausgesetzt waren, kann ich bezeugen, dass der Gottesdienst in der Tat ein Raum sein kann, in dem Menschen, die in Abhängigkeit und Unterdrückung leben, die Freiheit der Kinder Gottes erfahren können. Dasselbe kann ich auch von afrikanischen Gemeinden erzählen, die in Situationen des Bürgerkriegs und der Vertreibung das Wort Gottes hören und daraus Kraft und Lebensmut schöpfen.⁴ Dass Christus „gegenwärtig ist [...] in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen

² Ela (1987) 75.

³ Vgl. Weber / Fuchs (2007) 105–112.

⁴ Vgl. dazu Erfahrungen in Uganda, in: ebd. 210–218.

werden“ (*Sacrosanctum Concilium* 7), ist übrigens die spirituelle Grunderfahrung des so genannten Bibelteilens, das weltweit in vielen kleinen Gemeinschaften regelmäßig praktiziert wird.

Man wird ohne Übertreibung sagen können, dass die Verwirklichung dieser und anderer zentraler Grundsätze der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in vielen Ortskirchen der Weltkirche zu einer neuen kommunikativ-partizipativen liturgischen Praxis geführt hat, in der Menschen aus verschiedenen Kulturen und Lebenswelten hautnah die Erfahrung einer Kirche machen, in der Gott auch heute in der Geschichte von Menschen und Völkern wirkmächtig und heilbringend handelt.

2. Einblicke in die lebensnahe Liturgie der lateinamerikanischen Basisgemeinden

Was sind Basisgemeinden? Was charakterisiert diese seit 50 Jahren praktizierte Gemeindeform, die der Kirche in Lateinamerika einen neuen Zugang zu den Armen eröffnet hat? Die Vorstellungen, die man sich hierzulande davon gemacht hat, stimmen vielfach nicht. Die Basisgemeinden waren und sind nicht die Verwirklichung des Traumes von einer idealen Basiskirche, den viele nach dem Konzil auf die Kirche in Lateinamerika projizierten. Historisch falsch ist aber auch die pauschale Unterstellung, die Basisgemeinden seien eine gegen die Hierarchie gerichtete Protestbewegung gewesen, in der es nur um eine Politisierung der Kirche gegangen sei. Im Gegenteil: Die Basisgemeinden gehen zu einem großen Teil auf die Initiative kontinentaler und nationaler Bischofskonferenzen zurück.

Die Bischöfe sahen in ihrer Einführung eine pastorale Notwendigkeit und eine Umsetzung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in die lateinamerikanische Wirklichkeit. In ihnen hat sich ein Prozess der „Ekklesiogenese“ (L. Boff) vollzogen, der vielerorts zur Entstehung einer neuen Art von Kirche geführt hat. Die Kirche wurde auf diese Weise vor allem für die Armen zur Hoffnungsgestalt, die ihren Ausdruck auch in einer lebendigen Liturgie fand. Papst Paul VI. bezeichnet die Basisgemeinden im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* als „eine Hoffnung für die universale Kirche“. Sie seien, so stellt Papst Paul VI. mit Recht fest, aus dem Bedürfnis entstanden, „das Leben der Kirche noch intensiver zu leben, oder aus dem Wunsch und dem Suchen nach einer persönlichen Atmosphäre, die die großen Gemeinden nur schwer bieten können“ (*Evangelii nuntiandi* 58). Papst Johannes Paul II. spricht in seiner Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* ebenfalls von den Basisgemeinden und bezeichnet sie als „Sauerteig des christlichen Lebens, der Aufmerksamkeit für die Vernachlässigten und des Engagements für die Umwandlung der Gesellschaft. In ihnen erfährt der einzelne Christ Gemeinschaft, fühlt sich selbst als aktives Element“ (*Redemptoris Missio* 51).

Weil ich selbst über Jahre in Brasilien in der Begleitung solcher Basisgemeinden tätig war, kann ich bezeugen, welcher ekklesiologische Stellenwert dieser Gemeindeform und ihrer Liturgie tatsächlich zukommt. In ihnen ist, um ein Wort von Romano Guardini in Anspruch zu nehmen, die Kirche in den Seelen – vor allem der Armen – erwacht. In ihnen werden Menschen aus einfachsten Verhältnissen mit sehr wenig oder gänzlich ohne Schuldbildung aktiv: Frauen und Männer aus den untersten Volksschichten, Bäuerinnen und Bauern, Land- und Industriearbeiter/innen, Volksschullehrer/innen, Fischer, kleine Angestellte und Menschen aus handwerklichen Berufen entdecken in der Begegnung mit dem Wort Gottes ihre Berufung in der Kirche. Sie übernehmen die Leitung der kleinen Gemeinden und die Gestaltung

von Wortgottesdienstfeiern. Sie haben erkannt, dass die Liturgie, so schlicht und einfach sie in den vielen kleinen Gemeinden auf dem Land und an der Peripherie der Städte auch meist gefeiert wird, auf jeden Fall eine Feier des Lebens sein muss, in der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (*Gaudium et spes* 1) in die Feier des Todes und der Auferstehung Jesu einfließen dürfen, auch wenn diese Feier sehr oft aufgrund fehlender Priester „nur“ eine Begegnung mit dem Wort Gottes sein kann, in der der Tisch der Eucharistie für die Armen leer bleibt.⁵

Was kennzeichnet nun in besonderer Weise die liturgische Praxis der lateinamerikanischen Basisgemeinden? In ihr nimmt das Wort der Schrift zweifellos eine zentrale Stellung ein. Das war für Lateinamerika neu. In der Missionierung des Kontinents hatte die Bibel nämlich nahezu keine Rolle gespielt. Das katholische Christentum wurde den Menschen durch einen schwer verständlichen Katechismus, vor allem aber über die Symbolwelt der traditionellen iberischen Volksfrömmigkeit mit ihrer vielgestaltigen Heiligenverehrung vermittelt. In die Buntheit dieser Volksreligiosität flossen auch viele Elemente der Lebenswelten der indigenen Völker, aber auch die religiösen Traditionen der aus Afrika importierten Sklavinnen und Sklaven ein. Der aus dieser Vermischung entstandene Volkskatholizismus war weithin ein Laienkatholizismus, der die Kirche in Lateinamerika zu einer Volkskirche machte, die noch heute – wenn auch deutlich schwächer werdend – zumindest Teilbereiche des kirchlichen Lebens prägt. Es ist das große Verdienst des lateinamerikanischen Episkopats und der Theologie der Befreiung, die Volksfrömmigkeit mit ihren spezifischen Formen von Volksliturgie trotz mancher fragwürdiger Elemente in ihrer Bedeutung erkannt und pastoral aufgewertet zu haben. Zugleich war man von Seiten der Hierarchie und der Theologie auch sehr stark darum bemüht, den Armen die Heilige Schrift auf neue Art und Weise zugänglich zu machen. Diese beiden Elemente, Bibel und Volksfrömmigkeit, aber auch eine Fülle von neuem modernen Liedgut bestimmen die liturgische Praxis der Basisgemeinden.

Bischöfe und Priester, die in ihren Diözesen und Pfarren eine pastorale Option für die Basisgemeinden getroffen haben, trauen den Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern sehr viel zu. In meiner „Interkulturellen Gemeindeftheologie“ habe ich persönliche Zeugnisse über einzelne Aspekte dieser Gemeindepraxis gesammelt.⁶ Ein mir persönlich bekannter Bischof aus dem brasilianischen Nordosten schrieb mir, wie er bei seinen Besuchen in den Basisgemeinden bei der Predigt die Laiengemeindeleiter/innen in die Auslegung des Wortes Gottes einbezieht. Das machen auch viele andere Bischöfe und Priester. Der Bischof betont, dass er das nie bereut und auch nie eine „Häresie“ gehört habe. Er habe stattdessen oft Gott mit den Worten Jesu gedankt: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast“ (Mt 11,25).⁷ Durch dieses Vertrauen und diese Ermutigung zum Subjektsein durch Hierarchie und Klerus entsteht in und durch die aktive Rolle von Laien in der Liturgie unter den Gläubigen ein neues Kirchenbewusstsein. Eine mexikanische Gemeindeleiterin hat das so zum Ausdruck gebracht: „Ich habe meinen Weg mit den Basisgemeinden [...] als Katechistin begonnen. Bevor ich am Leben der Basisgemeinden teilnahm, waren für mich Kirche und Hierarchie dasselbe. Durch meine Gemeindeerfahrung habe ich inzwischen gelernt, dass wir alle Kirche sind“.⁸

⁵ Zu dieser weltkirchlichen Problematik vgl. Weber (2008) 194–224.

⁶ Vgl. Weber / Fuchs (2007) 121–151.

⁷ Vgl. ebd. 130.

⁸ Ebd. 149.

Ich komme gerade (August 2011) von einem Studienaufenthalt aus dem brasilianischen Amazonasgebiet zurück. Meine Studierenden und ich haben zahlreiche kleine Gemeinden an der Peripherie von Porto Velho und Manaus und an den Ufern der großen Flüsse besucht und mit ihnen Liturgie gefeiert. Die liturgische Praxis ist einfach und ganz und gar nicht spektakulär. Die Gottesdienste folgen dem in der Gesamtkirche üblichen Ablauf und sind doch auch von Gemeinde zu Gemeinde verschieden. Es springt ins Auge, dass Frauen in der Gestaltung der Liturgie eine weitaus stärkere Rolle spielen als Männer. Den Gemeinden ist es ganz offensichtlich ein Anliegen, durch den Einbau kreativer Elemente und Symbole das Alltagsleben der Gläubigen in der Liturgie zur Sprache zu bringen. Liegt nicht gerade darin das Geheimnis für eine lebensnahe Liturgie, in der die Kirche wirklich zum „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (*Lumen gentium* 1) wird?

3. „Kleine Christliche Gemeinschaften“ in Afrika als Orte der Inkulturation der Liturgie

Nach der ersten Sonderversammlung des afrikanischen Episkopats im Jahre 1994 hat Papst Johannes Paul II. in seinem Nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* eine der Propositiones der Synodenväter aufgegriffen und den Bischöfen und allen Bischofskonferenzen empfohlen, „dass die Inkulturation sämtliche Bereiche des Lebens der Kirche und der Evangelisierung einbezieht: Theologie, Liturgie, Leben und Aufbau der Kirche“ (*Ecclesia in Africa* 62). Vor allem ist der Papst in Berufung auf eine andere Propositio der Synode der Überzeugung, dass man in der Praxis „die Inkulturation der Liturgie vorantreiben muss – wobei freilich dafür zu sorgen ist, dass an den wesentlichen Elementen nichts verändert wird –, damit das gläubige Volk die liturgischen Feiern besser verstehen und miterleben kann.“ (*Ecclesia in Africa* 64). Genau das war während der Missionierung Afrikas oft nicht der Fall. Die lateinische Liturgie in ihrer traditionellen abendländischen Gestalt musste afrikanischen Christinnen und Christen wie ein Ritual erscheinen, dass von einem anderen Planeten kam und mit ihrem Leben nichts zu tun hatte.

Dass heute in den afrikanischen Ortskirchen weithin eine lebendige Liturgie gefeiert wird, verdankt die Kirche ohne Zweifel dem ernsthaften Bemühen, einzelnen Elementen afrikanischer Traditionen einen Platz im gottesdienstlichen Geschehen einzuräumen. Doch scheinen vielerorts auch engstirnige Ängstlichkeit und eine übertriebene Sorge um die „reine“ römische Liturgie weitere notwendige Schritte zu blockieren. Für eine Inkulturation der Liturgie braucht es aber zunächst vor allem auch eine Inkulturation der Ekklesiologie in die verschiedenen kulturellen Kontexte des Kontinents, wofür es inzwischen – etwa in der theologischen Deutung von Kirche als „Familie Gottes“ – beachtenswerte Ansätze gibt.⁹

Einer bodenständigen liturgischen Praxis begegnet man in Afrika aber vor allem dort, wo sich die Kirche auch in neuen Gemeindeformen inkulturiert, durch die sich afrikanische Gläubige angesprochen und in ihrem Wunsch nach erlebbarer Gemeinschaft ernst genommen fühlen. In den „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ kommt Kirche buchstäblich „zum Leben“ und wird zweifellos auch weiterhin „am Leben bleiben“. In Afrika hatte vereinzelt schon vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem aber in der Zeit nach dem Konzil fast zeitgleich mit der entsprechenden Entwicklung in Lateinamerika,

⁹ Vgl. Weber / Fuchs (2007) 246–251

in vielen Ortskirchen ein Bemühen um den Aufbau neuer Formen christlicher Gemeinden begonnen. Man sprach – zuerst vor allem im Kongo – von „Communautés chrétiennes vivantes“ (CCVs), von „Communautés Ecclesiales Vivantes“ (CEVs), von „Petites communautés chrétiennes“ (PCCs) oder – in Anlehnung an den lateinamerikanischen Sprachgebrauch – von „Communautés Ecclésiales de Base“ (CEBs) im frankophonen Afrika, von „Small Christian Communities“ (SCCs) in den anglophon-ostafrikanischen Ländern und von „Pequenas comunidades cristãs“ (PCCs) in den Gebieten, in denen Portugiesisch noch weithin National- und Kirchensprache ist.¹⁰

In vielen Diözesen West-, Süd- und Ostafrikas gibt es sie bereits, diese kleinsten pastoralen Einheiten, in denen im Bibelteilen ein neuer Zugang zum Wort Gottes gesucht und eine neue Art, wenn man es so nennen will, liturgischer Praxis geübt wird, die mancherorts auch in den Gottesdienst der Pfarrei einfließt. Auch hier kam die Initiative für die Entstehung neuer Gemeindeformen meist von Missionaren und Bischöfen. Exemplarisch sei hier auf einige Texte der ostafrikanischen Bischofskonferenzen (AMECEA) verwiesen. Schon 1973 zeigen sich die Bischöfe in ihrem „Plan für die Kirche in Ostafrika“ davon

„überzeugt, dass es in den ostafrikanischen Staaten für die Kirche an der Zeit ist, wirklich ‚Ortskirche‘ (local) zu werden [...]. Um dies zu erreichen, glauben wir, dass das kirchliche Leben und Arbeiten sowohl in städtischen als auch ländlichen Gebieten, auf christlichen Gemeinschaften aufgebaut werden muss. Das Leben der Kirche soll in den Gemeinschaften gründen, in denen das alltägliche Leben und Arbeiten stattfindet.“¹¹

Es geht den ostafrikanischen Bischöfen also – kurz gesagt – „ums Leben“, d.h. um eine lebensfähige afrikanische Kirche, die für die Menschen als lebendige, tragfähige Gemeinschaft erfahrbar ist. Im Jahre 1979 bekräftigen die ostafrikanischen Bischöfe ihre Option für die „Small Christian Communities“. Sie erblicken in ihnen ein „Mittel, mit dessen Hilfe die Kirche zurückgebracht wird zum alltäglichen Leben und den Sorgen der Menschen, dahin, wo sie tatsächlich leben. In ihnen nimmt die Kirche Fleisch und Blut an im Leben der Menschen.“¹²

In einigen dieser Gemeinden erlebte ich vor einigen Jahren auf einem Studienaufenthalt in Ostafrika „mitten im Leben“ auch hautnah die Praxis des Bibelteilens,¹³ an der mir bewusst wird, dass es niemals genügen kann, den Leuten die Heilige Schrift erklärend nahe zu bringen. Das Wort Gottes muss im wahrsten Sinn des Wortes seinen „Sitz im Leben“ der Menschen finden. Mir hat sich diesbezüglich vor allem die Feier der Liturgie in der Subparish Korogocho in Kariobangi, einem der ärmsten und elendsten Slums von Nairobi, bleibend und unvergesslich eingeprägt.¹⁴

Barbara Feichtinger hat in ihrem liturgiewissenschaftlichen Dissertationsprojekt die liturgische Praxis in Korogocho überzeugend und umfassend zur Darstellung gebracht. In einer ihrer Schlussfolgerungen vertritt die Autorin die Ansicht, dass es in der *participatio actiosa*, die in Afrika und in vielen Kirchen des Südens eine – wie wir gesehen haben – reife Frucht der konziliaren Liturgiereform ist, um mehr geht als nur um den bewussten Mitvollzug vorgegebener Handlungen und Texte. Es geht vor allem darum, „dass die Lebenssituation der

¹⁰ Vgl. Weber / Fuchs (2007) 172.

¹¹ Zitiert nach ebd. 199.

¹² Zitiert nach ebd. 200.

¹³ Vgl. ebd. 211–230.

¹⁴ Vgl. ebd. 207–210.

Feiern den im Gottesdienst zur Sprache gebracht und zu der gefeierten Heilswirklichkeit in Beziehung gesetzt werden kann“¹⁵.

4. Kein Liturgietransfer nach Europa – aber: Anfragen müssen erlaubt sein

Am Ende dieses fragmentarischen Einblickes in einige wenige Aspekte der liturgischen Praxis lateinamerikanischer und afrikanischer Gemeinden stellt sich die Frage, was uns die Art und Weise, wie in anderen Teilen der katholischen Weltkirche Liturgie gefeiert wird, für unsere mitteleuropäische Kirchen- und Gemeindewirklichkeit zu sagen hat. Dabei ist von vornherein davor zu warnen, lokale pastorale und liturgische Grunderfahrungen eins zu eins von einem Kontext in den anderen zu übertragen. Ein Austausch zwischen den Ortskirchen erweist sich aber als durchaus sinnvoll. Barbara Feichtinger hat hier im Anschluss an den Münsteraner Pastoraltheologen Adolf Exeler einige Kriterien für eine „vergleichende“ Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft entwickelt.¹⁶

Es schadet uns in Mitteleuropa keineswegs, wenn wir uns aus der Perspektive der anderen einige kritische Anfragen an unsere eigene liturgische Praxis gefallen lassen. Pfarrer Wilhelm Willms hat einmal in einem seiner provokanten Texte, den er mit „Vision“ überschreibt,¹⁷ die Kirche Europas als museales Gebilde dargestellt, das nur noch für Touristen interessant ist. Ist die Kirche hierzulande wirklich nur mehr ein leeres Grab, in dem sich keine Auferstehung zum Leben mehr ereignen kann? Es kann doch nicht stimmen, dass der Auferstandene nur mehr den Gläubigen in den Kirchen des Südens erscheint. Oder noch pointierter gefragt: Ist unsere Liturgie ein Lebenszeichen für eine hoffnungsvolle und zukunftsfähig Kirche?

Ich habe gute Erfahrungen in den Kirchen des Südens gemacht – aber ich mache sie auch hier. Als Seelsorger einer ganz gewöhnlichen Pfarrei am Stadtrand von Innsbruck erfahre ich unsere Gemeinde mit all ihren Grenzen als Ort des Lebens. Ich bemühe mich gemeinsam mit meinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, dass der Glaube in unseren liturgischen Feiern „zum Leben kommt“ und dass die heiligen Zeichen Hoffnung stiften und Lebensfreude und Lebensmut schenken. Doch ich spüre auch immer wieder, wie fremd und lebensfern die Sprach- und Symbolwelt unserer Liturgie für viele Menschen unserer Zeit geworden ist. Bedarf unsere Liturgie nicht auch hierzulande einer Inkulturation in die Lebenswelten postmoderner Menschen? Werden sonst nicht immer mehr unserer Gläubigen unseren gottesdienstlichen Feiern fern bleiben, wenn all das, was sie darin hören und sehen, nichts mehr mit ihrem Leben zu tun hat?

Angesichts dieser Wahrnehmungen erfüllt es mich mit großer Sorge, dass manche meiner – gerade jungen – Mitbrüder und einige kirchliche Kreise und Bewegungen oft auch sehr heftig, aggressiv und lieblos nur noch auf die haargenaue Einhaltung der Rubriken und Vorschriften pochen und beinhaltet alles und jeden denunzieren, der sich da nach ihrer Meinung eines Verstoßes schuldig macht. Auf der Basis meiner ermutigenden und hoffnungsvollen Erfahrungen und Beobachtungen in den Kirchen des Südens frage ich mich allen Ernstes: Haben wir im deutschsprachigen Raum angesichts der Glaubwürdigkeitskrise unserer Kirche wirklich keine anderen und größeren Sorgen? Hatte die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht vor allem das Ziel, dass unsere Kirche in der Feier ihrer Gottesdienste

¹⁵ Feichtinger (2008) 337.

¹⁶ Vgl. ebd. 22–24.

¹⁷ Zitiert nach: <http://www.ngl-deutschland.de> (20.08.2011).

im besten und mehrfachen Sinn des Wortes durch Christus und seinen Geist „zum Leben kommt“ und „am Leben bleibt“? Dem Zweiten Vatikanum ging es doch in letzter Konsequenz „um die Rettung der menschlichen Person“. Für die Konzilsväter stand „der Mensch [...] der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele [...] im Mittelpunkt“ (*Gaudium et spes* 1).

Barbara Feichtinger kommt nach ihrer Analyse der Gottesdienstpraxis in Korogocho an der Peripherie von Nairobi zur Überzeugung: „Wenn die Gemeinde und der einzelne Mensch, insbesondere der leidende Mensch, in der Liturgie als Orte der Gegenwart Gottes wahrgenommen werden, vermittelt die Liturgie ein Bewusstsein von der Würde jedes einzelnen Menschen [...] Gegenwärtig kommt die Gegenwart Gottes im Menschen in den Gottesdiensten zu wenig zum Tragen.“¹⁸ Das ist eine Feststellung, die auf jeden Fall nachdenklich machen sollte.

Literatur

- Ela, Jean-Marc, 1987: *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium erwacht in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*. Freiburg im Br.: Herder (Theologie der Dritten Welt 10).
- Feichtinger, Barbara, 2008: *Liturgie und soziales Handeln. Afrikanische Praxis als Inspiration*. Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute 17).
- Weber, Franz, 1996: *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: Eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*. Mainz: Grünewald.
- Weber, Franz / Fuchs Ottmar, 2007: *Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika – Afrika – Asien*. Ostfildern: Grünewald.
- Weber, Franz, 2008: *Gefährdung der Sakramente durch Weihemangel. Am Beispiel von Eucharistie und Krankensalbung*, in: Wilhelm Guggenberger / Nikolaus Wandinger (Hrsg.), *Sakramente – Tote Riten oder Quelle der Kraft*. Innsbruck: The Innsbruck University Press (Theologische Trends 17) 194–224.

¹⁸ Feichtinger (2008) 338.

Jonathan Armin Göllner, Stadtallendorf

Zwischen Erfurt und Kunduz

Erkundungen in einem liturgisch-ekklesiologischen Grenzgebiet

Kirche ist von ihrem Wesen her Versammlung, die sich in unüberbietbar dichter Weise in der Zusammenkunft zum Gottesdienst zeigt. Das tritt noch einmal deutlicher hervor, wenn in pastoral besonderen Situationen wie etwa der extremen Diaspora oder bei Auslandseinsätzen der Militärseelsorge keine gewachsenen Gemeinden vorhanden sind, die zur Feier des Gottesdienstes zusammenkommen; dennoch lassen sich hier Menschen über die Grenzen von Konfessionen und Bekenntnissen hinweg sammeln zur Feier des Glaubens, den mitunter einzelne stellvertretend für die anderen ausdrücklich teilen. Der Beitrag rückt in den Blick, welche Bedeutung das kirchliche Amt und die Liturgie haben für das Kirche-Sein und Kirche-Werden. (Redaktion)

Zwei zunächst wohl sehr konträr erscheinende Erfahrungsbereiche liegen den hier vorgestellten Überlegungen zu Grunde: zum einen mein Erleben und Mitwirken bei den – so möchte ich sie hier nennen – „Erfurter Projekten“ im Rahmen meines Diakonates 2001/2002 in der Dombergpfarrei Erfurt und die Herausforderungen, denen ich mich seit 2004 bei meinem Dienst in der Deutschen Katholischen Militärseelsorge stellen durfte, besonders verdichtet in den beiden Auslandseinsätzen in Afghanistan: November 2006 – März 2007 in Mazar e-Sharif und Juli – November 2009 in Kunduz.

Teil 1: Ortsbestimmungen

Deutschland – Erfurt

Die „Erfurter Projekte“ – vielleicht kann man sie am besten als „Gottesdienste mit und für Konfessionslose“¹ charakterisieren – sind mittlerweile in der einschlägigen Literatur hinreichend beschrieben und kommentiert², deshalb möchte ich mich hier nur auf eine kurze Wiedergabe beschränken.

- ◇ Das „Nächtliche Weihnachtslob“ in der Heiligen Nacht als eine Einladung zur Verkündigung und Erschließung der Weihnachtsbotschaft in die aktuelle Zeitsituation hinein an alle, gerahmt von traditionellen Weihnachtsliedern und Musik.
- ◇ Die „Feier der Lebenswende“ für konfessionslose Jugendliche, eine „christliche Alternative zur weiterhin üblichen Jugendweihe“³. Die Feier steht am Abschluss eines mehrmonatigen Vorbereitungsweges, auf dem die Jugendlichen sich mit sich selbst, ihrem Leben

¹ Auch wenn ihr „Erfinder“ Reinhard Hauke sich zumindest in Bezug auf die „Feier der Lebenswende“ zurückhaltend zum Gebrauch des Begriffs „Gottesdienst“ äußert. Vgl. Hauke (2003) 86.

² Vgl. u.a. Göllner (2005); Hauke (2000a); Hauke (2000b); Simon (2001); vgl. auch: www.bistum-erfurt.de; Menüunterpunkt: „Innovative Projekte“ (September 2011).

³ Hauke (2003) 86.

und ihrer Umwelt auseinandergesetzt haben. Intention der „Feier der Lebenswende“ ist es, „die sinnentleerte Feierform der Jugendweihe religiös zu profilieren“⁴.

- ◇ Der „Gottesdienst zum Valentinstag“ – oder genauer „Ökumenischer Segnungsgottesdienst am Valentinstag für alle Menschen, die partnerschaftlich unterwegs sind“. Christen und Nichtchristen sind eingeladen, „eine Station auf dem partnerschaftlichen Weg einzulegen, einen ‚Rastplatz‘ zu haben, sich durch die Erfahrung anderer Paare [...] bestärken zu lassen und dann, wenn man möchte, die eigene Partnerschaft unter den Segen Gottes zu stellen.“⁵
- ◇ Das „Monatliche Totengedenken für Christen und Nichtchristen“, immer am ersten Freitag im Monat um 15:00 Uhr, zur Todesstunde Jesu, entstand aus der Erfahrung heraus, dass Menschen einen Ort für ihre Trauer, aber auch für ihr Gedenken brauchen. Zumeist ist dieser Ort das Grab des Verstorbenen. Immer häufiger ergibt es sich aber nun die Situation, dass es kein Grab (mehr) gibt, das Grab nicht bekannt ist oder nicht erreichbar. Zentral beim Totengedenken ist die Möglichkeit, die Namen der Verstorbenen in ein besonderes Buch einzutragen, das im Erfurter Dom sichtbar aufbewahrt wird. So bleibt der Name der Verstorbenen bewahrt und die Vitrine mit dem Buch wird zum Gedenkort, an dem Kerzen entzündet und Blumen niedergelegt werden können.
- ◇ Der Vollständigkeit halber sei hier auch der „Kosmas-und-Damian-Gottesdienst/Segnungsgottesdienst für Kranke und ihre Helfer“ aufgeführt, der seit 2006 einmal jährlich um den 27. September herum, dem Gedenktag der Heiligen Kosmas und Damian, stattfindet, auch wenn ich mit diesem Projekt keine persönlichen Erfahrungen habe.

