

Heiliger ^{theol}Dienst

1/2016
70. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Leben und Feiern in Vielfalt

Auf der Suche nach christlich-muslimisch verantworteter Praxis

Dokumentation des 37. Symposiums der Liturgischen Kommission für Österreich, 5.–6. Oktober 2015

Vorwort	1
Franz Gmainer-Pranzl Gottesdienst zwischen religiöser Verortung und gesellschaftlicher Öffentlichkeit	3
Susanne Heine Über die Balance zwischen Nähe und Distanz	13
Khalid Dafir Islamische Gottesdienste am Beispiel von „Gebet“ und religiösen Festen	23
Theodoros Alexopoulos Zum gemeinsamen Beten der christlichen Konfessionen mit Muslimen	33
Dokumentation der Workshops	46
Martin Jäggle Gemeinsam stehen vor Gott	69
Aus dem Podiumsgespräch	77
Buchbesprechung und Büchereingänge	84

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Prof. Mag. Dr. Theodoros ALEXOPOULOS, Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien Krems, Mayerweckstr.1, A-1210 Wien; Prof. MMag. Khalid DAFIR B.A., IRPA- Eitnergasse 6, A-1230 Wien; Sule DURSUN MA, Bildungszentrum Mater Salvatoris, Kenyongasse 4-1 1070 Wien; Univ.-Prof. DDr. Franz GMÄINER-PRANZL, Zentrum Theologie Interkultur und Studium der Religionen, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Basili J. GROEN, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz, Heinrichstraße 78, A-80 Graz; Dr.ⁱⁿ Dorothea HASPELMATH-FINATTI, Berggasse 29/22, A-090 Wien; Dr. Johann HAU REITHER, Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems, Mayerweckstr.1, A-1210 Wien; Univ.-Prof. Dr.ⁱⁿ Susanne HEINE, Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien; Mag. Matthias HOHLA, Kapitelplatz 7, A-5020 Salzburg; Univ. Prof. i. R. Dr. Martin JÄGGLE, Vorgartenstraße 107/Stg.1/1, A-1200 Wien; Mag. Monil KOBALE (Sr. Johanna), Bildungszentrum Mater Salvatoris, Kenyongasse 4-12, 1070 Wien; Mag. Franz LAUTERBACHER OSB, Augustinergasse 4, A-5020 Salzburg; Mag. Sabine MAURE Kresbach137, A-8530 Hollenegg; Pfr. Martin RUPPRECHT, Pfarre Christkönig, Neufünfhau Vogelweidplatz 7, A-1150 Wien; Dr. Franz Josef ZESSNER, CS Pflege- und Sozialzentrum Rennweg, Oberzellergasse 1, A-1030 Wien

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 7,50
Jahresabonnement: € 26,-; Abo für Studierende: € 16,- (zuzüglich Porto und Versandkosten)

ZAHLUNGEN

Österreich: Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC: OPSKATWW
Deutschland: Postscheckkonto München, IBAN: DE 92 7001 0080 01200 046803; BIC: PBNKDE33

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 liturgiewissenschaftlichen Einrichtungen.

REDAKTIONSTEAM: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Mag. DDr. Ingrid Fischer, Wien; Dr. Christoph Freilinger, Salzburg; Dipl.-theol. Lea Herberg, Klosterneuburg; Univ.-Ass. PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Pfr. Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar; Univ.-Ass. Mag. Daniel Sepe, Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg.

SCHRIFTFÜHRUNG: Mag. P. Winfried Bachler OSB zusammen mit Dr. Christoph Freilinger, Postfach 13, A-5010 Salzburg; Telefon: (0043) 662 84 45 76-84, Telefax: (0043) 662 84 45 76-85, E-Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

VERLEGER (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 13, A-5010 Salzburg.

TITELGRAFIK: SAMT:GRAFIK:Glück, Salzburg.

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

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFTENNUMMER (ISSN): 0017-9620

DVR-0029874 (047)

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

Hinweise für die Gestaltung von Manuskripten:

http://www.liturgie.at/HLD_Autorenhinweise.html

Heiliger Dienst

70. Jahrgang – 2016

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

Schriftleitung: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Dr. Christoph Freilinger

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter

alle: A-5010 Salzburg, Postfach 13

Inhaltsverzeichnis des 70. Jahrganges 2016

BEITRÄGE	Heft	Seite
Franz Gmainer-Pranzl		
Gottesdienst zwischen religiöser Verortung und gesellschaftlicher Öffentlichkeit	1	3
Susanne Heine		
Über die Balance zwischen Nähe und Distanz	1	13
Khalid Dafir		
Islamische Gottesdienste am Beispiel von „Gebet“ und religiösen Festen	1	23
Theodoros Alexopoulos		
Zum gemeinsamen Beten der christlichen Konfessionen und Muslimen	1	33
Martin Jäggle		
Gemeinsam stehen vor Gott	1	69
Kurt Kardinal Koch		
Priesterlicher Dienst am Wort und an der Eucharistie (I)	2	87
Birgit Jeggle-Merz		
Die Feier des Wortes Gottes in der Liturgie	2	99
Gunda Brüske		
Denn heute hast du zu uns gesprochen	2	109
Heinz-Günter Schöttler		
„Den Tisch des Wortes reicher decken“ (SC 51) – aber bitte ‚ordentlich‘	2	118
Alexander Zerfaß		
Das Buch der Bücher in der Liturgie	2	128
Joachim Wanke		
Anliegen und Kriterien für die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift [...]	2	141
Jean-Marie Auwers		
Die liturgische Bibelübersetzung in französischer Sprache	2	149
Rudolf Pacik		
Zur Kantillation biblischer Lesungen	2	156
Hans-Jürgen Feulner, Daniel Seper		
Liturgie auf der Leinwand	3	167
Thomas Bohrmann		
Mittler zwischen Erde und Himmel	3	185
Martin Sindelar		
Liturgie im Format 9 x 16	3	195
Thomas Bogensberger		
Der Blick durch die Kameras auf das ‚Gottesdienstgeschehen‘	3	204
Thomas Kroll		
Filme in der Liturgie?	3	211

Frank Walz		
Vor-bildlich und ton-angebend?	3	225
Kurt Kardinal Koch		
Der priesterliche Dienst am Wort und an der Eucharistie (II)	4	242
Franz Pfeffer		
„Nur darum bitte ich: ... Denkt an mich am Altare Gottes“	4	257
Enrico Morresi		
Die Anfänge von <i>Universa Laus</i> im Schatten des II: Vatikanischen Konzils (1962–1966)	4	273
Florian Kluger		
Der byzantinische Kirchenraum	4	287
Helmut Moll		
Selige und heilige Ehepaare im Spiegel des <i>Martyriologium Romanum</i> (2004)	4	303
Michael Rosenberger		
Die eigene Identität annehmen	4	316

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

Martin Rupprecht		
Workshop 1: Die Praxis multireligiöser Feiern bei christlich-muslimischen Paaren und Familien	1	46
Matthias Hohla		
Workshop 2: Kriterien für religionsverbindendes Beten bzw. Feiern anhand ausgewählter Praxisbeispiele	1	14
Franz Josef Zeßner		
Workshop 3: Interreligiöses Beten im Gefängnis, Krankenhaus und Altenheim?	1	58
Sabine Maurer		
Workshop 4: Möglichkeiten und Grenzen in der Schule I	1	59
Johann Hausreither, Sule Dursun, Sr. Johanna Kobale		
Workshop 5: Möglichkeiten und Grenzen in der Schule II	1	60
Dorothea Haspelmath-Finatti, Basilius J. Groen		
Workshop 6: Auf der Suche nach Formen und Ritualen	1	67
Lea Herberg		
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 2)	2	162
Lea Herberg		
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 3)	3	235
Lea Herberg		
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 4)	4	324

BUCHBESPRECHUNGEN

Effhauser: Geistliche Verschnaufpausen (Franz Lauterbacher OSB)	1	84
Redtenbacher / Tatzreiter (Hg.): Lebensquelle Eucharistie (Christoph Freilinger)	2	164
Budde: Gemeinsame Tagzeiten (Christian Renken)	3	237
Klöckner: Kleiner Wegweiser durch den gregorianischen Choral (Liborius Olaf Lumma)	3	238
Jeggle-Merz / Kirchschläger / Müller (Hg.): Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten (Franz Lauterbacher OSB)	3	239

ZA 4737

AUTORINNEN und AUTOREN

Auwers, Prof. Dr. Jean-Marie, Louvain Die liturgische Bibelübersetzung in französischer Sprache	2	149
ALEXOPOULOS, Prof. Mag. Dr. Theodoros, Wien Zum gemeinsamen Beten der christlichen Konfessionen mit Muslimen	1	33
Bachler, P. Mag. Winfried OSB Nachruf auf Pfarrer Anton Strutzenberger	2	85
Bogensberger, Thomas, Wien Der Blick durch die Kameras auf das Gottesdienstgeschehen [...]	3	204
Brüske, Dr. Gunda, Fribourg Denn heute hast du zu uns gesprochen durch das Wort der Schrift	2	109
BOHRMANN, Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Dipl.-Soz. Thomas, München/Neubiberg Mittler zwischen Erde und Himmel	3	185
Dafir, Prof. MMag. Khalid B.A., Wien Islamische Gottesdienste am Beispiel von „Gebet“ und religiösen Feiern	1	23
Dursun, Sule M.A., Wien Workshop 5: Möglichkeiten und Grenzen in der Schule II	1	60
Feulner, Univ.-Prof. Dr. Hans Jürgen, Wien Liturgie auf der Leinwand	3	167
Freiling, Dr. Christoph, Linz/ Salzburg Lebensquelle Eucharistie (Buchbesprechung)	2	164
Gmainer-Pranzl, Univ.-Prof. Dr. Franz, Salzburg Gottesdienst zwischen religiöser Verortung und gesellschaftlicher Öffentlichkeit	1	3
Groen, Univ.-Prof. Dr. Basilius J., Graz Workshop 6: Auf der Suche nach Formen und Ritualen	1	67
Haspelmath-Finatti, Dr. ⁱⁿ Dorothea, Wien Beten mit Bits und Bytes	1	67
Hausreither, Prof. Dr. Johann, Wien Workshop 5: Möglichkeiten und Grenzen in der Schule II	1	60
Heine, Univ.-Prof. Dr. ⁱⁿ Susanne, Wien Über die Balance zwischen Nähe und Distanz	1	13
Herberg, Dipl.-theol. Lea, Klosterneuburg Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 2)	2	162
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 3)	3	235
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 4)	4	324
Hohla, Mag. MAtthias, Salzburg Workshop 2: Kriterien für religionsverbindendes Beten bzw. Feiern [...]	1	14
Jäggle, Univ.-Prof. Dr. Martin, Wien Gemeinsam stehen vor Gott	1	69
Jeggle-Merz, Univ.-Prof. Dr. Birgit, Luzern Die Feier des Wortes Gottes in der Liturgie	2	99
Kluger, Prof. Dr. Florian M.A., Eichstätt Der byzantinische Kirchenraum	4	287
Kobale, Mag. Monika (Sr. Johanna), Wien Workshop 5: Möglichkeiten und Grenzen in der Schule II	1	60
Koch, Prof. Dr. Kurt Kardinal, Rom/Vatikan Der Priesterliche Dienst am Wort und an der Eucharistie I	2	87
Der Priesterliche Dienst am Wort und an der Eucharistie II	4	242

Kroll, Dr. Thomas, Hamburg		
Filme in der Liturgie?	3	211
Lauterbach, P. Mag. Franz OSB, Salzburg		
Geistliche Verschnaufpausen (Buchbesprechung)	1	84
Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten (Buchbesprechung)	3	239
Lumma, PD Dr. Liborius Olaf, Innsbruck		
Kleiner Wegweiser durch den gregorianischen Choral (Buchbesprechung)	3	238
Maurer, Mag. Sabine, Hollenegg		
Workshop 4: Möglichkeiten und Grenzen in der Schule I	1	59
Moll, Prälat Prof. Dr. Helmut, Köln		
Selige und heilige Ehepaare im Spiegel des <i>Martyriologium Romanum</i> (2004)	4	303
MORRESI, Enrico, Massagno		
Die Anfänge von <i>Universa Laus</i> im Schatten des II: Vatikanischen Konzils (1962–1966)	4	273
Pacik, Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Salzburg		
Zur Kantillation biblischer Lesungen	2	156
Übersetzung: Morresi: Die Anfänge von <i>Universa Laus</i>	4	273
Pfeffer, Pfarrvikar Franz, Rieckofen		
„Nur darum bitte ich: ... Denkt an mich am Altare Gottes“	4	257
Renken, Christian, Stadtlöh		
Gemeinsame Tagzeiten (Buchbesprechung)	3	237
Rosenberger, Univ.-Prof. Dr. Michael, Linz		
Die eigene Identität annehmen	4	316
Rupprecht, Pfarrer Martin, Wien		
Workshop 1: Praxis multireligiöser Feiern bei christlich-muslimischen Paaren und Familien	1	46
Schöttler, Univ.-Prof. Dr. Heinz-Günther, Regensburg		
„Den Tisch des Wortes reicher decken“ (SC 51) – aber bitte ‚ordentlich‘	2	118
Seper, Univ.-Ass. Mag. Daniel, Wien		
Liturgie auf der Leinwand	3	167
Sindelar, Mag. Martin, Wien		
Hinführung zu liturgischen Vollzügen übers Internet?	2	87
Spichtig, P. Peter OP, Fribourg		
Übersetzung – Auwers: Die liturgische Bibelübersetzung in französischer Sprache	2	149
Walz, Ass.-Prof. Dr. Frank, Salzburg		
Vor-bildlich und ton-angebend	3	225
Wanke, Bischof Dr. Joachim, Erfurt		
Anliegen und Kriterien für die Revision der Einheitsübersetzung [...]	2	141
Zerfaß, Univ.-Prof. Dr. Alexander, Salzburg		
Das Buch der Bücher in der Liturgie	2	128
Zeßner, Dr. Franz Josef, Wien		
Workshop 3: Interreligiöses Beten im Gefängnis, Krankenhaus und Altenheim?	1	58

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser!

Mit diesem Heft, das Sie in Händen halten, eröffnen wir den 70. Jahrgang von „Heiliger Dienst“. Im Jahr 1947 begann der Benediktiner von St. Peter, Salzburg, P. Adalbert Raffelsberger OSB mit der Publikation zunächst von Monatsheften unter diesem Namen. Er verfolgte damit das Anliegen, die Liturgische Bewegung in Österreich durch die Vermittlung und Diskussion aktueller Forschungsergebnisse zu fördern. So formulierte er im Vorwort zu Heft 1/1947: „Nur durch das fortlaufende Bekanntwerden der verschiedenen Formen, Versuche und Forschungsergebnisse – über die einzelnen Räume und Interessensgruppen hinaus – kann sich ein fruchtbares Gespräch und ein universelles organisches Wachstum entwickeln.“

Diese Anliegen sind bis heute die gleichen geblieben. Deutlich verschoben haben sich freilich die Fragestellungen und die konkreten Herausforderungen. Das zeigt sich besonders deutlich beim Themenheft, mit dem wir den 70. Jahrgang beginnen. Wie immer dokumentieren wir in Heft 1 die Beiträge des letzten Symposions der Liturgischen Kommission für Österreich, diesmal auf der Suche nach einer verantwortbaren Praxis für die Begegnung von Christen und Muslimen mit dem Fokus auf das (gemeinsame) Stehen vor Gott im „Gebet“. „Leben und Feiern in Vielfalt“ war das Symposium überschrieben, das von 5. bis 6. Oktober 2015 Christen unterschiedlicher Konfessionen und Muslime in Salzburg, St. Virgil zusammengeführt hatte: Verantwortliche für den katholischen, evangelischen, orthodoxen und islamischen Religionsunterricht, Multiplikatoren für die Aus- und Fortbildung der Religionslehrkräfte, Engagierte in Krankenpastoral, Gefängnis-, Militär- oder Katastrophenseelsorge – alles Brennpunkte, an denen Christen und Muslime in existentiell besonders herausfordernden Situationen aufeinander treffen.

Die thematische Auseinandersetzung eröffnet – gemäß der Abfolge auf der Tagung – der Salzburger Fundamentaltheologe Franz Gmainer-Pranzl, Leiter des „Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“, der den gesellschaftlichen Kontext und die Bedingungen religiöser Praxis in der Welt unserer Zeit absteckt. Davon ausgehend unterzieht er die Möglichkeiten interreligiöser Feierpraxis einem kritischen Blick und stellt Kriterien zur Orientierung vor. Susanne Heine, Professorin für Praktische Theologie an der Universität Wien, erläutert offizielle Dokumente – vor allem der evangelischen Kirchen. Sie macht deutlich, dass interreligiöse Begegnungen beim gottesdienstlichen Feiern ein Vorfeld und einen Anlass brauchen, gegenseitiges Wissen der anderen Religion erfordern und den Intimraum des anderen achten müssen. Khalid Dafir, Institutsleiter des „Privaten Hochschullehrgangs für Islamische Religionspädagogische Weiterbildung“, erschließt ein islamisches Verständnis des (rituellen) Gebets im Dienst gelebter Nächstenliebe und reflektiert aus seiner Sicht Faktoren für das Gelingen oder Misslingen interreligiöser Begegnungen.

Die Voraussetzungen aus orthodoxer Sicht für eine Begegnung im Gebet legt der griechisch-orthodoxe Theologe Theodoros Alexopoulos vor. Deutlich wird dabei, welche Herausforderungen selbst innerhalb der christlichen Ökumene immer noch zu bewältigen sind.

Gelegenheit zum Erfahrungsaustausch der Teilnehmerinnen und Teilnehmer boten sechs Workshops, deren Inhalte in unterschiedlicher Ausführlichkeit ebenfalls in diesem Heft dokumentiert sind und zur weiteren Auseinandersetzung anregen.

In seinem abschließenden Beitrag fasst der im interreligiösen Dialog sehr erfahrene Religionspädagoge Martin Jäggle „Fundstücke und Irrwege“ der gemeinsamen Suche zusammen. Das Themenheft wird mit einer redigierten Auswahl aus dem Podiumsgespräch abgerundet, bei dem vertiefende und anregende Aspekte in den Blick kamen.

Der Erfolg der Tagung lag in der Begegnung. Wir hoffen, dass die Dokumentation des Symposions weitere Begegnungen anregt und für Hilfestellungen, die in der Praxis von Schule und pastoralem Alltag mit steigender Dringlichkeit erwartet werden, förderlich ist.

Im Namen der Redaktion

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Abo-Preisanpassung: Über einige Jahre haben wir die jährlich gestiegenen Preise nicht an unsere Abonnenten weitergegeben. Jetzt muss es wieder einmal sein. Wir bitten Sie um Verständnis, dass wir zur Abdeckung der gestiegenen Herstellungskosten die Abo-preise von € 24,- auf € 26,- anheben.

Franz Gmainer-Pranzl, Salzburg

Gottesdienst zwischen religiöser Verortung und gesellschaftlicher Öffentlichkeit

Fundamentaltheologische Reflexion einer Herausforderung des christlich-islamischen Dialogs

Es gibt keine einfache und allgemein gültige Antwort auf die Frage nach den Möglichkeiten gemeinsamer gottesdienstlicher Feiern zwischen Christen und Muslimen. Der vorliegende Beitrag verortet die sich in der Praxis stellenden Herausforderungen im Kontext gegenwärtiger gesellschaftlicher Bedingungen und zeigt auf, was es bedeutet, „den Glauben an das Evangelium Jesu Christi ‚in der Welt dieser Zeit‘ zu verantworten“. Ausgehend davon werden Möglichkeiten interreligiöser Feierpraxis kritisch beurteilt und Kriterien zur Orientierung an die Hand gegeben. (Redaktion).

Die Suche nach christlich und muslimisch verantworteter Praxis im Gebet und in liturgischen Feiern will auf die Realität einer multireligiösen Gesellschaft angemessen reagieren, sieht

sich aber beträchtlichen Herausforderungen ausgesetzt. Zum einen stellen die Feier und das Bekenntnis des Glaubens einen sensiblen Bereich dar, der den Anfragen und Interessen Außenstehender nicht selbstverständlich offensteht;¹ zum anderen steht der islamisch-christliche Dialog gegenwärtig unter dem Einfluss globaler politischer Dynamiken, die Misstrauen, Angst und Abgrenzung fördern und die Suche nach Verständigung und vorurteilsloser Begegnung spürbar erschweren. Dazu kommt, dass unter „interreligiösem Dialog“ zum Teil höchst Unterschiedliches verstanden wird. Um die Voraussetzungen für ein christliches und muslimisches „Leben und Feiern in Vielfalt“ zu klären und die Praxis interreligiöser Dialoge als ernsthafte und notwendige Antwort auf religiöse Pluralität als einem unausweichlichen Zeichen der Zeit aufzuweisen, versuchen die folgenden Überlegungen, (1) gesellschaftliche Kontexte und Spezifika des christlich-islamischen Dialogs herauszuarbeiten, (2) Ansätze einer fundamentaltheologischen Glaubensverantwortung zu benennen und von daher (3) die Möglichkeit interreligiöser ritueller Feiern zu diskutieren. Der Zugang dieses Beitrags ist ein fundamentaltheologischer, also eine systematische Reflexion der Prinzipien, Kriterien und Methoden theologischer Erkenntnis,² die sich am Problembewusstsein und an der interdisziplinären Arbeitsweise von „Theologie Interkulturell“ orientiert.³

UNIV.-PROF. DDr. FRANZ GMAINER-PRANZL
ist Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und
Studium der Religionen. Zu seinen
Forschungsschwerpunkten gehören Interkulturalität
sowie Religion und Gesellschaft.

¹ Vgl. in diesem Zusammenhang die sensible und differenzierte Reflexion interreligiöser Beziehungen und Interpretationen bei MIDDELBECK-VARWICK: „Ich antworte dem Ruf des Rufenden“.

² Vgl. SECKLER: Theologie als Glaubenswissenschaft.

³ Vgl. GRUBER: Theologie nach dem Cultural Turn, 54–82.

1 Kontexte und Spezifika des christlich-islamischen Dialogs

Auf die Frage, ob ein „gemeinsames Feiern“ von christlichen und muslimischen Gläubigen möglich sei, gibt es nicht *die* Antwort schlechthin; es bedarf einer aufmerksamen Selbstvergewisserung, von welcher Ebene des interreligiösen Dialogs die Rede ist und welcher religionspolitischen Position Glaubende bzw. Nichtglaubende folgen. Zuerst aber ist ein aufmerksamer Blick auf den Kontext des angezielten interreligiösen Dialogs nötig.

Dieser Kontext besteht in der *pluralen und säkularen Gesellschaft Mitteleuropas*, die geprägt ist durch (a) Traditionsabbrüche religiöser Überzeugungen bzw. den Verlust religiöser Praxis in weiten Teilen der Bevölkerung, die zwar unterschiedlich interpretiert werden,⁴ letztlich aber einen signifikanten Umbruch im Verhältnis von (traditioneller) Religiosität und Gesellschaft darstellen;⁵ (b) eine kritische Haltung gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen, die sich in einer (nicht selten pauschalen) Ablehnung jeglicher „Mission“ und einem (mehr oder weniger differenzierten) Plädoyer für „Toleranz“ niederschlägt; (c) Migrationsbewegungen, die neben interkulturellen Konflikten auch eine neue – sowohl für Menschen aus traditionellen Gesellschaftsordnungen als auch für Angehörige modernisierter Gesellschaften durchaus herausfordernde – Konstellation von Religion und Öffentlichkeit bewirken; sowie (d) eine signifikante Ausbildung neuer Identitätsdiskurse, die starke Zugehörigkeiten, essentialistische Reduktionen faktischer Pluralität sowie scharfe Abgrenzungen von anderen aufweisen (vgl. etwa die Rede vom „christlichen Abendland“, islamistische Positionen oder aggressive Formen eines *New Atheism*).

Auch wenn diese Faktoren in den einzelnen europäischen Ländern unterschiedlich ausgeprägt sind, bilden sie die unausweichlichen Bedingungen möglicher (inter-)religiöser Praxis. Offensichtliche Gegenbewegungen zu pluralen und säkularen Gesellschaftsformen wie traditionalistische oder fundamentalistische Gruppierungen sind kein (Vor-)Zeichen einer Wiederkehr traditioneller Religion; sie bestätigen vielmehr durch ihr Auftreten die modernen Lebens- und Glaubensbedingungen. Die dezidierte Absage an interreligiöse Verständigung ist Folge einer Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität, die ein Kennzeichen ausdifferenzierter Gesellschaften darstellt. Von daher ist auch die (christliche oder muslimische) Ablehnung interreligiöser Dialoge bzw. des Rechts auf Religionsfreiheit als typisch modernes Phänomen zu verstehen: als selbstreflexive – wenngleich aussichtslose – Strategie der „Bewältigung“ religiöser Vielfalt.

Der interreligiöse Dialog selbst ist – entsprechend einer geläufigen Differenzierung der jüngeren katholischen Tradition – als Austausch und Begegnung auf vier verschiedenen Feldern wahrzunehmen.⁶ (a) Auf der Ebene des alltäglichen Zusammenlebens teilen Menschen, die unterschiedlichen religiösen Traditionen angehören, ihre Erfahrungen, ihre Fragen und Sorgen. Dieser „*Dialog des Lebens*“ wird bei der Arbeit, bei kulturellen und sportlichen Veranstaltungen, in den Wohnvierteln und bei verschiedensten Zusammenkünften geführt – oft ohne dass es den Betroffenen selbst bewusst ist. Diese scheinbar banale, „selbstverständliche“ Form des interreligiösen Dialogs sollte nicht unterschätzt werden – sie bildet eine wichtige

⁴ Gängige Interpretationen finden Ausdruck in Erklärungsmodellen wie etwa: „Privatisierung“ des Glaubens, „Markttheorie der Religion“ usw. Vgl. dazu POLLACK: Rückkehr des Religiösen, 19–59.

⁵ Vgl. GEFFRÉ: Die Krise der christlichen Identität; METTE: Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen.

⁶ Vgl. Dialog und Verkündigung, Nr. 42.

Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenhalts, ohne die „offizielle“ politische oder religiöse Dialoginitiativen erfolglos bleiben. (b) Im Bemühen um die gemeinsame Entwicklung und Befreiung des Menschen führen Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften einen „*Dialog des Handelns*“, in den vielfältige humane und religiöse Ressourcen einfließen. Ein solcher „Dialog des Handelns“ kann ein langfristiges Projekt sein wie etwa eine Initiative im pädagogischen, kulturellen oder ökonomischen Bereich, aber auch eine aufgrund einer aktuellen Krisensituation erforderte Initiative, wie dies die gemeinsame Hilfsaktion von Muslimen, Hindus und Christen zum Wiederaufbau von Häusern und Dörfern nach der Tsunamikatastrophe 2004 auf Sri Lanka, in Indonesien und Indien darstellte.⁷ (c) Die Diskussion von Spezialisten, die Details ihrer jeweiligen Religion sowie Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Religionen in den Blick nehmen, ist als „*Dialog des theologischen Austausches*“ zu bezeichnen; dieser dient der Klärung und Weiterentwicklung des Verständnisses der eigenen und der fremden Glaubensüberzeugung und erweist den betreffenden Religionsgemeinschaften einen kritisch-loyalen Dienst, insofern dieser interreligiöse theologische Diskurs die Gläubigen unterschiedlicher Religionen bestärkt und herausfordert. (d) Die intensivste Form eines Austausches zwischen unterschiedlichen Religionen bildet schließlich der „*Dialog der religiösen Erfahrung*“, bei dem Menschen ihre Glaubenserfahrung teilen und anderen – soweit dies möglich erscheint – die Praxis ihres Gebetes, die Feier ihres Glaubens sowie ihre spirituelle Praxis erschließen. Zur Praxis dieser „*communicatio in sacris*“ gibt es unterschiedliche Auffassungen und kontroverse Diskussionen quer durch die Religionsgemeinschaften. Während es für die einen völlig klar und selbstverständlich ist, dass Muslime und Christen zu dem „einen Gott“ beten und auch bestimmte Formen eines „gemeinsamen Gottesdienstes“ feiern können, sind für die anderen die Differenzen zwischen Islam und Christentum so groß, dass diese vierte Ebene des interreligiösen Dialogs kaum als praktikierbar erscheint.⁸

Nicht alle vier Felder des interreligiösen Dialogs sind in jeder Situation gleich relevant; für eine christlich und muslimisch verantwortete Praxis des Lebens, Glaubens und Feierns ist es auf jeden Fall wichtig, den Zusammenhang dieser Ebenen nicht zu übersehen. Es macht wohl wenig Sinn, nur über das Thema „Gemeinsamer Gottesdienst“ zu diskutieren und die vielen anderen Begegnungs- und Diskussionsmöglichkeiten zwischen Christen und Muslimen zu vernachlässigen. Ebenso wenig sollte der interreligiöse Dialog nur den „Experten“ überlassen werden, sondern immer auch der „*sensus fidelium*“ (vgl. *Lumen gentium* 12) aller Beteiligten ernst genommen werden. Die Erfahrung und das Vertrauen, das Menschen aus unterschiedlichen Religionen im Umgang miteinander entwickelt haben, aber auch die Krisen und Konflikte, die sie durchleben, stellen eine wertvolle Grundlage und bleibende Inspiration für das Gespräch der theologischen Spezialisten dar.

Nach dem Blick auf die Spezifika des mitteleuropäischen Kontextes und die Differenzierung der unterschiedlichen Felder des interreligiösen Dialogs sind schließlich drittens noch die religionspolitischen Positionen zu benennen, die – meistens implizit – das Feld möglicher

⁷ Vgl. WILDFRED: „Den Toten zur Ehr“, 106: „Obwohl Hilfsorganisationen von verschiedenen Religionen (Hinduismus, Christentum, Islam usw.) geprägt sein mögen, so kamen alle, um ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit jedem beliebigen Menschen zu helfen“.

⁸ Diese Debatte wurde bereits vor und während des Gebetstreffens von Assisi geführt, das Papst Johannes Paul II. am 27.10.1986 einberufen hatte. Kardinal Roger Etchegaray, der Vorsitzende der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“, hielt fest: „[...] Wir sind hier versammelt, ohne auch nur im geringsten Grenzen zu verwischen. Das macht die Tiefe und den Wert unseres gemeinsamen Betens aus“ (Die Friedensgebete von Assisi, 17).

interreligiöser Begegnungen beeinflussen. (a) *Säkularismus* zielt darauf, Religion(en) aus der Öffentlichkeit zu verbannen. In Gegensatz zu einer Haltung der Säkularität, die Religion und Politik trennt, aber nicht das eine auf Kosten des anderen eliminiert, sprechen säkularistische Positionen den Religionen das Recht, ja die Fähigkeit ab, etwas Sinnvolles für die Gesellschaft beizutragen. (b) Religiöser *Integralismus* geht umgekehrt davon aus, dass (nur) eine religiöse Interpretation der Wirklichkeit dem Leben des Menschen gerecht wird. Religion, so setzt diese Position voraus, könne aus sich heraus wissenschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Zusammenhänge erklären. In traditionellen Gesellschaften lag ein solcher Integralismus aufgrund der fehlenden (Aus-)Differenzierung von Religion und Öffentlichkeit nahe; in modernen Gesellschaften können solche Tendenzen einer Retraditionalisierung nur als (vergebliche) Versuche erscheinen, den Prozess sozialer und kultureller Ausdifferenzierung durch eine Neuetaблиerung traditioneller Religiosität rückgängig zu machen. (c) Der Ansatz der *Postsäkularität* setzt die – paradox anmutende – Einsicht voraus, dass Religionen in einer sich weiterhin säkularisierenden Gesellschaft weiterbestehen und gemeinsam mit Säkularen in einen reziproken Lernprozess eintreten. Jürgen Habermas, der diese Position in den letzten fünfzehn Jahren prominent vertreten hat, mutet den Dialogpartnern eine beachtliche Lernerfahrung zu: Religiöse Menschen müssen zu verschiedenen Herausforderungen der modernen Gesellschaft eine „epistemische Einstellung“ finden und ihre „kognitiven Dissonanzen“ – zum Beispiel fremden Religionen gegenüber – bearbeiten.⁹ Säkulare wiederum dürfen Religionen nicht bloß als historisches Auslaufmodell einer archaischen Welterklärung ansehen, sondern haben sie als bleibende Ressourcen der Sinnstiftung für die Gesellschaft anzuerkennen – auch wenn mit dieser Anerkennung für den einzelnen Menschen keine religiöse Glaubensüberzeugung verbunden sein muss.¹⁰ Der Lernprozess, den Gläubige durchlaufen, ist aber nicht mit einem bloßen Anpassungsprozess zu verwechseln, der sich nach den Vorgaben einer rein säkularen Gesellschaftsinterpretation richtet; vielmehr ist eine hermeneutische Selbstreflexion und die Ausarbeitung neuer epistemischer Einstellungen erfordert, die „aus einer für die Beteiligten selbst einsichtigen Rekonstruktion überlieferter Glaubenswahrheiten hervorgehen“¹¹. Für den interreligiösen Dialog heißt das: Angehörige einer Religion A passen ihre Überzeugungen nicht oberflächlich einer Religion B oder einer säkularen Position C an, sondern verarbeiten die Herausforderungen der modernen Gesellschaft (zu der wesentlich der religiöse Pluralismus gehört) in einem kognitiven Lernprozess, der zu einer Rekonstruktion der überlieferten Glaubenswahrheiten führt; über deren Gelingen entscheidet allerdings, wie Habermas betont, „die Glaubenspraxis der Gemeinden“¹². Mit dieser These hat Habermas die Kernaufgabe fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung umschrieben und für das Gelingen eines interreligiösen Dialogs entscheidende Voraussetzungen benannt:

- ◇ die Kenntnis der eigenen Tradition,
- ◇ die Fähigkeit zum Austausch und zur theologischen Auseinandersetzung,
- ◇ die Arbeit an der Rekonstruktion der Glaubensüberlieferung sowie
- ◇ die Entwicklung neuer Diskurspositionen.

⁹ Es geht darum, gesicherte wissenschaftliche Erkenntnisse und gesellschaftliche Entwicklungen anzuerkennen und in die Glaubensüberzeugungen zu integrieren.

¹⁰ Vgl. HABERMAS: Religion in der Öffentlichkeit, 141–146.

¹¹ HABERMAS: Religion in der Öffentlichkeit, 144.

¹² HABERMAS: Religion in der Öffentlichkeit, 144.

2 Fundamentaltheologie: Verantwortung des Glaubens „in der Welt dieser Zeit“

Interreligiöse Dialoge muten religiösen Traditionen zu, sich fremden Heils- und Wahrheitsansprüchen auszusetzen und dadurch die eigene Identität neu wahrzunehmen. Wie viele Beispiele zeigen, besteht zwischen dem Verwurzelte sein in der eigenen Glaubensüberzeugung und der Offenheit für den Dialog mit Anderen kein Gegensatz; vielmehr haben eher jene Menschen Angst vor einem interreligiösen Dialog, die sich ihrer eigenen Überzeugung nicht sicher sind oder diese nur unzulänglich kennen. Für die Theologie als Wissenschaft sind solche Grenz- und Vermittlungserfahrungen, wie sie interreligiöse Dialoge darstellen, besonders fruchtbar, bieten sie doch Gelegenheit, sich mit den Voraussetzungen, Bedingungen, Methoden und Prinzipien des eigenen Glaubens intensiver auseinanderzusetzen. Genau das ist die Grundaufgabe der Fundamentaltheologie, die als universitäre Disziplin vergleichsweise jung ist¹³: die Verantwortung des Glaubens gegenüber jedem, der nach dem „Logos der Hoffnung“ der Christen fragt (vgl. 1 Petr 3,15),¹⁴ allerdings von Anfang an gegeben war. Auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Auseinandersetzungen mit der Kirchenkritik der Reformation, der Offenbarungskritik der Aufklärung sowie der Religionskritik des Atheismus des 19. Jahrhunderts entwickelte sich die Fundamentaltheologie zuerst als Widerlegungs- und Verteidigungsdiskurs, der die Infragestellung von (katholischer) Kirche, christlichem Offenbarungsverständnis und religiösem Wahrheitsanspruch durch eine eher intellektualistische und apologetische Form der Theologie zurückwies und mit den auf Pierre Charron (1541–1603) zurückgehenden Traktaten einer „*demonstratio religiosa/christiana/catholica*“ den kirchlichen Glauben zu verteidigen suchte.¹⁵ Die kirchenpolitischen Ereignisse des 19. Jahrhunderts verstärkten die Abwehrhaltung der katholischen „Apologetik“, die erst durch die patristischen, liturgischen und biblischen Studien des frühen 20. Jahrhunderts aufgelockert und durch den Neuaufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils überwunden wurde. „Fundamentaltheologie“ hieß jetzt nicht mehr „Gegner“ zu bekämpfen, sondern den Glauben an das Evangelium Jesu Christi „in der Welt dieser Zeit“ (so die programmatische Bezeichnung im Titel von *Gaudium et spes*) zu verantworten. Diese Neubesinnung führte in der Fundamentaltheologie zu einer Vielzahl interessanter Entwürfe, die Fragen der Zeit aufgriffen und den Anspruch des christlichen Glaubens in konkreten Problemfeldern und von bestimmten Forschungsperspektiven her reflektierten. Ohne hier einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, lassen sich in der postkonziliaren Entwicklung für den deutschsprachigen Raum folgende Ansätze einer fundamentaltheologischen Auseinandersetzung ausmachen:¹⁶

- *neuscholastisch*: als (traditioneller) Aufweis der „Rationalität“ des christlichen Glaubens, wie er auch nach dem Konzil noch gelegentlich fortgeführt wurde;
- *transzendentaltheologisch*: als Frage nach den Bedingungen und „Aufnahmestrukturen“ im glaubenden Subjekt (Karl Rahner);
- *politisch/„anamnetisch“*: als Reflexion der gesellschaftskritischen und gedächtnisorientierten Dimension („*memoria passionis*“) des christlichen Glaubens (Johann Baptist Metz);

¹³ Erst 1856 wurde in Prag der erste Lehrstuhl für „Fundamentaltheologie“ eingerichtet und mit Johann Nepomuk Ehrlich (1810–1864) besetzt; vgl. SECKLER: Fundamentaltheologie, 339–340.

¹⁴ Vgl. SECKLER: Fundamentaltheologie, 351–357.

¹⁵ Vgl. SECKLER: Fundamentaltheologie, 391–392.

¹⁶ Ich verzichte an dieser Stelle auf detaillierte Literaturhinweise, die den Rahmen dieses Beitrags sprengen und das eigentliche Anliegen, eine fundamentaltheologische Reflexion einer Herausforderung des christlich-islamischen Dialogs zu leisten, verdrängen würden.

- *befreiungstheologisch*: als Rezeption sozialwissenschaftlicher Analysen, wie dies vor allem in Lateinamerika erfolgte, und Betonung des emanzipatorischen Impulses des biblischen Glaubens;
- *hermeneutisch*: als Auseinandersetzung mit der Dialektik von Tradition und Erfahrung (Edward Schillebeeckx, David Tracy) sowie als Wahrnehmung der biblisch inspirierten Sprachverantwortung (Gerhard Ebeling);
- *kontextuell*: als Bezug auf die kulturelle und gesellschaftliche Verortung des Glaubens (Hans Waldenfels);
- *erstphilosophisch*: als Rekonstruktion eines „endgültigen Sinns“ (Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper);
- *analytisch*: als epistemische Rechtfertigung religiöser Sprache (Oliver Wiertz, Thomas Schärfl);
- *topologisch*: als Erschließung des Glaubens durch Orte und Zeichen (Hans-Joachim Sander);
- *responsiv*: als Wahrnehmung des Anspruchs- und Antwortcharakters des Glaubens (Peter Dabrock).

Jeder dieser Ansätze versucht auf seine Weise, jene Herausforderung, die vor allem in interreligiösen Begegnungen und Dialogen virulent wird, aufzugreifen: die Infragestellung der vertrauten Theorie und Praxis des Glaubens durch die Begegnung mit Andersglaubenden und Nichtglaubenden. Fundamentaltheologie liefert in diesem Zusammenhang allerdings keine „Rezepte“, wie die Infragestellung des vertrauten Glaubens am besten „zurückzuweisen“ sei; sie hilft vielmehr, „die Sache des christlichen Glaubens mit den Mitteln der Vernunft [...] verständlich zu machen“¹⁷, wie Hans-Joachim Höhn hervorhebt. Diese „Sache“ stellt sich allerdings so dar, dass sich der christliche Glaube als Folge eines *Anspruchs* begreift: eines Angesprochen-Seins durch Gott, der sich den Menschen in Jesus Christus mitteilt. Dieses Wort (der Offenbarung) führt zur Antwort (des Glaubens); christliche Glaubenspraxis ist nicht Explikation des menschlichen Selbstverständnisses, sondern Responson auf einen Anspruch, der menschlichem Handeln und Verstehen je schon zuvorkommt. Entsprechend dieser Verhältnisbestimmung von Glaube (Antwort) und Offenbarung (Wort) erweist sich der responsive Ansatz fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung als besonders geeignet, jener Herausforderung zu begegnen, die der christlich-islamische Dialog mit sich bringt: den eigenen Glauben auf doppelte Weise als beansprucht zu erfahren: durch die Selbstmitteilung Gottes sowie durch die Begegnung mit einem fremden Heils- und Wahrheitsanspruch. Peter Dabrock hat dieses Charakteristikum eines responsiven Zugangs der Fundamentaltheologie präzise benannt: „Rechenschaft über die Vorgängigkeit und bleibende Virulenz der doppelten Anspruchsasymmetrie (des Wortes Gottes und der Ansprüche der Nächsten) angesichts der Verflechtung von Eigenem und Fremdem stellen jedenfalls in der Perspektive responsiver Rationalität die entscheidende Verantwortung über den ‚Logos der Hoffnung‘ dar.“¹⁸

Für die Frage, ob Christen und Muslime „interreligiöse Feiern“ halten können, bedeutet diese responsiv-fundamentaltheologische Annäherung, dass es interreligiöse Begegnungen im Allgemeinen und der christlich-islamische Dialog im Besonderen mit dem Anspruchscharakter des Glaubens zu tun bekommen: christliche und islamische Glaubenspraxis, zu der vor allem das Gebet, die Feier von Festen und die Praxis von Ritualen zählen, versteht sich

¹⁷ HÖHN: Gott – Offenbarung – Heilswege, 36.

¹⁸ DABROCK: Antwortender Glaube und Vernunft, 314.

als Antwort auf einen Anspruch, der sich niemals einholen oder „normalisieren“ lässt. Der Philosoph Bernhard Waldenfels spricht in diesem Zusammenhang von einer „responsiven Differenz“, die sich unüberwindbar „zwischen dem, *worauf* ich antworte, und dem, *was* ich zur Antwort gebe“¹⁹, eröffnet. Interreligiöse Begegnungen, die diese „responsive Differenz“ aufzuheben versuchen – indem sie zum Beispiel religiöse Traditionen mit der Offenbarung Gottes gleichsetzen oder die Differenzen zwischen unterschiedlichen Heils- und Wahrheitsansprüchen in einer letzten „Identität“ auflösen –, sind zum Scheitern verurteilt, weil sie schlicht dem „Anspruch“ des Glaubens nicht gerecht werden – weder dem des eigenen noch dem des fremden Glaubens. Nicht in der „Normalisierung“ von Differenzen, sondern in der Wahrnehmung von Ansprüchen besteht der Sinn interreligiöser Dialoge.