Situation in Erfurt

In welchem Umfeld sind die Erfurter Projekte entstanden? Erfurt ist die Landeshauptstadt von Thüringen und Bischofssitz; die Stadt hat rund 200 000 Einwohner. In Thüringen bekennen sich 22,6% zur Evangelischen Kirche, 5,3% zur Katholischen Kirche und 72% gehören keiner Religionsgemeinschaft an⁶. Die Christen sind also deutlich in der Minderheit. Im Gegensatz dazu ist das Stadtbild ausgesprochen kirchlich geprägt, der Domberg mit Dom und Severikirche überragt die Stadt, und die zahlreichen alten Kirchen gehören zum festen Kulturbestand. Martin Luther mit dem Augustinerkloster und Meister Eckhart mit der Predigerkirche haben in der Stadtgeschichte ihren festen Platz.

Afghanistan – Kunduz

Wenn ich in den nachfolgenden Überlegungen aus der Militärseelsorge vor allem auf die Situation in den Auslandseinsätzen und hier insbesondere in Afghanistan eingehe, so nicht, weil sie sich grundlegend von der Situation in Deutschland unterscheiden würde, sondern weil in den Auslandseinsätzen vielmehr die Herausforderungen an den Seelsorger und die Seelsorge wie im Brennglas verdichtet auf den Punkt gebracht werden. Zunächst zur Lage im Einsatz:

Der Seelsorger: In der Regel befindet sich in Afghanistan immer nur ein Seelsorger in einem Feldlager vor Ort; eine Ausnahme bildet der Großstandort Mazar e-Sharif; dort sind seit einigen Jahren die Evangelische und die Katholische Militärseelsorge jeweils mit einem

⁴ Hauke (2003) 87.

⁵ Göllner (2005) 231.

⁶ Vgl. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland. Religionszugehörigkeiten nach Bundesländern, Bevölkerung ab 18 Jahre. Stand 2004 (vgl.: www.fowid.de).

Seelsorger permanent präsent. Ansonsten findet alle vier Monate mit dem Kontingentwechsel auch ein Austausch der Seelsorger und damit ein „Konfessionswechsel“ statt.

Die Funktion des Seelsorgers aus der Sicht der Soldaten reicht vom Maskottchen, Schamanen, Glücksbringer, „*vir dei*“ („Mann Gottes“)⁷, über die klassische Pfarrerrolle mit Gottesdienst, Predigt und Sakramentenspendung bis zum niederschweligen „psychologischen“ Gesprächs- und Begleitungsangebot.⁸ Dieser zugeschriebenen Rollenvielfalt sollte sich der Seelsorger in seinem pastoralen und liturgischen Handeln bewusst sein und sie für sein eigenes Selbstverständnis reflektieren.

Die Soldaten: Die Verteilung der konfessionellen Zugehörigkeit der Soldatinnen und Soldaten unterscheidet sich deutlich von der gesamtdeutschen Bevölkerung⁹, vor allem im Hinblick auf den Anteil der „Konfessionslosen“ oder „kirchlich Nichtgebundenen“ – wobei diese Struktur vielleicht auch einen Blick auf die konfessionelle oder im doppelten Sinn „nichtkonfessionelle“ (sowohl „konfessionslos“ als auch „überkonfessionell“) verstandene Situation der Zukunft eröffnet. Ohne hier auf genaue Zahlen zurückgreifen zu können¹⁰, lässt sich doch nach übereinstimmenden Schätzungen der Katholischen und der Evangelischen Militärseelsorge in Deutschland davon ausgehen, dass der Anteil der Konfessionslosen in der Bundeswehr bei etwas über 45% liegt, was vor allem darin begründet ist, dass proportional deutlich mehr Soldatinnen und Soldaten aus den östlichen Bundesländern als aus den westlichen als Zeit- und Berufssoldaten in der Bundeswehr dienen. Meine persönlichen Erfahrungen aus dem Einsatz 2009 in Kunduz beziehen sich auf ein besonders stark „ostdeutsch“ geprägtes Kontingent, etwa 70% der Soldaten waren konfessionslos. Die Verteilung nach Frauen und Männern soll hier einmal außer Acht gelassen werden, es ist aber anzumerken, daß der Anteil der Frauen auch in den Auslandseinsätzen tendenziell steigend ist.¹¹

Der Großteil der Soldaten im Auslandseinsatz ist zwischen 20 und 35 Jahren alt, gehört also einer Altersgruppe an, die in der Regel in deutschen Pfarreien wenig bis kaum anzutreffen ist. Insgesamt begegnen den Militärseelsorgern in ihrem pastoralen Umfeld also großteils kirchenferne bis nicht-kirchlich geprägte Menschen.

Ein weiterer Aspekt kommt noch hinzu: Auch bei den kirchlich gebundenen Soldaten ist ein eher gering ausgeprägtes konfessionelles Bewusstsein vorhanden. Die Tatsache, dass ein Seelsorger, gleich welcher Konfession, als Begleiter und Ansprechpartner vor allem im Einsatz, wenn es um Leben und Tod geht, zur Verfügung steht, sowie dessen persönliche Glaubwürdigkeit werden in der Regel deutlich höher bewertet als die Konfessionszugehörigkeit. Bei einem Großteil der Soldaten existiert somit eine ganz pragmatische Sicht, aber zugleich eine relativ unreflektierte Praxis der Ökumene.¹²

⁷ Von Soldaten ist z. B. beim Besteigen eines Flugzeugs des öfteren die halb scherzhafte, halb ernst gemeinte Bemerkung zu hören: „Heute kann uns nichts passieren, der Pfarrer ist ja mit an Bord“. Sehr gefragt sind auch die Michaelsmedaillen der Militärseelsorge. Insgesamt wird dem Seelsorger von vielen eine irgendwie geartete Beziehung zum Numinosen zugesprochen.

⁸ Es steht in den Einsätzen auch ein Truppenpsychologe zur Verfügung, doch oft wird zunächst der Seelsorger angesprochen, da das immer noch unverfänglicher ist. Originalaussage eines Soldaten: „Ich geh doch nicht zum Psychologen, ich bin doch nicht verrückt!“

⁹ Vgl. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland. Religionszugehörigkeit in Deutschland Hochrechnung 2010: 29,4% katholisch, 29,4% evangelisch, 34,8% konfessionslos, 4,6% Muslime, 1,8% andere (vgl.: www.fowid.de).

¹⁰ Das Religionsmerkmal ist bei der Bundeswehr eine freiwillige Angabe, somit liegen keine sicheren amtlichen Zahlen vor.

¹¹ Zurzeit insgesamt ca. 5%, aber sehr unterschiedlich je nach Truppengattung.

¹² Vgl. Göllner (2010) 21.

Die Rahmenbedingungen: Der Dienst im Einsatz geht rund um die Uhr, 24 Stunden am Tag, sieben Tage die Woche, im Schichtbetrieb. Auch der Sonntag ist, zumindest in Kunduz, ein normaler Arbeitstag. Nur der Freitagvormittag hat, wenn möglich, einen etwas ruhigeren Charakter, da am Freitag als dem wöchentlichen islamischen Feiertag keine afghanischen Arbeiter im Feldlager tätig sind. Der Militärseelsorger teilt im Einsatz das Leben der Soldaten mit allen Höhen und Tiefen, ohne jedoch selbst Soldat zu sein. Er trägt die gleiche Kleidung, ist aber unbewaffnet, lebt und arbeitet unter den gleichen Rahmenbedingungen wie sie (z. B. Hitze, Kälte, Staub, z. T. improvisierte und beengte Lebens- und Arbeitsbereiche) und teilt auch ihre Bedrohungen und Gefährdungen. Für den Seelsorger bzw. die Seelsorge steht im Feldlager ein eigener Bereich zur Verfügung, in Kunduz die sogenannte „Gottesburg“. Hinter einem schützenden Wall befinden sich ein Wohncontainer mit dem Büro- und Gesprächsbereich des Seelsorgers, eine offene Veranda als Begegnungsbereich bei gutem Wetter und in einer größeren Containerkonstruktion der „Raum der Stille“ als Gottesdienst- und Rückzugsbereich, der allen Soldaten 24 Stunden am Tag zur Verfügung steht.

Teil 2: Liturgisch-ekklesiologische Folgerungen

Neben meinen persönlichen Erfahrungen in Erfurt und Kunduz sind einige Texte für die nachfolgenden Überlegungen von besonderer Bedeutung: Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, *Lumen Gentium*, und die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes* sowie die Aufzeichnungen „Das Schicksal der Kirchen“¹³ von Alfred Delp, verfasst 1944/45 im Gefängnis.

Grundlegend ist dabei die Erfahrung der extremen Diaspora – sowohl in Erfurt als auch im Auslandseinsatz in Afghanistan. Daraus resultiert die Fragestellung: Wie kann die Kirche ihren Heilsauftrag¹⁴ leben, feiern und verkünden in einem säkularen, zwar nicht kirchenfeindlichen, aber doch extrem kirchenfernen Umfeld? Wie kommt sie zu den Menschen, wie kommt die Botschaft an den Mann bzw. die Frau? Aber zugleich stellt sich die noch existenziellere Frage: Wie und in welcher Gestalt kann Kirche in einem solchen Milieu leben und überleben?

Eines verbietet sich von selbst, auch wenn die Versuchung groß und noch dazu in der Situation der extremen Diaspora verständlich ist: der Rückzug in den kirchlichen Binnenraum, die Haltung des Einigels und des Wagenburgkatholizismus. Das mag für Zeiten der existenziellen Bedrohung durch eine staatliche Macht die angemessene Reaktion sein, aber das trifft nicht auf unsere heutige Situation zu. Die Zielperspektive kann und soll nicht der „heilige Rest“, die „kleine Herde“ sein. Vielmehr ist „die pilgernde Kirche ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“¹⁵

¹³ Delp (hg. 1985) 318–323.

¹⁴ „Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche ‚das allumfassende Sakrament des Heils‘ sein. So bemüht sie sich gemäß dem innersten Anspruch ihrer eigenen Katholizität und im Gehorsam gegen den Auftrag ihres Stifters, das Evangelium allen Menschen zu verkünden“ (*Ad Gentes* 1). Vgl. auch *Lumen Gentium* 1: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“

¹⁵ *Ad Gentes* 2.

Alfred Delp formuliert plastisch: „Geht hinaus“ hat der Meister gesagt, und nicht: „Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt.“¹⁶

Es ist der Kirche von ihrem Ursprung her nicht erlaubt, sich auf die eigenen Angelegenheiten zu beschränken und sich nur um die eigenen Schäfchen zu kümmern. Ihr Heilsauftrag gilt allen Menschen und der ganzen Welt.

Das Zweite Vatikanische Konzil meint dazu:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte engstens verbunden.“¹⁷

Mit dieser missionarischen Dimension des Bekenkens und Verkündens der Frohen Botschaft für alle Menschen, der Martyria, ist, wenn die Kirche nicht unglaublich werden will, wesentlich auch die Diakonia verknüpft. Alfred Delp schreibt:

„Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen. [...] Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben.“¹⁸

Neben der sozial-caritativen Dimension der Diakonia, die sich um das physisch und psychisch Lebensnotwendige sorgt, gibt es auch die liturgische Diakonia, die Liturgie als Diakonie, die die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“¹⁹ sich zu eigen macht und ihnen damit hilft, ihr Leben zu meistern – unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis. Dies ist der Ansatzpunkt der Erfurter Projekte und hier setzen auch die Gottesdienste in der Militärseelsorge, vor allem im Auslandseinsatz, an. Man darf hier wohl zu Recht von Gottesdienst im schwerpunktmäßig präkatechumenalen Umfeld sprechen, da der Großteil der versammelten „Gottesdienstteilnehmer“ – ich verwende hier bewußt nicht den Begriff „Gottesdienstgemeinde“, auf diese Differenzierung werde ich nachfolgend eingehen – entweder konfessionslos oder zwar getauft, aber nicht kirchlich sozialisiert ist.

Anknüpfungspunkte für die Liturgie sind somit allgemein menschliche existenzielle Grunderfahrungen: Tod, Lebenswende, Liebe, Ehe, Geburt, Partnerschaft, Bedrohung, Krankheit, Suche nach Schutz, Unsicherheit, Sinnfragen. Daneben auch das ganz alltägliche Geschehen, aber auch Feste im Jahreslauf, die mit neuem Sinn und Sein aufgeladen werden, weil die alten Formen nicht mehr tragen.²⁰ Es geht dabei darum, Orte des Lebens zu schaffen, der Ruhe, des Durchatmens, „Zeichen des Heils in einer unheilen Welt“²¹ zu setzen, den Ho-

¹⁶ Delp (hg. 1985) 320.

¹⁷ *Gaudium et Spes* 1. Vgl. auch *Lumen Gentium* 9: „Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es [das neue Gottesvolk] von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde (vgl. Mt 5, 13–16) in alle Welt gesandt“; vgl. auch *Lumen Gentium* 48: „Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6, 9) hat er [Christus] seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht.“

¹⁸ Delp (hg. 1985) 320.

¹⁹ *Gaudium et Spes* 1.

²⁰ Vgl. z. B. das „Nächtliche Weihnachtslob“ in Erfurt.

²¹ So definiere ich persönlich den Auftrag der Militärseelsorge.

izont offen zu halten, damit sich Himmel und Erde, Göttliches und Menschliches begegnen können.

Damit unterscheiden sich solche Gottesdienste nicht grundlegend von einem „normalen“ Gemeindegottesdienst: Begegnung von Gott und Mensch im Hören und Antworten auf das Wort der Schrift und die Erfahrung der Nähe unter heiligen Zeichen können sich in beiden ereignen. Jedoch sind die Grundvoraussetzungen und Ausgangsfaktoren sehr verschieden.

Versammelt sich bei „normalen“ Gottesdiensten, exemplarisch beim Sonntagsgottesdienst, die bereits bestehende (und dabei natürlich nicht zuletzt durch die Liturgie konstituierte) Gemeinde, die Ekklesia, um Gottesdienst zu feiern, wird bei den Erfurter Projekten und oft bei den Gottesdiensten der Militärseelsorge – zumindest im Auslandseinsatz – erst durch die Einladung zur gemeinsamen Feier eine Ur-Ekklesia völlig neu geschaffen.²² Aus den „Gottesdienstteilnehmern“ bildet sich dann – vielleicht – im Laufe der Zeit durch die gemeinsame liturgische Feier eine „Gottesdienstgemeinde“. Die Einladung zum Gottesdienst und dessen Feier werden somit zum Konstitutiv der Ekklesia und sind kein Vollzug einer bereits im Vorhinein bestehenden und versammelten „Ortskirche“.

Mit Huub Oosterhuis kann man feststellen: „Liturgie ist ein Dienst an Menschen, die zu glauben versuchen.“²³ Menschen auf ihren je eigenen und oft sehr verschiedenen Wegen zum Glauben und mit Gott auch gottesdienstlich-rituell zu begleiten, ist ein wichtiger Aspekt der Seelsorge.

Immer wieder kann man die Erfahrung machen – ob bei den Erfurter Projekten oder in der Militärseelsorge –, dass durch das persönlich Erlebte (sei es die Gefährdung im Einsatz oder das alltägliche Leben daheim) und die Einladung und die Möglichkeit, ihre Lebenssituation im Gottesdienst zu bedenken, Menschen ermutigt werden, Schritte auf dem Weg des Glauben zu machen.²⁴ Ich selbst durfte im Auslandseinsatz 2007 zwei Soldaten auf dem Weg zur Taufe begleiten und 2009 einen Soldaten firmen. Ähnliche Erfahrungen berichten andere Militärseelsorger. Es gibt fast kein Kontingent, in dem nicht mindestens eine Taufe stattfindet. Allerdings dürfen Gottesdienste nie zu Bekehrungsabsichten verzweckt werden. Der Glaube ist und bleibt ein „besonderes Geschenk“²⁵ von Gott her, zudem haben die Menschen unserer Tage ein sehr feines Gespür dafür, wenn Kirche ihnen mit einer „hidden agenda“, einer „versteckten Absicht“ entgegenkommt. Es geht vielmehr darum, „dem Anderen Raum zu geben“²⁶, ihn in seinem „Anders-Sein“ auch zu lassen, ihn in den „kirchlichen Raum“ (im doppelten Sinne) einzuladen, aber nicht zu vereinnahmen. Dies ist nicht zuletzt auch eine Frage der Ehrfurcht dem Anderen gegenüber. Wie bereits Alfred Delp als Konsequenz für die Kirche postulierte: „wichtiger und tiefer: Erziehung zur Erfurcht dem anderen Menschen gegenüber. Weg von der Anmaßung zur Ehrfurcht“²⁷.

²² Hier ereignet sich das, was Ekklesia im Wortsinn bedeutet: Die Ekklesia (gr. ἐκκλησία / lat. *ecclesia*), ist die Versammlung der „Herausgerufenen“, im übertragenen Sinne „der Eingeladenen“. Vgl. Kertelge (2006) 1454. Vgl. auch: Das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14), besonders Mt 22,9: „Geht also hinaus auf die Straßen und ladet alle, die ihr trifft, zur Hochzeit ein.“

²³ Oosterhuis (2004) 133.

²⁴ Vgl. Hauke (2003) 87.

²⁵ Hauke (2003) 87.

²⁶ Vgl. Göllner (2005) 233: Das kann auch ganz praktische Konsequenzen haben. „So wurde in Erfurt [...] die Christmette ab 1988 aus dem Dom in die benachbarte Severikirche verlegt, um im Anschluss an die Christmette das „Nächtliche Weihnachtslob“ im Dom feiern zu können.“

²⁷ Delp (hg. 1985) 322.

Die besondere Bedeutung des aus dem Glauben heraus Einladenden betont Reinhard Hauke unter dem Stichwort „Einer muss glauben“. Anhand der Gestalten Abraham und Ijob kommt er zu folgendem Ergebnis:

„Es scheint darauf anzukommen, dass sich wenigstens immer ein Glaubender findet, der alle Erfahrungen seines Lebens mit Gott in Verbindung bringt. [...] Das nichtglaubende Umfeld scheint den Glauben herauszufordern und zu läutern, so dass sich daraus ein tragfähiger Glaube entwickelt, der hilfreiche Antworten geben kann, die außerhalb von Kirche und Christentum nicht zu finden sind. Es zeigt sich damit, welche Verantwortung der Glaubende für seine Mitbürger hat, die Gott nicht denken und glauben können. Es zeigt sich, dass er selbst als ein Kontaktpunkt zu Gott gesehen und von ihm Kontaktgabe und Kontaktnahme erwartet wird. Es zeigt sich, dass er auch für die Gestaltung der Räume verantwortlich ist, in die hinein seine Mitbürger eintreten, um den unbestimmten Wunsch nach Segen, Heil und Glück auszusprechen.“²⁸

Im Auslandseinsatz wird der „Raum der Stille“ von vielen Soldaten als unverzichtbar angesehen. Er ist 24 Stunden am Tag offen. Er ist Rückzugsraum in der Beengtheit des Feldlagers, er ist Ort zum Lesen oder Schreiben, er ist in aller pragmatischen Bedingtheit einer Militäreinrichtung einfach nur da – ein freier, offener, geschützter, zweckfreier, einladender Raum, Lebens-Raum, Menschen-Raum, Gottes-Raum. Er ist damit an sich schon Botschaft (und nicht erst dadurch, dass er auch Gottesdienstraum ist).

Für viele ist im „Raum der Stille“ der Kerzenständer, eine große Schale mit Sand und Tee-lichtern, wohl das wichtigste. Er lädt jeden dazu ein, ein Licht zu entzünden. Ich weiß nicht, wieviel hundert Kerzen während meiner Zeit im Einsatz dort brannten. Jeden Abend, wenn ich die Gottesburg verließ, füllte ich den Leuchter neu auf. Oft waren am anderen Morgen alle Lichter abgebrannt. Manchmal war dazu ein Symbol in den Sand gezeichnet, etwa ein Herz, in dem ein oder zwei Lichter standen, oder eine Sonne – wortlose Bitten, Gebete. Oft habe ich Soldaten gesehen, die am späten Abend auf dem Weg vom Sportraum zu ihrer Unterkunft noch kurz im „Raum der Stille“ vorbeigingen, um ein Licht anzuzünden. Und oft waren das nicht die Soldaten, die zum Sonntagsgottesdienst kamen. Menschen suchen, brauchen einen Raum, in dem sie mit den Erfahrungen ihres Lebens eintreten können, um in ihren Formen zu bedenken, zu deuten, abzulegen. Wenn die Kirche sich vorbehaltlos öffnet, wird sie sich wundern, wer da alles kommt, auch zu ungewöhnlichen Zeiten.

Diese Öffnung von Kirche auf den Anderen, vielleicht Konfessionslosen oder nicht kirchlich Sozialisierten hin und das auch noch in der Situation der extremen Diaspora ist eine gewaltige Herausforderung: etwa Gottesdienst zu feiern mit einer „Gemeinde“, in der vielleicht nur die Hälfte oder weniger getauft sind. Dies ist eine ebenso typische Erfahrung der Militärseelsorge wie auch beim „Totengedenken“ in Erfurt: mit Menschen zu trauern, aber auch Trost und Hoffnung zuzusprechen. In diesen Situationen realisiert sich die von Alfred Delp eingeforderte „Rückkehr der Kirchen in die ‚Diakonie‘: in den Dienst der Menschheit“²⁹. Die Kirche – und für sie stellvertretend der Seelsorger – soll es wagen, in die Wüste des anderen (mit)zugehen, Vertrautes, Schutz, Geborgenheit der eigenen überlieferten Formen zu verlassen; vielleicht nicht mehr in der klassischen, traditionellen Kirchlichkeit geborgen zu sein, weil es keine „Gemeinde“ mehr gibt; sich der Nicht-Beheimatung zu stellen, auszuziehen wie Abraham und dennoch weiter zu glauben; sich berufen zu lassen „in einen Dienst, den

²⁸ Hauke (2003) 80f.

²⁹ Delp (hg. 1985) 319.

die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft³⁰; sich der Erfahrung des Exils, aber auch der befreienden und reinigenden Wüstenwanderung des Exodus zu stellen in der kargen Existenz der Diaspora; es auf sich zu nehmen, die Kontextualisierung des eigenen Lebens zu wagen, die Ausgesetztheit, Nicht-Beheimatung eines Großteils unserer Zeitgenossen zu teilen und an ihrer Seite zu bleiben.

Aber wie kann die Kirche in dieser „Wüste des oft so ganz Anderen“ überleben? Wie kann sie der Gefahr begegnen, sich selbst zu verlieren, zu verdorren? Aus welchen Quellen kann sie die Kraft schöpfen? In der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* bezeichnet das Zweite Vatikanische Konzil die Feier der Eucharistie als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“³¹. Sie ist damit unaufgebbarer Kernbestand jeder kirchlichen Praxis.

Die Erfurter Projekte sind gewachsen auf dem tragenden Untergrund einer im Glauben gefestigten Gemeinde mit lebendigen Strukturen, einer Ortskirche, die sich immer wieder zur Eucharistiefeier versammelt. Von dieser „sicheren Basis“ aus, ist es möglich „dem Anderen Raum zu geben“. Es gibt dort immer Gefährten auf dem Weg. Und auch diejenigen, die sich noch weiter hineinwagen in „die Wüste des ganz Anderen“, dürfen sich getragen wissen vom Fundament der Gemeinde, die glaubt und betet und Liturgie feiert „cum fratribus nostris absentibus“.

Ganz anders sieht oft die Situation eines Militärseelsorgers im Einsatz aus. Dort gibt es zu meist keine tragende Gemeinde, keine gefestigten Strukturen, wenige Schwestern und Brüder im Glauben, oft noch weniger der eigenen Konfession. Hier trifft das Wort von Reinhard Hauke „Einer muß glauben“³² in seiner ganzen Radikalität zu: „Einer“ – der Seelsorger, „muss“ – das ist seine Verpflichtung, „glauben“ – das ist sein Auftrag. Er darf sich einreihen in die große Gruppe all derer, die ihre Berufung in die Wüste geführt hat, die stellvertretend und einladend für andere glauben sollen. Weiterhin gilt aber unverzichtbar auch, dass die Feier der Eucharistie „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“³³ ist. Auch der Seelsorger im Einsatz muss und darf sich sagen lassen: „Steh auf und iss! Sonst ist der Weg zu weit für dich.“³⁴, denn er trägt auch für sich und sein geistliches Wohl Verantwortung.

Es stellt sich noch einmal neu und verschärft die Frage: Wie mit konfessionlosen oder kirchlich nicht sozialisierten Menschen Gottesdienst feiern? Wortgottesdienste sind hier sicher unproblematisch, aber wie sieht es mit der Eucharistiefeier aus?

Hier gilt es, den Balanceakt zu wagen (und hoffentlich zu meistern) zwischen eigenem, ekklesiologischem, liturgischem und dogmatischem Anspruch und der gleichzeitigen Verpflichtung zur Offenheit, einladend und der konkreten Situation angemessen³⁵ und den jeweiligen Menschen mit ihren aktuellen Sorgen, Nöten und Bedürfnissen entsprechend Liturgie, konkret Eucharistie zu feiern. So kann es durchaus zur Spannung zwischen „liturgischer

³⁰ Delp. (hg. 1985) 319.

³¹ *Lumen Gentium* 11.

³² Hauke (2003) 80.

³³ *Lumen Gentium* 11.

³⁴ 1 Kön 19,7.

³⁵ Unter der Situation angemessen und den Menschen entsprechend verstehe ich hier keine inkulturierte, sondern eine kontextualisierte liturgische Praxis. Inkulturierend bedeutet unter anderem dekorative Elemente des Soldatenalltags – (wie zum Beispiel eine Zeltplane als Altardecke) – in den üblichen Gottesdienst einzubauen; kontextualisierend meint vielmehr so Gottesdienst zu feiern, wie es sich aus dem Kontext, der Lebenssituation und dem Lebensumfeld der Soldaten ergibt.

Diakonie“ (d.h. einer liturgischen Praxis, die sich an konkreten Erfahrungen, Bedürfnissen und Nöten, „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“³⁶ orientiert – (man denke hier z. B. nur an die Eucharistiefeier mit einer konfessionsverschiedenen Gottesdienstgemeinde, weil nur ein Seelsorger vor Ort ist) – und „liturgischer Dogmatik“ (d.h. dem, was unaufgebbar zu glauben und so auch liturgisch zu feiern und der Tradition der Kirche entsprechend ist) kommen. Es bedarf der nötigen pastoralen Klugheit und kirchenrechtlichen Weisheit, um solche scheinbaren „Abgründe“ zu überbrücken, die oft bei näherem Hinsehen gar nicht so tief sind, wie sie auf den ersten Anschein hin wirken – oft ist mehr möglich, als man zunächst denkt.³⁷ Man muss nur wirklich einmal gründlich denken, auch theologisch.³⁸ Dies erfordert aber zunächst ein vorbehaltloses Ernstnehmen der jeweiligen Situation, ein wirkliches Mitleben, Sicheinlassen des Liturgen auf die Lebenswelt des Anderen, um nicht vorschnell und voreilig mit althergebrachten Lösungen und kirchlichen Formeln an der wirklichen Herausforderung einer Situation und des Menschen vorbei zu handeln.³⁹

Andererseits bleibt es dabei: „Liturgie ist ein Wagnis, mit alten Worten umzugehen, die wir nicht selbst erdacht oder erfunden, die wir von einer unübersehbar langen [...] Tradition überliefert bekommen haben.“⁴⁰ Diese reiche Tradition ist aber auch „als Chance zu erkennen, um die Seelsorger zu Ideen zu ermutigen und von der Angst zu befreien, bei diesen Feiern Unverständliches zu sagen und zu tun. Der Seelsorger muss sich bemühen, verständlich zu sprechen, jedoch darf er auch das Unbegreifliche Gottes und des Glaubens nicht in Banalitäten auflösen.“⁴¹

In einem Gottesdienst, der in einem solchen Kontext gefeiert wird, kann sich auch „liturgische Martyria“, Zeugnis ereignen, indem der Seelsorger in und durch die gottesdienstliche Feier, durch das Wort der Verkündigung und die *ars celebrandi* Zeugnis von seinem eigenen Glauben gibt. Dafür bedarf es aber seiner ganzen „Leidenschaft“, ja des leidenschaftlichen Eingehens des Liturgen auf die Situation und die Menschen, die sein ganz persönliches „Glaubenszeugnis“ in diesem Moment brauchen und einfordern.