3 Zur Frage interreligiöser Gottesdienste: Möglichkeiten, Kriterien, Konsequenzen

- ◇ Wenn der christlich-islamische Dialog im Kontext der mitteleuropäischen Gesellschaft situiert, auf unterschiedlichen Ebenen (Alltag, Handeln, Theologie, Glaubenserfahrung) praktiziert und von einem postsäkularen Problembewusstsein her betrieben wird, und wenn dieser Dialog nicht die „responsive Struktur“ des Glaubens überspringt, die die eigene Glaubenspraxis als Antwort auf den Anspruch eines sich selbst mitteilenden Gottes begreift, lässt sich die Frage, ob Christen und Muslime „interreligiöse Liturgien“ feiern können, differenzierter beantworten. Vor allem geht es nicht darum, was eine Glaubensgemeinschaft „darf“, sondern welche Weise des gemeinsamen Feierns oder des „Feierns unter sich“ als sinnvoll und authentisch erfahren wird. Es sind vor allem fünf Möglichkeiten interreligiöser Feierpraxis, die gegenwärtig praktiziert oder vorgeschlagen werden:
- ◇ *Verweigerung der Teilnahme Andersgläubiger*: Diese Position sieht keine Möglichkeit, Menschen aus anderen Religionen bzw. Nichtglaubende in irgendeiner Form an der eigenen Feier teilhaben zu lassen. Zu fragen ist hier, ob nicht berechnete Aspekte der eigenen Glaubenstradition essentialisiert werden und eine religiöse Identität konstruiert wird, die die Offenheit, Pluralität und Hybridität religiöser Traditionen verleugnet.
- ◇ *Gemeinsame Feier aller Beteiligten*: Diese Praxis einer multireligiösen Liturgie (vor allem im schulischen Bereich) geht davon aus, dass Muslime und Christen „an denselben Gott glauben“.²⁰ Auch wenn sich diese Position auf *Lumen gentium* 16 berufen kann, bleibt noch die Frage bestehen, ob dadurch eine einheitliche Feiergestalt gerechtfertigt werden kann bzw. ob die Differenz der unterschiedlichen Heilswege, die Religionen repräsentieren, ernst genommen wird.
- ◇ *Säkulare Feier*: Eine andere Möglichkeit, die Differenzen zwischen Christen und Muslimen zu „bewältigen“, besteht in einer allgemeinen Feier, in der eher ethische und ästhetische Aspekte eine Rolle spielen, nicht aber spezifisch religiöse Inhalte. Eine solche Form des Miteinander-Feierns kann bei bestimmten Anlässen durchaus angebracht sein, wird aber wohl auf Dauer nicht das zum Ausdruck bringen können, was religiösen Menschen wichtig ist: der Überzeugung ihres Glaubens auch konkret Gestalt zu geben.
- ◇ *Religionen als Gastgeber*: Eine Weise, dem ständigen Suchen nach Kompromissen zwischen unterschiedlichen Religionen zu entkommen, ist die Einladung an Andersgläubige, als Gäste an einer (christlichen oder muslimischen) Feier teilzunehmen. Diese Variante hat den

¹⁹ WALDENFELS: *Verfremdung der Moderne*, 78.

²⁰ Vgl. zur gesamten Thematik VÖCKING (Hg.): *Nostra Aetate und die Muslime*.

Vorteil, dass die „liturgischen Verhältnisse“ klar geregelt sind; für die Eingeladenen stellt sich allerdings die – mitunter nicht leicht zu beantwortende – Frage, wie weit sie sich auf den Vollzug der Feier eines „fremden Glaubens“ einlassen können, ohne mit ihrer eigenen Überzeugung in Konflikt zu geraten.

◇ *Befristete/bedingte communicatio in sacris*: Bei dieser Form „begrenzter Gastgeberschaft“ geben die Einladenden selbst das Maß der Teilnahme vor, etwa durch eine Begrenzung des offenen Angebots oder durch eine bestimmte Zeitangabe: Gäste können nur an bestimmten Ritualen oder Feierelementen teilnehmen oder sind nur für eine gewisse Zeit zugelassen. Dies ist eine gängige Praxis in vielen Religionen, die allerdings die Frage aufwirft, nach welchen Kriterien eine solche begrenzte Teilnahme erfolgt, und wer die Macht hat, solche Kriterien aufzustellen.

Welche Formen der Begegnung, der Feier, des gemeinsamen Betens oder der Teilnahme an bestimmten Ritualen in Kirchen und Moscheen möglich sind, lässt sich weder von dem her rechtfertigen, was „erlaubt“ oder „verboten“ ist (denn dazu sind die christlichen und islamischen Traditionen viel zu heterogen), noch von dem, was „erfolgsversprechend“ ist (denn das, was in einer konkreten Situation „gut ankommt“, muss nicht unbedingt interreligiös authentisch sein), sondern vor allem von folgenden drei Kriterien her:

◇ *Stimmigkeit*: Welche Form einer gemeinsamen Feier bzw. der Teilnahme an einer fremdreligiösen Feier „stimmt“ mit der Überzeugung und Praxis meines eigenen Glaubens überein? Welche Möglichkeiten können sich eventuell entwickeln? „Stimmigkeit“ meint hier nicht bloß ein subjektives Gefühl, sondern eine kommunikative und argumentative Beziehung zur eigenen Glaubensgemeinschaft: Lässt sich eine bestimmte Praxis interreligiöser Feiern grundsätzlich mit dem Selbstverständnis meiner Gemeinde vermitteln? „Stimmigkeit“ soll auch nicht Unveränderlichkeit suggerieren. Was vielleicht vor ein, zwei Generationen als „nicht stimmig“, ja undenkbar angesehen wurde, kann heute „selbstverständlich“ sein. Dennoch: Wenn es zwischen dem „inter-“ und dem „-religiös“ zu keiner Verbindung (mehr) kommt, ist eine Begegnung oder Feier auch nicht stimmig.

◇ *Responsivität*: Dieses Potential einer „Antwortlichkeit“ meint die Fähigkeit eines Menschen bzw. einer Glaubensgemeinschaft, fremden Ansprüchen, Traditionen, Erfahrungen so zu begegnen, dass daraus eine neue Antwort erwächst. Weder eine Dominanz des Eigenen, die das Fremde verdrängt, noch eine exotisierende oder imitierende Inszenierung des Fremden werden dem Anspruchscharakter des Glaubens gerecht. Wenn etwa Christen eine Moschee besuchen, sollten sie dies weder mit dem Habitus der Überlegenheit noch mit der Einstellung einer vorbehaltlosen, undifferenzierten Anerkennung aller fremdreligiösen Rituale tun, sondern mit einer Haltung, die sich der Zumutung eines fremden Offenbarungsanspruchs stellt und die eigene Glaubensüberzeugung im Licht dieses Anspruchs „antwortet“.

◇ *Bezug auf die Grundfragen des Menschen*: Das, was allen Religionen tatsächlich gemeinsam ist, sind die menschlichen Grundfragen nach Leben und Tod, Schuld und Versöhnung, Liebe und Hass, Freiheit und Sünde, wie sie in *Nostra aetate* 1 und *Gaudium et spes* 10 zur Sprache kommen. Nicht die Aufhebung der Differenzen zwischen Islam und Christentum führt zu einer intensiven interreligiösen Begegnung, sondern die Erfahrung, auf welche Weise unterschiedliche Religionen eine Antwort auf die Grundfragen des Menschen geben. Jene Formen einer interreligiösen Feier, in denen diese existentiellen Fragen angesprochen werden, werden für die Gläubigen beider Religionen vermutlich am ehesten als glaubwürdig, nachvollziehbar und überzeugend empfunden werden.

Vielleicht treffen die „Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen“ der deutschen Bischöfe das Anliegen eines authentischen und menschlich verbindenden interreligiösen Gebets am besten, wenn sie festhalten:

„In religiösen Begegnungen können Christen und Muslime erfahren, dass ihr Leben trotz unterschiedlicher Gottesvorstellungen auf den einen Gott ausgerichtet ist. Dabei gilt, dass Beten im Beisein des anderen nicht der Ort für Bekehrungsversuche oder Auseinandersetzungen, sondern Ausdruck der gemeinsamen Verwiesenheit auf den einen Gott und der solidarischen Sorge um das Heil der Menschen ist.“²¹

Wenn Gottesdienst und Gebet in diesem Sinn zwischen religiöser Verortung und gesellschaftlicher Öffentlichkeit vollzogen werden, können sie tatsächlich zum Zeichen der Einheit zwischen den Menschen und zum Ausdruck der Anerkennung religiöser Pluralität und Fremdheit werden. Ein solcher Weg wäre für Christen und Muslime gleichermaßen verheißungsvoll.

Literatur

- DARBOCK, Peter: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie. Stuttgart 2000 (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie 5).
- GEFFREÉ, Claude: Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter des religiösen Pluralismus, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 41. 2005, 222–234.
- GRUBER, Judith: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Resource. Stuttgart 2013 (ReligionsKulturen 12).
- HABERMAS, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: DERS.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2005, 11–154.
- HÖHN, Hans-Joachim: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg 2011.
- METTE, Norbert: Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung, in: Theologisch Praktische Quartalschrift 156. 2008, 115–122.
- MIDDELBECK-VARWICK, Anja: „Ich antworte dem Ruf des Rufenden.“ Zur Theologie des Gebets im Islam, in: EISELE, Wilfried (Hg.): Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet. Freiburg i. Br. 2013 (Quaestiones Disputatae 256), 262–290.
- POLLACK, Detlef: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandeln in Deutschland und Europa II. Tübingen 2009.
- SECKLER, Max: Theologie als Glaubenswissenschaft, in: KERN, Walter/POTTMAYER, Hermann Josef/SECKLER, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Tübingen/Basel 2000 (UTB 8173), 131–184.
- DERS.: Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: KERN, Walter/POTTMAYER, Hermann Josef/SECKLER, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Tübingen/Basel 2000 (UTB 8173), 331–402.

²¹ Leitlinien für das Gebet, 38.

- VÖCKING, Hans (Hg.): *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*. Freiburg i. Br. 2010 (Schriftenreihe der Georges Anawati Stiftung 8).
- WALDENFELS, Bernhard: *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge. Göttingen 2001* (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 10).
- WILFRED, Felix: „Den Toten zur Ehr‘, den Lebenden zur Mahnung“. Zu den Fragen, vor die uns der Tsunami stellt, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 41. 2005, 103–117.

Kirchliche Dokumente

- Die Friedensgebete von Assisi. Einleitung von Franz Kardinal König. Kommentar von Hans Waldenfels. Freiburg i. Br. 1987.
- PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG / KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER: *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (19. Mai 1991). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102).
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe* (24. Juni 2008). Bonn 2008 (Arbeitshilfen 170).

Susanne Heine, Wien

Über die Balance zwischen Nähe und Distanz

Eine kritische Recherche aus evangelischer Perspektive

Was sagen offizielle Dokumente der (Evangelischen) Kirchen zu gemeinsamen Gebetsfeiern von Christen und Muslimen? Durchgängig wird differenziert zwischen *interreligiösen* und *multireligiösen* Gebetsbegegnungen, wobei letztere den „Intimraum“ der jeweiligen Religion eher zu wahren vermögen. Im Beitrag wird deutlich, dass nicht das *Gottesbild*, sondern vielmehr das *Gottesverständnis* bei Christen und Muslimen unterschiedlich ist. Das soll beachtet werden. (Redaktion).

1 Konturen der Fragestellung

Der christlich-muslimische Dialog hat in der Aufbruchszeit der 1960er Jahre begonnen und einen ersten Niederschlag in Dokumenten des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Zweiten Vatikanischen Konzils gefunden. Das war auch die Zeit, in der die Kirchen ihre

zunächst ablehnende Haltung gegenüber der Deklaration der Menschenrechte von 1948 in eine Zustimmung verwandelten. Die anfängliche Skepsis bezog sich damals darauf, dass die Menschenrechte Individualrechte sind, die eine gemeinschaftliche Verantwortung untergraben würden. Und es war die Zeit, in der Gastarbeiter aus der Türkei angeworben wurden, in Österreich durch das Abkommen von 1964.

Das ist einerseits nicht lange her, andererseits hat sich seitdem auch vieles verändert. Zum einen stieg die Zahl der in Europa lebenden Muslime, auch in den Schulen, durch den Balkankrieg in den 1990er Jahren.¹ Diese Zahl wird sich durch die derzeitige Flüchtlingswelle weiter erhöhen. Zum anderen sind innerhalb des Islams zunehmend radikalisierte Gruppen entstanden, die erstmals 2014 einen eigenen Staat ausgerufen haben. Das kann zur Sorge Anlass geben, aber auch dazu, in den Bemühungen um den Frieden unter den Religionen fortzufahren, durch Dialog und Zusammenarbeit, die dann auch in gemeinsamen christlich-muslimischen Gebetsfeiern Ausdruck finden können.

Strittig freilich ist die Frage der Gestaltung; in der Diskussion werden drei Formen unterschieden²:

UNIV.-PROF. DR. SUSANNE HEINE
ist emeritierte Ordinaria für Praktische
Theologie und Religionspsychologie an der
Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität
Wien. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehört seit
vielen Jahren der christlich-muslimische Dialog.

¹ In Österreich ist die Zahl der Muslime von 350.000 gemäß der Volkszählung von 2001 auf geschätzte 600.000 gewachsen.

² „Unterscheiden“ im Sinne des griechischen Wortes *kríneîn* als Voraussetzung für eine je eigene, argumentativ vertretbare theologische Option.

- ◇ die gegenseitige „liturgische Gastfreundschaft“, wenn Christen und Muslime einander einladen, in ihren Gottesdiensten bzw. rituellen Gebeten (Freitagsgebet) andachtsvoll anwesend zu sein; hinzukommen kann, dass die Eingeladenen ein Grußwort sprechen;
- ◇ das multireligiöse Gebet, in dem die Vertreter verschiedener Religionen neben- oder nacheinander ihre je eigenen Texte und Gebete sprechen;
- ◇ das interreligiöse Gebet, bei dem alle gemeinsam dieselben Gebete sprechen.

Die Fürbitte füreinander, im Stillen oder ausgesprochen, wird in Dokumenten, wo sie genannt ist, als möglich und angebracht gesehen.

Alle diese Formen setzen einen bestimmten Anlass und den Wunsch aller Beteiligten voraus, was routinemäßige Gebetsfeiern ausschließt. Anlässe können sein: Beginn und Ende des Schuljahres, Maturafeiern, gemeinsame Trauerfeiern aufgrund tragischer Ereignisse oder Friedensgebete; auch christliche Buß- und Bettage werden als möglicher Anlass genannt.³ Umstritten sind auch die Orte für solche Gebetsfeiern, sofern sie in religiösen Gebäuden, in Kirchen oder Moscheen stattfinden. Da es sich dabei um keine religiös neutralen Orte handelt, werden meist neutrale Gebäude empfohlen, auch um auf das muslimische Bilderverbot Rücksicht zu nehmen.

Die offiziellen kirchlichen Dokumente, um die es hier gehen soll, haben eine gewisse Regelung zum Ziel angesichts einer Praxis, die oft aus dem spontanen Wunsch nach einem gemeinsamen spirituellen Ausdruck entsteht.⁴ Die verschiedenen Dokumente tragen Untertitel wie Arbeitshilfe, Orientierungshilfe, Handreichung, Arbeitspapier oder Leitlinien. Damit wird signalisiert, dass es nicht um strikte Vorschriften geht, sondern um Empfehlungen, die Vorschläge machen, teils aber auch deutlich warnen. Im Folgenden stelle ich einige signifikante Beispiele vor und konzentriere mich dabei auf die evangelische Perspektive.⁵ Zum Schluss thematisiere ich eigene Erfahrungen und Präferenzen.

2 Multireligiös oder interreligiös

Bereits 1992 hat die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern in ihrer Arbeitshilfe „*Multireligiöses Beten*“ zwei Formen von Gebetsfeiern mit folgenden Worten unterschieden: „Unter ‚interreligiösem‘ Beten ist das von Angehörigen verschiedener Religionen gemeinsam formulierte und verantwortete Gebet zu verstehen. ‚Multireligiöses‘ Beten dagegen meint Gebetsveranstaltungen, in denen Vertreter verschiedener Religionen je für sich aus ihrer eigenen Tradition heraus formulierte Gebete sprechen, während die übrigen andächtig zugegen sind.“⁶ Diese Unterscheidung hat auch in weitere kirchliche Dokumente Eingang gefunden und wird bis heute kontrovers diskutiert.

Ein prominentes Beispiel für die multireligiöse Variante, die auch von evangelischen Dokumenten gewürdigt wird, ist das 1986 von Papst Johannes Paul II. initiierte Weltgebetstreffen in Assisi, wo die Religionsvertreter in ihrer je eigenen Gruppe beteten. Später in Österreich waren die Terroranschläge am 11. September 2001 Anlass dafür, dass Juden, Christen und

³ So in SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND (Hg.): *Interreligiöses Gebet*.

⁴ Vgl. *Christen und Muslime: Gemeinsam beten?*, 5.

⁵ Auf die Frage der Gestaltung von Taufen, Trauungen oder Beerdigungen angesichts muslimischer Familienmitglieder kann im beschränkten Rahmen dieses Beitrags nicht eingegangen werden.

⁶ *Multireligiöses Beten*, 151.

Muslime in der Wiener Hofburg der Opfer gedachten und neben- und hintereinander mit Lesungen, Koranrezitation und je eigenen Texten um Frieden beteten.

Demgegenüber wird das interreligiöse Gebet bereits von der Bayerischen Arbeitshilfe nicht als möglich angesehen, da dieses Gestaltung und Ablauf so ineinander verschränkt, dass Texte, vor allem Gebete, gemeinsam formuliert und gemeinsam gesprochen werden. Damit aber würden die „tiefgreifenden theologischen Unterschiede der Religionen – vor allem im Gottesverständnis“⁷ verwischt. Der Ablehnung interreligiöser Gebetsfeiern sind weitere kirchliche Stellungnahmen gefolgt. Andere haben sich solchen Feiern gegenüber offener gezeigt.

3 Der dreieinige Gott als Kriterium – drei Beispiele

Das Kriterium für die Ablehnung interreligiöser Gebete ist das christliche Bekenntnis zu Gott als dem dreieinigen, den das Neue Testament mit seinen trinitarischen Wendungen vielfach bezeugt.⁸

Keine Übereinstimmung vortäuschen

Die Handreichung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg von 2003 *„Begegnen – Feiern – Beten“* lehnt interreligiöse Gebetsfeiern ab. Das Dokument betont zwar, „dass es nur einen Gott gibt, den Schöpfer der Welt“, und dass Gott, der alle Menschen geschaffen hat, überall wirkt, nicht nur in der Kirche. Aber, so heißt es weiter: „Als Christen haben wir diesen Schöpfer als dreieinigen Gott kennengelernt: als Vater, als Sohn und als Heiliger Geist.“ Daher richte sich das christliche Gebet „nicht einfach an ‚Gott‘, sondern an den dreieinigen Gott“ (15). Zwar gebe es in Gebetsformulierungen anderer Religionen Worte, die auch Christen sprechen könnten, aber ohne sich auf den dreieinigen Gott zu beziehen: „Deshalb sollten Christen in Gebete anderer Religionen nicht einstimmen“, denn dadurch „werden Einheit und Übereinstimmung vorgetäuscht, die in Wirklichkeit nicht vorhanden sind“ (16). Daraus folgt der Schluss: „Ein ‚interreligiöses‘ Gebet lehnen wir ab“ (24).⁹

Diese württembergische Handreichung „ermutigt zu gemeinsamen Aktionen mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit für ein friedliches Zusammenleben aller Menschen in Gerechtigkeit und Freiheit“ und hält gemeinsame religiöse Feiern für möglich, sofern die „Eigenart jeder Glaubensgemeinschaft gewahrt“ bleibt (24). Dies sei bei multireligiösen Gebeten der Fall, die freilich gemeinsam vorbereitet sein wollen. Als Modell dafür wird das Friedensgebet 1986 in Assisi hervorgehoben, bei dem alle anwesenden Religionsgemeinschaften „sich aus der Mitte ihres Glaubens heraus dem Einsatz für den Frieden verpflichtet wissen und dafür beten“ (18). Möglich sei auch die gegenseitige „liturgische Gastfreundschaft“: Christen können bei Gebeten anderer Religionen dabei sein; solche Gebete verlangen Achtung, da „Gott auch diese Gebete hört“. Ebenso können Nichtchristen bei christlichen Gebeten und Gottesdiensten anwesend sein (16) und eingeladen werden, ein Grußwort zu sprechen (19).

⁷ Multireligiöses Beten, 152.

⁸ Vgl. ECKSTEIN: Anfänge trinitarischer Rede, 31–59; OSTMEYER: Kommunikation mit Gott und Christus.

⁹ Diese Ablehnung wird auch vertreten vom römisch-katholischen Dokument SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Christen und Muslime in Deutschland (2003).

Gottes Offenbarung in Jesus Christus

Das zweite Beispiel: „*Klarheit und gute Nachbarschaft*“, die Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von 2006, ist insgesamt in einem schärferen Ton verfasst, denn dem waren die Terroranschläge in Madrid 2004 und in London 2005 vorangegangen. Aufgrund der im Namen des Islams geführten Anschläge äußert die EKD den „dringenden Wunsch [...] an die Muslime in Deutschland, dass sie sich gemeinsam mit Christen weltweit für den Frieden einsetzen“ (20). Auch in diesem Dokument ist das christliche Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott dafür ausschlaggebend, interreligiöse Gebetsfeiern abzulehnen.

Unter Berufung auf die vorausgegangene Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen“ von 2000 erkennt die EKD zwar in den Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam Spuren oder Zeichen, „dass sich der Gott der Bibel auch Muslimen nicht verborgen hat“. Dies begründe aber „keinen gemeinsamen Glauben und erst recht keine gemeinsame Verkündigung oder Frömmigkeitspraxis“ (19). Wie Christen würden auch die Muslime den einen transzendenten Gott verehren, aber für Christen ist die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erfolgt (18).¹⁰ Man dürfe sich somit nicht „mit einer ungefähren Übereinstimmung mit anderen Gottesvorstellungen begnügen“ (19), daher, so die Handreichung: „Ein gemeinsames Gebet in dem Sinne, dass Christen und Muslime ein Gebet gleichen Wortlautes zusammen sprechen, ist nach christlichem Verständnis nicht möglich, da sich das christliche Gebet an den Einen Gott richtet, der sich in Jesus Christus offenbart hat und durch den Heiligen Geist wirkt“ (115).

Diese Handreichung bevorzugt die „respektvolle Teilnahme am Gebet der jeweils anderen Religion“, verbunden mit dem „inneren Einstimmen in Aussagen, die man aus seiner eigenen Glaubensüberzeugung vollziehen kann“. Grußworte oder verlesene Texte der Gäste sind möglich, wenn sie „die Verbundenheit von Gastgebern und Gästen zum Ausdruck bringen“ (116f.). Aus bestimmten Anlässen, z.B. einer Katastrophe, könne das multireligiöse Gebet „ein sehr wirkungsvolles Zeichen gemeinsamer Verantwortung, Betroffenheit und Solidarität sein“ (116). Auch dieses Dokument erinnert an die Friedensgebete von Assisi, dazu an den Ausspruch von Papst Johannes Paul II., „dass man zusammenkomme, um zu beten, nicht aber komme, um zusammen zu beten“ (117). Daher sei interreligiöses Beten aus theologischen Gründen auszuschließen, denn es beschränke sich auf konvergierende Aussagen und lasse damit „den Respekt vor der Besonderheit des anderen Glaubens vermissen“ (116). Insgesamt betont die Handreichung, dass jedes Missverständnis, „es finde ein gemeinsames Gebet statt“, zuverlässig zu vermeiden ist (117).

Geistliche Praxis als Intimraum der Religionen

Das dritte Beispiel für den dreieinigen Gott als Kriterium kommt aus Österreich. Die Generalsynode der Evangelischen Kirche A. und H.B. in Österreich hat 2011 mit überwältigender Mehrheit die Orientierungshilfe „*Evangelische Christen und Muslime in Österreich*“ verabschiedet.¹¹ Da ich an diesem Text wesentlich mitgewirkt habe, war ich auch in die Debatten

¹⁰ Vgl. das Diktum von Nathan Söderblom: „Was Christus für das Christentum, das ist der Koran für den Islam“, in: SÖDERBLOM: Einführung in die Religionsgeschichte, 65.

¹¹ Dieses Dokument erschien dann 2012 in Buchform unter dem Titel EVANGELISCHE KIRCHE A. UND

im Theologischen Ausschuss involviert, der beauftragt war, die Textvorlage für die Synode zu erarbeiten. Besonders die Frage der gemeinsamen geistlichen Praxis sorgte bis zum letzten Augenblick in der letzten Sitzung für Kontroversen, bis es dann doch noch zu einer Einigung kam.

Im Mittelpunkt dieses Dokuments steht die Aufforderung an Christen und Muslime, „sich in wechselseitigem Verständnis und Respekt zu üben, um in gemeinsamer Verantwortung in Bezug auf Frieden und Gerechtigkeit zusammenzuarbeiten“ (225). Eine interreligiöse Feier lasse sich freilich theologisch nicht begründen, und auch diese Orientierungshilfe beruft sich dabei auf das christliche Gottesverständnis. Dabei handle es sich nicht um ein *Gottesbild*, das Menschen sich machen, da das *Verständnis* Gottes als dreieinigen durch das Neue Testament mitgeteilt wurde, das von trinitarischen Wendungen durchzogen ist.¹² In einem gemeinsamen Gebet müsste jedoch auf die trinitarische Form verzichtet und damit der ganzheitliche christliche Glaubenskontext verschleiert werden. Selbst wenn in einer solchen Gebetsfeier nur der Schöpfer als ein gemeinsamer Bezugspunkt angesprochen wird, kann „die Schöpfung nicht ohne christologischen Bezug gedacht werden“. Aber auch umgekehrt „können solche Gebete auf muslimischer Seite wohl nicht ohne Bewusstsein der koranischen Offenbarung gesprochen werden“ (223), die Muhammad als dem „Siegel der Propheten“ zuteil wurde.

Die Orientierungshilfe ordnet die geistliche religiöse Praxis dem Intimraum der jeweiligen Religionen zu, und will diesen bewahren. Sie spricht sich aber, wie auch die anderen genannten Dokumente, für die wechselseitige Gastfreundschaft und das multireligiöse Gebet aus. Wenn sich die christliche Gemeinde im Gottesdienst versammelt, sind Angehörige anderer Religionen als Gäste eingeladen, daran andachtsvoll teilzunehmen: „Das bedeutet aber nicht, dass sie Gebete oder Texte aus ihrer Religion einbringen oder dazu aufgefordert werden, sich aktiv am gottesdienstlichen Vollzug zu beteiligen, indem sie z. B. mitbeten oder die Predigt halten“ (221), was übrigens zuweilen geschieht.

In Bezug auf multireligiöse Feiern, in denen die Eigenständigkeit der jeweiligen Religion kenntlich bleiben sollte, wird hervorgehoben, dass der besondere Anlass das verbindende Moment darstellt, der „nicht auf eine Einheit der Religionen hin überschritten werden sollte“ (222). Solche Feiern „sind nicht in spezifischen religiösen Räumen angesiedelt und werden auch nicht von kirchlichen oder muslimischen Gemeinden veranstaltet“ (220), was aber ebenfalls zuweilen geschieht.

4 Gottes Geist und menschliche Verantwortung – vier Beispiele

Die folgenden Dokumente lassen sich durch eine mehr oder weniger deutliche Öffnung gegenüber dem interreligiösen Gebet kennzeichnen. Sie berufen sich dabei einerseits auf das unverfügbare Wirken des Geistes Gottes sowie auf Gottes Barmherzigkeit gegenüber menschlichen Grenzen, andererseits auf die pastorale Verantwortung und das Gewissen.

H.B. IN ÖSTERREICH (Hg.): Respektvoll miteinander. Vgl. auch HEINE / ÖZSOY / SCHWÖBEL / TAKIM: Christen und Muslime im Gespräch.

¹² Mit dem biblischen Bezug wird dem Einwand begegnet, ein gemeinsames christlich-muslimisches Gebet „könne nicht von der Übereinkunft in Bezug auf eine theoretische Gottesvorstellung abhängen“ (EVANGELISCHE KIRCHE A. UND H.B. IN ÖSTERREICH [Hg.]: Respektvoll miteinander, 223; Hervorhebung von S.H.). Damit grenzt sich die Orientierungshilfe ab von dem ökumenischen Dokument „*Christen und Muslime: Gemeinsam beten?*“, 7f.

Gottes Erbarmen

Die Handreichung der EKD *„Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“* ist 2000 erschienen, also vor den Terroranschlägen in New York 2001. Auch dieses Dokument sieht die Begegnung mit Muslimen „im Herzen des christlichen Glaubens selbst angesiedelt [...], im Bekenntnis zum dreieinen Gott“ (17). Der Text spricht von Gottes Geist, der freilich „auch außerhalb der Kirche wirkt und redet“, so dass sich in anderen Religionen ebenfalls „Spuren seiner Wahrheit und Wirklichkeit entdecken“ lassen (19). Daher sei es möglich, auch im Islam Menschen zu begegnen, „die schon in Gottes Hand sind“ (20). Dennoch müsse jede Religion „als [unteilbares] Ganzes und in sich Eigenständiges wahrgenommen werden“ (22). Dem trage das multireligiöse Gebet Rechnung, das die Sorge zerstreut, dabei „würden die verschiedenen Glaubenstraditionen in unangemessener Weise miteinander vermischt“.

Aber auch das interreligiöse Gebet wird nicht zurückgewiesen, obwohl es „seinem Wesen nach grenzüberschreitend“ ist. Allerdings müssen Texte und Ablauf von allen gemeinsam so festgelegt werden, dass „Glaubende beider Religionen sie bejahen und in den vorgegebenen Worten Gott anbeten können“. Die Handreichung empfiehlt, dazu solche Texte auszuwählen, „die Gott lobpreisen“ (29), und gibt der Hoffnung Ausdruck, dass Gott die unvollkommenen, ja auch verkehrten Gebete aller Menschen aus Erbarmen und „in freier Gnade annimmt“ (30).

Eine spirituelle Bereicherung

Das zweite Beispiel: Im Jahr 2004 hat der Ökumenische Rat der Kirchen ein Dokument veröffentlicht, das die 1979 ausgearbeiteten *„Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“* weiterentwickelt. Dieser Text befasst sich allgemein mit Menschen verschiedener Religionen. Als besondere Herausforderungen der Zeit werden u. a. genannt: zunehmende Mobilität und Flüchtlingsbewegungen, Feindseligkeiten aus Angst vor Identitätsverlust, oder die Mobilisierung gewalttätiger Kräfte.

Dieses Dokument geht ebenfalls vom christlichen Glauben an den dreieinigen Gott aus, der zur Friedensstiftung verpflichtet. Der Schwerpunkt liegt auf Leitsätzen und praktischen Überlegungen zum Dialog, zum Schluss (Punkt 33) werden dann auch „multireligiöse Andachten“ thematisiert. Hier finden sich ebenfalls die wechselseitige Gastfreundschaft sowie das multireligiöse Gebet, das den Vorteil habe, dass „die Vielseitigkeit und die Integrität jeder Tradition anerkannt werden, und dass wir in Gegenwart des anderen beten“. Aber auch das gemeinsame interreligiöse Gebet, das der Zuschauerrolle enthebt, wird als mögliche „spirituelle Bereicherung“ gewürdigt. Dieses Dokument spricht ebenfalls für ein vorsichtiges Sowohl-als-Auch.

Gott ist immer größer

Interessant ist das dritte Beispiel, das Dokument *„Christen und Muslime: Gemeinsam beten?“* von 2003, ein Arbeitspapier der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), somit ein ökumenisches Dokument. Dieses geht von der mangelnden Einmütigkeit aus, zumal gemeinsames Beten selbst unter Christen verschiedener Traditionen schwierig sein könne, dokumentiert die Vielfalt und will die Kirchen

ermutigen, „dazu selbst Stellung zu beziehen“ (5). Auch hier wird betont, dass Christen „nur zu dem dreieinen Gott beten können“ (7), und dass es gelte, die tatsächlichen Unterschiede nicht zu vertuschen (8). Daher sei die ökumenische Regel auf das interreligiöse Gebet zu übertragen, die lautet: „Was Kirchen gemeinsam tun können, sollen sie zusammen tun; das Trennende zwischen ihnen soll dabei aber nicht verschwiegen werden“ (11). Die wechselseitige Gastfreundschaft (8) und die verschiedenen inter- und multireligiösen Gestaltungsformen werden zwar angeführt (7), aber nicht weiter diskutiert. Im Vordergrund stehen Gottes Wille und Geist. Denn „Gott handelt nicht nur unter Christen, sondern in der ganzen Welt“ (7). Es sei „Gott zu überlassen, über die rechte Art und Weise des Betens zu entscheiden“, weshalb „wir muslimisches Gebet nicht verdammen“ können (8).

Da Gott immer größer ist als menschliches Denken (*Deus semper maior*, 11), lasse sich der „Geist Gottes nicht zwingen, sich unserem theologischen Denken anzupassen. Deshalb hängt die Möglichkeit des gemeinsamen Gebets nicht von einer Übereinkunft über eine theoretische gemeinsame Gottesvorstellung ab“ (8). Es sei „die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, an die Christen und Muslime ihre Gebete richten“, daher „vertrauen wir auf Ihn, dass Er Christen und Muslime zusammenbringen kann, wenn sie in tiefem Ernst und großer Dankbarkeit zu Ihm beten“ (8). Das Arbeitspapier zitiert aus dem Abschlussdokument des Treffens des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog 1997 in Bose in Italien und nennt das gemeinsame Gebet eine „Beteiligung am ‚Seufzen der ganzen Schöpfung‘“ und einen „Ausdruck des Zusammenkommens all der ‚verstreuten Kinder Gottes‘“ (8). Demgegenüber werden freilich auch die Einsprüche von Seiten der Orthodoxen Kirchen und der evangelikalen Christen thematisiert.

Dieses Dokument geht bezüglich des interreligiösen Gebets sehr weit, wie sich an den Gebeten zeigt, die im Anschluss an die theologischen Überlegungen als möglich vorgestellt werden, darunter: ein Gebet von Franz von Assisi: „O Herr, mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens“ (23), Psalm 23: „Der Herr ist mein Hirte“, oder Psalm 90: „Herr, du bist unsre Zuflucht für und für“ (26), Gebete aus der islamisch-mystischen Tradition, z. B. von Yunus Emre (13./14. Jahrhundert): „Mit Bergen und mit Steinen auch will ich Dich rufen, Herr, o Herr! [...] Mit Jesus hoch im Himmelsland, mit Moses an des Berges Rand [...] Und mit Muhammad, Deinem Freund“ (23)! Vorgeschlagen werden auch z. B. die Eröffnungssure: „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen“ (27), Sure 2, 255: „Gott – es gibt keinen Gott außer Ihm“, oder die muslimische Litanei der 99 schönen Namen Gottes (28f.), die in Abschnitte gegliedert ist, auf welche wie in den Kyrie-Rufen die Antwort erfolgt: „Herr, höre uns, erbarme Dich unser.“

Evangelische Freiheit und Gewissen

Die Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ von 2006 hatte sich viele kritische Stellungnahmen eingehandelt. Im Jahr 2015 brachte der Rat der EKD ein neues Dokument als einen weiteren Grundlagentext zum Reformationsjubiläum 2017 heraus. Das vierte Beispiel „*Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*“ ist gegenüber interreligiösen Gebetsfeiern sehr offen eingestellt. Im Hintergrund stehen steigende Fremden- und Religionsfeindlichkeit, der gegenüber die Handreichung mit Nachdruck die Religionsfreiheit vertritt und eine „demokratische Rechtsordnung, in der meine Freiheit auch die des anderen ist“ (9). Darin sieht sich die EKD dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbunden (29). Als

theologische Grundlegung wird die evangelische Freiheit genannt, zu der Gott durch Christus befreit hat (55).

In Bezug auf den Islam wird einerseits festgehalten, dass es in den drei monotheistischen Religionen um den einen Gott gehe, „der der Schöpfer aller Menschen ist und ihnen dieselbe Würde verleiht“ (63). Andererseits spreche das christliche Bekenntnis von dem einen Gott als dreieinigen und unterscheide sich damit vom dem, worauf es im Islam (und auch im Judentum) „konkret ankommt“. Daher stehen einander, trotz vieler Gemeinsamkeiten, verschiedene Religionen im Dialog gegenüber, was „eine ernsthafte Anerkennung der Andersheit des anderen“ verlangt (65).

Auf dieser Basis stehen dann die Ausführungen über das „Beten mit anderen“ (52–54). Über die wechselseitige Gastlichkeit hinaus, wo „jeder weiß, wo er selbst steht und wer der andere ist“, sei es möglich, nebeneinander oder nacheinander zu beten, aber auch, andere Formen zu finden. Das Dokument stellt es der „Weisheit“ der pastoralen Verantwortungsträger anheim, Worte aus der eigenen Tradition zu finden, „in denen sich Menschen unterschiedlicher Religionen gleichsam unterbringen und bergen können“, und nennt die Psalmen als Möglichkeit. Auch hier lässt sich ein Sowohl-als-Auch erkennen. Unter Berufung auf die evangelische Freiheit wird die Verantwortung vor dem Gewissen angesprochen, das über einen engeren, aber auch einen weiteren Spielraum entscheiden könne.

5 Eigene Beobachtungen, Erfahrungen und Präferenzen

Ich meine zu beobachten, dass das interreligiöse Gebet mit einer inklusiven Sichtweise verbunden ist, die sich auf den dreieinigen Gott als den Gott aller Menschen bezieht. Alle Dokumente, die sich gegenüber interreligiösen Gebetsfeiern offener zeigen, lassen dies mehr oder weniger deutlich erkennen. So heißt es etwa im Dokument der EKD von 2000: „Darum glauben wir, dass Gebete von Muslimen ebenso wie die von uns Christen vom dreieinigen Gott erhört werden, der uns in Jesus Christus mit sich versöhnt hat und sich im Heiligen Geist vermittelt“ (30). Es ist demnach der dreieinige Gott, der alles bewirkt und umfasst, auch das muslimische Gebet.

Ähnlich das Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen von 2004, das darauf verweist, dass die Kirche von Anfang an bekannte, „dass Gott die Welt mit sich selbst durch Jesus Christus versöhnt“, und immer versucht habe, die Grundlagen ihres Glaubens in verschiedenen neuen religiösen und kulturellen Kontexten auszulegen (Punkt 1). Deshalb kann auch das interreligiöse Gebet als mögliche „spirituelle Bereicherung“ gewürdigt werden. Noch deutlicher hebt die Handreichung der EKD von 2015 die Fähigkeit des Christentums hervor, „sich den Reichtum vieler Sprachen und Kulturen anzueignen“, indem es diese auf den dreieinigen Gott bezogen und „gleichsam ‚getauft‘ hat“ (37). Am weitesten geht das als drittes Beispiel vorgestellte ökumenische Dokument von 2003, das auch Texte muslimischen Inhalts, die vom Propheten und Gesandten Muhammad als Offenbarungsempfänger nicht absehen können, für interreligiöse Gebetsfeiern mit Christen als möglich erachtet.

Erfahrungen

Meine Präferenzen sind die Folge meiner Erfahrungen. Ich habe etwa zehn Jahre lang an der Universität Wien im Rahmen des Masterstudiums „Islamische Religionspädagogik“ muslimische Studierende unterrichtet mit einer Einführung in christliche Theologien. Öfters bin ich mit diesen Studierenden gemeinsam in einen christlichen Gottesdienst gegangen, wo sie die christliche geistliche Praxis unmittelbar und authentisch miterleben konnten. Jede Gruppe war davon tief berührt, und das wirkte sich auch auf das verbreitete Vorurteil aus, Christen würden nicht beten, schon gar nicht mit Hingabe. Im Gottesdienst konnten sie das Gegenteil erleben.

Viele von diesen Studierenden sind selbst bereits im islamischen Religionsunterricht tätig und haben ihrerseits von Erfahrungen berichtet. Mit ihren Schülerinnen und Schülern in christliche Gottesdienste eingeladen, wurden sie z. B. immer wieder aufgefordert, die christlichen Gebete mitzusprechen. Sie haben das abgelehnt, denn dies ging für sie deutlich zu weit. So gehen auch für mich muslimische Gebete zu weit, die das erwähnte ökumenische Dokument von 2003 vorstellt.

Umgekehrt hat mich immer das Freitagsgebet berührt, an dem ich als Gast mit meinen evangelischen Studierenden teilnahm; oder die schiitische Geburtstagsfeier für Fatima, die Ehefrau des 4. Kalifen Ali, an der auch Sunniten teilnahmen; zwei Mal war ich als Vortragende eingeladen. Die Lieder und Gesten, mit der die Frauen Fatima verehren, können keinen Gast kalt lassen.

Mir ist schon klar, dass es Situationen gibt, die ein gemeinsames Gebet geradezu notwendig machen, will man Menschen anderer Religionen nicht ausschließen, z. B. in Schulen, besonders in multireligiösen, wie das Schulzentrum der Schulschwestern in der Friesgasse in Wien. Dort wurde lange allerdings das multireligiöse Gebet praktiziert, und nur das „Gebet der Vereinten Nationen“¹³ am jährlichen Weltgebetstag gemeinsam gesprochen; für mich ein gutes Beispiel.

Ebenso ist mir klar, dass die Initiative zu interreligiösen Gebetsfeiern nicht immer von den Kirchen ausgeht, sondern von Gruppen, die sich aus unterschiedlichen Anlässen zusammenfinden und die sich nicht immer an Regeln halten, die eine wechselseitige Vereinnahmung zu vermeiden suchen.¹⁴ Dies mag auch mit einem anderen Aspekt zusammenhängen, den das württembergische Dokument von 2003 thematisiert (14): Möglicherweise verdanken sich manche interreligiöse Gebete dem Umstand, dass viele Menschen „heute bei bleibendem Be-

¹³ Das Gebet lautet: „Herr, unsere Erde ist nur ein kleines Gestirn im großen Weltall. An uns liegt es, daraus einen Planeten zu machen, dessen Geschöpfe nicht von Kriegen gepeinigt werden, nicht von Hunger und Furcht gequält, nicht zerrissen in sinnlose Trennung nach Rasse, Hautfarbe oder Weltanschauung. Gib uns Mut und Voraussicht, schon heute mit diesem Werk zu beginnen, damit unsere Kinder und Kindeskindesten einst voll Würde den Namen Mensch tragen.“

¹⁴ Vgl. das ökumenische Dokument von 2003, das auf folgende Praxis verweist (6f): „Und wenn Christen und Muslime schon zusammenkommen, um in Seminaren und Tagungen zu diskutieren, wie Hass und Feindschaft zu überwinden sind und so Versöhnung zu erreichen ist, wie unter Rückgriff auf den jeweiligen Glauben Verständnis und Frieden ermöglicht wird, kann dabei das Gebet ausgeschlossen werden? In der Wirklichkeit gibt es zahlreiche Situationen, in denen Muslime und Christen schon zusammen gebetet haben. Es sind nicht die Kirchen als Institutionen gewesen, die dazu die Initiative ergriffen haben, sondern Christen als einzelne oder als Gruppen. [...] Kirchen haben vielleicht keinen Ratschlag gegeben, aber Gemeinden und Gruppen spüren die Notwendigkeit, auf solche Herausforderungen im gesellschaftlichen oder privaten Leben einzugehen.“

dürfnis nach transzendenter Bindung wenig Verständnis für die Abgrenzungen der Religionen voneinander“ haben. Freilich gehört auch das zur Wirklichkeit, in der wir leben.