Die Extremsituation von Gottesdiensten in einem Krisen- oder Kriegsgebiet führt aber schnell für den Seelsorger auch zur existenziellen Frage und Gewissenserforschung: „Glaube ich wirklich, was ich da feiere und verkünde? Wie weit ist das, was ich da tue, mit meinem Leben und Glauben abgedeckt?“ Die mögliche Nicht-Kongruenz wird in einem solchen Umfeld sehr schnell offenbar und von den Mit-Menschen wahrgenommen, wobei natürlich nie eine vollkommene Übereinstimmung hergestellt werden kann. Es bleibt immer ein höherer

³⁶ *Gaudium et Spes* 1.

³⁷ Ich erinnere mich hier dankbar an den Dekan der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster, der den Studienanfängern im Wintersemester 1994/95 bei der Begrüßung sagte: „Sie werden sehen, die beste Grundlage für die Pastoral ist ein solides Studium der systematischen Theologie.“

³⁸ Vgl. z. B. can. 844 § 4 CIC (Todesgefahr und schwere Notlage) in Verbindung mit can. 843 § 1, can. 913 § 2, can. 921 § 1. Zumindest für den Einsatz in Afghanistan kann man wohl von schwerer Notlage, wenn nicht sogar in einigen Gebieten von Todesgefahr ausgehen.

³⁹ Alfred Delp merkt hierzu an – vgl. Delp (hg. 1985) 318: Auch der „Weg der fordernden Kirche im Namen des fordernden Gottes ist kein Weg mehr zu diesem Geschlecht und zu den kommenden Zeiten. Zwischen den klaren Schlüssen unserer Fundamentaltheologie und den vernehmenden Herzen der Menschen liegt der große Berg des Überdrusses, den das Erlebnis unserer selbst aufgeführt hat. Wir haben durch unsere Existenz den Menschen das Vertrauen genommen. 2000 Jahre Geschichte sind nicht nur Segen und Empfehlung, sondern auch Last und schwere Hemmung.“

⁴⁰ Oosterhuis (2004) 139.

⁴¹ Hauke (2003) 87.

Anspruch, hinter dem man zurück bleiben wird. Liturgie feiern in einem solchen Umfeld wird somit auch für den Liturgen immer wieder und immer mehr zu einer geistlichen Herausforderung, die ihn selbst an die persönlichen Grenzen führen, aber auch seinen Horizont erweitern kann. Das Sicheinlassen auf die Situation und die ihm anvertrauten Menschen in diesem ekklesiologisch-liturgischen Grenzgebiet lässt den Liturgen, den Seelsorger zu einem Grenzgänger, aber vielleicht auch zu einem Vermittler und Brückenbauer werden, und das nicht nur im Auslandsinsatz, sondern auch in der Heimat, wie die Erfurter Projekte eindrucksvoll belegen.

Thesen

- ◇ *Die Diaspora ist die Zukunft der Kirche.*
 - a) Es ist statistisch zu erwarten, dass aktive Christen in Deutschland wie auch in Österreich in Zukunft eine Minderheit bilden werden.
 - b) Die Situation der Diaspora kann die Kirche herausfordern, kreativ und offen mit der säkularen Welt in den Dialog zu treten und sich zugleich neu auf ihre eigenen Wurzeln zu besinnen.
- ◇ *Die Kirche hat der Welt und den Menschen etwas zu sagen.*
 - a) Wir haben eine Gute Botschaft für alle.
 - b) Wir brauchen uns damit nicht zu verstecken.
- ◇ *Wenn Kirche sich vorbehaltlos öffnet, werden Menschen kommen.*
 - a) Wir sind herausgefordert, dem Anderen Raum zu geben und Zeugnis-Räume zu eröffnen.
 - b) Wir werden uns vielleicht wundern, wer da kommt (vgl. Mt 22,9).
- ◇ *Wer sich in die Wüste der Welt begibt, braucht Oasen des Glaubens.*
 - a) Auch dem stärksten Kamel geht irgendwann das Wasser aus. Wer nicht regelmäßig zu seinen Quellen zurückkehrt, bleibt irgendwann auf der Strecke.
 - b) Ein tiefverwurzelter Baum hält dem Sturm stand. Je fester wir verwurzelt sind, um so weiter können wir uns hinaus wagen.
- ◇ *Das Zeugnis der Christen wird nur glaubhaft sein, wenn es in ökumenischem Respekt und versöhnter Verschiedenheit gelebt wird.*
 „Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, sind sie abgeschrieben.“⁴²
- ◇ *Es geht meist mehr als man denkt – man muss sich nur einmal trauen zu denken, auch theologisch.*
 - a) Denken lernt man nicht von selbst, man muss es schulen.
 - b) Ein wirklich solides theologisches Fundament hat noch keinem geschadet.

⁴² Delp (hg. 1985) 319.

Literatur

- Delp, Alfred, 1985: *Das Schicksal der Kirchen.*, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Hg. von Roman Bleistein. Band IV: *Aus dem Gefängnis*. Frankfurt: Lang, 318–323.
- Göllner, Jonathan A., 2005: *Dem Anderen Raum geben. „Zeugnis-Räume“ in Erfurt*, in: Bünker, Arnd/Weckel, Ludger (Hgg.): „... Ihr werdet meine Zeugen sein ...“ *Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin*. Freiburg: Herder, 228–235.
- Göllner, Jonathan A., 2010: „Herr des Hauses ist nur einer“, in: *Kompass*. Soldat in Welt und Kirche. Der Katholische Militärbischof für die Deutsche Bundeswehr. Berlin. Ausgabe 05/2010. Ökumene und Militärseelsorge, 21.
- Hauke, Reinhard, 2000a: *Nächtliches Weihnachtslob für Nichtchristen*, in: Kranemann, Benedikt/Richter, Klemens/Tebartz-van Elst, Franz-Peter (Hgg.): *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*. Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 100–102.
- Hauke, Reinhard, 2000b: *Die Feier der Lebenswende. Eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte*, in: Kranemann, Benedikt/Richter, Klemens/Tebartz-van Elst, Franz-Peter (Hg.): *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*. Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 32–48.
- Hauke, Reinhard, 2003: *Die Segnung von Heiden. Auf der Suche nach neuen Wegen zwischen Kirche und Ungetauften*, in: Bauernfeind, Hans/Geier, Richard (Hgg.): *Leben braucht Segen. Segensfeiern. Für alle, die segnen und gesegnet werden wollen*. Freiburg: Herder, 80–87.
- Kertelge, Karl, 2006: *Art. Kirche I. Neues Testament*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, 3. Auflage, Freiburg: Herder, 1453–1458.
- Oosterhuis, Huub, 2004: *Ich stehe vor dir. Meditationen, Gebete und Lieder*. Hg. von Cornelis Kok. Freiburg.
- Simon, Werner, 2001: *Diakonische Präsenz. Lebensbegleitende Diakonie als ein Weg der Inkulturation des Glaubens am Beispiel der „Feier der Lebenswende“ für Nichtgetaufte*, in: Schreijäck, Thomas (Hg.): *Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie. Ein Handbuch*. Freiburg: Herder, 115–140.

Andreas Redtenbacher, Vallendar/Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Pfarrer-Initiative: liturgische Tragweite

Mittwoch, 12. Oktober 2011, fand ein weiteres Gespräch des Vorstands der Pfarrer-Initiative mit Kardinal Schönborn über das gegenwärtige und künftige Vorgehen betreffend Reformvorschläge statt. Seitens des Vorstandes der Pfarrer-Initiative waren Altdechant Bensdorp, Dechant Gump, Pfarrer Ofenböck und Msgr. Schüller anwesend. Neben Kardinal Schönborn war die Kirchenleitung auch vertreten durch Generalvikar Krasa, Pastoralamtsleiterin Prüller-Jagenteufel und Pressesprecher Michael Prüller. Auch zwei Theologieprofessoren wurden zum Gespräch hinzugezogen: Jan-Heiner Tück (Dogmatik) und Johann Pock (Pastoraltheologie). Es kam zu einer erfreulichen „Deeskalation“ und einem produktiven Gespräch über das weitere Vorgehen. Kardinal Schönborn stellte die Behandlung der Thematika in der kommenden Sitzung der Österreichischen Bischofskonferenz in Aussicht. Zahlreiche Anliegen der Pfarrer-Initiative sind auch für die Liturgie von höchster Bedeutung und betreffen den Kernbereich des Liturgischen. Am auffälligsten dabei ist die missverständliche Forderung nach der „priesterlosen Eucharistiefeier“, die eigentlich eine von Laien geleitete Wortgottesfeier mit Kommunionausteilung meint. Hier besteht Klärungsbedarf. Auch einige Fragen um das kirchliche Amt und die Leitung priesterloser Gemeinden insgesamt sowie die Frage, welche Laien in welchen Gottesdiensten sinnvollerweise eine Predigt oder Homilie halten dürfen, betreffen die Bereiche der Liturgie.

Laien predigen

In Übereinstimmung mit den offiziellen Bestimmungen werden zukünftig vom Erzbischof von Wien mit der Leitung von Wort-Gottes-Feiern beauftragte Frauen und Männer nicht nur werktags, sondern auch bei „priesterlosen Sonntagsgottesdiensten“ predigen. In einem zweijährigen Prozess war der Lehrgang für die bisherigen „Wortgottesdienstleiter“ vom Diözesanbeirat für liturgische Aus- und Weiterbildung gründlich überarbeitet und einem allen diözesanen Ausbildungsträgern gemeinsamen Standard unterworfen worden. Träger dieses Kurses in der Erzdiözese Wien sind: die drei Territorialvikariate für ehrenamtliche Gottesdienstleiter, das Zentrum für Theologiestudierende für Akademische Pastoralassistenten, das Pastoralamt für Diplompastoralassistenten und die Kirchliche Pädagogische Hochschule für Religionslehrer aller Schultypen. Nach der Debatte in der Diözesanliturgiekommission und im Bischofsrat setzte Kardinal Schönborn mit Beginn des Arbeitsjahres 2011/2012 das Dekret über die „Ausbildung für Leitende von Wort-Gottes-Feiern in der Erzdiözese Wien“ in Kraft. Es sieht eine Verlängerung des Lehrgangs von 3 auf 5 Tage vor sowie eine jährlich verpflichtende Weiterbildungsveranstaltung. Behutsam und um Missverständnissen vorzubeugen, nennt die neue Ordnung in Punkt 1.8 die Verkündigung nach den biblischen Lesungen durch ehrenamtliche Leiter „Kurzansprache“. Diakone, Begräbnisleiter und haupt-

amtliche Mitarbeiter/innen können aufgrund ihrer umfassenden im Rahmen der Berufsausbildung erworbenen homiletischen Ausbildung eine „Predigt“ im eigentlichen Sinn halten. Alles in allem: zugleich eine sichtbare Weiterentwicklung in Richtung der Reformanliegen der „Pfarrer-Initiative“.

Neugestaltung eines Altarraumes

Vor zehn Jahren hatte die Erzdiözese Wien durch die Initiative Kardinal Schönborns einen eigenen „Altarbeirat“ als Unterkommission der diözesanen Liturgiekommission eingerichtet, der als „Großer Altarbeirat“ jährlich einmal zur Qualitätskontrolle und Ausrichtung der Gesamtlinie zusammentritt. Sein erstes Arbeitsergebnis war die Veröffentlichung von „Richtlinien für die Gestaltung eines neuen Altares und der übrigen Funktionsorte in der Erzdiözese Wien“. Als „Kleiner Altarbeirat“ steht sie für die Planung und Realisierung einzelner Projekte der Gemeinden zur Verfügung und wird ergänzt um Vertreter des jeweiligen Pfarrgemeinderates und um den zuständigen Vikariatsliturgiereferenten. Zahllose Projekte wurden seither auf der neuen Basis zu einem sichtbaren und herzeigbaren Abschluss gebracht: sei es bei Umbauten, Neubauten oder künstlerischen Neugestaltungen. Dabei wurden eine Menge Erfahrungen gesammelt, die nun in eine Überarbeitung dieser „Richtlinien“ eingeflossen sind wie auch die GORM der dritten Auflage des Messbuches. Diese Richtlinien wurden nach bischöflicher Approbation am 21. April 2011 mit einem lesenswerten Vorwort des Kardinals in einem sympathisch gestalteten, querformatigen Behelf (28 Seiten) unter dem Titel „Neugestaltung eines Altarraumes. Richtlinien“ vom Wiener Pastoralamt veröffentlicht. Der Behelf enthält auch die wichtigste Literatur zum Thema sowie eine Liste der fachzuständigen Referenten.

Ernst Degasperi verstorben

Am 17. Juli 2011 verstarb in Wien der bekannte Graphiker und Maler Ernst Degasperi. Mit südtiroler Wurzeln verstand er sich dezidiert als „Künstler mit religiösem Anliegen“. Dabei entfaltete er eine vielseitige Technik: sie erstreckt sich von Zeichnungen (Pinsel und Feder), Radierungen, Siebdrucken, Lithographien, Sgraffiti bis hin zu Kupferschmelz- und Acrylarbeiten. Unter den 30 von ihm geschaffenen Zyklen mit insgesamt 600 Bildern befinden sich u. a.: Apokalypse (1963), Genesis (1968), der Sonnengesang des Franziskus (1970), Friedensnamen Allahs (1981), Franz Jägerstätter (1991) und der Stalingrad Psalm (1992), ein zehn Meter großes Fastentuch in der Pfarre Wien-Gersthof (2006), usw. Viele seiner Werke können in Museen europäischer Großstädte, in Kathedralen, aber auch in der „Albertina“ und sogar im Vatikan betrachtet werden. Ein Hauptanliegen Degasperis war der interreligiöse Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam, der sich auch in seinem künstlerischen Schaffen ausdrückt.

„Gloria“ – Kirchenmesse in St. Pölten

Die seit dem Jahr 2000 alljährlich stattfindende Kirchenmesse fand 2011 in St. Pölten statt und wurde am 13. Oktober eröffnet. Rund 70 Aussteller luden zu der größten Fach- und

Publikumsmesse für Produkte und Dienstleistungen von Kirchen und Klöstern im deutschsprachigen Raum ein. Die Kirche sei ein vielfältiges lebendiges „Phänomen“, betonte der St. Pöltener Diözesanbischof DDr. Klaus Küng in der Eröffnungsrede. Ein Schwerpunkt lag dieses Jahr auf dem Thema „Wallfahrt“ und „Pilgern“. Das Rahmenprogramm bot wieder Vorträge, Diskussionsveranstaltungen, eine Bibelausstellung und etliche „gesellige“ Angebote. Die traditionsreiche Innsbrucker Glockenfirma Grassmayr stellte die „Geburt einer Glocke“ dar: drei Mal am Tag wurde eine Glocke gegossen und angeschlagen. Auch die Vertreter einzelner Ordensgemeinschaften informierten auf der Messe über ihre Gemeinschaften und Einrichtungen. Der evangelisch-lutherische Bischof Michael Bünker referierte über das Thema „Nie war der Hunger größer. Ernährung und Ernährungssicherheit in der Welt von heute“. „Gloria“ findet im jährlichen Wechsel zwischen Dornbirn und St. Pölten statt, 2012 jedoch das erste Mal in Augsburg (10. bis 12. Mai 2012).

Gelungenes Experiment

Nach acht Jahren wurde nun die weit über Wien bekannt gewordene Serie der insgesamt 55 „find.figth.follow“-Jugendgottesdienste abgeschlossen. Mehr als 50 000 Jugendliche und junge Erwachsene hatten die ganz auf die Jugend ausgerichteten Großgottesdienste mitgefeiert, die schwerpunktmäßig an zentral gelegenen Kirchen der drei Territorialvikariate der Erzdiözese Wien stattfanden – der letzte Gottesdienst dieser Art wurde „open air“ in der Chorherrenpfarre Langenzersdorf gefeiert. Initiator und Organisator Florian Unterberger von der Katholischen Jugend Wien plant nun eine Dokumentation dieses gelungenen Experiments in Buchform als Anregung künftiger jugendgemäßer Gottesdienstgestaltung. Den Eucharistiefeiern, die immer wieder auch für innerkirchliche Diskussionen sorgten, standen wiederholt auch Bischöfe vor – darunter auch der Erzbischof von Wien, Kardinal Christoph Schönborn, der sich entschieden gegen Kritiken aus Rom zur Wehr setzte und sich voll hinter dieses Experiment stellte. „find.fight.follow“ hat gezeigt, dass die „gegenwärtige gottesdienstliche Abwärtsspirale keine Einbahnstraße“ (Unterberger auf der Abschluss-Pressekonferenz) sein muss, sofern Mut und langer Atem für Neuerungen vorhanden sind und die altersmäßige, kulturelle und soziale Vielfalt unter den Christen berücksichtigt wird. An der langfristigen Vorbereitung der einzelnen Feiern waren jeweils an die 100 Jugendliche und junge Erwachsene beteiligt, die sich neben den Verantwortlichen der diözesanen Jugendstelle auch aus den betreffenden Ortspfarren bzw. Dekanaten rekrutierten.

Protokolle zur Liturgie

Das inzwischen bekannte Jahrbuch zu liturgischen Fragen mit dem Titel „Protokolle zur Liturgie“ ist eben in seiner 3. Ausgabe (Jahre 2009/2010) erschienen. Das junge Periodikum aus dem Stift Klosterneuburg bringt jährlich „Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“ und wird in deren Auftrag herausgegeben von R. Pacik, A. Redtenbacher und M. Scala. Auf 336 Seiten bietet der Band 3 wie immer zwei Abteilungen. Die I. Abteilung bringt liturgiewissenschaftliche Beiträge über: die Ostervigil (A. Ehrensperger); die Karfreitagsfürbitte für die Juden (R. Pacik); Sakramente und Pfarrgemeinde (K. P. Dannecker); Liturgie und Ökumene (W. Horn); Liturgie und Diakonie (M. Scala);

Glaube-Gebet-Leben (D. Kalapurakkal). Die II. Abteilung bringt Pastoralliturgisches und Liturgiepastorales zu den Themen: eucharistische Spiritualität (H. Krätzl); „Die sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuz“ (H. Krätzl); Symbol, Sinn und Sinne in der Liturgie (G. Brüske); liturgische Laiendienste (E. Nagel); Frömmigkeit – Brauchtum – Liturgie (H. M. Wolf); „Ghanaization“ der röm. Liturgie (M. P. Okyerefo); „volksliturgische Messen“ bei Parsch (E. Siegl); das „liturgische Dreieck“ (C. Kok); Praxismodell Lektorenschulung (E. J. Korherr).

Die „Protokolle zur Liturgie“ erscheinen im Echter-Verlag und sind im Buchhandel erhältlich. Sie verbinden Theorie und Praxis des Gottesdienstes und stellen ein brauchbares Instrument liturgischer Fortbildung dar.

Auch Kinder brauchen Platz

Der österreichische „Familienbischof“ DDr. Klaus Küng aus St. Pölten betonte unlängst, dass auch „für Kinder Platz im Gottesdienst“ sein muss. Sie sollten in jeder Messe „vorkommen“ und eigens angesprochen werden. Dabei ging es ihm vor allem auch um die Sorge, die Gottesdienste stärker als bisher für junge Familien mit Kindern zu öffnen: diese müssten sich in jede normale Sonntagseucharistiefeier hinein trauen können. Vor allem auf diese Weise könnte Kindern die Messe wieder vertraut werden und sie über das Hineinwachsen in die Liturgie auch eine tragfähige Gottesbeziehung aufbauen, die für ihr ganzes Leben von bleibender Bedeutung sein kann. Bischof Küng äußerte sich im Umfeld der jugend- und familienspezifischen Pastoralbemühungen der Salesianer Don Boscos.

Buchbesprechungen

Friedrich Lurz, *Erhebet die Herzen. Das Eucharistische Hochgebet verstehen*, 160 Seiten, kartoniert, Kevelaer: Butzon & Berker 2011.

Pius Parsch, Robert Kramreiter, *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie*. Eingeleitet von Rudolf Pacik. Würzburg: Echter Verlag 2010 (Pius-Parsch-Studien 9).

Die in diesem Buch gesammelten Artikel erschienen zuerst als Serie in der Reihe „Magnificat“ (Gebet, Besinnung, Orientierung). Würde man 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil und dem Erscheinen der Liturgiekonstitution Laienchristen oder auch Theolog/innen um die Strukturelemente des Eucharistiegebetes fragen, stünde wohl ein Großteil an. Es ist freilich das große Dankgebet der Gemeinde, vorgetragen vom Leiter der Eucharistie, dem jeweiligen Priester. Dr. Lurz bringt in diesem Buch sehr gute spirituelle Betrachtungen zum Hauptteil der Messfeiern, geht an die Wurzeln der Entstehung und beginnt mit dem Eröffnungsdialog und der Präfation bis hin zur – leider heute wenig wichtig genommenen persönlichen Danksagung nach der Kommunion. Würden die sechs Strukturelemente allgemein dargestellt, wäre für die Leser der Aufbau des Hochgebetes noch leichter erkenntlich, anstatt bei jedem der heute im deutschsprachigen Raum erlaubten Hochgebete (wie z.B. Hochgebete für Messfeiern mit Kindern) die einzelnen Elemente zu kommentieren. Dass auch die Dimensionen des eucharistischen Betens in der lutherischen Tradition, die sog. Nürnberger Vermahnung, und die anglikanische Tradition sehr ausführlich dargelegt werden, gibt dem Buch einen guten ökumenischen Akzent. Im Ausblick wird für uns Christen hervorgehoben, dass Wandlung viele Dimensionen hat und nicht nur die Worte über Brot und Wein. Augustinus bringt es in einer Predigt gut ins Bild, wenn er sagt: „Wir empfangen den Leib Christi, um dann im Alltag auch Leib Christi füreinander zu sein“.

P. Franz Lauterbacher OSB, Salzburg

1939 erschien im Volksliturgischen Verlag Wien-Klosterneuburg ein bemerkenswertes Werk: „Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie“. Seine Autoren waren Pius Parsch (1884–1954), Augustiner-Chorherr von Klosterneuburg und weltbekannter Pionier der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, und Robert Kramreiter (1905–1965), apostrophiert als „einer der führenden Kirchenbauer der Ostmark“. Rückblickend mag es erstaunen, dass in jener Zeit ein solches Buch erscheinen konnte: großformatig, reich illustriert, sogar mit Farbtafeln, 230 Seiten stark und konfessionell. Es war ein seltenes Produkt gelungener Zusammenarbeit zweier herausragender Vertreter der Theologie und der Architektur. So darf man dem Herausgeber der „Pius-Parsch-Studien“, Andreas Redtenbacher, Liturgie-Experte und – wie Pius Parsch – Augustiner-Chorherr von Klosterneuburg, für die kürzlich erschienene Reprintausgabe dankbar sein.

In den mehr als zwei Generationen seit dem Erscheinen des Originals hat sich vieles grundlegend geändert: politisch, sozial, wirtschaftlich, liturgisch. Was die katholische Kirche betrifft, bildete das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) die große Zäsur. Deshalb ist es besonders wichtig, dass es nicht beim Faksimile geblieben ist, sondern die Neuauflage eine 20-seitige Einführung enthält. Sie stammt vom Salzburger Universitätsprofessor Rudolf Pacik (Theologische Fakultät, Fachbereich Praktische Theologie, Liturgiewissenschaft). Er stellt das Gemeinschaftswerk in den größeren Zusammenhang der Liturgischen Bewegung der 20er- und 30er-Jahre des 20. Jahrhunderts. Damals pflegten mehrere namhafte Architekten (wie

Clemens Holzmeister) Kontakt mit bedeutenden Liturgikern. Aber nur Pius Parsch und Robert Kramreiter verfassten gemeinsam eine Publikation – wie sie damals formulierten: „Pius Parsch hat dem Werk die Seele, Architekt Kramreiter den Körper gegeben.“

Ihre Zusammenarbeit begann fünf Jahre vor dem Erscheinen des Buches, als sie die Kirche St. Gertrud in Klosterneuburg im Sinne der Liturgischen Erneuerung umgestalteten. Das romanische Kirchlein im ehemaligen Pilger-Hospiz war für den Augustiner-Chorherrn Praxisfeld seines volksliturgischen Apostolats. Hier versammelte er eine „Familie“ von bis zu 300 religiösen Menschen, davon ein Drittel Jugendliche. Die Betonung der Gemeinschaft und der aktiven Teilnahme am Gottesdienst erforderte eine Neugestaltung des Kirchenraumes. In Kramreiter fand Parsch den kongenialen Partner. Er verwirklichte die „auf den Altar bezogene Raumordnung“. Wenn Kramreiter Kirchen neu baute, dann „von innen nach außen“, vom frei stehenden Altartisch ausgehend. Die Vorwegnahme des Volksaltars – mit der Zelebration versus populum – war schon nach damaligem liturgischem Recht möglich, wurde aber nur in St. Gertrud konsequent praktiziert. Parsch sah das Gotteshaus als „Familienraum“. Menschenfreundlich sprach er von bequemen Sitzgelegenheiten („keine Folterbänke“) und Heizbarkeit („eine Barbarei, die Gläubigen in einer ungeheizten Kirche feiern zu lassen“). Die in der hl. Messe wichtigen Elemente Wort und Musik sollten angemessene Orte erhalten, die Sänger nicht auf der Empore, sondern beim Altar stehen. Außer diesem betonte Kramreiter den Taufbrunnen, möglichst in einer eigenen Kapelle. Portalbauten und Vorplätze gestaltete er als räumliche Inszenierungen und entwickelte Theorien über die „Idealanlage einer liturgischen Gottessiedlung“ im Verhältnis zu Ort und Umgebung.

Der erhellenden Zusammenfassung und Reflexion von Rudolf Pacik folgt der

230-seitige Hauptteil. Nach einer Kurzdarstellung von Kramreiters Lebensbild („gegen den Willen des Architekten“) und Gedanken über „Kirchenkunst von gestern und heute“ führt Parsch in die Geschichte und die liturgische Idee des Gotteshauses ein, um dann gemeinsam mit dem Architekten anhand verschiedener Kirchenbauten die Funktionalität des Raumes zu beleuchten. Alle Beispiele werden mit Fotos und Architekturplänen anschaulich illustriert. Den Anfang macht Parschs liturgische „Basiskirche“ St. Gertrud. Als er sie 1920 übernahm, war die Einrichtung „die übliche des ausgehenden 19. Jahrhunderts ... behäbige Kirchenbänke, auf der Empore eine alte, kreischende Orgel, die Fenster in der bekannten, langweiligen Art verglast.“ Nach der „Tempelreinigung“ 1935 kam die ursprüngliche schlichte Schönheit des Kirchleins zu Tage, sogar Fresken aus dem 13. Jahrhundert. Nach dem volksliturgischen Programm umgestaltet wurde es zu dessen „Musterbeispiel“.