Literatur

- Christen und Muslime: Gemeinsam beten?* Überlegungen und Texte. Arbeitspapier des KEK/CCEE-Ausschusses „Islam in Europa“. Genf/St. Gallen 2003; [online: http://cid.ceceurope.org/fileadmin/filer/cid/Doc_Interreligious_Dialogue/PrayingtogetherG.pdf, 1.2.2016)].
- Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive.* Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Gütersloh 2015. [Online: https://www.ekd.de/download/christlicher_glaube.pdf (1.2.2016)].
- ECKSTEIN, Hans-Joachim: Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament, in: WETH, Rudolf (Hg.): *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens.* Neukirchen 2005, 31–59.
- EVANGELISCHE KIRCHE A. UND H.B. IN ÖSTERREICH (Hg.): *Respektvoll miteinander. Evangelische Christen und Muslime in Österreich. Eine Orientierungshilfe.* Wien 2012.
- EVANGELISCHE LANDESKIRCHE WÜRTTEMBERG (Hg.): *Begegnen – Feiern – Beten. Handreichung zur Frage interreligiöser Feiern von Christen und Muslimen.* Hg. im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrats. Stuttgart [Mai] 2003; [online: http://www.elk-wue.de/fileadmin/Downloads/Leben/Interreligioeser_Dialog/Handreichung_-_Begegnen__feiern__beten.pdf (1.2.2016)].
- HEINE, Susanne/ÖZSOY, Ömer/SCHWÖBEL, Christoph/TAKIM, Abdullah: *Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie.* Gütersloh 2014.
- Klarheit und gute Nachbarschaft.* Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD. Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 86); [online: https://www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf].
- [ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN]: *Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen.* 1. Jänner 2004. [online: https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/ecumenical-considerations-for-dialogue-and-relations-with-people-of-other-religions?set_language=de (1.2.2016)].
- Multireligiöses Beten.* Eine Arbeitshilfe des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 1992, in: *Una Sancta* 40. 1993, 150–154.
- OSTMEYER, Karl-Heinrich: *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament.* Tübingen 2006.
- SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND (Hg.): *Interreligiöses Gebet. Eine Orientierungshilfe für evangelische Kirchen in der Schweiz.* Bern 1998.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Christen und Muslime in Deutschland.* Bonn 2003 Arbeitshilfen 172).
- SÖDERBLOM, Nathan: *Einführung in die Religionsgeschichte.* Leipzig 1920.
- Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen.* Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Düsseldorf [2000]; [online: <https://www.ekd.de/download/ekd-islam.pdf> (1.2.2016)].

Khalid Dafir, Wien

Islamische Gottesdienste am Beispiel von „Gebet“ und religiösen Festen

Interreligiöse Gedanken abseits von Diskursmanipulation und Verstellung

Selbst von zwischenmenschlicher Liebe getragen bleibt interreligiöse Begegnung eine Herausforderung. Sie kann gelingen, wenn der Blick auf das Konstitutive und Wesentliche, das verbindet, gerichtet wird statt auf Fakultatives, das trennt. Der Beitrag erschließt ein islamisches Verständnis des (rituellen) Gebets im Dienst gelebter Nächstenliebe und reflektiert Faktoren für Gelingen oder Misslingen interreligiöser Begegnungen. (Redaktion).

Segregation versus Integration

Es finden sich – früher wie heute – separierende theologische Ansätze, denen die Quellen – Quran und Sunna – zugrunde liegen und welche durch ihre Vertreter methodisch durch Analogieschlüsse und Konsens legitimiert wurden und werden. Die

PROF. MMAG. KHALID DAFIR B.A.
ist Professor an der Islamischen
Religionspädagogischen Akademie Wien und
Leiter der Weiterbildung von islamischen
Religionslehrkräften in Österreich.

Frage nach dem „Gläubigen“ beispielsweise tritt im Islam in verschiedenen Fassetten auf und die Mehrdeutigkeit der Belege ermöglicht verschiedenste Interpretationen. Dies ist schlicht und einfach mit den Kontexten, in denen die Texte offenbart wurden, zu erklären. Diese reichen von friedlichen über von Verfolgung gekennzeichneten bis zu kriegerischen Zeiten¹. Eine „schwarze Theologie“, welche dem interreligiösen, rituellen Gebet beispielsweise keine Chance geben will, trennt und problematisiert das Zusammenleben. Gerade diese Art von Verständnis der Quelle führt zu Entgleisungen und sanktioniert kriminelle Handlungen im Namen Gottes. Gerade diese Zugänge zur islamischen Religion würden am Ende eines apologetischen Diskurses keinen Ausgangspunkt für das Gemeinsame übrig lassen. Einzig und allein die Konversion zähle. Es finden sich im islamischen Kontext außerdem genug Stimmen, die die Verwendung des Begriffes „Gott“ statt „Allah“ als Terminus technicus problematisch betrachten, weil die dadurch transportierten Gehalte in der dazu gehörigen Theologie unterschiedlich bis widersprüchlich sind.² Ich erinnere mich an einen muslimischen Schüler in dem von mir vor Jahren geleiteten Französischunterricht, der mich fragte, ob „Dieu“ „Allah“ sei.

Ja, „Dieu“ ist im Kontext des fremdsprachigen Unterrichts „Allah“, auch im Zusammenhang mit dem Volks- und Mittelschulunterricht will man Verwirrung vermeiden, desgleichen will man im interreligiösen Dialog eine gemeinsame Sprache verwenden, deren Bestandtei-

¹ Vgl. ABU ZAYD: Naqd al-Ḥiṭāb ad-Dīnī.

² Eine andere Sicht vertritt Kermani in: KERMANI: Ungläubiges Staunen, 85ff.

le, selbst wenn nur annähernd, dasselbe bzw. etwas Ähnliches darstellen³. Die arabischen Christen verwenden übrigens das Wort „Allah“ und meinen damit den trinitarischen Gott. Noch komplexer wird der Sachverhalt, wenn man bedenkt, dass man mittels Sprache das nicht Kennzeichenbare kennzeichnen will. Dieses Wesen, das man Gott oder Allah nennt, steht über dem Sinnlichen und kann somit sprachlich nicht konkret erfasst werden. Erahnen kann man es nur durch die relative Vorstellung, welche wiederum durch das verbal darüber Geäußerte aufgebaut wird. Somit hält sich die Verwirrung in Grenzen, da sich das Wort der eingepägten Vorstellung beugt. Würde es anders sein, hätte die Sprache gänzlich versagt. Die Aussage: „Es kann kein interreligiöses rituelles Gebet geben“, ist gefährlich, wenn man die Einstellung bedenkt, die sich dahinter verbirgt. Dieselbe Ansicht vertritt unterschwellig die Unverträglichkeit verschiedener Gottesvorstellungen und mündet darin, nicht denselben Gott anzubeten. Somit entzieht diese Ansicht den monotheistischen Religionen ihre Gemeinsamkeitsbasis. Die Konsequenz daraus ist die Segregation anstatt der Integration. Dies ist ein fruchtbarer Boden für radikale Schlussfolgerungen.

Eine Frage der Perspektive

Die Problematik der interreligiösen Gottesdienste ist eine Frage der Perspektive und der Dimension. Wenn derselbe Gott/Allah nicht tatsächlich der gemeinsame Nenner ist, auf den sich die verschiedenen theistischen Religionen beziehen, dann sind auch religiöse Handlungen mit sozialer Dimension keine Basis für das Interreligiöse, da ihnen die Legitimation durch Gott fehlt. Das Selektive in der *Form* bedeutet auch Selektionen in der *Einstellung* zum Menschen selbst. Somit würde die goldene islamische Regel: „*Keiner ist gläubig, bis er seinem Bruder dasselbe wünscht wie sich selbst*“, welche sich aus der Überlieferung des Propheten ableitet, die Brüderlichkeit bloß im engeren Sinne meinen. Somit würde auch die christliche Nächstenliebe nur die Glaubensbrüder betreffen. Diese Einstellung, welche sich oft auch theologisch legitimiert, erschwert das Zusammenleben selbst in der Gemeinschaft der Ehe.

Ich erzähle hier als veranschaulichendes Beispiel die persönliche Erfahrung eines sehr geschätzten Freundes, der die Interreligiösität am eigenen Leibe erlebt und erfährt: Mein Freund lebt, wie bereits erwähnt, in einer multireligiösen Familie. Er führt eine Mischehe mit einer christlichen Frau, und sie haben aus dieser Ehe wunderbare Kinder. In seiner teils authentischen, teils verstellten Begegnung mit dem Anderen bzw. mit der anderen Sicht, in diesem Fall mit der christlichen Religion römisch-katholischer Ausprägung, durchlief seine kleine Familie unterschiedliche intensive Stadien, mal des Kampfes, mal der Toleranz im Sinne von Duldung, mal der Akzeptanz und ehrlicher Anerkennung des Anderen und seiner Religion als eine Bereicherung für das Verständnis seiner eigenen, des Islams. Er verstand nie und versteht immer noch nicht, was im Kopf seiner Ehefrau vorgeht. Diese Zustände (Kampf, Angst etc.) erlebt er täglich und die mentale Auseinandersetzung mit diesen Zuständen ist stets präsent. Es ist sehr schwer für ihn, das Kreuzzeichen seiner Ehefrau, das sie gelegentlich macht, und die Weihnachtsbräuche zu akzeptieren, die er und später seine Kinder wahrnehmen. Er hat vor allem Gewissensbisse: Etwas tief in ihm entfacht immer wieder die Wut. Interessanterweise hat seine Ehefrau kein Problem damit, seine islamischen Feste mitzufeiern, sie sogar für die Familie zu organisieren. Er erzählt von der entzückenden Raumdekoration, die sie zum Fasten- und Opferfest macht, diese bunten Lämmchen mit Watte und Perlen, die

³ Vgl. KERMANI: Ungläubiges Staunen, 85ff.

sie mit den Kindern stundenlang bastelt und im ganzen Raum verteilt aufhängt. Seine Ehefrau ist diejenige, die eine neue Eröffnungsformel vor dem Essen erfand, eine multireligiöse: „Bismillah, Mahlzeit“. Sie betet auch mit ihm islamisch rituell und spricht dabei leise das „Vaterunser“. Sie lernte auch die Sure „*Al-Fātiḥa*“ und rezitiert sie in den Gebeten. Sie macht ihn manchmal sogar auf seine Gebetszeiten aufmerksam, wenn er sie stressbedingt vergisst. Damit ist er aber nicht zufrieden. Er empfindet dies als unernst und will ihr Bekenntnis zum Islam. Diese Aufforderung bzw. Erwartung versteht sie nicht, denn sie meint, dass im Endeffekt die Gebete denselben Adressaten erreichen, ganz gleich wie er sich nennt. Auf seine Frage, warum sie das tut, warum sie mit ihm betet und am Islamunterricht, den er regelmäßig zu Hause gibt, mit Interesse teilnimmt, antwortet sie: „Ich freue mich über deine Freude. Wenn du zufrieden bist, bin ich es auch“. Sie hat sich nicht konvertieren lassen und dies nicht zum Trotz. Heute ist er froh darüber, dass sie es nicht getan hat. Seine Ehefrau hat ihm dadurch drei wichtige Grundprinzipien gelehrt und exemplarisch veranschaulicht, nämlich den Sinn und die Wertigkeit der Religionsfreiheit, des Monotheismus und der absoluten Liebe zum Anderen, unabhängig von seinen Überzeugungen.

Ich erwähne dieses Fallbeispiel, um zu zeigen, wie komplex und schwer die Akzeptanz des Anderen selbst in einem Rahmen ist, der von Liebe und Zuneigung geprägt ist. Viele Elemente des Gemeinsamen bestehen und existieren bereits in einer die Religionen verbindenden Ehe, die herkömmlich als Mischehe bezeichnet wird. Trotzdem funktioniert die Interreligiosität kaum. Entweder kommt es zur religiösen oder kulturellen Konversion, bei der oft ein Teil direkt oder indirekt leidet, die Kinder leiden, oder es kommt sogar zur Ehescheidung. Statistiken zufolge ist weit mehr als jede zweite Mischehe (Islam – Nicht-Islam) geschieden. Zählt man die Zahl der Konversionen, unter denen der/die Konvertierte assimiliert wurde, dazu, erahnt man das Ausmaß der Problematik.

Zum Verhältnis zwischen dem Konstitutiven und dem Fakultativen

Es geht bei der interreligiösen Bemühung meines Erachtens um das Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Konstitutiven und dem Fakultativen, die nicht eindimensional bewertet werden dürfen. Dabei stellen meine in diesem Beitrag angeführten Gedanken keine fertigen Rezepte dar, sie bieten jedoch wichtige Zutaten, Orientierungshinweise und Fragestellungen. Die Beurteilung einer Bemühung bzw. einer Ausdrucksform als *konstitutiv* oder *fakultativ* hängt vom Verständnis und von der wechselseitigen kontextuellen vordergründigen Bestimmung derselben von anderen ab. Wenn beispielsweise mein Freund die Sinndimension des Gebetes, sprich die Nähe zu Gott, den Dialog mit ihm, als das Konstitutive des Gebetes betrachten würde, dann würde sich das Hindernis zwischen ihm und seiner Ehefrau in dieser Situation – im Gebet und durch das Gebet – abbauen. In diesem Fall würde das Gebet vereinen und Menschen zusammenbringen. Denn es spricht nichts dagegen, dass der Raum, die Zeit, die Absicht und der Adressat gleich sind, während die Ausführung unterschiedlich ist. Dies erfordert aber einen verständigen, vorurteilsfreien und von „schwarzer Theologie“ nicht manipulierten Partner. Stellt er jedoch die Ritualität, die Bewegungen und die überlieferten Texte in den Vordergrund, was eigentlich im Gebet eine fakultative Bedeutung hat, taucht das Hindernis auf. Somit trennt und spaltet das Gebet in seiner interreligiösen Dimension. Mit anderen Worten beinhaltet das Gebet an sich beide Funktionen – die vereinende und die trennende. Es hängt von der Rezeption und vom Verständnis ab.

Ich sprach in der Erzählung von der Begegnung. Diese gehört von der Natur der Sache her wesentlich zu einer Ehe dazu. Das Religiöse in der Begegnung kann am Anfang von „Blindheit“ und Verstellung zugunsten der Liebe überschattet sein. Dies gilt auch für Flüchtlinge, welche anfangs von der Barmherzigkeit und der Menschlichkeit ihrer Gastgeber begeistert sind. Eine Begeisterung, welche sie in manchen Fällen sogar zur Konversion motiviert. Das Religiöse drängt aber früher oder später an die Oberfläche und fordert seinen Preis, welcher immer hoch und schmerzhaft ist, wenn keine Annäherung der verschiedenen Überzeugungen abseits von theologischen Debatten unternommen wird. Da liegt aber das Dilemma der ganzen Thematik, da die unreflektierte und teils dem Geist der Offenbarung fremde und von der Autorität eingetrichterte Theologie direkt oder indirekt die Basis in der Überzeugung vieler Muslime darstellt.⁴ (Die Wertigkeit der Autorität für die Rezeption und das Verständnis der Religion vom Einzelnen spielt eine große Rolle.) Mit Autorität ist hier jene der offiziellen Denkrichtung gemeint⁵ (die Konfession – *Al-Madhabiyya*).

Dabei geht es zuerst um die konkrete Begegnung, um eine leibhafte und intensive Begegnung der Menschen, es geht um das persönliche und tiefe Kennenlernen des Anderen. Tritt aber die religiöse Autorität ins Spiel, erfährt diese Begegnung Regeln, Gebote und Verbote und einen Rahmen, der einschränkt und trennt. Der viel zitierte und oft ideologisch verwendete Quranvers (*Al-Ḥuḡurāt* 49:13)⁶,

„Ihr Menschen! Gewiss, WIR erschufen euch aus einem Männlichen und einem Weiblichen und machten euch zu Völkern und Stämmen, damit ihr einander kennenlernt“,
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ
 اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

welcher den MENSCHEN an sich anspricht und das intensive KENNENLERNEN zum Ziel der Existenz macht, spricht eine klare Gottessprache und vermittelt unmissverständlich eine eindeutige Kernbotschaft, nämlich: Der Mensch zählt⁷. Demzufolge kann die hier angesprochene Begegnung nur fruchten, wenn sie von Anfang an die Begegnung an sich bezweckt. Der Raum und die Zeit, in denen begegnet wird, werden zweitrangig, wenn die Intention der Begegnung stimmt. Nun haben wir in unserer pluralen Gesellschaft mit stark ideologisierten bewussten oder unbewussten Intentionen zu tun. Die Intentionen sind zumeist Produkte von versteckten und tiefverwurzelten Einstellungen, Wünschen, Vorhaben, Klischees und tatsächlichen Schiefständen. Und weil sie in der Kindheit und Jugend bereits eingraviert wurden, scheitert die Begegnung oft gänzlich oder bleibt von Scheinheiligkeit und Heuchelei überschattet. Religionspädagogisch spielt hier die primäre und sekundäre Sozialisation eine immense Rolle. In diesem Sinne begrüße ich die aktuellen Bemühungen der Bildung in Österreich, die Kinder zu befähigen statt zu befüllen. Ich begrüße die Förderung des „Rebellischen“ statt des „Lämmchens“ im Kinde.

⁴ Dazu mehr in: ABU ZAYD: *An-Naṣ assulṭa al-ḥaqīqiyya*.

⁵ Dazu mehr in: ḤANFĪ: *atturāt wa Ttaḡdīd, mawqifuna mina Tturaṭi lqadīm*.

⁶ ZĪDAN: *At-tafsiir*. Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung.

⁷ Eine moderne anthropologische Sicht im islamischen Kontext findet sich in LAHBABI: *Der Mensch*.

Begegnung als Schlüssel

Eine ergebnisorientierte und ergebniserhoffende Begegnung kann im Gebet sowie in der Feier erfolgreich stattfinden, wenn die Grundeinstellung zum anderen dies fördert. Beide – das gemeinsame Gebet und die interreligiöse Feier – sind somit Ergebnisse, keine Mittel zum interreligiösen Miteinander. Die Fragen, die sich hier stellen, sind: Wer betet oder feiert mit wem? Kennen sie einander? Was halten sie von der Überzeugung des Anderen? Mit welcher Einstellung zum Anderen sind sie aufgewachsen?

Steht der Mensch im Mittelpunkt dieser Begegnung im Gebet bzw. in der Feier oder sind seine Zuordnungen und Praktiken vordergründig? Der Unterschied beider Einstellungen – der Mensch oder seine Praktiken stehen im Vordergrund – liegt auf der Hand, denn die erste Einstellung – also der Mensch steht im Vordergrund – schränkt die Sehnsucht nach einem Gleichen und somit das Urteil über den Anderen ein. Beispiel: Das Trinken von Alkohol anderer bei einer von der Schule für die Kolleginnen und Kollegen veranstalteten Weihnachtsfeier stünde der Begegnung nicht im Wege, wenn die Begegnung das Treffen und das Kennenlernen des Menschen in seinem authentischen Kontext bezwecken würde. Der Projektionsversuch des Eigenen durch die Erwartung, dass der Andere sich verstellt, ist menschenfeindlich und anthropologisch gefährlich.

Stünden aber die Praktiken (Kopftuch, Minarett, Kreuz im Klassenraum, Kreuzigung, Alkoholgenuß etc.) des Menschen urteilend im Vordergrund – und das ist momentan der Fall –, minimiert sich die Chance auf Begegnung, erhöhen sich die Reibungspunkte und das Scheitern wird allgegenwärtig: Zwar gibt es immer mehr Bemühungen und Versuche, die Ergebnisse bleiben aber dünn. Das Problem dabei ist die Tatsache, dass nicht die Begegnung an sich im Vordergrund steht, sondern die Präsentation des Eigenen als des einzig Wahren. Im Diskurs geht es immer um das Deine und das Meine, nicht um das Unsere, in dem du dich und ich mich, also wir uns verwirklichen. Dabei spricht Gott eine eindeutige Sprache:

Und wenn dein Herr wollte, würden fürwahr alle auf der Erde gläubig werden. Willst du etwa die Menschen dazu zwingen, gläubig zu werden? (Yūnus 10:99)⁸

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Mit „gläubig“ ist hier dieselbe Überzeugung gemeint. In meiner etwas abgeänderten Übersetzung heißt es:

„Und hätte Allah gewollt, hätte er alle Menschen gleich erschaffen und zur selben Überzeugung prädestiniert.“

Diese Übersetzung des Verses lässt sich durch den Vers 118 in der Sure 11 (Hūd) verstärken:

„Und hätte dein HERR es gewollt, hätte ER doch die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht – sie aber bleiben uneins, bis auf wenige, die die Gnade deines Herrn erfahren. Dazu sind sie prädestiniert.“⁹

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ

⁸ BUBENHEIM/NADEEM: Der edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutung in die deutsche Sprache, 220.

⁹ Übersetzung des Autors in Anlehnung an die Übersetzung von Zaidan.

Dieses göttliche Prinzip des interreligiösen Zusammenlebens, in dem die Worte „uneins“, „uns“, „unser“ keineswegs in Widerspruch stehen, legitimiert sich durch den bekannten Vers 6 der 109. Sure (*al-Kāfirūn*), der andere Religionen als Religionen und somit als freie Überzeugungen akzeptiert, die dem Zusammenleben nicht im Wege stehen dürfen. Dabei darf hier angemerkt werden, dass der aus dieser Sure zu verstehenden Einstellung generell der Vorwurf gemacht werden kann, das bloße Nebeneinander – nicht das Miteinander – zu fördern¹⁰. Diese Einstellung spiegelt sich auch in der oft erwähnten Aussage „Bereicherung durch Differenz“ wider, wenn diese Differenz wertend im Raum steht, was oft der Fall ist:

„Ihr habt eure Religion, und ich habe meine Religion.“

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Der Gottesdienst steht den Menschen zu Diensten

Prinzipiell islamisch steht der Gottesdienst dem Menschen zu Diensten und soll den Menschen am Ende nützen. Sowohl spirituell-psychologisch als auch materiell-weltlich. Gott hat nichts davon. Am anschaulichsten ist das im Vers, welcher sich auf die Opferung von Tieren bezieht¹¹:

„ALLAH braucht weder ihr Fleisch [die geopfert Tiere] noch ihr Blut, sondern er wertet den sozialen Nutzen dahinter.“ (Al-Ḥağ 22:37)

لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ

Übertragen auf die anderen Gottesdienste bedeutet dies, dass der soziale Nutzen der Gottesdienste Gott wichtig ist. Die authentische Überlieferung¹²: *Wer verinnerlicht das Bekenntnis „Es gibt nur einen Gott“, ausspricht, kommt ins Paradies* (das Paradies als das höchste Ziel der Muslime), stellt eine einzige Bedingung auf: die Überzeugung von der Existenz Gottes.

Die Gottesdienste sind einerseits im interreligiösen Sinne als Ergebnisse einer ersehnten religiösen humanistischen Erziehung ohne Einschränkungen zu betrachten, andererseits innerreligiös als Instrumente mit spiritueller und weltlicher Bedeutung und Folgen. Gott hat uns nicht erschaffen, um seine Person demütig zu ehren und ihr zu dienen, sondern um das Universum nach seinem Konzept zu verwalten¹³. Das entspricht der Bedeutung des 56. Verses der 51. Sure *ad-Dāriyāt*:

„Ich erschuf Menschen und andere Wesen einzig und allein, damit sie Gottesdienste verrichten.“

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Wenn sich der Islam humanistisch versteht, dann liegt die demütige Ehrung Gottes in der optimalen Behandlung seiner Geschöpfe, allen voran der Menschen. Nicht der Muslim, nicht der Christ etc., sondern der Mensch. Al-umarī, Autor des 5-bändigen Buches *„Kīmīyyā u Ṣṣalāh – die Chemie des Gebetes“*¹⁴, spricht vom sozialen Aspekt des islamischen Gebetes,

¹⁰ Grundsätzliches zu einem reformorientierten Umgang mit den Bedeutungen des Qurans findet sich in: ABŪ ZAYD / NAṢR ḤAMID: Gottes Menschenwort.

¹¹ Übersetzung durch den Autor. Mehr in DAFIR: Der Koran; KOVAC / AL-ĞĀBRI: Fahm al-Qur‘ān al-Ḥakīm.

¹² IBN BĀZ: Fatāwaa Ibn Bāz, 79.

¹³ Vgl. DAFIR: Der Koran, Kapitel 2.2

¹⁴ Vgl. AL-‘UMARĪ: Die Chemie des Gebetes.

welcher in der inneren Konfrontation mit sich selbst und der Befragung nach den sozialen Leistungen, die man zwischen den Gebeten erbracht hat bzw. erbringen möchte, liegt. Er spricht von einer Inklusion der Absichten; eine Absicht schließt die andere mit ein: Die Absicht, Gott näher zu kommen, schließt die Absicht, dem Menschen nützlich zu sein, ein. Die Funktion des Bittgebetes stellt bei ihm dann einen Hilferuf an den Allmächtigen dar: *Bitte, oh Herr, lasse mein heutiges kleines soziales Projekt in Erfüllung gehen.* Die meditative Konzentration (*Huṣū*) richtet sich hier nicht auf Gott, sondern auf das Soziale, das Gott zum Ziel des Lebens erhebt.

Der Vers 45 aus der 29. Sure (*Al-ʿankabūt*): „[...] *das Gebet hält ab und schützt vor Verwerflichem¹⁵ und Abscheulichem*“, *إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ*, betrifft den Menschen und die Gesellschaft. Allein durch die rituellen Bewegungen und die Begleitverse wird dieser Schutz nicht gewährleistet. Es geht vielmehr um das tägliche Verrichten eines kleinen, menschnützlichen Konzeptes: Was nehme ich mir heute vor? Welche menschnützliche Tat möchte ich erbringen? Die Hilfe zur Erfüllung gehört mit Gott rituell und dialogisch im Gebet besprochen. (Denken wir dabei auch an die Funktion des *Ṣalātu Lʿistiḥāra*, ein Gebet, in dem Muslime Gott um Rat in weltlichen Dingen bitten.)

Bekanntlich schwinden zerstörerische Gedanken während der mentalen Beschäftigung mit dem Guten. Die Konzentration auf die Liebe, auf Hilfsbereitschaft, auf Caritatives lähmt bzw. unterbricht das Böse. Daher das fünfmalige rituelle Gebet. Fünfmal vergegenwärtige ich mir beispielsweise das kleine und bescheidene soziale interreligiöse Projekt, als Dienst zum Menschen und zu Gott. Dabei erbitte ich auf islamische Weise – und das kann der Christ oder Jude, der Buddhist oder gar der Atheist auf seine religiöse oder weltanschauliche Weise machen – die Hilfe und die Unterstützung Gottes oder einer anderen Machtvorstellung. Bedenken wir dabei auch, dass die religiöse Färbung eines möglichen Gemeinsamen den nichtreligiösen Menschen ausschließt. Eine humanistisch ausgerichtete religiöse Einstellung grenzt niemanden aus.

Faktoren für Gelingen und Misslingen interreligiöser Begegnung

Demzufolge liegt die Chance des Gebetes und der Feier in interreligiöser Form darin, die von Hass, Angst und Vorurteilen des Anderen gefüllte Energie zu unterbrechen und einen Rahmen zu schaffen, in dem der Hass, die Angst und die Vorurteile, die jeder in irgendeiner Form mittel- oder unmittelbar in sich trägt, zu dämpfen und zu minimieren. Diese Chance leidet momentan an mehreren Faktoren:

- ◊ Auf der Zeitachse an der niedrigen Frequenz der interreligiösen Begegnung:
 - Die Begegnung findet zu selten statt. Mit anderen Worten, kann diese Chance durch die Erhöhung der Frequenz zwecks der Automatisierung und Angewöhnung eine wirkliche Chance bekommen.
 - Der Begegnung fehlen Kontinuität und Nachhaltigkeit.
- ◊ Auf der Ortsachse: Wo begegnen wir uns? Dieser Beitrag plädiert für Orte wie Schule, Fußballfeld, Ausflugsdestinationen, Workshopräume etc. als „neutrale“ Böden und Übergangsorte bis ein offeneres Bewusstsein gestiftet und etabliert wird. Denken wir an die Problematik *Konstitutiv* versus *Fakultativ*.

¹⁵ Übersetzung des Autors in Anlehnung an die Übersetzung von Bubenheim und Nadeem.

- ◇ Auf der Achse des Inhaltes: Themen wie Erntedank, Sportfest, Kunstaussstellung, Moschee- oder Kirchenbesuch erfordern ein breiteres Verständnis des Begriffes „Gottesdienst“ abseits der trennenden Sicht: „das Eigene und das Fremde“.
- ◇ Auf der Achse der transparenten Zielsetzung und der klugen Methodik: Das Ziel ist oft unklar, nicht transparent, konfus bis inexistent. Somit entfällt die Fokussierung auf ein gemeinsames Produkt, ein sichtbares Konstrukt. (Dieses muss sozial gefärbt sein). Beispiel: Ein Moschee- oder Kirchenbesuch, die das Ziel haben, eine caritative Aktion zu planen oder einen hass-entgegenenden Artikel zu schreiben etc. blenden das engstirnige Reinreligiöse aus und verlagern das Interesse auf das Realitätsbezogene. Ein interreligiöses Fußballturnier kann nur fruchten, wenn die Mannschaften von Anfang an durchgemischt und andere Auswertungskriterien als Tore und Sieg bewusst gemacht werden. Es muss mit allen Mitteln gegen das ausgeprägte „Eigenes versus Fremdes“ gelenkt werden.
- ◇ Auf der Achse der Hoheit der ideologischen Ausrichtung: Bei vielen Akteuren geht es um eine Fassadenpolitik. Man will auch gesehen werden und für etwas gehalten werden, das man eigentlich nicht ist. Die Doppelmoral. Es muss immer die mutige Frage gestellt werden, ob die Tätigen im interreligiösen Felde wirklich die Richtigen sind.
- ◇ Auf der Achse des Adressaten: Interreligiöse Aktivitäten adressieren sich an das falsche Klientel: Erwachsene mit festgefahrenen Schienen und Mangel an Bereitschaft sowie mit Angst vor reformorientiertem Denken. Vielmehr sollten Kinder und Jugendliche abseits ihrer Vereine und Moscheen avisiert werden. Die öffentliche Schule ist der Adressat par excellence. Mit Schule ist hier der Unterricht gemeint, dieser kann nur interdisziplinär und bei einem starken kritisch-orientierten Bildungsbegriff fruchten.¹⁶
- ◇ Auf der Ebene der Sprache: Wir sprechen aneinander vorbei und wir verwenden „allergieauslösende“ Worte, welche meistens in apologetisch-theologische Auseinandersetzungen münden, also in Sackgassen. Wir brauchen eine paraphrasierende Sprache, eine Sprache, welche den Inhalt der einen Religion in den Inhalt der anderen übersetzt. Es ist vielleicht ganz falsch und banal zu meinen, dass der heilige Geist, u. a. den Zustand darstellt, in den Gott den Menschen versetzt, um den Glauben zu erfahren, und diesen islamisch mit (Fitra und Ruh) der göttlichen Eingebung vergleicht, die Gott aus sich in Adam eingehaucht hatte und die er, der Mensch, ständig vergegenwärtigt. Es ist vielleicht komplett falsch, aber es ist eine kurze, nüchterne Reflexion wert.

Eine weitere Herausforderung liegt in der theologischen Begründung der Begegnung und ihrer Frequenzerhöhung sowie in der Erschaffung eines theologisch begründeten Legitimationsrahmens. Mit anderen Worten muss die Begegnung selbst als ein Gottesdienst abseits des Missionierungs- und Projektionsgedankens deklariert werden.

Zusammenfassung

Wir brauchen regelmäßige interreligiöse Gebete und Feiern, in denen es um die Begegnung an sich und um soziale Konstrukte geht. Anders gesagt können sogar die rituellen Gebete der jeweiligen Religion oder Konfession eine Gelegenheit dafür sein. Dabei stehen der Mensch und seine Freude sowie ein soziales Produkt im Vordergrund. Noch klarer heißt dies: Ich treffe mich mit dir in deinem Gottesdienst. Ich freue mich auf deine Freude und wir produzieren

¹⁶ SCHULAMT DES ISLAMISCHEN RELIGIONSUNTERRICHTS (Hg.): Die Kompetenzorientierte Reifeprüfung.

etwas für die Menschen (einen Artikel, eine gemeinsame Unterrichtsplanung für eine Schulstufe, eine gemeinsame Spendenaktion, wir machen gemeinsam einen Krankenhausbesuch, erstellen eine gemeinsame Homepage etc.).

Im Islam betont Gott die verpflichtende Regelmäßigkeit des Gebetes und der Feier (hier sind die täglichen fünf Gebete sowie die wöchentliche Freitagsfeier gemeint). Er betont auch die Notwendigkeit der Gemeinschaftlichkeit dieser Momente, weil der soziale Nutzen dann am größten ist. Die Frequenz schafft die Gewohnheit und diese minimiert den Hass. Wenn ich andere Menschen regelmäßig in friedlicher Absicht und mit Unvoreingenommenheit treffe, gewöhne ich mich an sie und an ihre Praktiken. Das ist die momentane Quintessenz, eine vorläufige und aufbaufähige. Optimal – und dahin muss durch die Erziehung und Bildung¹⁷ der jüngeren Generationen gearbeitet werden – wäre: unsere Ansichten – Muslime, Christen, Juden, Buddhisten etc. –, selbst in Bezug auf unsere religiösen Überzeugungen, ergänzen einander. Dies erfordert jedoch eine andere Art von Unterricht in den Schulen, von Predigten in den Moscheen und Kirchen sowie von Literatur und theologischer Forschung. Dem Vers 3 aus der 5. Sure *Al-Mā'ida*:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ,

entnimmt man nicht, wie es in der Literatur gängig ist, dass Gott die islamische Religion nun vervollkommenet und sie als die einzige Religion restriktiv anerkannt hat, sondern dass er nun über 20 Jahre lang, beginnend mit dem Jahr 610 n. Ch. (die erste Quranoffenbarung) die vorigen Religionen (Judentum und Christentum etc.) durch die Botschaft Muhammeds neu kontextualisiert hat – jedoch nicht abrogiert – und den Kern aller Religionen in glaubensgrundsätzlichen Angelegenheiten anerkannt hat, weil sie gleich sind, nämlich der Glaube an einen Gott und das gute, den Menschen sozial nützliche Werk. An dieser Stelle unterstreiche ich den Appell muslimischer Reformer, eine Umgewichtung bzw. Ergänzung der „Säulen des Islam“¹⁸ vorzunehmen. „Vervollkommenung“ würde in der historischen Perspektive des Qurans und der anderen Religionen vor ihm bedeuten, dass diese in all den Jahren nicht vollkommen waren und erst mit der letzten Hinabsendung ihre Vollkommenheit erlangten. Dieses verbreitete Verständnis des Verses verstärkt die Idee der verfälschten Bibel und Thora und stellt wiederum eine separierende und restriktive Ansicht dar.

Am Ende dieses Beitrages sei das Gedicht eines der bekanntesten und wichtigsten muslimischen Mystiker als ein Appel und als eine Orientierungshilfe für eine adäquate innere Einstellung und eine Zielsetzung der interreligiösen Arbeit in Österreich, angebracht.

O Herrlichkeit! Inmitten von Flammen ein Garten.
Mein Herz empfänglich kann auf jegliche Form warten.
Mal ist es eine Wiese, wo weiden Gazellen
Mal ist es ein Kloster mit Mönchen der Christen;
Mal ist es ein Tempel der Bilder;
Mal ist es die Kaaba der Pilger;
Mal sind es Tafeln der Thora;
Mal ist es das Buch des Qur'an.

Ich will die Religion der Liebe sehen:
Welchen Weg auch immer die Kamele der Liebe gehen,
Der ist meine Bekennung,
Der ist meine Überzeugung.

¹⁷ SCHULAMT DES ISLAMISCHEN RELIGIONSUNTERRICHTS (Hg.): Die Kompetenzorientierte Reifeprüfung.

¹⁸ Dazu die neuen Ansätze von Ḥasan Ibn Farḥān al-Mālikī in: <http://www.almaliky.org/>.

Literatur

- ABU ZAYD, Naşr Hāmid: Naqd al-Ḥiṭāb ad-Dīnī. Kairo ²1994: Sinā Lin-Naşr.
- DERS.: An-Naş assulṭa al-ḥaḳīqiyya. Al-fikr addīnī bayna Irādat al-Maʿrifa wa Irādat al-Haymana. Casablanca 1995.
- DERS.: Gottes Menschenwort, für ein humanistisches Verständnis des Korans. Übersetzt und mit einer Einleitung von Thomas Hildebrandt. Freiburg im Breisgau 2008.
- AL-BUḤĀRĪ, Muḥammad, ibn Ismāʿīl: Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Bände 1–4. Libanon ³2005.
- AL-ĠĀBRĪ, Muḥammad, ābid: Fahm al-Qurʾān al-Ḥakīm. At-Tafsīr al-wāḍiḥ ḥasaba tartībī Nnuzūl. Band 2. Beirut ³2010.
- AL-ʿUMARĪ, Aḥmad Ḥayrī: Die Chemie des Gebetes. Band 1–5. Damaskus 2008.
- BEN ĀŠŪR, Muḥammad Ṭāher: Alaysa š-šobḥu biqarīb, Attaʿlīm al-ʿarabī al-islāmī, dirāsa tāriḥiyya wa ʿārāʾ islāḥiyya. Dār assalām liṭṭibāʿa wa Nnaşr wa Ttawzīʿ wa Ttarġama. Tunis 2006.
- BUBENHEIM, Frank/SAMIT, Abdu: Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutung in die deutsche Sprache. Medina 2004 (König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qurʾān).
- DAFIR, Khalid: Der Koran – Pädagogische Reflexion in reformdidaktischer Hinsicht. Einführung in die Qurandidaktik I. Hamburg 2015.
- DERS.: Den Koran kompetenzorientiert lernen. Ein Arbeitsbuch. 2015 (www.dafir-khalid.at).
- ḤANAFĪ, Ḥasan: Atturāt wa Ttaġdid, mawqifunā mina Tturāṭi lqadīm. 4. Auflage. Al-Muʿassasa al-ġāmiʿiyya lid-Dirāsāt wa Nnaşr wa Ttawzīʿ 1992.
- IBN BĀZ, ʿabdel ʿazīz ibn ʿabdellāh: Fatāwā Ibn Bāz. Kitāb Al-Ḥadīth. Band 25.
- KERMANI, Nevid: Ungläubiges Staunen – Über das Christentum. München ³2015.
- LAḤBABI, Moḥammad ʿazīz: Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie. Übersetzt und kommentiert von Markus Kneer. Freiburg im Breisgau 2011.
- RİDĀ, Muḥammad Rašīd: Tafsīr al-Manār. 2. Auflage. Kairo ²1947.
- SCHULAMT DES ISLAMISCHEN RELIGIONSUNTERRICHTS (Hg.): Die Kompetenzorientierte Reifeprüfung – Reifeprüfung für AHS und BHS. Islamischer Religionsunterricht. 2. Auflage. Wien 2015: <http://www.schulamt.derislam.at>.
- YAḤYĀ, Muḥammad: Muşkilat Al-Ḥadīṭ as-sunnī wa šīʿī. Casablanca 2014.
- ZAIDAN, Amir: At-Tafsīr. Der Quran-Text und seine Transkription und Übersetzung. Islamologisches Institut (Hg.). Band 1. Wien 2009.

Internetquellen

- <http://www.quranexplorer.com/Quran/>
- <http://tanzil.net/>
- <http://altafsir.com>
- <http://www.schulamt.derislam.at>
- <http://www.almaliky.org/>

Theodoros Alexopoulos, Wien

Zum gemeinsamen Beten der christlichen Konfessionen mit Muslimen

Voraussetzungen aus orthodoxer Sicht – ein Vorschlag zur Vertiefung der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen

In der orthodoxen Tradition sind Theologie und Gebet und Kirchenverständnis eng ineinander verschränkt. Das hat Konsequenzen für das gemeinsame Beten in der christlichen Ökumene, aber erst recht mit Muslimen. Dennoch gibt es eine lange Tradition des Gebets füreinander. Der Beitrag zeigt Möglichkeiten und Grenzen auf und plädiert für die Vertiefung der christlichen Ökumene durch die Rückbesinnung auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, das Ost- und Westkirche verbindet. (Redaktion).

Gebet und Theologie gehören zusammen

Das Wesen der asketischen Praxis und des liturgischen Ethos der Orthodoxen Kirche war immer, ist immer noch und wird auch in der Zukunft eng mit dem ständigen Gebet verknüpft sein. Das Ethos der Theologie als eine praktische

PROF. MAG. DR. THEODOROS ALEXOPOULOS
ist Professor an der Kirchlich-Pädagogischen
Hochschule Wien/Krems und
Univ.-Dozent an der Universität Bern.

Lebensform, als eine Art von Diakonie im Dienst der Kirche hatte immer als Grundlage das Sich-an-Gott-Richten durch das Gebet, das als nichts anderes als ein Mittel zur Annäherung Gottes gemäß den heiligen Vätern gilt.¹ Der heilige Gregor von Nyssa sagt zum Thema Gebet: „Das Gebet ist Umgang mit Gott, Schauen der unsichtbaren Dinge, Erfüllung der Sehnsucht, Angleichung an die Engel, Fortschritt im Guten, Zerstörung des Bösen, Bekehrung der Sünder, Genuss der Gegenwart, Verwirklichung des Zukünftigen.“² Die Orthodoxie war sich immer dessen bewusst, dass das theologische Denken, wenn es nicht vom Gebet begleitet ist, mehr zu einer unfruchtbaren und unwesentlichen theologischen Spekulation führt, die letzten Endes den Verlust gelebter Wahrheit zum Ergebnis hat. Das Gebet, das wiederum die wahre theologische Lehre nicht zur Grundlage hat, erzeugt eine kümmerliche und oberflächliche Frömmigkeit. Die enge Verbindung zwischen Theologie und Gebet lässt sich an den

¹ Vgl. GREGOR VON NYSSA: De Oratione Dominica I (Johannes F. CALLAHAN: GNO VII/2, 8,16–18): Ἐκ γάρ τοῦ προσεύχεσθαι περιγίνεται τό μετὰ Θεοῦ εἶναι, ὁ δὲ μετὰ Θεοῦ ὢν, τοῦ ἀντικειμένου κεχώριται (Durch das Gebet wird die Verbindung mit Gott hergestellt; wer aber mit Gott verbunden ist, ist notwendig von dem geschieden, was Gott wiederstrebt).

² GREGOR VON NYSSA: De Oratione Dominica I 8,30–9,5: προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία, τῶν ἀοράτων θεωρία, τῶν ἐπιθυμωμένων πληροφρία, τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμία, τῶν καλῶν προκοπή, τῶν κακῶν ἀποτροπή, τῶν ἀμαρτανωμένων διόρθωσις, τῶν παρόντων ἀπόλαυσις, τῶν ἐλπιζομένων ὑπόστασις.

Worten des Euagrios Pontikos deutlich zeigen: „Wenn du Theologe bist, wirst du wahrhaftig beten, und wenn du wahrhaftig betest, bist du ein (wahrer) Theologe.“³

Beten bedeutet für orthodoxe Christen, Gott zu loben und zu preisen, ihm für seine Taten zu danken, ihn anzuflehen und um sein Erbarmen und seine Hilfe zu bitten. Das Beten stellt außerdem den Ort dar, wo wir die oben kurz beschriebene christliche Weltsicht wieder lernen und somit auf die heilende Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung zu antworten vermögen. Denn im Gebet gilt es, unsere Berufung als Christen im Blick auf die Welt wieder zu entdecken, Gott für seine Gegenwart und Taten in der und durch die Schöpfung zu danken und daraus die notwendigen Konsequenzen für einen adäquaten Umgang mit der Welt zu ziehen. Die Schöpfung erweist sich auch als eine unendliche Theophanie, als ein Ort voller Herrlichkeit des Herrn.⁴ Diese kosmologische Herangehensweise an das Gebet, ohne andere Zugänge auszuschließen, trennt Gebet und Alltagsleben nicht voneinander, sondern hebt ihre enge Verbundenheit hervor. Diese Verbundenheit bringt die orthodoxe Tradition unter anderem zum Ausdruck, indem sie das Alltagsleben in der Welt als „Liturgie nach der Liturgie“ zu bezeichnen pfl egt.