Das nächste Kapitel zeigt exemplarisch die Großstadtkirche St. Josef in Wien-Floridsdorf. Kramreiter bezeichnet sie als „Ideal-aufgabe“ – auch in städtebaulicher Hinsicht. Die Anlage von Kirche, Pfarrhaus und Vorplatz dominiert den (1965 nach Pius Parsch benannten) Platz. Die Skulpturengalerie – in Anlehnung an Kathedraalfassaden – enthält je vier Apostelfiguren in drei Stockwerken. Der schlanke Turm trägt eine Aussichtsplattform, Engelsfiguren und ein Betonkreuz. Von der Vorhalle erreicht man die runde Taufkapelle – mit Bodenmosaik nach dem Entwurf des Architekten – und die Jakobskapelle, in der sich ältere Kunstwerke befinden. Es folgt die Präsentation einer städtischen „Klosterkirchenanlage“ (Friedenskirche der Palottiner in Wien 10). Hier kommen zur Bauaufgabe einer Pfarrkirche für 3 000 Gläubige das direkt damit verbundene Klostergebäude und Nebenräume (wie der Theatersaal für 400 Besucher im Untergeschoß). 1937, als Kramreiter ordentlicher Professor für die

bautechnischen Fächer an der Staatsgewerbeschule in Wien wurde, baute er die Kirche in Wien-Bruckhausen (21. Bezirk). Sie war für den Architekten das typische Beispiel einer „Siedlerkirche“, ein Beweis, dass sich auch mit einfachsten Mitteln ein „Zentrum des religiösen Lebens“ und ein „Schmuckstück“ schaffen ließ.

Als Exempel einer „Kirche in der offenen Landschaft“ wählten die Autoren die freistehende Marienkirche in Neusiedl-Ortmann bei Pernitz. Auch sie hat die für Kramreiter typischen Gestaltungselemente wie eine Taufkapelle, deren hohe Fenster mit Schriftgrafik gestaltet sind, und ein Rosettenfenster über dem Altar (nach seinem Entwurf). Folgerichtig beschäftigt sich der nächste Abschnitt mit der „Dorfkirche“, wie sie in Kledering bei Schwechat realisiert wurde. Es folgt die „Kirche im Bergland“ in Edlach an der Rax. Ebenfalls bis ins Detail durchgeplant ist „die Bergkirche“ auf der Hohen Wand. Die Kirche war landschaftsverbunden aus Holz geplant, wurde jedoch auf nachträglichen Wunsch der Bauherrschaft gemauert ausgeführt.

Die weiteren Kapitel widmen sich der Idealanlage einer liturgischen Gottessiedlung, dem christozentrischen Langbau, dem liturgischen Rundbau, Notkirchen, Kirchen in profanen Gebäudeanlagen, der Wiederherstellung alter Kirchen, neuen Altären in historischen Räumen, Kirchenvergrößerungen, Kapellen und Gedenkstätten. Das Schlußkapitel ist übertitelt: „Liturgische Kleinkunst“. Hier stellt Pius Parsch beispielgebende Kultgegenstände nach Entwürfen Kramreiters vor und appelliert, man „hüte sich vor allem Kitsch, allem Unechten, vor allem Kulissenhaften“. Es spricht für die Qualität des Designs, dass diese sakralen Gebrauchsgegenstände auch nach fast 80 Jahren modern wirken.

Biographien von Pius Parsch und Robert Kramreiter schrieben Monika Scala bzw. Rudolf Pacik. Er sieht das 1939 erschiene-

ne Buch auch heute als bedeutsam an, als „Zeugnis des damaligen Aufbruchs, dessen Konzepte noch lange nach dem II. Vatikanum weiterwirkten; ebenso aber als Anstoß für heute, da man vielfach über Kirchenbau neu nachdenkt und mit bestehenden Räumen achtsamer umzugehen trachtet als etwa in der ersten Zeit der Liturgiereform.

Helga Maria Wolf, Wien

Dürr, Marion, „Brannte uns nicht das Herz ...“ Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet, Verlag F. Pustet: Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie 28).

Wort-Gottes-Feiern als Ersatz für sonntägliche Eucharistieversammlungen sind aufgrund des Priestermangels weit verbreitet – nicht nur im deutschen Sprachraum. Uneinheitlich ist der Umgang damit seitens der maßgeblichen Verantwortungsträger in den betroffenen Ortskirchen: Wort-Gottes-Feiern werden von den einen Bischöfen unterstützt als eine für die Gemeinden lebensnotwendige Form der Versammlung von Kirche vor Ort, von anderen Oberhirten werden diese in den Gemeinden oft gut angenommenen Lösungen in der Not nach Möglichkeit ignoriert oder eingeschränkt, um keine Konkurrenz für die Eucharistie (in einer Nachbargemeinde) aufkommen zu lassen. Dabei können Predigt- und Wortgottesdienste und andere Ersatzformen für die Sonntageucharistie quer durch die Liturgiegeschichte belegt und nachgewiesen werden (vgl. 14f.).

Auf Initiative diözesaner Liturgiereferent/inn/en und anderer Verantwortlicher veröffentlichten die Liturgischen Institute Deutschlands und Österreichs 2004 das Werkbuch „Die Wort-Gottes-Feier“, das zunächst von den Bischöfen empfohlen wurde und nunmehr durch einschlägige Regelungen in den meisten Diözesen Österreichs

und Deutschlands sowie in Bozen-Brixen als verbindliche Grundlage für nicht-eucharistischen Gottesdienste an Sonn- und Festtagen angeordnet ist. Bereits 1997 hatten die deutschschweizerischen Bischöfe ein „Vorsteherbuch für Laien“ herausgegeben. Diese beiden Bücher sind Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung, die im Studienjahr 2009/2010 an der Universität Mainz als Dissertation angenommen und für die vorliegende Publikation leicht überarbeitet wurde.

Die Untersuchungsergebnisse werden nach einem einleitenden Abschnitt ausgehend vom Kern der Feier präsentiert, dem *Herz der Wort-Gottes-Feier, der Verkündigung* (vgl. Kapitel 1, 23–128) und der darauf konstitutiv folgenden *Antwort der Gemeinde auf das Wort Gottes* (vgl. Kapitel 2, 130–188). Weitere Kapitel widmen sich der *Kommunionfeier* (189–206) und dem *Rahmen der Wort-Gottes-Feier: Eröffnung und Abschluss* (207–245), bevor auswertend Resümee gezogen wird. Die abschließende *Bibliografie* (253–274) bietet in Unterabschnitten einen Überblick über einschlägige Quellen und Dokumente.

Innerhalb der einzelnen Abschnitte erläutert die Verf. die jeweiligen Elemente in ihrem Werden aus der Geschichte und in ihrer Bedeutung, bevor sie ausführlich und kritisch reflektiert, wie die Einzelelemente in den beiden Rollenbüchern besprochen werden bzw. für die Inszenierung vorgesehen sind. Dabei kommen viele wertvolle Gestaltungshinweise und detailreiche Überlegungen für die ganz praktische Umsetzung zur Sprache, die mutatis mutandis auch für den Wortgottesdienst als Teil der Messfeier wertvoll sind. Dazu gehören etwa die aus den entsprechenden Dokumenten zusammengestellten Erläuterungen für den Vortrag der Schrifttexte; die kritischen Anregungen für die Prozession mit dem Evangeliar bzw. den Umgang mit dem Verkündigungsbuch/den Verkündigungsbüchern (122–128), der die Bedeutung des Evangeliums hervorhebt,

ohne die Schriften den Ersten Bundes abzuwerten. In diesem Zusammenhang vermisst man an einer Stelle ein wenig die in den übrigen Einzelheiten sehr präzise Darstellung, nämlich hinsichtlich der Rollenzuteilung für die Verkündigung des Evangeliums: Wort-Gottes-Feier Nr. 66 erwähnt die Verkündigung des Evangeliums durch den Lektorendienst, wie auch zitiert wird (vgl. 120); in Spannung dazu ist unmittelbar vorher die Rede davon, dass der Vorsteher diese Rolle wahrnimmt. Es wäre eine in Wort-Gottes-Feiern gegebene Chance, den Lektorendienst entsprechend in seiner Eigenart zu betonen und eine alte kirchliche Tradition aufzunehmen, dass nämlich das Wort zuerst hören muss, wer es dann auslegt. Beherzigenswert sind die Anmerkungen zur Gegenwart Christi im gepredigten Wort (108–121, v. a. 113f.) und zu den Fürbitten (174–179). Die aufgezeigten Möglichkeiten zum Vortrag des Antwortpsalms – selbst dann, wenn geschulte Kantor/inn/en fehlen (73–84) – können dazu motivieren, diesem Schatz aus der Urkunde unseres Glaubens auch tatsächlich seinen Platz einzuräumen.

Hervorgestrichen werden soll schließlich noch das Plädoyer, den Tisch des Wortes gerade in den Wort-Gottes-Feiern reich zu decken, indem grundsätzlich zwei Lesungen und der Psalm vor dem Evangelium Raum bekommen. Allerdings sollte dafür – so die Verf. – die in Wort-Gottes-Feiern gegebene Möglichkeit einer durchgehend konsonanten Leseordnung genutzt werden. Gemeint ist damit, dass auch die Zweite Lesung, die für die Messe an Sonn- und Feiertagen derzeit als Bahnlesung meist aus den Apostelbriefen gewissermaßen losgelöst erscheint, thematisch abgestimmt wird und so mit Erster Lesung und Evangelium besser in Dialog treten könnte (vgl. 93–103). Ein entsprechendes Beispiel gibt es aus dem Bistum Mainz (vgl. 103).

Die vorliegende Publikation ist die erste umfassende liturgiewissenschaftliche Unter-

suchung zu den noch jungen Rollenbüchern für diese Form gottesdienstlicher Feiern, die in ihrem Wert – nicht nur als Ersatz- und Notlösung – immer noch nicht allgemein erkannt sind. Über den Kreis der Wissenschaftler hinaus werden die diözesane Ausbildungsleiter/innen das Buch willkommen

aufnehmen und rezipieren und den Gottesdienstleiterinnen empfehlen; eine Pflichtlektüre ist es für alle Priester – vor allem für diejenigen, in deren Wirkungsbereich Wort-Gottes-Feiern gestaltet werden.

Christoph Freilinger, Linz

Büchereingänge

Christoph Sigrist, *Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011. 22,5 x 15,0 cm (176 S.). Paperback. € [D] 20,00; € [A] 20,60; sFr 28,00; ISBN 978-3-290-17559-7.

Konrad Glombik/Benedikt Kranemann (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erfahrungen der polnischen Volkskirche und der ost- und mitteldeutschen Diasporakirche*. Aus der wissenschaftlichen Zusammenarbeit der Theologischen Fakultäten der Universitäten Erfurt und Opatów sowie des Theologischen Forschungkollegs an der Universität Erfurt = Recepcja

Soboru Watykańskiego II. Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego 2011 (Colloquia Theologica 14). (208 S.). ISBN 978-83-61756-57-6.

Bernhard Sill/Reinhard Kürzinger, *Vater-unsere. Beterinnen und Beter in der Gebetschule Jesu*. St. Ottilien: EOS 2011. 24,5 x 18,0 cm (376 S.). Hardcover. € [D] 24,95; € [A] 25,70; ISBN 978-3-8306-7444-3.

Georg von Lengerke/Dörte Schrömgens (Hg.), *YOUCAT. Jugendgebetbuch*. München: Pattloch 2011. 20,5 x 12,5 cm (176 S.). Hardcover. € [D] 10,00; € [A] 10,30; sFr. 15,90; ISBN 978-3-629-02299-8.

Universität für Musik und darstellende Kunst Graz
Institut für Kirchenmusik und Orgel

Voices of Worship

Liturgien und ihre Musik in Judentum und Christentum

VOICES OF WORSHIP präsentiert an 10 Abenden zentrale gottesdienstliche Traditionen des Christentums in Ost und West sowie der jüdischen Liturgie der Synagoge. Besondere Beachtung erfährt dabei die Musik der jeweiligen liturgischen Tradition. Klingende Beispiele werden an einigen Abenden auch durch anwesende Sänger und Musiker vorgetragen.

Eine Veranstaltungsreihe in Kooperation des Instituts für Kirchenmusik und Orgel an der Kunstuniversität Graz, des Instituts für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Karl-Franzens-Universität Graz und der Stiftung Pro Oriente / Sektion Graz.

Ort (sofern nicht anderes angegeben):

Institut für Kirchenmusik und Orgel, Bürgergasse 3, 8010 Graz

Die jüdische Liturgie der Synagoge und ihre Gesänge

Ao.Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer / Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Kath.-Theol. Fakultät Graz

Avshalom Eliassi / Vorbeter und Kantor der Israelitischen Kultusgemeinde in Graz

Zeit: Dienstag, 11. Oktober 2011, 19.00 Uhr

Die Liturgie der armenisch-orthodoxen Kirche und ihre Gesänge

Ao.Univ.-Prof. Dr. Erich Renhart / Leiter des Zentrums für die Erforschung des Buch- und Schrifterbes sowie des Zentrums VESTIGIA – The Manuscript Research Centre an der Karl-Franzens-Universität Graz

Zeit: Dienstag, 8. November 2011, 19.00 Uhr

Die Liturgie der syrisch-orthodoxen Kirche und ihre Gesänge

Ass.-Prof. Dr. Aho Shemunkasho / Syrisch-orthodoxer Theologe / Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg

Zeit: Dienstag, 29. November 2011, 19.00 Uhr

Die koptisch-orthodoxe Liturgie und ihre Musik

Dipl.Ing. Amir Istfanous / Koptisch-orthodoxe Kirche

Chor der Koptischen Gemeinde in Graz

Ort: Koptische Kirche, Wiener Straße 246, 8051 Graz

Zeit: Dienstag, 13. Dezember 2011, 19.00 Uhr

Die Byzantinische Liturgie und der griechisch-orthodoxe Liturgiegesang

Univ.-Ass. Dr. Sr. Barbara Larin/Orthodoxe Theologin und Byzantinistin/Institut für Liturgiewissenschaft der Kath.-Theol. Fakultät Wien

Konstantin Sfiris/Oper Graz

Zeit: Dienstag, 24. Jänner 2012, 19.00 Uhr

Die Musik der slawisch-byzantinischen Kirche

Dr. Stefan Engels/Musikologe und Kirchenmusiker/Institut für Kirchenmusik und Orgel der Kunstuniversität Graz

Zeit: Dienstag, 31. Jänner 2012, 19.00 Uhr

Die Liturgie der Reformierten Kirche

Prof. Dr. Andreas Marti/Titularprofessor für Kirchenmusik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern/Organist und Chorleiter an der Reformierten Kirche St. Peter und Paul in Köniz b. Bern/Leiter der Kirchenmusikschule Bern (Studienbereich der Hochschule der Künste Bern)/Dozent für Liturgik und Hymnologie an der Kirchenmusikschule Bern, an der Zürcher Hochschule der Künste und an der KUG.

Zeit: Dienstag, 13. März 2012, 19.00 Uhr

Die Liturgie der lutherischen Kirchen

Pfr. Dr. Ernst Hofhansl/KUG Graz-Neunkirchen/Theologe, Lehrbeauftragter für Hymnologie am Institut für Kirchenmusik und Orgel der Kunstuniversität Graz.

Zeit: Dienstag, 17. April 2012, 19.00 Uhr

Die römisch-katholische Liturgie

Univ.-Prof. Dr. Franz Karl Praßl/Kunstuniversität Graz, Ordinariat für Gregorianik und kirchenmusikalische Werkkunde.

Zeit: Dienstag, 8. Mai 2012, 19.00 Uhr

Die anglikanische Liturgie

Prof. Dr. John Harper, Research Professor of Music and Liturgy, Universität Bangor

Zeit: Dienstag, 19. Juni 2012, 19.00 Uhr

NEU - zu bestellen im Österreichischen Liturgischen Institut - NEU

DIE FEIER DER HEILIGEN MESSE

DIE EIGENFEIERN DER ÖSTERREICHISCHEN DIÖZESEN

HANDREICHUNG

ERGÄNZUNG SHEFT II

Herausgegeben vom Österreichischen Liturgischen Institut, Salzburg
Sekretariat der Liturgischen Kommission für Österreich

Die Handreichung aktualisiert den 1994 herausgegebenen Faszikel zum Messbuch mit den Heiligen und Seligen der Eigenkalender österreichischer Diözesen. Seither wurden 13 Männer und Frauen aus Österreich oder mit Österreichbezug seliggesprochen und in den jeweiligen Diözesankalender aufgenommen.

Das Ergänzungsheft II enthält:

die Messformulare für die Feier der neuen Seligen und Heiligen, ihre Kurzviten sowie die Angaben für die vorgesehenen Schriftlesungen, die aktualisierten Eigenkalender der österreichischen Diözesen und ein eigenes Verzeichnis aller dieser Heiligen und Seligen.

Vorwort

Liebe Leserin! Lieber Leser!

Gegenstand der liturgiewissenschaftlichen Reflexion ist der Gottesglaube, wie er in der Feier der Liturgie Ausdruck findet. Eine wichtige Basis dafür sind die normativen schriftlichen Quellen. Aber sie sind nicht alles. Quellen sind u. a. auch die tatsächlich gefeierten konkreten Gottesdienste unter den Bedingungen der Menschen vor Ort. Die zur Liturgie Versammelten sind als Subjekt der Liturgie neben den Vor-Gaben des überlieferten Glaubens die zweite wesentliche Bezugsgröße gottesdienstlichen Feierns. In jeder einzelnen Feier muss konstruktiv die unaufgebbare Spannung zwischen beiden Polen gehalten werden: Wo auf Dauer von den Bedingungen des Menschseins abgesehen wird, geraten die Gottesdienste zu reinem Ritualismus; wo auf Dauer mit den Vor-Gaben das unverfügbare Voraus der Gnade Gottes vernachlässigt wird, geraten die Feiern zur bloßen Verlängerung des Alltags, die nicht mehr als „Fehl-Anzeige“ (H. J. Höhn) und Vorgeschmack verheißenen Heils erfahren werden kann.

Mit dem vorliegenden letzten Heft des 65. Jahrgangs präsentieren wir Ihnen Beiträge, die sehr unterschiedliche Themen liturgischer Praxis und ihrer Reflexion in den Blick nehmen:

Dr. Peter Ebenbauer, Graz, dokumentiert das Trinitäts-Festival anlässlich des 80. Geburtstags von Prof. Philipp Harnoncourt, dem „emeritierten Professor für Liturgiewissenschaft und leidenschaftlichen Ökumeniker“; mit diesem Beitrag am Beginn des Heftes gratulieren wir dem Jubilar auf's herzlichste!

Im Rahmen des Deutschen-Forschungsgemeinschaft [DFG]-Projektes „Die Liturgiereform und ihr theologischer Rezeptionsprozess. Zur ortskirchlichen Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils“ am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Universität Würzburg entstand eine Untersuchung über die Feier des Oster-Triduum, die wesentliche Aspekte der tatsächlichen Feierpraxis im Bistum Würzburg dokumentiert; der Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Universität Würzburg, Dr. Martin Stuflesser, und Projektmitarbeiter Benedikt Leven M.A. vergleichen das im Jahr 2010 durch eine Umfrage erhobene Datenmaterial mit Ergebnissen einer Untersuchung aus dem Jahr 1984 und kommentieren die Entwicklungen und die Spannungen zu den liturgischen Vorgaben für diese zentrale Feier des Jahres-Pascha.

Auf einen Vortrag im Rahmen der 4. Tagung zur Bestattungskultur im Oktober 2011 im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg geht der Beitrag von Dr. Christiane Bundschuh-Schramm, Referentin am Institut für Fort- und Weiterbildung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, zurück. Ihr Beitrag ergänzt unser Themenheft „Christliche Begräbniskultur“ (vgl. HEILIGER DIENST, Heft 1 dieses Jahrgangs) mit Aspekten von Funktion und Bedeutung des Begräbnisrituals.

Univ.-Ass. Dr. Liborius Olaf Lumma, Mitglied im Redaktionsteam von HEILIGER DIENST, setzt unsere lose Reihe „Liturgische Institute stellen sich vor“ fort mit einem Bericht über die Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Seine Überlegungen nach der Freiburger Tagung über die „Römische Messe und die Moderne“ im September 2011 präsentiert Akademischer Rat Dr. Stephan Wahle von der Universität Freiburg im Breisgau; weitere liturgie(wissenschaftlich) relevante Berichte hat diesmal Dr. Monika Scala, Klosterneuburg, zusammengestellt.

Eine fruchtbare Lektüre wünschen Ihnen
im Namen der Redaktion

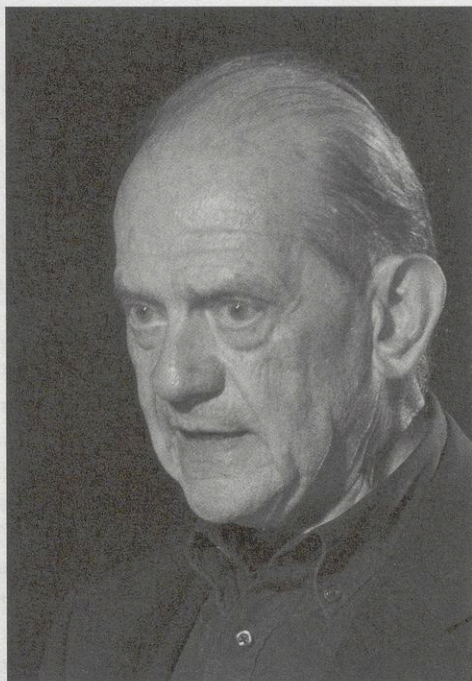
P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Peter Ebenbauer, Graz

Liturgie, Theologie und Ökumene in Bewegung

Reflexionen zum Grazer Trinitäts-Festival 2011 anlässlich des 80. Geburtstages von Philipp Harnoncourt

Trinität und Ökumene seien die beiden Themen, mit denen er sich auch jenseits des 80. Lebensjahres intensiv beschäftigen werde, schrieb Philipp Harnoncourt in seinem Dankesbrief nach der Geburtstagsfeier im Februar 2011. Zu diesem Zeitpunkt war das Projekt eines Mehr-Sparten-Kunstpreises zum Thema Trinität und eines mit der Preisverleihung verknüpften ökumenischen Symposions schon weit mehr als bloße Gedankenspielerlei eines emeritierten Professors für Liturgiewissenschaft und leidenschaftlichen Ökumenikers. Mit der ihm eigenen Überzeugungsgabe und Durchsetzungskraft gewann Philipp Harnoncourt eine ganze Reihe von Verbündeten und Förderern, die sich für die Realisierung dieses Projekts begeistern ließen. Tatsächlich wurden bei dem vom 19. bis zum 22. Juni 2011 stattfindenden Trinitäts-Kunst-Festival $1+1+1=1$ im Grazer Kulturzentrum bei den Minoriten und dem begleitenden theologischen Symposium an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz die ursprünglich gehegten Erwartungen weit übertroffen. Es ist hier nicht der Ort, diesen Veranstaltungsreigen zu dokumentieren oder in seinen mannigfachen Aspekten zu besprechen. Dies geschah und geschieht ausgiebig in zahlreichen Medienberichten und Publikationen.¹ Anhand einiger Spezifika dieses Kunst- und Wissenschaft-Ereignisses sollen lediglich ein paar liturgische und theologische Impulse zusammengefasst werden, die Philipp Harnoncourt mit seiner Initiative selbst gesetzt oder ausgelöst hat.²



Philipp Harnoncourt 2011

Foto: Kulturzentrum bei den Minoriten in Graz

¹ Vgl. den Rückblick, die Dokumentation und die gesammelten Pressestimmen auf <http://www.kultum.at/trinitaet/> (Nov. 2011); den Ausstellungskatalog = Harnoncourt/Pözl/Rauchenberger (2011); vgl. auch Rauchenberger (2011). Die beiden ORF-Produktionen „Feierabend“ mit Philipp Harnoncourt zu Pfingsten 2011 und die Radiosendung *1+1+1=1. Von Einzigkeit und Dreieinigkeit* in der Ö1-Reihe Logos: Theologie und Leben (10. September 2011), dokumentiert in der Zeitschrift memo. Nachlese für Religionssendungen im ORF-Radio 18 (2011) Heft 10, 7–12. Die Beiträge des theologischen Trinitäts-Symposions werden in Form eines wissenschaftlichen Sammelbandes im Frühjahr 2012 erscheinen.

² Wenn dabei zwischen den Zeilen so etwas wie die logische Fortschreibung des Persönlichkeitspro-

An-sprechende Liturgie mit künstlerischen Impulsen und musikalischer Intensität

Bewusst an den Anfang gesetzt, begannen die Kunst- und Wissenschaftstage zum Thema Trinität mit einer Eucharistiefeier am Abend des Dreifaltigkeitsfestes im Dom zu Graz. Was allzu selten geplant und realisiert wird, fand in diese Liturgie programmatisch und konsequent Eingang: zeitgenössische Musik in Form von uraufgeführten Auftragskompositionen (Wolfgang Sauseng und Zuzanna Ferjencikova) und Improvisationen (Domorganist Christian Iwan), eine Tanzperformance (Sebastian Prantl), eine musikalisch-literarische Predigt in Form eines Dialogs zwischen dem Prediger (Philipp Harnoncourt) auf der einen, Instrumentalisten und Chor auf der anderen Seite (kompositorisch und musikalisch betreut von Bertl Mütter). Die Integration dieser Elemente ins liturgische Geschehen der Eucharistiefeier wurde nach dem Prinzip einer *ars celebrandi* durchgeführt, der es u. a. um die dynamisch ergreifende Vergegenwärtigung des liturgischen Fest-Mysteriums durch Formen künstlerischer Intensivierung, Reduktion, Transformation oder auch Irritation des gewohnten liturgischen Handlungsgefüges geht. Letzteres etwa in Gestalt einer getanzten Parallel-Imagination oder auch Kontrastierung bestimmter liturgischer Handlungselemente wie der Einzugs- und Gabenprozession durch Sebastian Prantl.³ Alle diese „unerhörten“ – weil noch nie gehörten oder gesehenen – Elemente blieben indes sowohl von ihrer ästhetischen Formung als auch von ihrem inhaltlichen und spirituellen Impetus her streng dem gefeierten Mysterium verpflichtet und waren – sowohl konzeptionell als auch in der Realisierung unmittelbar spürbar – alles andere als liturgische Anbiederungsversuche an zeitgeistige Moden spätmoderner Eventkultur.⁴ Dieser Gottesdienst statuierte ein Exempel dafür, dass der *Ordo novus* der römisch-katholischen Messfeier gemäß dem Missale Papst Pauls VI. die für das Mysterium der Eucharistie unabdingbare Formentreue gegenüber der liturgischen Tradition mit künstlerisch anspruchsvollem Gegenwartsbezug und einer alle Mitfeiernden einbeziehenden, kommunikativen Handlungsbasis überzeugend zu verbinden vermag. Mehr davon ist für eine substanzielle Weiterentwicklung gesunder liturgischer Feierkultur unabdingbar.

*Aufregende kirchliche Traditionsstränge
in ökumenischer Weite und geistiger Offenheit*

Die in das gesellschaftliche und kulturelle Leben sowie in die kirchliche Glaubenspraxis hinein wirkende Erschließungskraft theologischer Wissenschaft ist ein immer wieder zurecht eingemahntes Qualitätskriterium. Entsprechende Potenziale gerade an sperrigen theologischen Themen und gegen ihren altherwürdigen „Geruch“ des rein Spekultativen, Abgehobenen und Undurchschaubaren aufblitzen zu lassen, gehört zu den Merkmalen einer kommunikationsfähigen Theologie.