Das Gebet ist also mit einem konkreten Glaubensinhalt, mit einer konkreten theologischen Wahrheit, Lebenshaltung und Weltanschauung verbunden, welche die Ausschließlichkeit des einen, wahren Gottes für sich beansprucht. Es handelt sich dabei um den Absolutheitsanspruch jeder Religion. Auf diesen Anspruch kann auch die Orthodoxie unter anderen Glaubensrichtungen nicht verzichten! Dennoch ist sich die Orthodoxe Kirche dessen bewusst, dass man eine Einschränkung auf die Wirkung des allmächtigen Willens und der barmherzigen Gnade des Heiligen Geistes weder setzen könnte noch dürfte. Die Worte des hl. Johannes Chrysostomos sind sehr aufschlussreich dazu: „Denn die Gnade ist auf alle ausgegossen und verschmäht nicht Juden, Griechen, Barbaren, Skythen, nicht den Freien, den Sklaven, Männer, Frauen, den Alten, den Jungen. Alle werden auf gleiche Weise zugelassen und eingeladen nach Maßgabe gleicher Würde.“⁵

„Der Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“ (vgl. *Nostra aetate* 2)

In der Gleichwertigkeit jeder einzelnen Person vor Gott liegt das Fundament der christlich-patristischen Anthropologie. Es ist äußerst wichtig, dass sich alle Christen und alle Menschen guten Willens an diesem Prinzip festhalten und es immer in Erinnerung behalten, besonders in ihrem Umgehen mit Andersgläubigen in der heutigen vielfältigen europäischen Gesellschaft. Das neue Europa weist alle Züge einer Gesellschaft auf, die in Bewegung ist, weil die Völker, die sie bilden, aus verschiedenen kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Ursprüngen stammen und dementsprechend in allen kulturellen und strukturellen Regelungen dieser neuen Gesellschaft ernsthaft berücksichtigt werden müssen; und dies auf der Grundlage des gegenseitigen Respekts und der Gleichrangigkeit aller Völker.

Diese Grundvorstellung von der gleichen Würde aller Menschen vor Gott, was natürlich impliziert, dass alle Menschen unabhängig ihrer Herkunft von der göttlichen Gnade erfüllt

³ EUAGRIOS PONTIKOS: Über das Gebet (PG 79, 1180B).

⁴ Vgl. Jes 6,3: Himmel und Erde sind seiner Herrlichkeit voll.

⁵ JOHANNES CHRYSOSTOMOS: Hom. in Joh. 8, 1 (PG 59, 65,33–38). Vgl. mit Gal 3,27–28: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude oder Grieche, hier ist nicht Sklave oder Freier, hier ist nicht Mann oder Frau. Denn ihr seid alle Einer in Christus Jesus.“

sind und daher mit Recht Anspruch auf ein Stück der absoluten Wahrheit haben können, teilt die Orthodoxe Kirche mit der Römisch-katholischen Kirche, die, wie die erstere, auch dem Dialog und dem Zusammenleben mit anderen Religionen und Weltanschauungen zugeneigt ist. In dem eröffneten Dialog mit den nichtchristlichen Religionen hat die Römisch-katholische Kirche im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils erklärt, dass die Glaubensvorstellungen anderer Religionen, auch wenn sie von der christlichen Überzeugung abweichen, „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ und manches in ihnen „wahr und heilig“ sei. Wenn Menschen aller Religionen aus ehrlichem Herzen Gott suchten, könnten sie „das ewige Heil erlangen“.⁶

Wenn also die Orthodoxen ihre Berufung als Christen, d. h. als Diener Christi, die in der Liturgie zum Ausdruck kommt, ernst nehmen, erscheint es nicht nur selbstverständlich, sondern auch notwendig, mit anderen Christen oder Andersgläubigen zusammen zu beten. Denn das ökumenisch-religiöse Miteinander-Beten kann uns allen dazu verhelfen, die Bedeutung und Dynamik des gemeinsamen Betens wieder zu entdecken und der Welt gegenüber darüber Zeugnis abzulegen; Beten in Gegenwart des Anderen kann dazu dienen, sich an die von Gott gewollte Einheit aller Menschen zu erinnern, Gemeinsamkeiten im Glauben zu entdecken und einander in der jeweiligen Andersartigkeit besser zu verstehen. Denn „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind.“ (Joh 17,21–22) Demgemäß soll die göttliche Einheit und Gemeinschaft das Vorbild für die Einheit und Gemeinschaft zwischen den Menschen sein.

Mitgebet – Gottesdienst – religiöse Begegnung

Diese Art von Gemeinschaft, des Einander-Begegnens findet ihren echten Ausdruck im gemeinsamen Beten mit anderen Christen sowie mit Andersgläubigen. Um gleich ein Missverständnis auszuräumen, muss ich hier mit Nachdruck betonen, dass das Wort *Mitgebet* in diesem Zusammenhang uneigentlich verwendet wird. Wie schon erwähnt, sieht die orthodoxe Position den Begriff des Gebets mit einem konkreten Glaubensinhalt, mit einer konkreten liturgischen Praxis, welche von einem mystagogischen Charakter tief geprägt ist, unmittelbar verbunden. Um es noch deutlicher herauszustreichen: Das Mitgebet mit Muslimen ist für die Orthodoxen weder ein Gebet im eigentlichen Sinne des Wortes noch kann es als Gottesdienst verstanden werden. Denn unter „Gottesdienst“ versteht man in der Orthodoxen Kirche eine kirchliche Handlung, die in der Regel klare Umrisse, einen inneren Zusammenhang und eine eindeutige konfessionelle Zuordnung aufweist. Das Gebet mit Andersgläubigen ist eher eine religiöse Begegnung, in der sich jeder daran Teilnehmende an seinen Gott in seiner eigenen Art und Weise wendet, und zwar an den Gott, wie er sich ihn vorstellt.

Vom Standpunkt der Orthodoxen Kirche aus muss jeder Teilnehmer bei einem Mitgebet mit Andersgläubigen grundsätzlich bereit sein, die für ihn nicht verständlichen Eigenarten des anderen zu tolerieren und respektieren. Alle Partner sollten um der Liebe willen bei ihren Beiträgen die für die anderen schwierigen oder anstößigen Elemente möglichst vermeiden, allerdings ohne ihre eigene Identität zu verleugnen. Die Orthodoxe Kirche sieht einen gemeinsamen Ort zum Mitbeten mit Muslimen in Themen, die sich nicht unmittelbar auf Fra-

⁶ Vgl. *Nostra aetate* 2, *Lumen Gentium* 16.

gen des Dogmas beziehen, sondern eher auf Themen, die von sozialer und kultureller Ebene sowie von weltweitem Interesse sind.

So sind z. B. Christen und Muslime gerade im Sprechen zu Gott als dem Schöpfer einander nahe, auch wenn der christliche Glaube an den trinitarischen Schöpfergott nicht mit dem muslimischen Gottesbild übereinstimmt. Das Bekennen Gottes als Schöpfer von allem vonseiten der Muslime als auch der Christen kann beide Religionen zur Bildung einer gemeinsamen Position zur Bekämpfung der Wurzel der heutigen ökologischen Krise, von der unsere moderne Gesellschaft und Lebensweise bedroht wird, führen. Beim Bekennen Gottes als Schöpfer von allem können Muslime und Christen den gemeinsamen ideologischen Boden finden, um zu der sogenannten Sinnesumkehr des Menschen als des vernünftigen Verwalters zum Schutz der Welt beizutragen.

Nicht weniger als andere Religionsträger sind sowohl die Christen als auch die Muslime heutzutage dazu aufgerufen, ihre authentische Weltsicht wieder zu entdecken und ihre Berufung im Blick auf die Schöpfung wahrzunehmen. Denn der christlichen Weltansicht gemäß sei der Mensch ein Priester für die Schöpfung, indem er sie von den Händen Gottes empfängt und sie in Dankbarkeit zu Gott emporhebt. Und ein Christ ist ein König für die Schöpfung, indem er sie bewahrt und Verantwortung für sie trägt. Und ein Christ ist ein Prophet für die Schöpfung, indem er jegliche Ungerechtigkeit anklagt und mit allen gewaltlosen Mitteln bekämpft. Diese liturgische Perspektive steht in voller Übereinstimmung mit den Prinzipien, die in der ökumenischen Bewegung in Bezug auf den Umgang mit der Schöpfung Gottes immer wieder geltend gemacht wurden.

Religiöse Begegnung als gemeinsame Erfahrung der Verwiesenheit auf Gott

In religiösen Begegnungen können Christen und Muslime erfahren, dass ihr Leben trotz unterschiedlicher Gottesvorstellungen auf den einen Gott ausgerichtet ist. Dabei gilt, dass Beten im Beisein des anderen nicht der Ort für Bekehrungsversuche oder Auseinandersetzungen, sondern Ausdruck der gemeinsamen Angewiesenheit auf den einen Gott und der solidarischen Sorge um das Heil der Menschen ist.⁷ So können Christen und Muslime entdecken, dass sie als Empfänger des Friedens von Gott zu gegenseitiger Achtung und darüber hinaus zum Einsatz für den Frieden und die Respektierung der Menschenrechte in der Welt berufen und verpflichtet sind. Der Hintergrund der Religionsfreiheit in Europa bietet die einmalige Chance zu einer Begegnung in Freiheit, die es wahrzunehmen gilt. Die heutige geschichtliche Konstellation, wo Christen in muslimischen Gebieten wegen politisch ungünstiger Bedingungen verfolgt werden, stellen Muslime vor eine sehr große Verantwortung und zugleich Herausforderung, fundamentalistische Vorstellungen auszuräumen und ernsthaft für den Frieden in der Welt und den Schutz der menschlichen Würde zu beten und sich dafür politisch einzusetzen.

Das seelsorgliche Gebet des Alltags

Neben dem demonstrativen Mitgebet zwischen Christen und Muslimen auf der Basis gemeinsamer Bezugspunkte in bestimmten Themen, wie oben erwähnt, Bewahrung der Schöpfung

⁷ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Leitlinien für das Gebet beim Treffen von Christen, Juden und Muslimen, 38.

und Frieden, könnte man auch das seelsorgerliche Gebet des Alltags als weitere Chance zu einem Einander-Begegnen im Gebet zwischen Christen und Muslimen betrachten. Wenn ein Christ ein muslimisches Haus besucht, wird er es respektieren, dass die Bewohner zu festgelegten Zeiten beten. Ebenso sollten Christen sich nicht scheuen, vor muslimischen Gästen das übliche Tischgebet zu beten. Es kann auch sein, dass ein Christ von einem kranken, belasteten oder trauernden Muslim um Fürbitte oder ein Segensgebet gebeten wird. Selbstverständlich kann der Christ in einer solchen Situation in Gegenwart des Muslims für ihn und mit ihm zu Gott im Namen Jesu Christi beten. Hier handelt es sich um Situationen der Seelsorge, in denen das Gebet der Fürbitte und des Trostes behutsam und angemessen geübt werden kann und soll. Solche Fälle gab es in der Vergangenheit und gibt es immer noch heute.

Ich bringe manche Beispiele dieser seelsorglichen Art von Gebet aus der Frömmigkeitstradition der Orthodoxen Kirche vor. Auf den sogenannten Prinzen-Inseln im Marmarameer stürmen jedes Jahr viele Muslime ins Kloster des Sankt Georg, um an dessen Festtag zusammen mit den dortigen Christen teilzunehmen. Die Muslime pilgern dort hin aus echtem Respekt vor dem christlichen Glauben und aus der tiefen Überzeugung, dass der heilige Georg Wundertaten bewirkt! Es werden dort von den orthodoxen Priestern, die zwischen Muslimen und Christen keinen Unterschied machen, für die dort herkommenden einfachen Leute in der Art der Handauflegung Gebete ausgesprochen. Es findet dort auch eine Prozession statt, an der alle Anwesenden beteiligt sind, für die Fruchtbarkeit der Erde, für günstige Wetterbedingungen.

Anderes kennzeichnendes Beispiel: Im Zeremoniell der Kirche von Konstantinopel gab es neben der Fürbitte für ein langes Leben für den Patriarchen Joachim III. ebenso eine Fürbitte für seine Majestät den Sultan Abdul Hamed! Das Gebet lautet wie folgt: „Gott unser Herr schenke (gebe) dem großmächtigsten und erhabensten Kaiser Sultan Abdul Hamed, unserem Herrn, ein langes Leben; möge Gott ihn im Leben erhalten und ihn für viele Jahre behüten, [...] für viele Jahre, [...] für viele Jahre“⁸.

Friedliche Koexistenz ist von Gott gewollt

Diese Beispiele aus der Geschichte sind greifbare Zeichen einer friedlichen Koexistenz zwischen Christen und Muslimen und vor allem Zeichen des gegenseitigen Respekts, eines Respekts vor dem Glauben des Anderen. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. sagte in seiner Begrüßungsansprache bei der achten Begegnung des interreligiösen Dialogs zwischen Christen und Muslimen in Konstantinopel am 3. Juni 1997, dass die Religion oft für politische Interessen zu stark benutzt wurde, sodass im Leben der Menschen die Differenzen meistens im politischen und nicht im religiösen Bereich zu suchen sind. Im konkreten Leben und bei der Begegnung der Menschen stelle dagegen der Unterschied in der Religion für die Nicht-Fanatiker kein Hindernis für eine gewünschte Zusammenarbeit und Koexistenz dar.⁹ Bei einem anderen Anlass, seinem Besuch im Emirat Bahrain am 29.9.2000, sagte derselbe Patriarch, es sei die feste Überzeugung des Patriarchen und des Patriarchats, dass „die friedliche Koexistenz und die bewunderungswerte Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen in allem Guten wünschenswert, möglich und von Gott gewollt ist.“¹⁰

⁸ PROTOPSALTES: Neon Mousikon Enchiridion, 554.

⁹ Vgl. LARENTZAKIS: Die Erklärung des II. Vatikanums Nostra Aetate, 116.

¹⁰ Vgl. in: 'Επίσκεψις, Nr. 588, 31.10.2000, 14.

Die Notwendigkeit einer friedlichen Koexistenz und Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Religionen und Glaubensrichtungen gebietet die neue Struktur unserer heutigen europäischen Gesellschaft, die einen multiethnischen und in der Konsequenz auch multireligiösen Charakter aufweist. Das Christentum muss sich dieser neuen Herausforderung stellen, damit die Aufgabe der Kirche, die auch von der christlichen Lehre von der Würde des Menschen bestimmt ist, am besten realisiert wird. Welche ist diese Aufgabe? Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern.¹¹

Eine zum Wohl aller Menschen fruchtbare Zusammenarbeit nicht nur mit Muslimen, sondern auch im innerchristlichen Rahmen, stellt heute eine große Herausforderung für das Christentum dar, das innerhalb der ökumenischen Bewegung seit vielen Jahrzehnten nach einem Weg, der am Ende zu der vollen eucharistischen Gemeinschaft führen soll, sucht. Die Orthodoxe Kirche fühlt sich diesem Zweck zur eucharistischen Einheit verpflichtet und bildete seit 1920 mit der berühmten Enzyklika des Ökumenischen Patriarchates eine klare Orientierung für ihr ernsthaftes Engagement für die Erfüllung dieses von Gott gewollten Zweckes. Zu diesem Zweck eucharistischer Einheit gehört auch das gemeinsame Beten, denn christliches Handeln gründet stets auf dem Gebet. Hierzu bemerkt die Sonderkommission des Theologischen Arbeitskreises der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland im Jahr 2010:

„Gemeinsame Andachten bei ökumenischen Anlässen machen es möglich, dass Christen aus getrennten kirchlichen Traditionen gemeinsam Gott loben und für die Einheit der Christen beten können. Das Gebet steht im Mittelpunkt unserer Identität als Christen. Wir werden unsere Spaltungen nicht allein mit theologischem Dialog und gemeinsamem Dienst an der Welt überwinden können. Wir müssen auch gemeinsam beten, wenn wir beieinander bleiben wollen.“¹²

Diese Äußerung soll m. E. im Rahmen der sogenannten „Oikonomia“ verstanden werden, d. h. im Sinne einer friedlichen Koexistenz, Beschäftigung und Stärkung der Liebe zwischen den christlichen Konfessionen, die zur Wiederherstellung der abgebrochenen kirchlichen Gemeinschaft absolut notwendig ist.¹³ Zu einer solchen Vorstellung eines Einander-Begegnens im Gebet passen die Worte des heiligen Nektarios: „Die dogmatischen Unterschiede beziehen sich auf das Kapitel des Glaubens. Sie stellen aber keine Einschränkung für das Ausüben der Liebe dar. Denn das Dogma bekämpft die Liebe nicht.“¹⁴ Das heißt: Der Unterschied im Dogma hebt weder die Pflicht der Liebe auf, noch schafft er sie ab. Die Orthodoxe Kirche heute praktiziert mit gutem Willen das Mitgebet mit anderen christlichen Konfessionen im Geist der Oikonomia, d. h. der Anpassung an die besonderen Umstände, die sich im Rahmen des heutigen ökumenischen Dialogs und im Laufe der Jahrzehnte innerhalb der ökumenischen Bewegung gebildet haben. Im Rahmen dieser neuen Wirklichkeit des Dialogs der christlichen Konfessionen miteinander und der Liebe in Wahrheit (Eph 4,15) ist diese Abweichung von der Genauigkeit der heiligen Kanones¹⁵ zu verstehen und dies bezüglich der Sache des Mitbeten

¹¹ Vgl. RENDTORFF / HENRIX (Hg.): *Nostra Aetate*, 40–44.

¹² Siehe in: *Orthodoxie Aktuell* 7–8/2010, 34–38; KNA, 19. Juli 2010 – O.S.

¹³ Vgl. LARENTZAKIS: *Mitgebet zwischen orthodoxen und nichtorthodoxen Christen*, 86.

¹⁴ Vgl. LARENTZAKIS: *Mitgebet zwischen orthodoxen und nichtorthodoxen Christen*, 85.

¹⁵ Die heiligen Kanones und konkreter der 14. Kanon des 4. Ökumenischen Konzils, der 11. und 72. des Quinisextums neben den 10., 45., 46. und 64. Kanones der heiligen Apostel sowie der 33. der Lokalsynode von Laodizea, verbieten ausdrücklich das Mitbeten nicht nur mit Heterodoxen, sondern auch mit Schismatikern und sogar auch mit denen, die sich nicht in Gemeinschaft mit der Kirche befinden. Dazu siehe GIAGOS: *Mitgebet mit Heterodoxen*, 143–153; GOTSPOULOS: *Mitbeten*

tens mit den anderen christlichen Dogmen. Ab dem Moment, in dem neue Voraussetzungen und Akzente im christlichen Erdkreis gesetzt sind, fühlt sich die Orthodoxe Kirche verpflichtet zu zeigen und zu beweisen, dass sie von keinen Gefühlen der Intoleranz, des Hasses und der Angst dem Glauben der Anderen gegenüber beseelt ist. „Denn Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibt die Furcht aus“ (1 Joh 4,18). Der Weg zur Verständigung und Einheit der christlichen Welt gebietet, dass die Orthodoxe Kirche einem Weg der Heiterkeit, der Besänftigung und des Mitherabsteigens folgt.¹⁶

Im Geist dieser anzustrebenden Verständigung mit den anderen christlichen Konfessionen geht die Orthodoxe Kirche vorsichtige Schritte nach vorne beim „Mitgebet“. Weder weist sie ihm einen eucharistischen Charakter zu, noch erkennt sie in ihm eine solche Perspektive für die Zukunft, da ihrer Meinung nach immer noch viele Unterschiede qualitativer Art zwischen ihr und den anderen christlichen Konfessionen bestehen. Mit anderen Worten: Das Mitgebet mit anderen Konfessionen besitzt nach der Auffassung der Orthodoxen Kirche keine ekklesiale Qualität¹⁷, d. h. die im Sinne des einen Leibes Christi, dessen Mitglieder sich in voller Einheit und Übereinstimmung befinden, wie es sich bei den Vätern deutlich aufzeigen lässt.¹⁸ Die vier Jahre nach der Gründung des ÖRK veröffentlichte Enzyklika des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras an die Autokephalen Orthodoxen Schwesterkirchen (31. Jänner 1952) bleibt immer noch aktuell und leitend für die Haltung und Position der Orthodoxen Kirche bei Mitgebet mit Heterodoxen. Diese lautete, wie folgt:

„Die delegierten orthodoxen Geistlichen sollen bei gottesdienstlichen Versammlungen mit Heterodoxen möglichst zurückhaltend sein, da diese im Widerspruch zu den heiligen Kanones stehen und das konfessionelle Bewusstsein der Orthodoxen schwächen. Sie sollen sich vielmehr bemühen, nach Möglichkeit rein orthodoxe gottesdienstliche Handlungen zu zelebrieren, um auf diese Weise die Pracht und Größe des orthodoxen Kultus vor den Augen der Heterodoxen zu demonstrieren.“¹⁹

Zur Gestaltung ökumenischer Andachten

Auf der Basis dieser von Anfang an hingewiesenen Schwierigkeiten vonseiten der Orthodoxen hinsichtlich des ökumenischen Gebets oder des spirituellen Lebens auf ökumenischen Tagungen hält die Orthodoxe Kirche eine sorgfältige Vorbereitung der Gläubigen für notwendig und schreibt folgende praktischen Hinweise²⁰ zu ökumenischen Andachten vor:

◇ Um der Klarheit willen, dass es sich beim gemeinsamen Beten in Form des ökumenischen Gottesdienstes nicht um eine liturgische Handlung der Kirche im oben skizzierten

mit den Häretikern, 25–30.

¹⁶ Vgl. SKOUTERIS: Gutachten, 102–103.

¹⁷ Siehe Abschlussbericht der Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, in: HELLER/RUDOLPH (Hg.): Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen, 37.

¹⁸ Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMOS: In Epistulam ad Ephesios. Hom. III, 2 (PG 62, 26C): „διὰ πάντων τῶν μερῶν πληροῦται τὸ σῶμα αὐτοῦ. Τότε πληροῦται ἡ κεφαλὴ, τότε τέλειον τὸ σῶμα γίνεται, ὅταν ὁμοῦ πάντες ὦμεν συνημμένοι καὶ συγκεκολλημένοι“ [Sein Leib (sc. Des Herrn) wird von allen Teilen erfüllt. Das Haupt wird da erst erfüllt, wenn der Leib vollständig wird d. h., wenn wir alle zusammen miteinander (tief) verbunden sind und wenn wir uns in völliger Übereinstimmung befinden (wörtlich. Wenn alle Teile zusammengefügt sind)].