Die Trinitäts-Theologie, also die Lehre von der Drei-Einheit Gottes, und ihre ökumenischen Bild- und Klang-Geschichten bis in die Gegenwartskünste hinein gehören zu den Spitzen-

films Philipp Harnoncourts erkennbar wird, dann möge dies als Würdigung eines stets nach vorne, nach Neuem strebenden Menschen verstanden sein, dessen Geist und Seele auch mit 80 Jahren bewundernswert jugendlich und frisch erscheinen.

³ Vgl. Rauchenberger (2011) 52: „Der katholische Kult wurde mit Tanz beschattet“.

⁴ „Damit Glaube und Kirche als brennend aktuell erfahren und erlebt werden können, ist es unerlässlich, dass auch zeitgenössische Kunst in der Liturgie ihren Platz hat. Es wird nicht immer leicht sein, den richtigen Platz dafür einzuräumen.“ So Philipp Harnoncourt im großen Interview über Musik und Liturgie, in: Praßl (2011) 6.

beispielten solcher Themen. Das Grazer Trinitäts-Kunst-Projekt und das damit verbundene theologische Symposium waren nicht zuletzt von dem Versuch gekennzeichnet, das genannte Kriterium so gut wie möglich einzulösen, ohne dabei inhaltliche Substanz preiszugeben. Einige Gedankensplitter zum theologischen Ertrag der Trinitäts-Veranstaltungen mögen dies hier in aller Kürze veranschaulichen:

Die Einheit und Einzigkeit Gottes erweist sich nicht in einem ewig feststehenden Zentrum einsamer Geschlossenheit, sondern in steter Bewegung und Begegnung. Gott ist exzentrisch, ist dynamisches Miteinander und Gegenüber, geht aus sich heraus, begibt sich in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung auf einen weit verzweigten und dramatischen Weg. Die Einheit Gottes bedeutet im trinitarischen Glaubenssinn Einheit im Prozess eines immer virulenten Wirkens, Bewegens und Bewegtseins. Gott umfängt seine Schöpfung wie alles durchwirkende Beziehungsfäden. Er wohnt nicht in einer Sphäre jenseits des Universums, sondern wirkt auf unfassbare, mannigfache Weise in, über und zwischen den Elementen, Phänomenen und Geschehnissen des Kosmos, der Natur, des Menschen.

Dieser exzentrische Monotheismus erfordert dynamische Bild- und Sprechversuche zwischen Idolisierung und Stummheit. Darstellungen Gottes und Trinitätsbilder sind nicht als *Fest-Stellungen* zu lesen, sondern als *Momentaufnahmen* der unauslotbaren Bewegungen, Kräfte und Inspirationen, die in Gott selbst, auf die Schöpfung hin, und auf den Menschen hin wirksam sind. Der Glaube an die durch die Bibel bezeugte Offenbarung Gottes, die Geschichte und Botschaft seines Volkes Israel und seine Menschwerdung in Jesus von Nazareth bündeln diese Momentaufnahmen in anschaulichen, erzählbaren, darstellbaren Zeugnissen seines Wirkens. Weder Idolisierung noch Verstummen sind angesichts dieser Zeugnisse sowie der prinzipiellen Entzogenheit Gottes gegenüber dem Zugriff menschlicher Ratio, Politik und Phantasie angebracht. Zwischen diesen Extremen eröffnet sich eine große Bandbreite an Möglichkeiten geistiger und sinnlicher Annäherungen an das Mysterium der Trinität. Die Rede von den drei göttlichen Personen *Gott Vater – Gott Sohn – Gott Heiliger Geist* ist im christlichen Glauben höchst bedeutsam und notwendig, und sie ist zugleich prekär, weil sie nicht selten zu Verkürzungen oder Verzerrungen des Gottesbildes verleitet. Gott ist größer als unser Denken, unsere Erfahrung und unser Darstellungsvermögen. Dieser Grundsatz gilt trotz der menschlichen Anschaulichkeit und Leibhaftigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Wechselseitige Erschließung von Glaubensgut und Lebensdynamik

Die *Drei-Einheit* Gottes verweist nicht zuletzt auf den oder die Dritte/n als Kristallisationskern zwischenmenschlicher, sozialer, universeller Würde und Gerechtigkeit.

Einsame, in sich geschlossene Einheit genügt sich selbst. Bipolare Einheit arrangiert sich in Zweisamkeit und kann auf weitere Rücksichtnahmen verzichten. Erst der/die Dritte öffnet den Raum für die sozialen und universellen Dimensionen von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, von Frieden und Versöhnung über jede einsame/monologische und zweisame/duale Verengung hinweg, auf jede und jeden Andere/n hin. In diesem Sinn steht jede der drei göttlichen Personen für die Würde und den Anspruch aller möglichen Dritten, die es nicht erlauben, dass sich eine/r oder zwei auf ihre Kosten arrangieren – zugunsten der Solidarität mit allen, deren Würde und Ansprüche mit Füßen getreten werden.

Die exzentrische Dynamik des trinitarischen Gottesbekenntnisses führt zur Konsequenz, dass es keine Glaubenswahrheit über Gott gibt, die sich nicht zugleich als Wahrheit in den zwischenmenschlichen und geschöpflichen Wirklichkeiten des Lebens bewährt.

Trinitarisch glauben und leben bedeutet: aus der selbst erfundenen Mitte heraustreten, Gastfreundschaft üben, den eigenen Raum und die eigene Zeit auf das Kommen eines Zweiten und Dritten hin öffnen, einander Entgegenwarten, dem anderen Raum gewähren und im anderen Raum finden.

An den Rändern des Möglichen, des Erträglichen und des Unmöglichen warten jene Entdeckungen und Überraschungen, aus denen Gott dem Menschen entgegen kommt. Dazu gilt es, alle Potenziale der Menschlichkeit, der Liebe, der Fürsorge, der Kreativität, der Kunst, der Spiritualität zu aktivieren. Wo immer dies in den Spuren trinitarischer Bewegung und Begegnung geschieht, ist Kirche im Entstehen. Die institutionell verfassten Kirchen werden ihrer Berufung dann gerecht, wenn sie sich als Lebensraum und Laboratorium trinitarischen Lebens erweisen; nicht um ihrer selbst willen, sondern um der gesamten Schöpfung und Menschheit willen. Die Drei-Einheit Gottes wäre ohne die alles durchwirkenden Beziehungsfäden zwischen Gott, Welt und Mensch nicht viel mehr als ein merkwürdiges Konstrukt religiöser Phantasie. Das Ziel aller trinitarischen Bewegungen und Begegnungen, aller trinitarischer Differenz und Paradoxie, aller trinitarischer Freude und erfüllter Menschensehnsucht heißt nicht weniger als: „Gott Alles in Allem“ (vgl. 1Kor 15,28).

Bis es soweit ist, herrscht Unruhe in der Trinität selbst, im Glauben und im Leben – mit Ausnahme der von Gott selbst heilig gehaltenen Ruhe am Ende seines Schöpfungswerkes, an jedem siebten Tag; der himmlischen und irdischen Atempause, die Zeit und Raum schafft für jene Unterbrechungen, welche Kultur und Humanität und nachhaltige Erneuerung des Lebens hervorbringen. Die trinitarische Unruhe sollte niemanden ängstigen, sondern im Gegenteil: Sie sollte zu jenen Bewegungen und Begegnungen inspirieren, die durch alle Angst und Not und Endlichkeit hindurch zu neuem, göttlichem Leben hin sich öffnen.

Stete Bereitschaft zu Aufbruch und Neubeginn

Die hier im Zentrum des christlichen Gottesglaubens sich abzeichnende Dynamik impliziert für „die Menschen seiner Gnade“ die stete Bereitschaft zum Aufbruch, die die römisch-katholische Kirche in den letzten Jahrhunderten wohl nie so entschieden demonstriert hat wie im Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Umsetzung der Liturgiereform dieses Konzils und die theologisch-innovative Reflexion der Liturgiegeschichte und der gottesdienstlichen Praxis bildeten die Kernpunkte der faszinierenden und weit über die akademische Öffentlichkeit hinaus wirkenden Lehr- und Forschungstätigkeit von Philipp Harnoncourt. Sein internationaler theologischer und ökumenischer Wirkungskreis macht ihn zu einem der bekanntesten deutschsprachigen Liturgiker und Ökumeniker der nachkonziliaren Zeit. Er war und ist ein neugieriger, forschender, kritischer, ideenreicher und zugleich geschichts- und traditionsbewusster Geist, der vor allem aus der Begegnung mit Kunst, Literatur und Musik Kraft schöpft. Wie wichtig diese Begegnung auch für die christliche Glaubenspraxis und für die Kirche insgesamt ist, wird er nicht müde zu betonen. Mit Elan und Esprit verfolgt er zwei theologische Themenkreise weiter, die ihm zunehmend bedeutsam geworden sind: den ökumenischen Prozess der Kirchen, für den er mehr einfordert als Studium und Dialog, nämlich einen Weg wirksamer Versöhnung angesichts des nicht länger zu rechtfertigenden Zustandes der Trennungen und gegenseitigen Ausschließungen, und die Frage nach dem Profil des

christlichen Gottesbildes, das im Bekenntnis zum Drei-Einen Gott gipfelt. Angesichts der Unfassbarkeit des Geheimnisses Gottes ruft er nach der Kunst als Kündlerin und Hüterin des Heiligen und hält ihr das sperrige Trinitätsbekenntnis entgegen, um damit einen kreativen Prozess anzufachen,⁵ welcher der Theologie und der kirchlichen Glaubenspraxis neu auf die Sprünge hilft. Stünde hinter all diesen Aktivitäten nicht der Entschluss, dem urbiblischen Ruf zu immer neuem Aufbruch zu folgen, so käme man nicht umhin, vor der Gefahr rastloser Anstrengung zu warnen. Mit trinitarischem Wind in den Segeln und mit der liturgie-gesättigten Weisheit des göttlichen Ruhepulses an jedem siebten Tag sollte jedoch kein Aufbruch zu mühsam erscheinen, keine Hürde zu hoch und kein Gipfel zu fern.⁶

Literatur

- Harnoncourt, Philipp/Pözl, Birgit/Rauchenberger, Johannes (Hgg.), 2011: *1+1+1=1 TRINITÄT*, Wien: Edition Korrespondenzen.
- Praßl, Franz Karl, 2011: „Musik ist ein Stück meines Lebens“ – ein Gespräch mit Philipp Harnoncourt, in: Singende Kirche 58, 3–8.
- Rauchenberger, Johannes, 2011: *1+1+1=1: Kunstfestival zur Trinität in Graz*, in: Kunst und Kirche 74, 51–52.

Die Redaktion „HEILIGER DIENST“ dankt dem Jubilar, em. Univ.-Prof. Prälat DDr. Philipp Harnoncourt, für sein vielseitiges und engagiertes Wirken im Dienst der liturgischen Erneuerung und der Ökumene sowie für seine Impulse und Beiträge im „HEILIGEN DIENST“.

Gott, der Drei-Eine, segne das Wirken des Jubilars und schenke seinen Bemühungen Gelingen.

Mit den besten Wünschen zum 80. Geburtstag: *Ad multos annos!*

⁵ „Das Kunstfestival zur Trinität in Graz ... hat einige bisherige Grenzpfähle von Kunst, Religion und Theologie verändert und neu gesetzt.“ So das resumierende Urteil von Rauchenberger (2011) 51f.

⁶ Dies gilt auch – und Philipp Harnoncourt ist einer, der es selbst exerziert und bewusst immer wieder ins Spiel bringt – für den Aufbruch in die letzte Lebensphase mit ihren unausweichlichen Erschöpfungs- und Abbauprozessen: *Media vita in morte sumus. / Quem quaerimus adiutorem / nisi te, Domine? / ... amarae mortis ne tradas nos*. Trinitarisch hoffnungsfroh gewendet: *in Deo nascimur / in Christo morimur / in Spiritu Sancto reviviscimus*.

Martin Stuflesser, 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 Agenda 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 Triduum 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. Drumbly [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

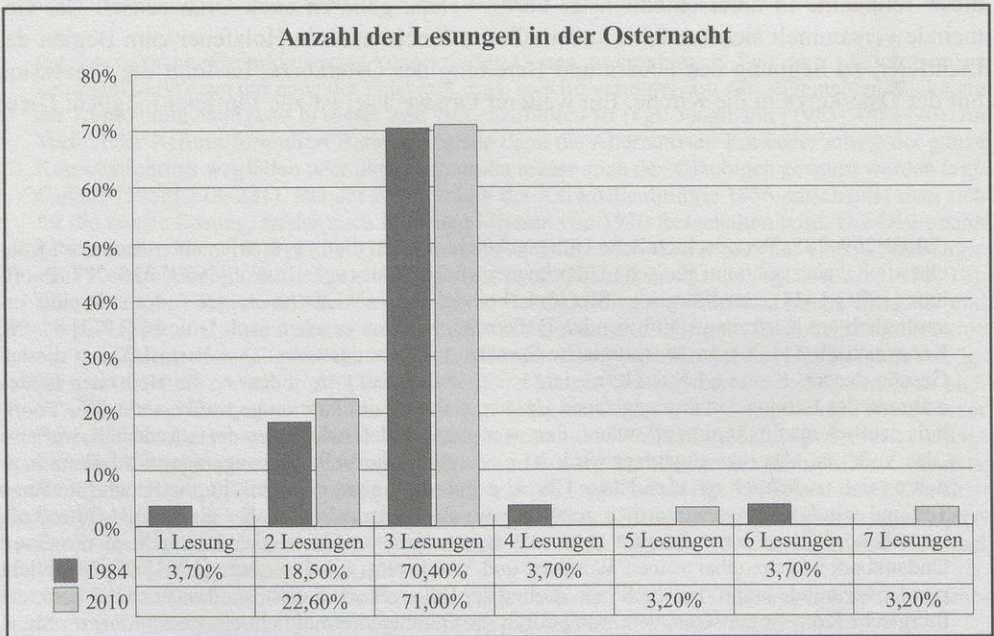


Abbildung 1

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:

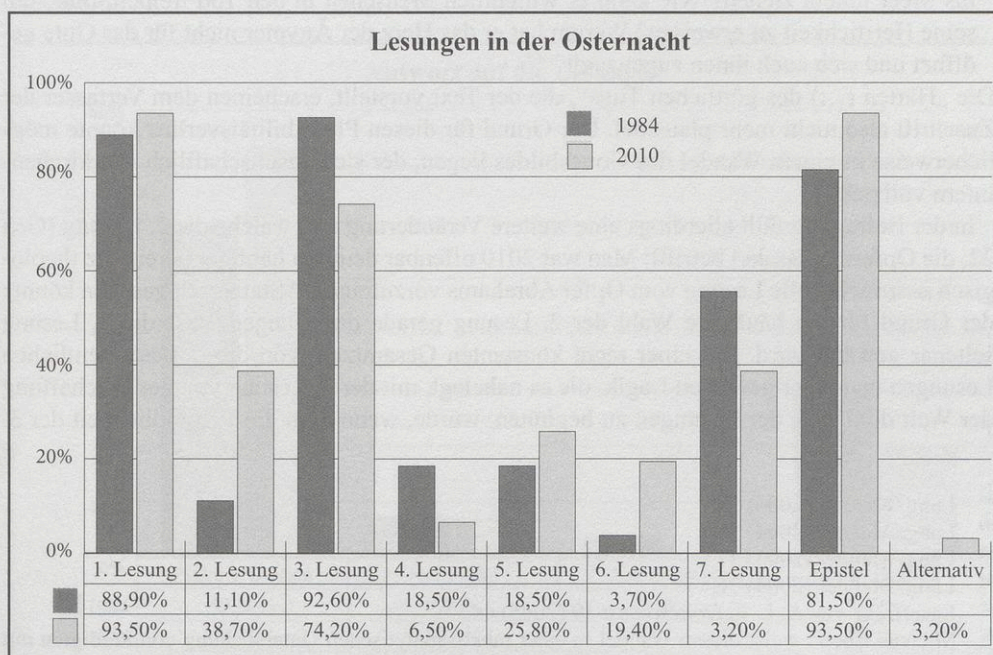


Abbildung 2

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).

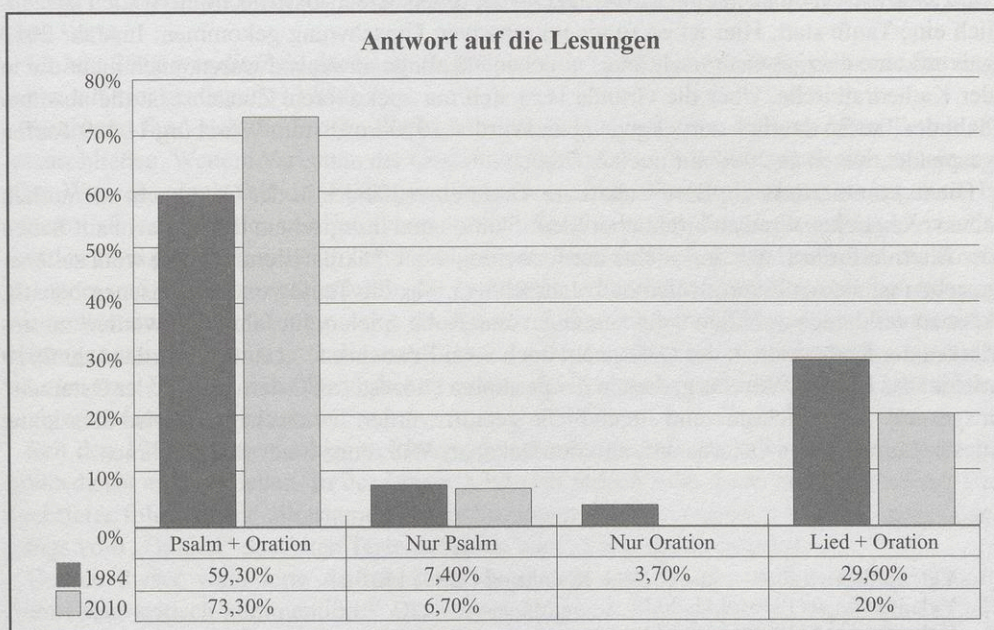


Abbildung 3

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:

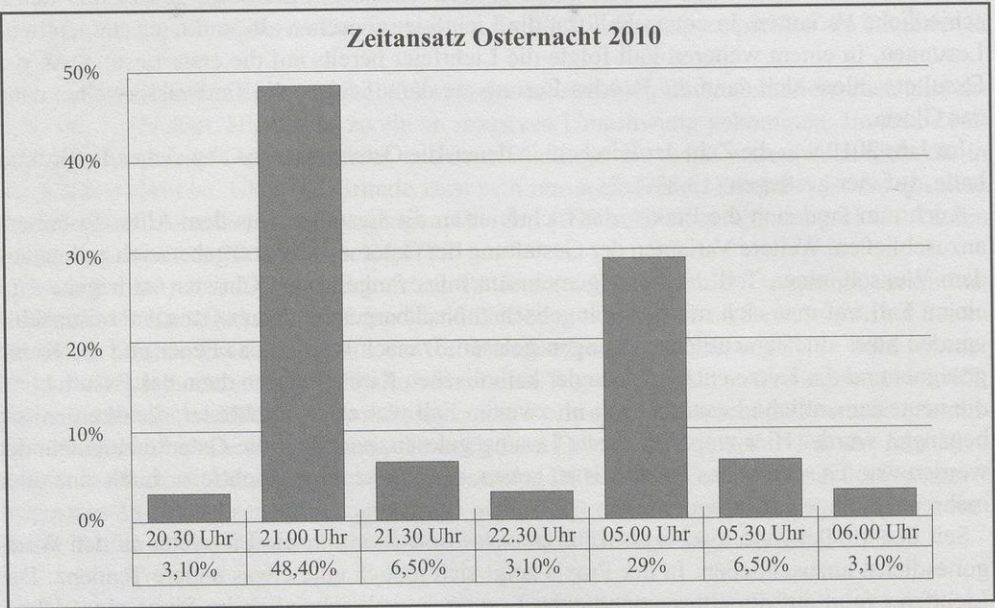


Abbildung 4

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.

Christiane Bundschuh-Schramm, Rottenburg

„Ende gut, alles gut!“

*Warum ein Ritual bei einem guten Ende
und einem notwendigen Anfang behilflich ist*

Rituale sind Symbolhandlungen, die im Symbol gespeicherte Erfahrungen für die aktuelle Lebenserfahrung der Beteiligten aufschließen und aktualisieren. Dieser Konnex zwischen konservierter Erfahrung und aktuellem Bedürfnis nach Stabilisierung, Symbolisierung und Deutung steht immer auf dem Spiel. In der Reflexion und Gestaltung des Bestattungsrituals muss daher der Fokus auf die Sorge um diese wechselseitige Bezogenheit gerichtet sein.

Einleitung

Die christliche Begräbnisfeier gehört für die meisten Christen und Christinnen zu einem guten Ende. Beim Begräbnis das Vaterunser zu beten, wünschen sogar Menschen, die einen säkularen Trauerredner oder eine säkulare Trauerrednerin bestellen. In einer Lebenserfahrung, in der für die Hinterbliebenen vieles oder gar alles zusammenbricht und in der viele gerade heute nicht mehr wissen, was zu tun ist, „tut“ das vorgegebene Ritual offenbar „gut“, greift man gerne auf feste Formen zurück, um handeln zu können, wo man seines eigenen Handlungsrepertoires beraubt ist. Diese Ausgangssituation ist allein Indiz, nach der rituellen Qualität des Bestattungsrituals zu fragen, sozusagen nach den Basisleistungen, die sich auch kirchendistanzierte Menschen wünschen, immer in der Offenheit für den Mehrwert, den das Ritual auch zu bieten hat.

Die Frage nach der rituellen Qualität der Begräbnisfeier zu stellen, ist zudem besser als der Versuchung zu erliegen, die gegenwärtigen Veränderungen in der Bestattungskultur zur Anklage an die Menschen der Moderne werden zu lassen. Die zunehmende Differenzierung und auch Entchristianisierung der Bestattungsformen können in kirchlichen Reihen dazu führen, das eigene Angebot in seinen Formen und Funktionen zu plausibilisieren und zu qualifizieren.

1 Annäherungen an das Ritual

„Ein Ritual ist wie eine Tür, die Gott öffnet“. In diesem Satz möchte ich die Leistungen christlicher Ritualhandlungen zusammenfassen und ihn gleichzeitig an den Anfang dieser Ausführungen stellen. Rituale sind in der Regel an kritischen Lebensübergängen platziert, sie sind, wie es Arnold van Gennep gezeigt hat, *rites de passage*¹. Der Tod ist zunächst nicht ein kritischer Lebensübergang unter vielen, sondern die absolute Grenze – in erster Linie für den Verstorbenen/ die Verstorbene, dann aber auch für die Überlebenden, für die nichts mehr ist, wie es war, deren bisheriges Leben ebenfalls an eine unüberwindbare Grenze geraten ist. Die Lebenserfahrung Tod konfrontiert „alle Beteiligten“ mit der Grenzerfahrung des Lebens

¹ Vgl. van Gennep (1986).

schlechthin, die entsprechenden psychischen Symptome bei den Trauernden sind Schock und Lähmung. Sie stehen wie vor einer Mauer, ihr bisheriger Lebensweg ist blockiert, sie sind gleichsam vom Leben abgeschnitten.

Das Ritual funktioniert in dieser Grenzerfahrung wie eine Tür. Es zeigt, dass es diese Tür in der Mauer oder trotz der Mauer gibt, eine Tür, die weiterführt, sodass die unterbrochenen Lebenswege der Trauernden weitergehen können, der abgebrochene Lebensweg des/der Verstorbenen eine neue, wenn auch verborgene Zukunft findet. Denn das christliche Ritual verheißt, dass Gott diese Tür öffnet. Auf diese Zukunft setzt das Ritual, die erlebte Grenze kann überwunden werden und diese Überwindung muss nicht (nur) von den trauernden Menschen geleistet werden, sondern der christliche Gott kommt ihnen entgegen, ermöglicht und begleitet den Übergang, so dass Weitergehen möglich wird.

Daher nenne ich das Ritual auch eine „Zukunftshandlung“. Es verbindet Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, verdichtet diese drei Zeitdimensionen in einer Feier und schafft Distanz zu ihnen. Die Distanz ermöglicht Annahme: „Es war, wie es war. Es ist, wie es ist“. Und darüber hinaus entsteht die Hoffnung: „Es wird wieder gut werden“. Ein Ritual nimmt die Zukunft vorweg. Alles, was im Ritual geschieht, wird in Zukunft auch im Leben der Trauernden geschehen: dass sie loslassen können und einen Trennstrich ziehen, dass sie zu den Lebenden zurückkehren und sich dem eigenen neuen Leben wieder zuwenden können, dass sie die Verstorbene/den Verstorbenen dem Leben bei Gott übergeben und in eine neue Beziehung zu ihm/ihr finden können. Im Ritual wird dies symbolisch erfahren, im Leben wird dies real nachvollzogen, Schritt für Schritt, mit Umwegen und Rückschlägen und doch zugehend auf dieses Ziel.

Ein Ritual ist auch eine „Tathandlung“, ein „Akt der Realisierung“, denn im Ritual sind Erfahrungen gespeichert, die in der Wiederholung aktualisiert werden, sodass dieselben Erfahrungen „jetzt“ gemacht werden können. Die gespeicherte Erfahrung im Bestattungsritual ist vor allem: Gott führt vom Tod zum Leben – den Verstorbenen/die Verstorbene und die Trauernden, denn Gott geht diesen Weg „jetzt“ mit, so wie er ihn in Jesus Christus und in jedem Vorfahren „bis jetzt“ mitgegangen ist und daher auch die Zukunft des/der Verstorbenen und der Trauernden mitgehend ermöglichen wird. Im Vollzug des Rituals wird diese „geronnene“ Erfahrung – Gott führt vom Tod zum Leben – verflüssigt, sodass die Teilnehmenden daran anknüpfen können, auch sie diese Erfahrung machen können, um sie anschließend in ihrem Leben zu verifizieren. In der Zukunft wird sich zeigen, dass das im Ritual Erlebte gilt.

Das Ritual weckt diesen Glauben, nicht umgekehrt als müssten die Teilnehmenden zum Ritual diesen Glauben schon mitbringen. Die Teilnehmenden bringen ihren Zweifel und ihre Anfragen mit, die sie auch nach dem Ritual noch haben werden, und auch ihre Hoffnung. Mitten in diesem Gefühlschaos erleben sie im Ritual, dass die überlieferte Erfahrung gilt, weil es im Vollzug der rituellen Handlungen ihre Erfahrung wird: Gott geht mit – den Weg vom Tod zum Leben. Das Ritual muss diesen Glauben zu wecken vermögen, indem es diese Erfahrung inszeniert und genau darin liegt auch sein Kriterium.

Kann die konkrete derzeitige Ausgestaltung des Bestattungsrituals diesen Glauben, nach dem sich die Teilnehmenden sehnen, wecken? Auch nach Roy A. Rappaport muss das Ritual die Erfahrung des „Numinosen“ ermöglichen: „Ich möchte nun hinzufügen, dass formale Akzeptanz ohne Anwesenheit von etwas Tieferem zerbrechlich ist, und dass das Numinose, wenn es erfahren wird, der Akzeptanz Überzeugung und Glaube verleiht“². Rappaport betont, dass die religiöse Dimension der Rituale zwei Seiten hat: die sakrale Seite, die die absolute

² Rappaport (2003) 209.

Ordnung sprachlich gewiss setzt, und die numinose Seite, in der das Absolute jenseits von Ordnung erfahren wird. Nur diese Erfahrung kann gewährleisten, dass die soziale Akzeptanz der kirchlichen Übergangsrituale auch in Zukunft erhalten bleibt³.

2 Definition von Ritualen

Nach dieser Annäherung an das Phänomen des Rituals im allgemeinen und des Bestattungsrituals im besonderen steht eine Definition des Ritualbegriffs aus. Gerade Begriffe, die in Mode sind und dabei unscharf werden, bedürfen einer genauen begrifflichen Fassung: Ein Ritual bezeichnet allgemein *einen festgelegten, sich wiederholenden Handlungsablauf, der eine symbolische Bedeutung, einen höheren Sinn besitzt*. Noch knapper gefasst: „*Das Ritual kann als geordneter Ablauf symbolischer Handlungen definiert werden*“⁴. Die symbolische Ebene ist dabei entscheidend und unterscheidet das Ritual von der Gewohnheit, die reines Zweckhandeln ist und keine hinzukommende Sinnebene besitzt. Je nach dem symbolischen Gehalt kann dann unterschieden werden zwischen säkularen, religiösen und christlichen Ritualen. Zwar spricht vieles dafür, dass Rituale ursprünglich immer einen religiösen Sinngehalt besaßen, aber in der ausdifferenzierten Moderne ist das nicht mehr der Fall. Heute gibt es auch Rituale, deren Bedeutungsebene säkular ist. In religiösen Ritualen dagegen wird eine religiöse Bedeutungsebene angezielt, indem die immanente Erfahrung auf eine transzendente Wirklichkeit hin geöffnet und bezogen wird. Während sich religiöse Rituale auf eine meist undefinierte offene Transzendenz beziehen, ist der Transzendenzbezug der christlichen Rituale durch die christliche Tradition bestimmt.

Christliche Rituale bezeichnen *eine Abfolge von feierlichen Handlungen, in denen regelmäßige oder einmalige (krisenhafte) Übergänge gestaltet und christlich symbolisiert und gedeutet werden*, sodass sich die geronnene christliche Erfahrung für die Teilnehmenden erschließt und alltagsrelevant wird. Im Beispiel: Der gemeinsame wöchentliche Abend eines Paares bei Wein und Käse kann eine bloße Gewohnheit sein mit dem Zweck, gemeinsam Wein und Käse zu genießen; er kann ein säkulares Ritual sein, indem sich das Paar der gemeinsamen Liebe vergewissert; er kann als religiöses Ritual vollzogen werden, indem das Paar diese Liebe als einer göttlichen Macht verdankt versteht; und dieselben Handlungen können ein christliches Ritual bedeuten, wenn das Paar die gefeierte Liebe mit dem christlichen Gott in Verbindung bringt und sich als Paar versteht, das mit Gott an der Seite und manchmal voraus durch gute und schlechte Zeiten zu gehen gewillt ist. Dieselbe Handlung kann exakt vier verschiedene Bedeutungen haben, die sich nur unterscheiden lassen, wenn die Bedeutungsebene verbalisiert oder ihr eine eindeutig unterscheidbare Symbolik gegeben wird, wenn also z. B. im Falle des christlichen Rituals ein Gebet oder ein Kreuzzeichen das Paarritual beschließt.

Entscheidend für das Ritual ist die Symbolebene; das Ritual ist im Kern eine Symbolhandlung. Symbole sind immer in Symbolhandlungen eingebunden, erst die Handlung ermöglicht die Erschließung und Transformation in das Leben der Beteiligten. In einem Symbol sind Erfahrungen gleichsam konserviert, in der Symbolhandlung werden diese Erfahrungen verflüssigt und aktualisiert. In den christlichen Symbolen sind die religiösen Erfahrungen unserer jüdischen und christlichen Vorfahren konserviert, gleichsam „geronnen“. Das christliche Ritual „vermittelt zwischen den subjektiven Erfahrungen des Menschen und den im Symbol

³ Vgl. Engelbrecht (2006) 55–76.

⁴ Vogelsanger (2002) 42.

„geronnenen Erfahrungen“, die Menschen mit ihrem Gott gemacht haben“⁵. Wichtig ist, dass die konservierten Erfahrungen nicht nur die „Ursprungserfahrung“ beinhalten, sondern auch alle der Ursprungserfahrung folgenden Erfahrungen. Es treten gleichsam alle Glaubensvorfahren auf den Plan, füllen den Raum, in dem das Ritual vollzogen wird, und bürgen für die Echtheit der Erfahrung, die sie gemacht haben. So ist beispielsweise die Erinnerung einer ihre Kinder segnenden Frau an ihre Eltern, die die gleiche Segenshandlung durchgeführt haben, elementarer Bestandteil ihres Ritualvollzugs. Die Eltern erleichtern in diesem Fall als Bindeglied die Vermittlung zwischen subjektiver und geronnener Erfahrung; doch in anderen Fällen können die unmittelbaren Vorfahren diese Vermittlung auch erschweren oder verstellen. Eine Glaubensgemeinschaft muss sich daher immer fragen, ob die subjektiven Erfahrungen der Teilnehmenden und die gespeicherten Erfahrungen noch füreinander offen sind, sodass diese Vermittlung geschieht. Zum einen: Passen die Erfahrungen noch zusammen, so dass sie füreinander sprechend werden und einander aufschlüsseln? Zum anderen: Erleichtern die, die das Ritual transportieren, die Vermittlung oder erschweren sie sie gar? Im Ritual der Bestattung gelingt diese Vermittlung weiterhin, weil Grenzerfahrung auf Grenzerfahrung trifft und die zweifelnde Hoffnung der Teilnehmenden durch die gelebte und verdichtete Hoffnung der Vorfahren, dass Gott den Tod zum Leben öffnet, weitergeführt wird. Das Bestattungsritual besitzt den großen Vorteil, dass die offenen Fragen und Erfahrungen der Teilnehmenden in Zusammenhang mit dem Tod im Ritual eine Art Antwort finden, auch wenn der symbolische Konsens weit größer sein dürfte als der dogmatische. Andere kirchliche Rituale haben hingegen das Problem zu plausibilisieren, auf welche Lebenserfahrungen sie treffen und auf welche mitgebrachten Fragen und Erfahrungen sie eine Antwort sind⁶.

3 *Spezifika von Ritualen im allgemeinen und von christlichen Ritualen im besonderen*

Das Ritual als Symbolhandlung kennzeichnen verschiedene Spezifika, deren wichtigste im Folgenden dargestellt werden:

Rituale gestalten Übergänge.

Wo Veränderung, Wechsel oder Grenzüberschreitung geschieht, finden Rituale ihren Platz. Sie gestalten Übergänge und markieren den Wechsel. Dabei kann es sich um häufige „kleine“ Wechsel wie Tag/Nacht oder Arbeit/Essen handeln, genauso aber auch um einmalige „große“ Veränderungen wie Geburt, Schulanfang, Hochzeit oder Tod. Der kritischste Übergang im Leben der Menschen ist im Bestattungsritual aufgehoben, gestaltet und verdichtet. In diesem Lebensübergang wird erlebt, was im Ritual aufgegriffen, weitergeführt und zu einem guten Ende geführt wird. Aufgrund dieser Entsprechung zwischen Leben und Ritual ist die christliche Beerdigung nach wie vor gefragt und wird auch von denen gewünscht, die sich von kirchlichem Leben oder der Institution Kirche distanzieren haben. Das Bestattungsritual bleibt ihnen trotzdem plausibel.

⁵ Odenthal (2002) 194.

⁶ Vgl. Hochschild (2000) 12–37.

Rituale sind Beschluss.

„Man kann nicht ein Ritual machen, ohne zu wissen, dass man ein Ritual begeht“⁷. Zu einem Ritual gehört eine „feierliche Intention“⁸, die meist nonverbal zum Ausdruck kommt. Caroline Humphrey und James Laidlaw nennen diese Intention „rituelles Engagement“⁹. Von einem Ritual zu sprechen macht erst dann Sinn, wenn die Beteiligten einen innerlichen Wechsel vollziehen, wenn sie den Fluss ihrer alltäglichen Handlungen verlassen und eine Art verdichtete Wirklichkeit zu betreten bereit sind. Der Ritualraum spielt dabei eine große Rolle, wobei die vorhandenen Trauerhallen für diesen Wechsel leider oft wenig hilfreich sind.

Rituale sind Kommunikation.

Sie bringen diejenigen, die sie begehen, in Kommunikation mit der Vergangenheit und der Zukunft, mit dem eigenen Selbst und mit Gott, mit vergangenen und zukünftigen Generationen, mit den kleinen und großen Ordnungen der eigenen Welt und des ganzen Kosmos und mit den kleinen und großen Sinnstiftungen des Lebens. Diese Kommunikation geschieht unmittelbar, ohne die Metaebene der Reflexion. In der Reflexion könnten diese mannigfachen Kommunikationsebenen nur nacheinander und differenziert wahrgenommen werden, im Ritual treffen sie in einem symbolischen Akt zusammen. Es kann nicht alles auf einmal gedacht werden, aber es kann alles auf einmal erlebt werden. „Rituale basieren vor allem auf präsentativem Handlungswissen, nicht auf diskursivem Argumentations- oder Textwissen“¹⁰.

Rituale konstruieren Sinn.

„Die Welt ist stärker als der Mensch, aber die Sinndeutung der Welt ist stärker als die Welt“¹¹. In Ritualen wird die Welt gedeutet und ihr ein Sinn abgerungen, aber nicht als denkerische Leistung, sondern im unhinterfragten Vollzug. Rituale sind insofern Hintergrundüberzeugungen. Sie erzeugen Sinn, insofern ihr Sinn während des Vollzugs unhinterfragt geteilt wird. Ein Diskurs während des Rituals würde das Ritual genauso töten wie stetige Erklärungen. So hat man in der katholischen Kirche auf den Funktionswandel der Rituale mit permanenten Ritualerklärungen reagiert, doch das reine Konservieren des Rituals führt mit oder ohne Erklärungen nicht weiter. Auch Rituale unterliegen dem Gesetz der Veränderung. Nicht das fertige Ritual muss erklärt werden, sondern die Weiterentwicklung der christlichen Rituale muss dem Diskurs anvertraut werden.

Rituale wiederholen.

„Besonders bedeutsam erscheint dabei das Element des Wiederholens, wörtlich des Wiederhervorholens, eines emotional wichtigen Geschehens“¹². Wiederholen bedeutet nicht, dass die Rituale nochmals gemacht werden können, sondern dass sie die geronnene Erfahrung wieder-her-holen und wiederholbar machen, so dass die Menschen, die das Ritual vollziehen, diese Erfahrung ebenfalls machen können.

⁷ Michaels (1999) 33.

⁸ Michaels (1999) 33.

⁹ Vgl. Humphrey/Laidaw (2003).

¹⁰ Soeffner (2009) 10.

¹¹ Vogelsanger (2002) 40: „Diesen Satz verdanke ich der verstorbenen Künstlerin Irma Breitwieser.“

¹² Ciompi (2002) 56.

Rituale inszenieren die Polarität zwischen Ordnung und Chaos.

Sie stellen Ordnung her und schaffen gleichzeitig Spielraum, um die Alltagsrealität zu verändern. „Eine andere Spielart der Polarität zeigt sich im Ritual zum Zeitpunkt großer Krisen, wenn im Alltag real die bestehende Ordnung zusammengebrochen ist. Hier kann möglicherweise das Ritual Ordnung schaffen, vielleicht in zwei Schritten, indem im geschützten Rahmen des Rituals zunächst die Krise dramatisch zugespitzt und dann symbolisch gelöst wird“¹³.

Rituale sind im Kern vorgängig und entzogen.

„Rituale haben (...) eine rätselhafte Zwischenstellung: Sie werden einerseits geplant, initiiert, inszeniert und ausgeübt, andererseits vollziehen sie sich quasi von selbst, schreiben den Beteiligten ihre Handlungen weitgehend vor, und sie entfalten ihre Kraft um so effizienter, je undurchschaubar ihre Wirkungsweise für die an ihnen Beteiligten bleibt. Sie sind weder bloße Mittel, die instrumentell eingesetzt werden könnten, noch erfüllt sich ihr Zweck in ihnen selbst. Sie bedürfen der Planung, Regie und Aktivität der Beteiligten, entziehen sich aber zugleich in wesentlichen Punkten ihrer intentionalen Verfügung“¹⁴.

4 Funktionen von Bestattungsritualen

Zunächst sind die Situation und die Erwartungen der Trauernden in den Blick zu nehmen. Trauernde wünschen sich eine Entlastung von den individuellen Zumutungen durch Aufnahme in den objektiven und generalisierbaren Zusammenhang des Rituals. Trauernde wollen in einem würdigen Rahmen Abschied nehmen und dem Leben des/der Verstorbenen einen würdigen Abschluss geben. Das religiöse Ritual vermag den Abschied und Abschluss entsprechend zu gestalten. Trauernde erhoffen sich eine Sinngebung im Blick auf den eigenen Lebenslauf, der durch den Verlust unterbrochen ist. Die religiöse Deutung bildet eine zukunftsöffnende Perspektive. Gemäß der Individualisierung und Intimisierung der Todes- und Trauererfahrung steigt der Wunsch nach Beerdigungen im engsten Familien- und Freundeskreis. Das hängt auch damit zusammen, dass Trauernde zunehmend unsicher sind im Blick auf das kirchliche Ritual. Sie wissen nicht (mehr), wie man bei einer Beerdigung „tut“. Sie können durch das Ritual blamiert werden, wenn sie zum Beispiel nicht mitbeten können oder keine Antworten kennen. Die Sinus-Milieustudie hat uns darauf hingewiesen, dass gerade Milieus der unteren Schicht diese Blamage empfinden. Leider kann diese Ritualunsicherheit dazu führen, dass Menschen lieber auf das Ritual verzichten als sich der Gefahr der Blamage auszusetzen.

Das Bestattungsritual besitzt eine entlastende Funktion.

Es vermag die Sprach- und Handlungsunfähigkeit der Trauernden aufzulösen und den Trauernden die Gewissheit des ehemals gewussten und jetzt abhanden gekommenen Lebens- und Glaubenswissen zu geben. Das Traueritual macht eine Situation kontrollierbar, die nicht zu kontrollieren ist. Es hat eine entlastende Darstellungsfunktion, indem es ein Sprach- und Symbolrepertoire zur Verfügung stellt, das die Trauernden von der Aufgabe entlastet, ihre ei-

¹³ Vogelsanger (2002) 39–53.

¹⁴ Schäfer/Wimmer (1998) 12f.

gene Sprache zu finden. Diese entlastende Leistung des Rituals zeigt sich auch in der Funktion, „überbordende Gefühle zu fassen, zu formen und in konstruktive Bahnen zu lenken – mit anderen Worten, affektive Energien symbolisch zu kanalisieren“¹⁵.

Das Bestattungsritual besitzt eine identitätsstabilisierende Funktion.

Im Ritual werden Übergänge und Veränderungen durch Handlungen manifestiert und untermauert, gewürdigt und gewichtet. Dadurch werden Erfahrungen als bedeutsam gesichert, gleichsam konserviert. Das Ritual kann erinnert werden und in der Erinnerung können die damit verbundenen Erfahrungen und Gefühle vergegenwärtigt werden. Genau deshalb ist es wichtig, dass die Trauernden ein Bestattungsritual erleben, das ihre persönliche Identität ernst nimmt und darauf eingeht. Nur wenn der Verstorbene/die Verstorbene als Person im Bestattungsritual vorkommt, kann es zu einem wichtigen symbolischen Abschluss der gemeinsamen Geschichte der Trauernden mit dem Verstorbenen werden. Das Ritual der Beerdigung identifiziert die Hinterbliebenen in ihrem neuen sozialen Status und zieht einen Trennungsstrich zwischen ihnen und dem/der Toten. Durch das Begräbnis werden der Tod und die Notwendigkeit des Abschiednehmens endgültig. Das Ritual eröffnet den Prozess des Trauerns als Abschied nehmen, freigeben, Schuld bearbeiten und Beginn neuer Nähe. Die Beerdigung erlaubt das Trauern. Sie macht die veränderte Konstellation öffentlich.

Das Bestattungsritual hat eine sozial-integrative Funktion.

Rituale vermitteln zwischen Subjekt und sozialer Gruppe bzw. Gesellschaft. Sie helfen, einen Ort in der Gemeinschaft oder Gesellschaft einnehmen zu können. Rituale verorten sich an der Schnittstelle zwischen dem Subjekt und dem Sozialen, sie konstituieren dieses Verhältnis und gewährleisten, dass dem Subjekt ein Spielraum zur Subjektivierung bleibt. Das Begräbnis verweist die Hinterbliebenen an die Lebenden und ins Leben zurück und nimmt die Gemeinschaft der Lebenden in die Pflicht, die Trauernden wahrzunehmen, aufzunehmen und nicht allein zu lassen.

Rituale helfen, kritische Übergangssituationen individuell zu bewältigen.

In Symbolen und anderen Ausdrucksformen (Wort, Bewegung, Musik) bringen sie die bewussten oder unbewussten Gefühle und Gedanken zum Ausdruck. Sie laden die Betroffenen ein, das Geschehen verdichtet und mit allen Sinnen auszudrücken, auszuleben, zu deuten und zu verarbeiten. Die einzelnen Phasen der Übergangssituation werden im Ritual nachgespielt und/oder vorweggenommen und für das reale Leben bestätigt und/oder initiiert.

Das Ritual der Beerdigung hat eine interpretative Deutungs- und Strukturierungsfunktion.

Es trägt mit dazu bei, dass der erlittene Verlust zu einem annehmbaren, erinnerungswürdigen und erzählfähigen Teil der eigenen Lebensgeschichte wird. Der religiöse Gehalt des Trauerrituals stellt Bilder, Orientierungsmuster und Einstellungen zur Verfügung, die helfen, die eigene Lebensgeschichte wieder als sinnvoll anzunehmen und den Verlust zu integrieren.

Das Ritual hat eine transzendierende Funktion.

Rituale übersteigen diese Wirklichkeit und verweisen auf eine andere. Religiöse Rituale bringen den Menschen mit einer transzendenten Welt oder mit Gott in Beziehung. Sie entgrenzen

¹⁵ Ciompi (2002) 54.

den Alltag auf das Außeraltägliche hin und schaffen einen Spielraum für die Wirkmacht der transzendenten Welt bzw. des transzendenten Gottes im Hier und Jetzt. Rituale stellen Kontakt her zur herbeigerufenen Gottheit, um deren Handeln und Helfen, Begleiten und Bewahren, Verstehen und Verwandeln zu erleben¹⁶.

Christliche Rituale verweben die persönliche Lebensgeschichte mit dem Gott, der sich in Jesus von Nazareth gezeigt hat. Durch das Ritual geschieht ein „Retrofuturismus“¹⁷: durch Rückgriff auf die Ursprungsgeschichte Jesu von Nazareth wird (für die Trauernden/für den/die Verstorbene) Zukunft eröffnet. Durch christliche Rituale wird die persönliche Lebensgeschichte zu einer Leben-Mit-Gott-Geschichte. In der Feier kommt daher dem Begleitenden des/der Verstorbenen und dem Begleiteten der Trauernden auf dem letzten Weg hohe symbolische Bedeutung zu.

Mit dem Bestattungsritual wollen Trauernde ein gutes Ende und einen notwendigen (und möglichen) Anfang markieren und gewichten. Ein gutes Ende soll den Verstorbenen/die Verstorbene angemessen würdigen, offen Gebliebenes abschließen und Geschuldetes wiedergutmachen. Ein notwendiger Anfang wird durch das gute Ende gesetzt und erleichtert. Es wurde getan, was getan werden konnte, das soll auch in Zukunft so sein.

5 Herausforderungen in der Moderne

In der Moderne steht das Bestattungsritual der katholischen Kirche vor hohen Herausforderungen. Gesellschaftliche Individualisierung und Pluralisierung, die Individualisierung der Religion und des Todes bedeuten plurale Lebens- und Glaubenssituationen sowie unterschiedliche Trauersituationen und -bedürfnisse. Dadurch entsteht eine Spannung zwischen vorgängigem Ritual und den individuellen Wünschen der Trauergemeinde. Die Hintergrundüberzeugungen, die in einem Ritual konserviert sind, werden so nicht mehr geteilt. Das Ritual „funktioniert nicht“, wenn sich die Teilnehmenden davon distanzieren oder häufiger in einem ambivalenten Verhältnis dazu stehen. Es funktioniert aber auch nicht, wenn sich die Kirche von der Trauergemeinde distanziert.

Hinzu kommt, dass sich das kirchliche Beerdigungsritual auf einem Konkurrenzmarkt befindet und daher wie jedes andere Angebot auf dem Markt nach Qualität und Preis-Leistungs-Verhältnis geprüft wird. In Sachen Service wird die Kirche an anderen Anbietern gemessen und unterliegt immer dann, wenn sie sich diesen Maßstäben verweigert. Die individuellen Wünsche der „Kunden“ stehen in Spannung zum Selbstverständnis der kirchlichen „Anbieter“. Die Balance zwischen der Bedienung der Kundenwünsche und der Identität des christlichen Rituals muss immer wieder neu ausgehandelt werden.

Eine weitere Herausforderung in der Moderne ist die sinkende Ritualkompetenz. Sie nimmt im Blick auf das Bestattungsritual auch bei kirchlich Gebundenen ab. Teilnehmende können sich nur schwer einem Ritual „überlassen“, das sie nicht kennen. Es ist kontraproduktiv, wenn ein Ritual, das stabilisieren und integrieren soll, Menschen verunsichert, blamiert und ausschließt. Die Barriere kirchlich ritueller Sprache ist besonders bei den Ritualen problematisch, die weitgehend von kirchlich nicht gebundenen Menschen genutzt werden. Das Ritual

¹⁶ Vgl. Vogelsanger (2002) 48: „Jedes Ritual kann auch mit einem Besuch aus der transzendenten Welt verglichen werden.“

¹⁷ Vgl. Hochschild (2002) 12–37.

bleibt ihnen fremd, wenn nicht auch sprachlich an der Brücke zwischen subjektiver und geronnener Erfahrung gearbeitet wird.

Wenn die Ritualkompetenz der Teilnehmenden sinkt, muss die Ritualkompetenz der Leitenden steigen. Sie müssen an die Wirksamkeit des Rituals glauben. Ihr rituelles Engagement „garantiert“ fortan die Funktionen des Rituals. Die Leitenden sind Diener des Rituals, d.h. sie müssen streng sein, was die Funktion und Wirksamkeit des Rituals betrifft, und sie dürfen nachgiebig sein, was individuelle Sonderwünsche betrifft. Gerade der Wunsch nach individueller Gestaltung kann die Brücke zwischen subjektiver und geronnener Erfahrung bauen helfen.

Literatur

- Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hgg.), 2003: *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, 2. Auflage, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag [Originalausgabe: 1998].
- Bundschuh-Schramm, Christiane/Barbier-Piepenbrock, Annedore/Gaab, Judith, 2004: *Rituale im Kreis des Lebens. Verstehen – gestalten – erleben*, Ostfildern: Schwabenverlag.
- Caduff, Corina/Pfaff-Czarnecka, Joanna (Hgg.), 1999: *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin: Reimer.
- Ciampi, Luc, 2002: *Symbolische Affektkanalisation – eine therapeutische Grundfunktion von Ritualen*, in: Welter-Enderlin/Hildebrand (2002), 54–70.
- Engelbrecht, Martin, 2006: *Pforten im Niemandsland? Die Kasualien als brüchiges Band an die Kirchen im Lichte älterer und neuerer Ritualtheorien*, in: Först, Johannes/Kügler, Joachim (Hgg.): *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, Berlin: Lit-Verlag (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), 55–76.
- Fischedick, Heribert, 2004: *Die Kraft der Rituale. Lebensübergänge bewusst erleben und gestalten*, Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Hochschild, Michael, 2002: *Funktionswandel christlicher Rituale?*, in: Poensgen, Herbert (Hg.), 2002: *Rituelle Experimente. Gottesdienst – mitten im Leben?* Waltrop: Spenner 2000 (Veröffentlichungen des Theologisch-Pastoralen-Instituts Mainz 2), 12–37.
- Michaels, Axel, 1999: „*Le rituel pour le rituel*“ oder wie sinnlos sind Rituale?, in: Caduff, Corina/Pfaff-Czarnecka, Joanna (Hgg.), 1999: *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin: Reimer 1999, 23–47.
- Odenthal, Andreas, 2002: *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*, Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute 60).
- Rappaport, Roy A., 2003: *Ritual und performative Sprache*, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hgg.), 2003: *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, 2. Auflage, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag [Originalausgabe: 1998], 191–211.
- Schäfer, Alfred/Wimmer, Michael (Hgg.), 1998: *Rituale und Ritualisierungen*, Opladen: Leske + Budrich (Grenzüberschreitungen Bd. 1).
- Soeffner, Hans-Georg, 2009: *Rituale*, in: Berliner Theologische Zeitschrift 26, 7–15 [Beachte: Heft 1 dieses Jahrgangs der BThZ ist dem Thema Rituale gewidmet.]

- van Gennep, Arnold, 1986: *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt a.M.: Campus 1986 [Übersetzung der französischen Ausgabe von 1981].
- Vogelsanger, Cornelia, 2002: *Chaos und Ordnung im Ritual – eine heilsame Polarität*, in: Welter-Enderlin/Hildebrand (2002), 39–53.
- Welter-Enderlin, Rosmarie/Hildenbrand, Bruno (Hgg.), 2002: *Rituale – Vielfalt in Alltag und Therapie*, Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag [2. Auflage 2004].
- Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), 1995: *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag.

Liborius Olaf Lumma, Innsbruck

Liturgische Institute stellen sich vor: Innsbruck

Liturgiewissenschaft am Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck¹

1 Zur Geschichte: 42 Jahre, 2 Professoren, 9 Assistenten

Die Geschichte des Fachs Liturgiewissenschaft ist in Innsbruck aufs engste verbunden mit Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975), dessen ritengenetische Liturgiegeschichte von großer Bedeutung für die Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil war. Sein Hauptwerk „*Missarum Sollemnia*“ wurde mehrfach aufgelegt², ist auch heute noch eine unverzichtbare Referenz und darf zu den wichtigsten theologischen Büchern des 20. Jahrhunderts gezählt werden.³ Doch Jungmann war Zeit seines akademischen Lebens der Pastoraltheologie zugeordnet. 1956 ging er in Pension, anschließend hielt er noch bis 1964 liturgiewissenschaftliche Vorlesungen. In hohem Alter erlebte er die Errichtung einer eigenständigen Professur für Liturgiewissenschaft in Innsbruck am 16. Jänner 1967, die allerdings zunächst vakant blieb⁴ und erst am 9. Juli 1969 von Hans Bernhard Meyer SJ (1924–2002) übernommen wurde. Meyer war übrigens zuvor (seit 1. September 1966) Vorstand des Instituts für Moraltheologie und Gesellschaftslehre – die Zeit der immer stärkeren Ausdifferenzierung (und, wie man wohl hinzufügen darf, auch immer stärkeren wechselseitigen Entfremdung) einzelner theologischer Fachbereiche war noch nicht weit fortgeschritten. Meyer war federführender Herausgeber des Handbuchs der Liturgiewissenschaft „*Gottesdienst der Kirche*“, verantwortete als Autor den dortigen opulenten Band über die Eucharistie⁵ und war ab 1963 in der Nachfolge Jungmanns Schriftleiter des an der Innsbrucker Fakultät angesiedelten Periodikums der österreichischen Professoren SJ „*Zeitschrift für Katholische Theologie*“ (ZKTh). Nach Meyers Emeritierung folgte zum 1. März 1996 die Berufung des vormaligen Assistenten Reinhard Meßner (* 1960) zum neuen Ordinarius.

Im akademischen Mittelbau findet sich in diesen bisher 42 Jahren institutionalisierter Liturgiewissenschaft ebenfalls eine nur sehr geringe Fluktuation: Ganze neun Personen – bis dato allesamt männlichen Geschlechts – waren als Assistenten tätig (siehe unten, Abschnitt 5), und das, obwohl bis 1996 gleich zwei Mittelbaustellen eingerichtet waren.

¹ Die Zusammenstellung der Daten in diesem Artikel wäre nicht möglich gewesen ohne die überaus entgegenkommende Hilfe der Dekanatsreferentin der Katholisch-Theologischen Fakultät, Gabriele Winkler, der ich auf diesem Wege ganz herzlich danke. Weitere wichtige Hinweise gaben Reinhard Meßner, Otto Muck SJ und Rudolf Pacik.

² Zuletzt: Jungmann (2004).

³ Aus dem umfangreichen Opus Jungmanns seien ferner genannt: Jungmann (1962), die Artikelsammlung: Jungmann (1941) sowie sein pastoraltheologisches Hauptwerk: Jungmann (1965).

⁴ Die Theologische Fakultät verzichtete zunächst auf die Besetzung der Professur zugunsten einer Lehrkanzel für den Geodätker Wilhelm Embacher (1914–2008) an der neu eingerichteten Technischen Fakultät!

⁵ Meyer (1989).

Seit 2006 bekleidet der Autor dieser Zeilen die Mittelbaustelle als Universitätsassistent. Seit 2009 ist zudem mit Nino Sakvarelidze im Fachbereich Kirchengeschichte und Patrologie eine Universitätsassistentin mit ausgewiesener liturgiewissenschaftlicher Kompetenz tätig.

2 *Die institutionelle Verortung an Fakultät und Universität*

Bis 1978 gehörte die liturgiewissenschaftliche Professur zum Institut für Pastoraltheologie, danach war sie 21 Jahre lang als eigenständiges Institut eingerichtet. Im Sommer 1999 wurde die Fakultät neu in fünf große Institute gegliedert, wobei sich die Liturgiewissenschaft in das „Institut für Historische Theologie“ einfügte, gemeinsam mit Kirchengeschichte und Patrologie – beide Fächer bis heute vertreten durch Bernhard Kriegbaum SJ (* 1944) – sowie mit der bis zu seinem Tod durch Lothar Lies SJ (1940–2008) vertretenen Fächerkombination aus Ökumenischer Theologie und Dogmatischer Sakramententheologie. 2006 erfolgte eine erneute Änderung, als die Zahl der Institute an der Fakultät von fünf auf vier zu verringern war und nunmehr die bibelwissenschaftlichen Fächer des Instituts für Bibelwissenschaften und Fundamentaltheologie mit dem Institut für Historische Theologie zum neuen „Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie“ zusammenwuchsen. Seit der Errichtung dieses Instituts, das heute die Fächer Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Neutestamentliche Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte und Patrologie, Liturgiewissenschaft sowie Ökumenische Theologie umfasst, ist Reinhard Meßner Institutsleiter; von 2004 bis 2010 amtierte er zudem als Fakultätsstudienleiter und eo ipso als Vizedekan der Katholisch-Theologischen Fakultät.

Die Liturgiewissenschaft ist überdies Bestandteil des universitären Forschungszentrums „Synagoge und Kirchen. Grundlagen und Fragen zu einheitsstiftenden Faktoren in Judentum und Christentum“. Dieses Projekt entstand 2004 aus der Fusion zweier älterer Forschungsgruppen. Nahezu das gesamte Institutspersonal des Instituts für Bibelwissenschaften und Historische Theologie wirkt in diesem Projekt mit, das sich in größeren Etappen speziellen Fragestellungen widmet und seine Forschungsergebnisse auch in Form von Tagungen und Publikationen in den wissenschaftlichen Diskurs einbringt. Nach einer mehrjährigen Beschäftigung mit dem Thema „Ordination“⁶ ist für 2012 ein gemeinsames ZKTh-Themenheft zum Thema „Reinheit“ geplant. Neben den biblischen und historischen Fächern sind im Forschungszentrum auch andere Institute innerhalb wie außerhalb der Theologischen Fakultät personell vertreten (Systematische Theologie, Praktische Theologie, Alte Geschichte und Altorientalistik); es werden auch Kooperationen mit anderen Universitäten gepflegt.

3 *Lehre*

Im Rahmen der seit Herbst 2009 implementierten theologischen Curricula halten die Fachvertreter der Liturgiewissenschaft derzeit regelmäßig – (in der Regel jährlich) – folgende Lehrveranstaltungen:

⁶ Die Ergebnisse sind veröffentlicht in: Huber/Vonach (2010).

- ◇ Bibelwissenschaftliches und historisch-theologisches Methodenproseminar (3 SWS, 2 ECTS; gemeinsam mit einer Fachvertreterin/einem Fachvertreter aus der Bibelwissenschaft),
- ◇ Vorlesung „Die Sakramente der christlichen Initiation“ (3 SWS, 4 ECTS),
- ◇ Vorlesung „Feiern im Rhythmus der Zeit“ (2 SWS, 3 ECTS),
- ◇ Vorlesung „Amt und Ordination“ (1 SWS, 2,5 ECTS),
- ◇ Seminar „Exemplarisches Quellenstudium“ (2 SWS, 4 ECTS),
- ◇ Seminar „Mysterium – Sakrament (Quellenlektüre)“ (1 SWS, 1 ECTS).

Während alle genannten Lehrveranstaltungen zu den Pflichtfächern im Diplomstudium Fachtheologie gehören, bleiben für das Bachelorstudium Katholische Religionspädagogik das Methodenproseminar und die Vorlesungen „Initiation“ und „Feiern im Rhythmus der Zeit“, für das Masterstudium das Seminar „Exemplarisches Quellenstudium“.

Darüber hinaus verantwortet der Fachbereich Liturgiewissenschaft auch oft andere Lehrveranstaltungen, für die das Curriculum mehrere mögliche Schwerpunktsetzungen vorsieht, so etwa die Vorlesungen „Das Selbstverständnis glaubender Menschen und Gemeinschaften“, „Christentum: Einheit, Trennung, Abgrenzung“ und „Zeugnisse gelebten Glaubens“ oder das Seminar „Stationen der Begegnung und Abgrenzung zwischen Kirche und Synagoge“, die Bestandteil einschlägiger Wahlmodule in den theologischen Studiengängen sind. Während der Vakanz im Fachbereich Ökumenische Theologie nach dem Tod von Lothar Lies SJ und der Pensionierung von a.o. Univ.-Prof. Dr. Silvia Hell wurden auch einige Lehrveranstaltungen in diesem Themenfeld von den beiden Fachvertretern der Liturgiewissenschaft suppliert.

Wie aus der Auflistung hervorgeht, fallen in die Zuständigkeit der Liturgiewissenschaft auch die sakramententheologischen Lehrveranstaltungen, einzige Ausnahme ist die Vorlesung „Allgemeine Sakramententheologie“, die vom Fachbereich Dogmatik verantwortet wird. Das Fach Homiletik ist in Innsbruck Bestandteil der Pastoraltheologie und wird somit von den dortigen Fachvertreterinnen und Fachvertretern gelehrt.

4 Forschung⁷

4.1 Reinhard Meßner

Reinhard Meßner hat sein Verständnis des liturgiewissenschaftlichen Arbeitens in seinem breit rezipierten Lehrbuch „Einführung in die Liturgiewissenschaft“, das 2009 in 2. Auflage erschienen ist, dargelegt⁸ und in seiner eigenen Forschung einen dezidiert historischen und systematischen Schwerpunkt entwickelt. Seine Dissertation widmete sich der Messreform Martin Luthers vor allem unter Berücksichtigung der frühen Entwicklungsgeschichte eucharistischer Hochgebete und der mittelalterlichen römischen Eucharistietheologie. Durch die Arbeit profilierte sich Meßner als Spezialist auf dem Gebiet der Erforschung eucharistischer Hochgebete, besonders des Canon Romanus, sowie als Proponent einer ökumenisch imprägnierten Liturgiewissenschaft. Die Arbeit wurde 1989 mit dem „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung“ ausgezeichnet und erschien in den „Innsbrucker Theologischen Studien“⁹. Die Habilitationsschrift wurde unter dem Titel „Feiern der Umkehr und Versöhnung“ als

⁷ Siehe dazu auch die Angaben zur J. A. Jungmann und H. B. Meyer in Abschnitt 1.

⁸ Meßner (2009) 19–34; vgl. auch Meßner (2004) 33–56.

⁹ Meßner (1989).

Bestandteil von „Gottesdienst der Kirche“ veröffentlicht¹⁰; auch sie hat ihren Schwerpunkt in historischen, systematischen und konfessionskundlich-ökumenischen Aspekten.

In jüngerer Zeit richtet Meßner einen starken Focus auf das orientalische (besonders das äthiopische und syrische) Christentum und dessen dogmatische und liturgische Entwicklungsgeschichte; eine Forschung, die auch philologische Grundlagenarbeit erforderlich macht.

Meßner ist Mitherausgeber von „Gottesdienst der Kirche“ (gemeinsam mit Angelus A. Häußling OSB und Martin Klöckener) sowie der Schriftenreihen „Synagoge und Kirchen“ des gleichnamigen Forschungszentrums (siehe oben, Abschnitt 2) (gemeinsam mit Andreas Vonach) und „Innsbrucker Theologische Studien“ (gemeinsam mit Boris Repschinski SJ), war Mitherausgeber mehrerer Sammelbände, außerdem Gründer und alleiniger Herausgeber von „Liturgica Oenipontana“, der Hausreihe der Innsbrucker Liturgiewissenschaft, die mittlerweile in der neuen gesamtösterreichischen Reihe „Österreichische Studien zu Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie/Austrian Studies of Liturgy and Sacramental Theology“ aufgegangen ist, welche Meßner gemeinsam mit dem Wiener Fachvertreter Hans-Jürgen Feulner hauptverantwortlich herausgibt.¹¹

4.2 *Liborius Olaf Lumma*

Liborius Lumma wurde 2006 mit einer Arbeit über *Communio*-Antiphonen im Gregorianischen Choral zum Dr. theol. promoviert und fügt sich damit in den historisch-systematischen Schwerpunkt der Innsbrucker Liturgiewissenschaft ein.¹² Seine Habilitationsschrift ist als theologischer Kommentar zur Komplet in der *Liturgia Horarum* unter besonderer Berücksichtigung ihrer Entstehung im lateinischen Mönchtum und der Reformen der Tagzeitenliturgie im 20. Jahrhundert derzeit in Erarbeitung. Daneben hat sich Lumma bereits durch zwei Bücher zur Liturgie im allgemeinen sowie zur Tagzeitenliturgie im speziellen im Bereich des Wissenstransfers in die theologisch interessierte Öffentlichkeit zu profilieren versucht¹³, hinzu kommen mittlerweile drei Bücher, einige Fachartikel und etliche kleinere Beiträge für die liturgische Praxis, wobei die Beschäftigung mit dem liturgischen Fürbittgebet einen besonderen Schwerpunkt bildet¹⁴, sowie seit 2011 die Tätigkeit als Dozent für Homiletik am Margarete-Ruckmich-Haus in Freiburg/Brsg., der Fachakademie des Erzbistums Freiburg zur Ausbildung von Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten. – In verschiedenen Funktionen ist Lumma außerdem im ökumenischen Dialog tätig, unter anderem als Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich und der Ökumenekommission der Österreichischen Bischofskonferenz.

¹⁰ Meßner (1992).

¹¹ Weitere Informationen zu Lehre, Forschung und Publikationen von Reinhard Meßner unter <http://www.uibk.ac.at/bibhist/messner>.

¹² Lumma (2009).

¹³ Lumma (2010); Lumma (2011).

¹⁴ Weitere Informationen zu Lehre, Forschung und Publikationen von Liborius Lumma unter <http://www.uibk.ac.at/bibhist/lumma>.

5 Personal seit 1969/70

Ordentliche Universitätsprofessoren:

- ◇ Hans Bernhard Meyer SJ (1969–1995)
- ◇ Reinhard Meßner (seit 1996)

Wissenschaftlicher Mittelbau:

- ◇ Josef Steiner (1970–1975)¹⁵
- ◇ Georg Sporschill (1970–1972)¹⁶
- ◇ Eduard Nagel (1972–1978)¹⁷
- ◇ Rudolf Pacik (1975–2004)¹⁸
- ◇ Josef Schermann (1978–1984)¹⁹
- ◇ Johann Vorhofer (Studienassistent 1984–1985 sowie 1986–1987)²⁰
- ◇ Markus Illmer (1984–1992)²¹
- ◇ Reinhard Meßner (1992–1996)
- ◇ Liborius Olaf Lumma (seit 2006)

6 Habilitationen und Dissertationen

6.1 Habilitationen²²

- ◇ Reinhard Meßner: *Feiern der Umkehr und Versöhnung*. (1994)²³
- ◇ Rudolf Pacik: *Pensum oder Gebet? Das Brevier im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum Vaticanum II.* (1995)²⁴

¹⁵ Josef Steiner war bis zu seiner Pensionierung Leiter des Fachbereichs Sakramentenpastoral, Gemeindekatechese und ehrenamtliche Laiendienste in der Erzdiözese München und Freising.

¹⁶ Georg Sporschill trat 1976 in den Jesuitenorden ein, gründete (und betreut bis heute) mehrere Sozialprojekte in Osteuropa und wurde 2005 mit dem Ehrendoktorat der Universität Innsbruck ausgezeichnet.

¹⁷ Eduard Nagel ist beim Deutschen Liturgischen Institut tätig, u. a. seit vielen Jahren als Schriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“.

¹⁸ Rudolf Pacik wurde 2004 ordentlicher Universitätsprofessor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Universität Salzburg. In seiner fast 30-jährigen Tätigkeit in Innsbruck hat er sich besonders um das Erbe Josef Andreas Jungmanns verdient gemacht, nicht zuletzt durch seine Habilitationsschrift (siehe Abschnitt 6.1) und durch die Betreuung des Jungmann-Archivs am Institut. 1975–1995 war Pacik Redakteur der ZKTh.

¹⁹ Josef Schermann ist heute Professor für Fachwissenschaft, Fachdidaktik Theologie und für schulpraktische Studien an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Edith Stein Innsbruck/Stams.

²⁰ Johann Vorhofer wurde später Leiter des Kolpinghauses in Jenbach.

²¹ Markus Illmer ist heute als Architekt in Innsbruck tätig, wirkte bereits bei etlichen Kirchenraum-Neugestaltungen in Tirol mit und entwarf gemeinsam mit Günther Tautschnig die 2001 fertig gestellte Pfarrkirche Innsbruck-Kranebitten.

²² Vor der Entstehung des Fachbereichs Liturgiewissenschaft entstand die Habilitationsschrift von Hans Bernhard Meyer (damals im Fachbereich Pastoraltheologie): vgl. Meyer (1965).

²³ Siehe oben, Fußnote 10.

²⁴ Pacik (1997).

6.2 Dissertationen seit 1969

Die folgende Liste beruht auf Recherchen in den Unterlagen des Dekanats und in der Bibliothek der Fakultät. Sie ist möglicherweise unvollständig. Soweit publizierte Fassungen der Arbeiten nachweisbar sind, ist es im Fußnotenapparat eigens angegeben.

- ◇ Zvezdan-Vjekoslav Linić: Die Taufe bei Asterios dem Sophisten. (1970)
- ◇ Rupert Feneberg: Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte. (1970)²⁵
- ◇ Patrick Okee Achebe: The Socio-religious Significance of the Igbo Prenatal, Natal, and Puberty Rites. A Sociological-Anthropological and Theological Investigation. (1972)
- ◇ Bruno Lautenschlager: Firmpatenschaft und Gemeindepastoral. (1972)
- ◇ Charles Ssemuju: Die Sakramentalien. Religions-, Theologiegeschichtliches und Systematisches über das Wesen der Sakramentalien. (1973)
- ◇ Josef Steiner: Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters. (1974)²⁶
- ◇ Ulrich Schwalbach: Firmung und Religionssoziologie. Religiöse Sozialisation im Zeitalter der Säkularisierung. (1977)²⁷
- ◇ Franc Prosenjak: Bewältigung der Todesproblematik im sozialistischen und im katholischen Begräbnis unter besonderer Berücksichtigung der Begräbnispraxis in Jugoslawien. (1978)
- ◇ Eduard Nagel: Die Entwicklung der Kindertaufe in der Kirche Nordafrikas vom Anfang des dritten bis Beginn des fünften Jahrhunderts. (1978)²⁸
- ◇ Anthony F. Sherman: Liturgical Law: New Spirit, new Challenges. A case study of the liturgical laws contained in the new Rite of Baptism for Children and the suggested canons on Baptism found in the „Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur“. (1978)
- ◇ Franjo Komarica: Tätige Teilnahme an der Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Darstellung und Würdigung des Werkes „Geist des Christentums“ von Franz Anton Staudenmaier. (1978)
- ◇ Josef Glaus: Der Klagepsalm des Einzelnen in seiner Entstehungsgeschichte und in seiner christlichen Aktualisation. (1980)
- ◇ Juan B. Sánchez Ribero: Celebraciones liturgicas en grupos pequeños. Estudio del fenómeno, a partir de la Psicología de Grupos y de la Pastoral litúrgica. (1983)
- ◇ Eberhard Amon: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. (1983)²⁹
- ◇ Joseph Karinattu: The Possibilities of Inculturation in the Indian Context. A Research Study in the Area of Marriage. (1983)
- ◇ Josef Thorer SJ: Die liturgische Symbolik im Lichte der Symboltheorie Paul Ricœurs. Ein interdisziplinäres Gespräch zum Verständnis der Symbole im Blick auf die christliche Initiation. (1984)

²⁵ Feneberg (1971).

²⁶ Steiner (1976).

²⁷ Schwalbach (1979).

²⁸ Nagel (1980).

²⁹ Amon (1988).

- ◇ Josef Schermann: Die Sprache im Gottesdienst. Eine Untersuchung der gottesdienstlichen Sprechakte im Lichte der Sprachwissenschaft und Semiotik. (1984)³⁰
- ◇ Klaus M. Schweiggel SJ: Verkörperung der Gnade Gottes. Der ‚theodramatische Ansatz‘ Hans-Urs von Balthasars und Joseph Paschers ‚Gestaltenlehre‘ als Ausgangspunkt einer Dramaturgie der Liturgie. (1991)
- ◇ Marijan Steiner SJ: Interzessionen im Eucharistischen Hochgebet. Eine liturgiegeschichtliche und -theologische Untersuchung. (1991)
- ◇ Rainer Gögele: Entwicklungen in der Bevölkerung und im Gottesdienst der Pfarre Mäder seit 1950. (1991)
- ◇ Yoshihiro Ishii: Initiation und Mystagogie im Rahmen der Inkulturation. Ein Gespräch mit Ambrosius‘ „De sacramentis“. (1992)
- ◇ Roman Stafin: „Ein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen“. Die Eucharistie als Quelle der Gnade Gottes im Sinne Pius Parschs. (1993)³¹
- ◇ Robert Wentz: Der Lebensbezug des Gottesdienstes. Fundamentalliturgische Positionen in neueren liturgiewissenschaftlichen Hand- und Wörterbüchern. (1994)
- ◇ Jean de Dieu Mvuanda Mbaki Mabeka: Inculturation comme exigence d’une évangélisation en profondeur. Du contenu des initiations traditionnelles pour une initiation chrétienne promotrice du projet de vie évangélique. (1996)³²
- ◇ Hubert Lenz: Liturgischer Leitungsdienst durch Laien am Beispiel der Segensfeiern. (1997)
- ◇ Liborius Olaf Lumma: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum. Theologische Implikationen der Gregorianischen Communio-Antiphonen de evangelio im Messproprium des Temporale. (2006)³³
- ◇ Patrick Markus Gleffe: Domus Dei et porta coeli. Ein theologischer Versuch über das Bildprogramm der Pfarrkirche St. Leopold zu Dornbirn-Hatlerdorf in Korrelation zu den Grundvollzügen der römischen Messe. (2009)

Literatur

- Amon, Eberhard, 1988: *Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks*. Regensburg: Pustet (Studien zur Pastoralliturgie 6).
- Feneberg, Rupert, 1971: *Christliche Passafeyer und Abendmahl. Eine hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*. München: Kösel (Studien zum Alten und Neuen Testament 27).
- Huber, Konrad/Andreas Vonach (Hgg.), 2010: *Ordination – mehr als eine Beauftragung?* Wien: LIT (Synagoge und Kirchen 3).
- Jungmann, Josef Andreas, 1941: *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*. Innsbruck u.a.: Tyrolia

³⁰ Schermann (1987).

³¹ Stafin (2005).

³² Mvuanda (1998).

³³ Siehe oben, Fußnote 12.

- Jungmann, Josef Andreas, 1962: *Der Gottesdienst der Kirche. Auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert*. Innsbruck u. a.: Tyrolia.
- Jungmann, Josef Andreas, 1965: *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*. 3. Auflage. Freiburg u. a.: Herder.
- Jungmann, Josef Andreas, 2004: *Missarum Sollemnia*. 2 Bände. Reprint der 5. Auflage von 1962. Bonn: nova & vetera.
- Lumma, Liborius Olaf, 2009: *Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum. Theologische Implikationen der Gregorianischen Communio-Antiphonen de evangelio im Messproprium des Temporale*. Wien: LIT (Liturgica Oenipontana 5).
- Lumma, Liborius Olaf, 2010: *Crashkurs Liturgie. Eine kurze Einführung in den katholischen Gottesdienst*. Regensburg: Pustet.
- Lumma, Liborius Olaf, 2011: *Liturgie im Rhythmus des Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebetes*. Regensburg: Pustet.
- Meßner, Reinhard, 1989: *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*. Innsbruck / Wien: Tyrolia (Innsbrucker Theologische Studien 25).
- Meßner, Reinhard, 1992: *Feiern der Umkehr und Versöhnung*. Mit einem Beitrag von Robert Oberforcher. Regensburg: Pustet (*Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Teil 7,2. Sakramentliche Feiern I/2), 9–240.
- Meßner, Reinhard, 2004: *Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen und die eine liturgische Tradition. Liturgiewissenschaft zwischen historischer und systematischer Theologie*, in: Helmut Hoping / Birgit Jeggle-Merz (Hgg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*. Paderborn u. a.: Schöningh, 33–56.
- Meßner, Reinhard, 2009: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. 2. Auflage. Paderborn u. a. (UTB 2173)
- Meyer, Hans Bernhard, 1989: *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. Regensburg: Pustet (*Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* 4).
- Meyer, Hans Bernhard, 1965: *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters*. Paderborn: Bonifatius (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 11).
- Mvuanda Mbaki Mabeka, Jean de Dieu, 1998: *Inculturer pour évangéliser en profondeur. Des initiations traditionnelles africaines à une initiation chrétienne engageante*. Frankfurt a.M. u. a.: Peter Lang (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 101).
- Nagel, Eduard, 1980: *Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian*. Frankfurt a.M. u. a.: P. Lang (Europäische Hochschulschriften 23; 144).
- Pacik, Rudolf, 1997: „Last des Tages“ oder „geistliche Nahrung“? *Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum Vaticanum II*. Regensburg: Pustet (Studien zur Pastoralliturgie 12).
- Schermann, Josef, 1987: *Die Sprache im Gottesdienst. Eine Untersuchung der gottesdienstlichen Sprechakte im Lichte der Sprachwissenschaft und Semiotik*. Innsbruck: Tyrolia (Innsbrucker Theologische Studien 18).
- Schwalbach, Ulrich, 1979: *Firmung und religiöse Sozialisation*. Innsbruck: Tyrolia (Innsbrucker Theologische Studien 3).

- Stafin, Roman, 2005: *Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen*. Würzburg: Echter (Pius-Parsch-Studien 2).
- Steiner, Josef, 1976: *Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters*. Freiburg u. a.: Herder (Freiburger Theologische Studien 101).

Stephan Wahle, Freiburg i. Br.

Um der Versöhnung willen

*Überlegungen nach der Freiburger Tagung (12.–14. 9. 2011) über
„Die römische Messe und die Moderne“*

In seinem Begleitbrief¹ zum Motu proprio „Summorum Pontificum“ vom 7. Juli 2007 benennt Papst Benedikt XVI. als Beweggründe zur Verwendung des Missale Romanum von 1962 als „außerordentliche Form“ des römischen Messritus die Förderung innerer Versöhnung in der Kirche, die Überwindung von Spannungen und die Wiederherstellung von Einheit. Versöhnung setzt die Bereitschaft zum Dialog voraus, zum gegenseitigen Wahrnehmen und Hören auf den anderen. Spannungen können nur überwunden werden, wo das Verstehen füreinander gefördert wird, wo in Ehrlichkeit und Offenheit die jeweils andere Meinung ernst genommen wird. Diese fast selbstverständlichen Grundsätze menschlichen Zusammenlebens stoßen leider allzu oft an ihre Grenzen – in der Gesellschaft wie in der Kirche. So führt die ermöglichte Ko-Existenz von „alter“ und „erneuerter“ Messe in einer Gemeinde oder einer Seelsorgeregion nicht selten zu neuen Spannungen, zumal wenn sie als ein Nebeneinander kultiviert wird, ohne ein Zueinander und eine Hinordnung auf die Einheit der Kirche vor Ort zu fördern. Auch auf akademischer Ebene sind in den vergangenen Jahren ein gegenseitiger Erfahrungsaustausch und eine wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzung eher selten geblieben. Geredet wurde in der Regel übereinander oder gegeneinander, selten aber miteinander. Angesichts ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche, für die Weitergabe und Erfahrbarkeit des Glaubens gehört die redliche, faire und offene Auseinandersetzung über die Feier der Liturgie aber zu den Kernaufgaben von Theologie und Kirche, so dass gerade hier die Glaubwürdigkeit der Kirche angesichts der berechtigten Anfragen unserer Zeit auf dem Prüfstand steht.

Die Zukunft der römischen Messe in der Moderne

Dem Anspruch eines gegenseitigen Wahrnehmens unterschiedlicher Perspektiven und differenter Analysen zur Messfeier wollte eine internationale Fachtagung gerecht werden, die – gefördert von der Deutschen Bischofskonferenz und der Erzdiözese Freiburg – von 12. bis 14. September 2011 in Freiburg im Breisgau stattfand, somit im unmittelbaren Vorfeld des Deutschlandbesuches von Papst Benedikt XVI. Gut 60 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus dem gesamten deutschen Sprachgebiet folgten der Einladung von Prof. Dr. Helmut Hoping, Akad. Rat Dr. Stephan Wahle (beide Universität Freiburg) und Prof. Dr. Winfried Haunerland (Ludwig-Maximilian-Universität München). Die Tagung stellte sich die Aufgabe, ausgehend von der Liturgischen Bewegung und vom II. Vatikanischen Konzil die Messbuchreformen im 20. Jahrhundert zu betrachten und zu bewerten. Dabei wurden analytische Vergleiche zwischen dem Messbuch von 1962, den sog. Interimsmissalien und dem Messbuch von 1970/1975 angestellt. Es sollte eine vorläufige Bilanz gezogen bzw. Perspektiven entwickelt werden für die Feier der Messe angesichts einer sich weiter ausdifferenzierenden Kultur, in

¹ Papst Benedikt XVI. (2007).

der sich Kirche in der Moderne befindet und zu der sie sich auch aktiv und nicht nur re-aktiv verhalten muss. Insgesamt stand die Frage nach der Zukunft der römischen Messe in der Moderne im Raum. Kontroverse Themen, wie zum Beispiel die nach der angemessenen Sprachgestalt und Ästhetik, nach Gebetsrichtung und Opfercharakter der Messe, wurden dabei nicht ausgespart, sondern in einem sachlichen und konstruktiven Diskurs erörtert, der Hoffnung auf eine innere Versöhnung macht.

Organische Liturgieentwicklung und die Hermeneutik der Reform

Wenn die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils von einem „berechtigten Fortschritt“ (*legitima progressio*) spricht, dessen Weg bei Wahrung der „gesunden Überlieferung“ (*sana traditio*) bereitet werden soll, dann wird der Revision und Erneuerung (*instauratio*) einzelner Teile der Liturgie keine grundsätzliche Absage erteilt. Sie erscheinen vielmehr geboten, wenn „ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche“ dies verlangt. Nach eingehender wissenschaftlicher Erforschung soll darauf geachtet werden, „dass die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch (*organice quodammodo*) herauswachsen“². Das in diesem Artikel eingetragene und in der Wirkungsgeschichte unterschiedlich rezipierte Stichwort der „organischen Liturgieentwicklung“ ist zunächst als ekklesiologisches Kriterium und somit als theologischer, weniger als historischer Begriff zu verstehen. Allerdings entzündet sich an diesem Wort nicht selten die Frage, ob bei der tatsächlichen Liturgiereform die Unterscheidung von einem „unveränderlichen Teil und Teile(n), die dem Wandel unterworfen sind“³, beachtet wurde (Alcuin Reid, Fréjus-Toulon). Doch was ist in der Messfeier unveränderlich, welche Ausdrucksformen sind zeitbedingt? Wie ist die „Substanz“ der Messfeier theoretisch wie auch praktisch zu bestimmen? Albert Gerhards (Bonn) erinnerte daran, dass aus phänomenologischer Perspektive zwischen der *missa dialogata* auf der Basis des alten Missale und der erneuerten Messfeier nach der Liturgiereform gar nicht der große „Bruch“ besteht, wie zuweilen behauptet wird. Schon vor dem Konzil hat sich die Feiergestalt der Messe in eine Richtung entwickelt, wie sie im Gefolge des Konzils bestätigt und weiter entfaltet wurde.

Unbestritten kann das gesamte 20. Jahrhundert als „Jahrhundert der liturgischen Erneuerung“ (Winfried Haunerland) gelten, so dass die Verwendung des Begriffs „organische Liturgieentwicklung“ nur im Horizont einer „Hermeneutik der Reform“ zu gebrauchen ist, so wie es Papst Benedikt XVI. in seiner Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium und die römische Kurie 2005 selbst getan hat.⁴ Sowohl das Formalprinzip, *participatio actiua*, wie auch das theologische Prinzip der Liturgiekonstitution, *mysterium paschale*, fußen auf den Erkenntnissen und Zielvorgaben der Liturgischen Bewegung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und gehören seitdem zu den nicht rücknehmbaren Grundpfeilern, zur „Substanz“, katholischer Liturgietheologie und -praxis (Jürgen Bärsch, Eichstätt-Ingolstadt). Stets ging und geht es bei liturgischen Reformprozessen nicht um die „Erfindung“ neuer Liturgie, sondern um die Vertiefung christlicher Spiritualität, um Erneuerung des Glaubenslebens aus der wirklichen, verständigen Mitfeier der Liturgie, speziell der heiligen Messe. Während aber Romano Guardini für die 1920er Jahre noch vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“

² Alle Zitate aus *Sacrosanctum Concilium* 23.

³ *Sacrosanctum Concilium* 21.

⁴ Papst Benedikt XVI. (2005).

sprechen konnte,⁵ zeichnet sich seit den 1950er Jahren eine zunehmende Ernüchterung, mitunter gar eine „Krise des Glaubens“ ab, die nicht ohne Konsequenzen in der Akzeptanz und Beheimatung der Liturgie im Leben der Menschen sein konnte. Die Sturm- und Drang-Zeit der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde schließlich zum Schicksal der nachkonziliaren Liturgiereform. Reinhard Meßner (Innsbruck) sprach von einer Zeit allgemeiner „De-Ritualisierung“, in der an die Stelle rituellen Handelns vielfach das Modell des diskursiven Handelns trat.

Unabhängig von den schwer zu beantwortenden Fragen, was mit der vom Konzil ursprünglich beabsichtigten „Überprüfung“ (*recognitio*) der liturgischen Bücher⁶ und des *Ordo Missae*⁷ eigentlich gemeint war (Hans-Jürgen Feulner, Wien) und ob die nachkonziliare Liturgiereform über diese Vorgabe weit hinaus ging, verwies Andreas Odenthal (Tübingen) auf ein Zitat Joseph Ratzingers aus dessen 1967 erschienenem Kommentar zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*, wonach „nicht jede Tradition, die sich in der Kirche bildet, (...) wirklich Vollzug und Gegenwärtighaltung des Christusgeheimnisses (ist), sondern neben der legitimen gibt es auch eine entstellende Tradition“⁸. Der theologischen Wissenschaft, vor allem der Liturgiegeschichtsforschung, kommt die Aufgabe zu, auf solche historisch bedingte „Entstellungen“ im liturgischen Überlieferungsgeschehen hinzuweisen. Sowohl die sog. karolingisch-bonifazianische Liturgiereform als auch die Reformation und Trient haben unter den geschichtlichen Bedingungen und theologischen Erkenntnissen ihrer Zeit umfassende Reformprozesse angestrebt und umgesetzt. Leitend war meist das jeweilige kirchliche Selbstverständnis, dessen Profilierung auch im Zuge des II. Vatikanischen Konzils zu einer Reform der liturgischen Ausdrucksgestalt drängte. Prominentes Beispiel dafür sind die grundsätzlich neu gefassten Karfreitagsfüßbitten, die als Ausfluss eines erneuerten Kirchenverständnisses gelten können und an denen sich bedeutende theologische Unterschiede von „alter“ und „erneuerter“ Liturgie aufzeigen lassen.

Die Re-Ritualisierung von Liturgie

Die Zeit der „Entsakralisierung“, der Betonung des Rationalen und Diskursiven vor dem Mystischen und Symbolischen, ist längst vorbei; vielmehr sind seit den 1980er Jahren „resakralisierende“ Tendenzen und ein neues Bewusstsein für Rituale entstanden – auch und gerade jenseits der Kirche. Gleichzeitig beklagte Hans Maier (München) eine mangelnde Präsenz der zeitgenössischen Künste in Liturgie und Kirche, gleichwohl die Kirche gerade von den Künsten in ihrer Wahrnehmung der Welt lernen und profitieren könnte. Dennoch könne man im Großen und Ganzen sagen, dass die erneuerte Messe an Dignität und Stabilität gewonnen hat, mitunter auch erst in einem zweiten Reformschritt. So steht das Wort von der „Reform der Reform“ für alle Gläubigen, die aufgrund ihrer Erfahrungen mit der Durchführung der Liturgiereform selbst um Fortschreibung oder Wiederbelebung verloren gegangener Elemente bemüht sind und eine würdige, ausdrucksstarke *ars celebrandi* anstreben. So können liturgische Ausdrucksformen, wie z. B. die Gebetsrichtung, unter heutigen veränderten Bedingungen in anderem Licht erscheinen.

⁵ Vgl. Guardini (1922), 1–19.

⁶ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 25.

⁷ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 50.

⁸ Ratzinger (1967) 519.

Albert Gerhards (Bonn) erinnerte an die nahezu prophetischen Aussagen eines „vorkonziliaren Kritikers der nachkonziliaren Kirchenräume“, Rudolf Schwarz (1889–1961, Köln), der eindrücklich anhand der gemeinsamen Gebetsrichtung und der Bedeutung des Altars – als „Schwelle“ und „offene Mitte“ zu Gott – darauf hingewiesen hat, dass Gott als Adressat des Gebets nicht durch eine menschliche Person nachgeahmt oder abgebildet werden kann.⁹ Nach Romano Guardini bildet der Altar den Abendmahlstisch eben nicht nach, sondern ist dessen „sakrales Äquivalent“¹⁰. Entsprechendes gilt für alle materialen Ausdrucksformen der Liturgie, die in ihrer Gebrochenheit und Offenheit wahrzunehmen sind und so einen symbolischen Raum für die Begegnung von Gott und Mensch eröffnen wollen. Gleiches gilt für die Position und Ausführung des Ambos, der – wie einst die Kanzel – einen zweiten sichtbaren Pol im Kirchenraum bilden sollte, vor dem sich die Gemeinde versammeln kann, um das verkündigte Wort Gottes nicht bloß zu hören, sondern als anamnetische Erzählung der Gottesgeschichte wahrzunehmen (Stephan Wahle). Im Hintergrund steht die Struktur der erneuerten Messfeier als ein „einziger Kultakt“ aus zwei Teilen: der *liturgia verbi* und der *liturgia eucharistica*.

In jüngerer Zeit ist eine gesteigerte Sensibilität für Räume, für Kunst und Ästhetik, für Sprache und Gestus, für Materialität und Symbolik spürbar (Maria Weiland, Augsburg), die zu neuen liturgiegerechten Lösungen führen können, sofern diese gewollt und kompetent begleitet werden. Ein Dialog mit der künstlerischen Avantgarde wie auch mit den „Ritual Studies“ bleibt dabei ein Desiderat. Im Besonderen gilt dies für die rituelle Sprachgestalt der Liturgie als „Übersetzungsliturgie“. Der Vorgang der Übersetzung des lateinischen Missale, seiner Gebete im besonderen, bildet in der Auslegung von *Liturgiam authenticam* durch Alex Stock (Köln) zwar kein „kreatives Werk“ (*opus artificii*) im Sinne eigenmächtigen Handelns, aber doch das „Kunstwerk“ eines *artifex*, der das Kunststück der Übersetzung beherrscht.¹¹ Der Übersetzer wird – nach Stock – dann zum Künstler, wenn er den Ursprungstext in seiner Semantik und Syntax „getreu und genau“ (*fideliter et accurate*) übersetzt und zugleich seinen Sinnüberschuss in die Volkssprache überträgt, so dass etwa eine Oration auch beim zehnten Hören noch eine ungeahnte Bedeutungsschicht freizusetzen vermag. Das konziliare Paradoxon vom „Glanz edler Einfachheit“¹² kann dabei sowohl für die verbalen wie für die non-verbalen Ausdrucksformen der Liturgie leitend sein (Rudolf Pacik, Salzburg), so dass Übersetzung zur künstlerischen Herausforderung statt zur technischen Leistung wird. Allerdings wird der künstlerische Entfaltungsraum, den *Liturgiam authenticam* für die Übersetzung der liturgischen Bücher durchaus bereit hält, in der konkreten Praxis anscheinend wieder eingeschränkt.

Messe und Lebensgestaltung in postmodernen Zeiten – ein nicht ausgeschöpftes Potenzial

Was bleibt von einer einzelnen wissenschaftlichen Tagung für das konkrete Zusammenleben in den Gemeinden? Wird es eine Versöhnung zwischen „alter“ und „erneuerter“ Messe geben? Werden weitere römische Verordnungen folgen, um eine Annäherung durch gegenseitige Befruchtung zu fördern? Sind sie nicht auch dringend notwendig, um der Einheit

⁹ Vgl. Schwarz (2007) 28f.

¹⁰ Guardini (1992) 173.

¹¹ Vgl. *Liturgiam authenticam* 20. Vgl. dazu Stock (2011).

¹² *Sacrosanctum Concilium* 34.

des römischen Ritus, die *Summorum Pontificum* als Zielbestimmung anstrebt, tatsächlich zu entsprechen? Nach dem Urteil von Uwe Michael Lang (Rom) bleibt Papst Benedikt XVI. gegenüber weiter gehenden Veränderungen zurückhaltend – und zwar in beiden Usus des römischen Messritus. Statt den Weg der Verordnungen oder der Überarbeitung der Messbücher zu gehen, will er eine „neue liturgische Bewegung“ anregen und die *ars celebrandi* fördern. Die liturgischen Feiern des Papstes wollen Vorbild oder Empfehlungen für die ganze Kirche sein – wohl aber nicht Vorschriften, so dass sie einen Spielraum für die ortskirchliche Liturgie und ihre konkrete Feiergestalt lassen. Ein Konsens in der angestrebten Zielbestimmung der einen *lex orandi* einschließlich ihrer konkreten *ars celebrandi* bleibt gewiss offen. Zugleich scheint unsere Zeit für eine „neue liturgische Bewegung“ noch nicht reif zu sein. Ebenso bleiben die ökumenischen Implikationen bei der Förderung von liturgischer Versöhnung und Einheit der Kirche weitgehend außen vor.

Worin aber das oft unerkannte Potenzial der Messfeier zur Vertiefung einer christlichen Lebensgestalt in postmodernen Zeiten liegen kann, machte Peter Ebenbauer (Graz) ausgerechnet an der alten Gebetslogik des Canon Romanus deutlich. Sie zielt nicht auf die Opferung der konsekrierten Gaben von Leib und Blut Jesu Christi, sondern auf die in der gemeinsam geteilten Kommunion geschenkte Zurückwendung der dargebrachten Gaben als „Frucht und Teilhabe am Opfer Christi, als göttliche Lebensnahrung der neuen Schöpfung“ an die im Glauben versammelte Gemeinde und ihre Welt. Entsprechend ist auch – so Helmut Hoping – das Offertorium als Akt der Darbringung zu verstehen, wie es insbesondere die – möglichst vernehmbar zu sprechenden – Berakah-Gebete über Brot und Wein bezeugen. So liegt jene Versöhnung zu neuem Leben in Jesus Christus jeder Messfeier zugrunde, deren angemessene Feiergestalt weder beliebig noch einzig, weder geschichtslos noch zeitgeistig sein kann.

Es ist zu hoffen, dass der begonnene Dialog zur Messfeier kein einmaliges Ereignis bleibt, damit Konflikte überwunden werden und die Kirche Christi den Dienst der Versöhnung glaubwürdig lebt.

Eine Publikation der Beiträge dieser Tagung ist in der Reihe *Questiones disputatae* noch für 2012 geplant.

Literatur

- Guardini, Romano, 1922: Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Guardini, Romano, 1992: Vom liturgischen Mysterium, in: Ders., Liturgie und Liturgische Bildung, 2. Auflage, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 127–177.
- Papst Benedikt XVI., 2007: *Brief an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Apostolischen Schreibens Motu proprio Summorum pontificum über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform*, in: Papst Benedikt XVI., 7. Juli 2007: *Apostolisches Schreiben Summorum pontificum. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation*. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 178), 21–27.

- Papst Benedikt XVI., 2005: Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang. Donnerstag, 22. Dezember 2005, online unter: http://www.vatican.va/holy-father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html.
- Ratzinger, Josef, 1967: *Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband 2, 2. Auflage, Freiburg im Breisgau: Herder, 504–528.
- Stock, Alex, 2011: Orationen. Die Tagesgebete im Jahreskreis neu übersetzt und erklärt. Regensburg: Pustet.

Monika Scala, Klosterneuburg

Berichte und Notizen

aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Pius-Parsch-Preis 2011 erging an Spiritual Mag. Dr. Josef Keplinger

Am 4. Dezember wurde der Pius-Parsch-Preis zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung mit dem Schwerpunkt Liturgische Bewegung bereits zum zweiten Mal verliehen. Abt-Primas Bernhard Backovsky CanReg vom Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg überreichte den mit € 5.000,– dotierten Forschungspreis nach einer gottesdienstlichen Feier im Rahmen eines Festakts in der Parsch-Kirche St. Gertrud bei Klosterneuburg heuer dem Spiritual des Linzer Priesterseminars, Josef Keplinger, für seine liturgiewissenschaftliche Dissertation „Der Vorstehersitz. Studie über die Verortung liturgischer Vorsteherung im Spannungsfeld von Funktionalität und theologischer Zeichenstruktur“. Diese Arbeit war im Dezember 2010 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz eingereicht und mit „summa cum laude“ beurteilt worden. Keplinger versuchte, die Bedeutung des Vorstehersitzes auf dem Hintergrund der Tradition sowie der theologisch-normierenden Texte der Gegenwart darzustellen und zeigte auf, wie sich gerade an diesem Ort das erneuerte Liturgie-, Kirchen- und Amtsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils manifestiert.

Der Pius-Parsch-Preis ist Leben und Werk von Pius Parsch gewidmet und wird alle zwei Jahre am 4. Dezember, dem Jahrestag der 1963 verabschiedeten Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, von der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“ zur Verfügung gestellt.

Pius Parsch (1884–1954) hatte sich eingesetzt für die Förderung der aktiven Teilnahme der ganzen Gottesdienstgemeinde unter entsprechender Rollenverteilung sowie für die Verwendung der Muttersprache und bemühte sich um die reichhaltige Verkündigung des Wortes Gottes in den Schriftlesungen. Die von Parsch in diesem neuen Geist der Liturgie geleitete Gemeinde der Kirche St. Gertrud wurde zur „Wiege der Volksliturgischen Bewegung“ mit weltkirchlicher Ausstrahlung und führte zu internationaler Bekanntheit Parsch's, unterstützt durch seine weit verbreiteten Schriften, die in viele Sprachen der Welt übersetzt wurden.

Damit wurde der Augustiner Chorherr von Klosterneuburg zu einem der Pioniere der großen Liturgiereform in der Katholischen Kirche, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossen und in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ verabschiedet wurde.

Die nächste Preisverleihung wird voraussichtlich 2013 erfolgen; die Bewerbungen dafür können bis Ende Oktober desselben Jahres am Pius-Parsch-Institut im Stift Klosterneuburg zur Begutachtung eingereicht werden. Ausgezeichnet werden wissenschaftliche Arbeiten von erheblichem Niveau, vorrangig Habilitationsschriften, Dissertationen, andere Monographien, in Einzelfällen auch wissenschaftlich bedeutungsvolle Aufsätze oder exzellente Lizentiats- oder Diplomarbeiten. Die eingereichten Studien müssen sich entweder explizit mit Pius Parsch befassen, oder sollen im Rahmen der Liturgischen Bewegung oder eines anderen liturgiewissenschaftlichen Feldes Pius Parsch ausdrücklich thematisieren und dürfen nicht älter als drei Jahre sein.

Metropolit von Austria Dr. Michael Staikos ist verstorben

Der höchste Repräsentant der orthodoxen Kirche in Österreich ist am 18. Oktober 2011 im 65. Lebensjahr nach schwerer Krankheit in Wien verstorben. Staikos lebte seit mehr als 45 Jahren in Wien und stand seit 1965 im Dienst der Griechisch-Orientalischen Metropolis von Austria. Er bekleidete mehrere kirchliche Ämter als Priester, Archimandrit und Pfarrer der Griechischen Kirchengemeinden und wurde unter dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. schließlich zum Metropoliten von Austria und Exarchen von Mitteleuropa und Ungarn gewählt. Als solcher war er nicht nur Direktor der Griechischen Nationalschule in Wien, sondern unterrichtete auch als Lektor am Institut für Byzantinistik und Neogräzistik in Wien und an der Evangelischen Fakultät. Besonderes wissenschaftliches Interesse und Publikationen widmete er der Kirchengeschichte Österreichs und Ungarns, der orthodoxen Spiritualität sowie der Rolle von Laien in den Orthodoxen Kirchen. Metropolit Michael hat den ökumenischen und interreligiösen Dialog in Österreich entscheidend mitgeprägt sowohl in höchsten Funktionen im Ökumenischen Rat der Kirchen als auch in der Stiftung Pro Oriente. Er gehörte dem Heiligen Synod des Ökumenischen Patriarchats an und war im Oktober 2010 Mitbegründer der Orthodoxen Bischofskonferenz für Österreich.

Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. besuchte anlässlich einer dreitägigen (8.–11. Dezember 2011) Ökumenischen Weltkonferenz in der Wiener Hofburg auch Kardinal Christoph Schönborn zu einem vorweihnachtlichen Gespräch und feierte abschließend in der Wiener Dreifaltigkeitskirche die „Göttliche Liturgie“ gemeinsam mit dem neuen Metropolit Arsenios Kardamakis und den Gläubigen der griechisch-orthodoxen Gemeinde.

Strukturreformen oder neue Wege aus der Krise?

Der Wiener Pastoraltheologe Prof. Johann Pock sprach auf einem Wiener Fachtag zu den Pfarrgemeinderäten über die „Gemeinden im Wandel der Zeit“, die sich angesichts der aktuellen Kirchenreformdebatten in einer „Spannung zwischen Tradition und Innovation“ befänden, eine Spannung, die es positiv aufzugreifen gelte. Auf dem Hintergrund der bevorstehenden Pfarrgemeinderatswahlen im März 2012 ermutigte er zur aktiven Teilhabe an den aktuellen kirchlichen Reformprozessen sowohl in der Weiterführung bewährter, örtlicher Traditionen als auch in der Transformation in eine neue Zeit hinein. Wichtig für die Zukunft sei es außerdem, das „Prinzip der Subsidiarität“ in einem „Miteinander von Tauf- und Weihenpriestertum, von Dienstämtern und Ehrenämtern“ zu verwirklichen. Dabei komme es darauf an, nach innen hin den Aufbau der Gemeindestrukturen voranzutreiben und durch Liturgie, Meditation und Austausch die eigene Sendung zu reflektieren.

Der St. Pöltener Bischof Klaus Küng erteilte in einem „News“-Interview im November 2011 den Forderungen der Pfarrerrinitative eine klare Absage und versteht diese als „Hilferuf“ von Menschen, „die sehr am derzeitigen Seelsorgesystem haften“. Küng möchte stattdessen eine Neukonzeption der Seelsorge vorschlagen, in der die Aufgaben von Priestern und Laien nicht vermischt werden, denn es könne nicht darum gehen, dass fehlende Priester durch Laien ersetzt werden. Das Laienapostolat dürfe nicht als Ersatz des Priesters fungieren, vielmehr sollten Priester von organisatorischen Aufgaben befreit werden, um sich wieder verstärkt dem

Wesentlichen zuwenden zu können. Eine Erneuerung im Sinne einer Aufwärtsbewegung der Kirche könne nur darin bestehen, dass jeder seine Aufgabe an seinem Platz und seiner Berufung gemäß wahrnimmt und weder eine Klerikalisierung der Laien noch eine Laisierung der Priester stattfindet. Somit könnten Laien zwar Wortgottesdienste halten, jedoch dürfte dafür nicht der Ausdruck „Eucharistie“ verwendet werden, da es zu viel und auch falsch und eine Irreführung wäre. Den Ersatz der Eucharistiefeier durch Wortgottesdienste oder der Beichte durch Bußfeiern würde Küng als „Aufweichung der Sakramente und des priesterlichen Dienstes“ bewerten. Als gangbarer Weg für eine strukturelle Erneuerung kann sich Küng die Schaffung von „Zentralpfarren“ vorstellen, wobei einigen großen Hauptkirchen mehrere Filialkirchen zugeordnet würden. In den Filialkirchen könnten dann Laien Rosenkranz- oder Stundengebete leiten, die Zelebration der sonntäglichen Eucharistiefeier jedoch bleibe dem Priester in der Hauptkirche vorbehalten.

Der Kärntner Diözesanbischof Schwarz präsentierte als Ergebnis einer diözesanen Klausurtagung im November 2011 in St. Georgen am Längsee einen auf fünf Jahre angelegten Reform- und Erneuerungsprozess für die Katholische Kirche Kärntens mit professioneller externer Begleitung in einer Form, wie sie in der österreichischen Kirche bisher einzigartig ist. Das zentrale Anliegen sei eine offene Kirche, die dazu einlädt, dass Menschen mit großer Freude und starker innerer Verbundenheit den Glauben lebendig halten, eine „Kirche für alle und mit allen“, die vom Gebet geprägt ist und die für die Menschen dieses Landes viel tut, eben eine Kirche des Volkes Gottes und nicht eine kleine Elite. Ein Verkündigungs- und Evangelisierungsprogramm stehe dahinter, das kooperativ, frei, offen und miteinander im Austausch sein möchte. Das Ziel ist eine Kirche mit starkem Profil für einen gemeinsamen Weg in die Zukunft und alle Gruppierungen sind eingeladen, sich an diesem Prozess zu beteiligen. Nachdem sich diese Prozessmethode bereits in der Wirtschaft erfolgreich bewährt haben soll, wird sie nun auch im konkreten Bereich der Diözese als Ziel- und Ergebnisorientierung angewendet.

Nach Ansicht des Kurienkardinals Walter Kasper neigt sich die Zeit der volksgläublich geprägten Kirche in Deutschland und Europa ihrem Ende zu, stattdessen komme etwas Neues, das gegenwärtig allerdings nur in Umrissen wahrgenommen werden könne. Im seinem Vortrag in der Katholischen Akademie in München im November 2011 stellte Kasper einen epochalen Wandel der Kirche „unter Geburtsschmerzen“ in Aussicht, der ein Ende der milieugestützten Volkskirche bedeuten sollte. Zu wünschen bliebe, dass damit die synodalen Strukturen gestärkt würden und den Ortskirchen wieder mehr Kompetenzen zukämen. Auch Frauen sollten stärker an der kirchlichen Leitung beteiligt werden. Die Theologie müsste sich wesentlich theozentrischer positionieren, mehr von Gott reden, denn die Verkündigung der Gottesbotschaft wäre heute aktueller denn je und ohne Gott würde alles relativ. Die innerkirchlichen Strukturdebatten stießen außerhalb der Kirche auf Desinteresse und der Kirche selbst brächten Strukturereformen kaum eine befriedigende Lösung für das Problem der Glaubenskrise. Unverzichtbar für die Zukunft wären sowohl der innerkirchliche als auch der ökumenische und interreligiöse Dialog, denn im gegenseitigen Mitteilen lernten die Beteiligten auch ihren eigenen Glauben besser kennen. Die Anleitung für eine neue Art des Kirche-Seins wäre im Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben.

Jahrestreffen der AKL-Ö in Linz

Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiewissenschaftler/innen ist ein internationales Forum der Inhaber liturgiewissenschaftlicher Lehrstühle im deutschen Sprachraum zum Austausch in Forschung und Lehre. Der Einladung zum jährlichen Treffen der Sektion Österreich in Linz waren am 25. November 2011 dreizehn Professoren und Assistent/inn/en gefolgt. Themen der Gespräche waren der Austausch über laufende und geplante Forschungs- und Dissertationsprojekte, Absprachen über die Kooperation bei Doktoranden-Seminaren im Rahmen der neuen Dissertationsordnungen sowie die Herausgabe einer neuen Monografienreihe, der Österreichischen Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie/Austrian Studies of Liturgy and Sacramental Theology (ÖSLS). Im Studienteil referierte Univ.-Prof. Dr. Franz Karl Praßl im Rahmen des Möglichen über Hintergründe für die Arbeit am neuen Gebet- und Gesangbuch, dessen Herausgabe für Advent 2013 geplant ist.

Büchereingänge

Gerhards, Albert, *Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen*. Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. Hardcover 22,0 x 14,5 cm; Einlegeband (160 S.). ISBN: 9-783-7666-1544-2. 19,95 EUR [D]/20,60 EUR[A]/30,50 CHF.

Klöckener, Martin/Bürki, Bruno (Hgg.), *Der Zeit voraus – Devancer son époque. Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz – La science liturgique à*

l'Université de Fribourg Suisse, Fribourg: Academic Press 2011. ISBN: 978-3-7278-1634-5. Paperback 23,0 x 15,5 cm (256 S.). 37,00 EUR [D]/38,00 EUR[A]/44,00 CHF.

Maurer, Pius OCist, *Sanctus-Deutungen in Werken der griechischen Patristik*. Berlin u.a.: LIT 2011 (Liturgica Oenipontana 4). Hardcover 23,5 x 16,2 cm (304 S.). ISBN: 978-3-8258-1979-8. 29,90 EUR [D]/30,80 EUR [A]/47,90 CHF.