¹⁹ BASDEKIS (Hg.): Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, 50.

²⁰ Diese Hinweise entstammen dem Arbeitspapier des Theologischen Arbeitskreises der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, verabschiedet am 25.06.2010 (siehe oben Anm. 12).

- Sinne handelt, sollten alle Zeichen für eine solche sorgfältig vermieden werden. So sollten orthodoxe Geistliche bei einem solchen Gottesdienst keine liturgische Kleidung, sondern nur den Talar (Rhason) tragen.
- ◊ Die Mitwirkung von Laien ist erwünscht, bei manchen ökumenischen Gottesdiensten (etwa zum Weltgebetstag der Frauen) sogar notwendig.
 - ◊ Findet der ökumenische Gottesdienst in einer orthodoxen Kirche statt, so bleiben die Türen der Ikonostase geschlossen, da der Altarraum nur den liturgischen Handlungen der Orthodoxen Kirche dient und sonst geschlossen bleibt.
 - ◊ Gelegentlich wird von den nichtorthodoxen Partnern bei ökumenischen Gottesdiensten die Verwendung von Zeichenhandlungen vorgeschlagen (Besprengung mit Wasser, Salbung u. ä. m.). Hier ist sorgsam zu prüfen, dass diese nicht den Eindruck erwecken, es handle sich um sakramentale Handlungen der Kirche. Auf jeden Fall gilt es sehr sorgsam mit solchen Riten und Symbolen umzugehen, die leicht Anlass zu Missverständnissen geben können.
 - ◊ Bei der Auswahl von Gebetstexten und besonders Gesängen aus der orthodoxen Tradition für ökumenische Gottesdienste ist darauf zu achten, dass keine liturgisch eindeutig platzierten Worte und Hymnen (beispielsweise das Cherubikon) verwendet werden. Eine reiche Auswahl an geeigneten Texten bieten hingegen vor allem die biblischen Hymnen (Psalmen, Cantica usw.), ggf. auch andere Texte aus dem Stundengebet.
 - ◊ Wenn das Glaubensbekenntnis gesprochen werden soll, so ist unbedingt darauf zu achten, dass dies in der ursprünglichen Textfassung des Nizäno-Konstantinopolitanums geschieht, d. h. ohne das „*Filioque*“.
 - ◊ Orthodoxe Mitwirkende an ökumenischen Gottesdiensten sollten mit besonderer Sorgfalt darauf achten, dass sich in den Texten, die von ihnen, aber auch von anderen gesprochen werden, keine Widersprüche zur Lehre der Orthodoxen Kirche finden. Dies gilt beispielsweise für die in jüngerer Zeit häufiger verwendete so genannte „inklusive“ Sprache im Hinblick auf die Anrufung Gottes. Auch die Texte der Fürbitten sind stets kritisch zu prüfen.
 - ◊ Im gleichen Sinne gilt es zu prüfen, ob die verwendete Bibelübersetzung mit der Lehre der Orthodoxen Kirche vereinbar ist. Dies gilt in der Regel – trotz eventueller Abweichungen vom „Textus receptus“ der Orthodoxen Kirche – für die „klassischen“ deutschen Übersetzungen (Luther, Einheitsübersetzung, Zürcher usw.), aber kaum für so genannte „moderne“ Versionen (Gute Nachricht, Bibel in gerechter Sprache). Wünschenswert wäre, wenn für Texte aus dem Alten Testament die Septuaginta in ihrer deutschen Übersetzung Verwendung fände.
 - ◊ Die ökumenischen Gottesdienste sind keine liturgischen Handlungen, die kirchlichen Amtsträgern vorbehalten sind, sondern gemeinsame Gebete, die auch Laien zusammen sprechen können. Daher können Männer und Frauen dabei mitwirken. Die Beteiligung von Amtsträgern anderer Kirchen bedeutet keine Lösung der immer noch offenen Frage nach dem Amt, und daher auch keine Anerkennung der Frauenordination.

Der ökumenische Charakter des Symbolums von Nizäa-Konstantinopel [NC]

Bezüglich dieser vorgelegten Hinweise werde ich auf den Punkt, der auf das NC (ohne die Hinzufügung des *Filioque*) Bezug nimmt, aufmerksam machen, weil ich darin den Sachver-

halt sehe, wo m. E. ein weiterer Fortschritt beim Thema „Mitgebet“ und in der christlichen Einheit erreicht werden kann.

Die allgemeine-katholische Kirche erkennt nur ein einziges Symbolum (= Glaubensbekenntnis), das von allen dem zweiten Ökumenischen Konzil nachfolgenden Synoden feierlich bestätigt und bekräftigt worden ist. Dies ist ohne Zweifel das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Es ist der einzige verbindliche Text, der sich seit dem Konzil von Chalkedon (451) bis zum 9. Jahrhundert allgemeiner Gültigkeit für die ganze Kirche erfreute. Der ökumenische Charakter des NC lässt sich an dem dogmatischen Beschluss der Synode von 879/880 in Konstantinopel erkennen, die von vielen Theologen der letzten Jahrzehnte sowohl des Ostens²¹ als auch des Westens²² als achttes Ökumenisches Konzil anerkannt werden sollte. Der dogmatische Beschluss (*Horos*) der Synode von 879/880 stellt ein wichtiges Dokument im Blick auf das *Filioque* dar. Denn er brachte damals in den Augen des berühmten Patriarchen Photios den gemeinsamen Glauben des Westens²³ und des Ostens zum Ausdruck; dieser war für ihn kein anderer als der im Nicaeno-Constantinopolitanum überlieferte.

Der *Horos* der Synode von 879/880 brachte genauer gesprochen das Bewusstsein der daran beteiligten Väter zum Ausdruck, Mitglieder der einen katholischen Kirche zu sein und in Kontinuität und Übereinstimmung mit der Tradition zu stehen.²⁴ Aus diesem Grund wollten sie kein neues Glaubensbekenntnis verabschieden, sondern einfach den Glauben im Rahmen des in NC Überlieferten erneuern, um damit ihre gemeinsame kirchliche Gesinnung zu beteuern.²⁵ Dieses Festhalten an der dogmatischen Tradition machte die Erarbeitung einer neuen Glaubensformel, welche die Gefahr in sich bergen konnte, die Reinheit des Glaubens (πίστεως καθάρτης)²⁶ zu beeinträchtigen, nutzlos und überflüssig.²⁷ Die Notwendigkeit, dem überlieferten Glauben treu zu bleiben, hat sie dazu geführt, einen dogmatischen Beschluss auf eine Weise zu formulieren, die jede Veränderung (sei es eine Hinzufügung oder eine Wegnahme), welche die Integrität der überlieferten Wahrheit zu verletzen bedrohte, untersagte:

„Wenn aber jemand eine andere Glaubensdarlegung neben diesem heiligen Symbol [sc. das NC], welches von Anfang an von unseren seligen heiligen Vätern bis zu uns weitergegeben worden ist, zusammenzuschreiben und als Richtschnur des Glaubens zu bezeichnen wagt, und damit die Würde des Bekenntnisses jener göttlichen Männer entehrt und mit dem Fundstück des eigenen Erfindungsreichtums begründet und dieses den Gläubigen oder jenen, die sich gerade von einer Irrlehre abgewandt haben, als allgemeine Lehre vorschreibt,

²¹ Siehe die neulich veröffentlichte Studie LARENTZAKIS: Pflicht der Orthodoxie zur Besänftigung und Einheit, 161–163

²² Vgl. DVORNIK: Byzanz und der römische Primat, 145; HRYNIEWICZ: Der pneumatologische Aspekt, 148; SCHULZ: Die sieben ökumenischen und die späteren abendländischen Konzilien, 271.

²³ Bis zu dieser Zeit verkündete die römische Kirche das Symbolum (NC) ohne das *Filioque*. Insofern konnten die päpstlichen Legaten den dogmatischen Beschluss der Synode von 879/80 guten Gewissens unterzeichnen. Vgl. GEMEINHARDT: *Filioque*-Kontroverse, 266. Ähnlicher Meinung ist auch DVORNIK: *The Photian Schism*, 196.

²⁴ Vgl. MEIJER: *A successful Council of Union*, 183–184.

²⁵ Unter diesem Blickwinkel scheint die Bemerkung von GEMEINHARDT: *Filioque*-Kontroverse, 264 sehr zutreffend zu sein: „Gemäß der Initiative des Kaisers zur Formulierung des *Horos* sollte die wiedergewonnene Einheit durch das Bekenntnis des einigenden Glaubens bekräftigt werden, und zwar nicht durch eine neue Formel, sondern durch die neuerliche Rezeption des Credo von Nizäa (-Konstantinopel). Damit stellten sich die Konzilsväter in die Tradition der Ökumenischen Konzile.“

²⁶ Die Formulierung entstammt dem *Horos* der Synode von 879/80

²⁷ Vgl. MEIJER: *A successful Council of Union*, 184.

und mit schändlichen Reden oder Zusätzen oder Wegnahmen die Ursprünglichkeit dieser heiligen und gepriesenen Richtschnur zu verfälschen sich erkühnt (gemäß dem schon vor uns verkündeten Beschluss der heiligen ökumenischen Synoden) – wenn es jemand aus dem Priesterstand ist, verurteilen wir ihn, aus diesem endgültig ausgeschlossen zu werden; wenn es aber ein Laie ist, sprechen wir den Bannfluch über ihn aus.“²⁸

Das durch die Jahrhunderte überlieferte Symbolum, welches von den ökumenischen Synoden ununterbrochen bestätigt und bekräftigt worden ist, ist wegen seiner Ursprünglichkeit heilig, verehrungswürdig und besitzt eine unanfechtbare Kraft.²⁹ Jede Hinzufügung mit einem falschen Gedanken und unrechtmäßig hineingeschriebenen Worten³⁰ oder Wegnahme würde also die Authentizität des Symbolums verletzen und würde vor allem die größte Gesetzeswidrigkeit (παρανομία)³¹ bedeuten. Auf diese in der Überlieferung der Kirche verwurzelten theologischen Basis sich stützend, bleibt die Position der Orthodoxen Kirche unverändert, klar und deutlich: Das NC erweist sich als das einzige und unersetzbare schriftliche Dokument, das sowohl dem Bekennen der wichtigsten und wesentlichsten Punkte des christlichen Glaubens als auch dem sakramentalen Handeln und Leben der Gläubigen dienlich ist, wo auch immer die Verwendung eines Bekenntnisses des christlichen Glaubens erforderlich ist.³²

Der deutliche Vorrang und die ökumenische Tragweite des NC im Vergleich zu jedem anderen Symbolum, wie z. B. dem *Apostolicum*, ist immer wieder und bei jeder Gelegenheit von renommierten Theologen des 20. Jahrhunderts und verschiedener konfessioneller Herkunft unterstrichen worden. So betont z. B. der berühmte Theologe der anglikanischen Kirche N. D. Kelly, dass dieses Symbolum das einzige sei, für das Ökumenizität oder allgemeine Anerkennung beansprucht werden kann. Dieses Glaubensbekenntnis sei einer der wenigen Fäden, mit denen die zerrissenen Fetzen des geteilten Rocks der Christenheit zusammenzuhalten sind.³³ Der römisch-katholische Dogmatiker und Kardinal, ehemaliger Präsident des Päpstlichen Rates für die christliche Einheit, Walter Kasper, betont, dass dieses Symbolum der stärkste ökumenische Bund sei und als die grundlegendste Form des christlichen Glaubens betrachtet werden könne.³⁴ Sich auf der gleichen Linie bewegend sagt der römisch-katholische Theologe H. J. Schultz, dass das NC dieser grundlegende Text sei, der gemeinsam vom Westen und Osten anerkannt und verwendet wird. Dieses Symbolum sei das wichtigste Erbe des Werks, das die Ökumenischen Konzile geleistet haben.³⁵

Eine ähnliche Ansicht vertritt der berühmte evangelische Theologe W. Pannenberg, der sich mit diesem Thema intensiv befasst hat, nämlich dass das NC das einzige Glaubensbekenntnis von allgemeiner Gültigkeit sei, und dass es sich als verbindliche Glaubensformel der Kirche allgemeiner Akzeptanz erfreute und von ihr angenommen wurde, weil man in ihm die Grundlage für das trinitarische Gottesverständnis der Kirche gefunden hat und immer noch

²⁸ Der vorgelegte Text ist von P. Gemeinhardt ediert und findet sich im *Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generalium Decreta* [CCCOGD] unter dem Titel GEMEINHARDT: The General Councils of Latin Christendom, 65–67.

²⁹ Vgl. Ep. 2 (Enzyklika) (I, 43, 104 L/W): τὸ ἱερὸν καὶ ἅγιον σύμβολον, ὃ πᾶσι τοῖς συνοδικοῖς καὶ οἰκουμενικοῖς ψηφίσμασιν ἄμαχον ἔχειν τὴν ἰσχύν.

³⁰ Vgl. ebd., (43, 104–105).

³¹ Vgl. ebd., (43, 101).

³² Vgl. LARENTZAKIS: Die Pflicht der Orthodoxie zur Besänftigung und Einheit, 34–35

³³ Vgl. KELLY: Altchristliche Glaubensbekenntnisse, 294.

³⁴ Vgl. KASPER: Der Gott Jesu Christi, 263–264

³⁵ Vgl. Das Konzil von Konstantinopel, 6.

findet.³⁶ Im Interesse der Einheit der Kirche betont Pannenberg, dass ein solcher Consensus zwischen den heutigen Kirchen in ihrer heutigen Struktur und auch der Kirche der Vergangenheit in ihrer Apostolizität in den zentralen Punkten des christlichen Glaubens erforderlich sei. Das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel sei das Symbol dieser Einheit im Glauben. Und der Glaube des heutigen Christentums dürfe kein anderer sein, als es der der Apostel und der Väter der alten Kirche gewesen sei.³⁷

Darüber hinaus wird im Schreiben des Papstes Johannes Paul II. zur 1600-Jahr-Feier des ersten Konzils von Konstantinopel und zur 1550-Jahr-Feier des Konzils von Ephesus unter anderem die große Bedeutung des zweiten ökumenischen Konzils und seiner dogmatischen Definition sehr stark hervorgehoben.

„Ihm [dem Konzil von Konstantinopel 381] verdanken wir das Credo, das in der Liturgie seinen beständigen Platz hat, [...] die Worte des Glaubensbekenntnisses sollen uns auch die tiefen Bande neu zum Bewusstsein bringen, welche die Kirche unserer Zeit mit der Kirche des vierten Jahrhunderts verbindet: die Bande einer von den ersten Ursprüngen her durchgehaltenen Identität, die Bande der Treue zur Botschaft des Evangeliums und zur Predigt der Apostel.“³⁸

Aus diesem Grunde beteuert der Papst dann mit Nachdruck, dass dieses Glaubensbekenntnis für alle Christen „auch heute noch Ausdruck des einen gemeinsamen Glaubens der Kirche und der ganzen Christenheit ist und trotz aller Spaltungen im Laufe der Jahrhunderte mit allen unseren Brüdern verbindet.“³⁹ In diesem Zusammenhang stellt der Heilige Vater, wie Prof. G. Larentzakis zutreffend bemerkt hat, überhaupt keinen Bezug, weder zur Notwendigkeit einer Ergänzung durch das *Filioque* noch zur theologischen Notwendigkeit einer zu vervollständigenden, erläuternden Interpretation der Lehre über die Heilige Dreifaltigkeit her.⁴⁰

Diese wichtige Äußerung des Papstes Johannes Pauls II. befindet sich im vollen Einklang mit seinen berühmten Vorgängern, die trotz theologischen und vor allem politischen Drucks auf die dogmatische Genauigkeit achtend keine Änderung im Glaubensbekenntnis, das in Konstantinopel 381 verabschiedet wurde, vorgenommen haben. Diese theologische Haltung hebt der berühmte Photios von Konstantinopel in seiner *Spiritus Sancti Mystagogia* besonders hervor. Sein letzter Argumentationsschritt zur Widerlegung des *Filioque*-Ansatzes nimmt genau diese Autorität in den Blick, der sich die Lateiner seiner Zeit kaum würden verschließen können: das römische Papsttum. Einzelne Kirchenväter könnten sich irren – die Päpste aber seien stets dem Glauben der einen Kirche treu geblieben, wie immer wieder von den Ökumenischen Synoden bestätigt worden sei. Nach einer sorgfältigen Aufzählung der Päpste, die an der dogmatischen Genauigkeit festgehalten haben [Damasus I. (366–382), Coelestin I. (422–432), Leo I. (440–461), Vigilius (537–537), Gregor I. (590–604), Agatho (678–681), Zacharias (741–752)], referiert der Patriarch krönend zum Schluss seinen Zeitgenossen Johannes VIII. (872–882):

„dieser mit Gnade erfüllte Erzpriester Roms anerkannte mittels seiner gottesfürchtigen und berühmten Stellvertreter Paulus, Eugenius und Petrus, Erzpriester und Priester Gottes, die der bei uns stattfindenden Synode beiwohnten, wie die katholische Kirche und die Erzpries-

³⁶ Vgl. PANNENBERG: Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel, 132.

³⁷ Vgl. PANNENBERG: Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel, 132.

³⁸ Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Graz-Seckau V, 1981, 33 mit Verweis auf LARENTZAKIS: Glaubensbekenntnis von Konstantinopel, 600.

³⁹ Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Graz-Seckau V, 1981, 33.

⁴⁰ Vgl. LARENTZAKIS: Pflicht der Orthodoxie zur Besänftigung und Einheit, 36.

ter Roms vor ihm das Glaubenssymbol und unterzeichnete und besiegelte mit Einsicht und Zunge und den heiligen Händen dieser [vorher] erwähnten berühmten und wunderbaren Männer.“⁴¹

Die viel begehrte Einheit zwischen den christlichen Konfessionen verlangt konkrete und greifbare Zeichen von allen Beteiligten, von allen Menschen guten Willens, welche der Idee der Wiedervereinigung der Kirchen gewidmet sind. Ein solches konkretes und greifbares Zeichen, das diese Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen vertiefen würde, wäre m. E. die gemeinsame Verlesung bei jedem Mitgebet der Worte: „dieser heiligen und gepriesenen Richtschnur“, welche von Anfang an von unseren seligen heiligen Vätern bis zu uns weitergegeben und von allen sieben ökumenischen Synoden feierlich bestätigt und bekräftigt worden ist.⁴² Diese ist keine andere als die in NC überlieferte.

Literatur

- HELLER, Dagmar/ RUDOLPH, Barbara (Hg.): Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dokumente, Hintergründe, Kommentare und Visionen. Frankfurt am Main 2004 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 74).
- KELLY, John Norman Davidson: Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Ideologie. Göttingen 1932 (21998).
- BASDEKIS, Athanasios (Hg.): Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte, 1900– 2006. Frankfurt am Main / Paderborn 2006.
- Das Konzil von Konstantinopel. Eine Wegweisung für die Ökumene, I., in: KNA, Ökumenische Information, Nr. 38, 16. Sept. 1981, 6.
- DVORNIK, Francis: Byzanz und der römische Primat. Stuttgart 1966.
- DERS.: The Photian Schism. History and Legend. Cambridge 1948.
- GEMEINHARDT, Peter: Filioque-Kontroverse zwischen West- und Ostkirche im Frühmittelalter. Berlin / New York 2002.
- GEMEINHARDT, Peter: The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV (869/870) to Lateran V (1512–1517). Turnhout / London 2014 (Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta 2).
- GIAGOS, T.: Das Mitgebet mit Heterodoxen (griechisch), in: Orthodoxe Theologie und Ökumenischer Dialog, Athen 2005, 143–153.
- GOTSPOULOS, A.: Mitbeten mit den Häretikern. Ein Annäherungsversuch der kanonischen Praxis der Kirche. Thessalonike 2009.
- HRYNIEWICZ, Waclaw: Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orth. Sicht: Catholica 31. 1977, 122–150.
- KASPER, Walter: Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982.
- Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Graz-Seckau V. 1981, 33.
- LARENTZAKIS, Grigorios: Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) und das Filioque in der heutigen Ökumene. Tendenzen und Erwartungen, in: Μνήμη Συνόδου Ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς (ἐν Κωνσταντινουπόλει 381), Bd. I: Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον. Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν. Thessalonike 1983.

⁴¹ PHOTIOS: Myst. 89 (PG 102, 380B–381A).

⁴² Vgl. GEMEINHARDT: General Councils of Latin Christendom, 65–67.

- DERS.: Die Erklärung des II. Vatikanums *Nostra Aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen aus orthodoxer Sicht, in: HENDRIX, Hans-Hermann (Hg.): *Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach.* Aachen 2006, 111–150.
- DERS.: Mitgebet zwischen orthodoxen und nichtorthodoxen Christen, in: DERS. / Σκουτέρης, Κωνσταντίνος / Φειδάς, Βλάσιος (Hg.): *Η συμπροσευχή με τους ετερόδοξους κατά την ορθόδοξη θεολογική παράδοση.* Thessalonike 2011, 7–87.
- DERS.: Die Pflicht der Orthodoxie zur Besänftigung und Einheit. Entwicklungen und Perspektiven in großen Themen des ökumenischen Dialogs. Thessalonike 2014 (= *Collecta Academica XI*).
- MEIJER, Johan: A successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879–880. Thessalonike 1975 (*Analekta Blatadon* 23).
- PANNENBERG, Wolfhart: Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute, in: *ÖR* 31. 1982, 129–140.
- PROTOPSALTES, Johannes: *Neon Mousikon Encheiridion* (aus der Edition der Kirche von Konstantinopel 1906). Thessalonike 1978.
- RENDTORFF, Rolf / HENRIX, Hans Hermann (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum. Bd. I: Dokumente von 1945 bis 1985.* Paderborn / Gütersloh 2013.
- S. O.: Das Konzil von Konstantinopel. Eine Wegweisung für die Ökumene I., in: KNA. *Ökumenische Information*, Nr. 38, 16. Sept. 1981, 6.
- SCHULZ, H. J.: Die sieben ökumenischen und die späteren abendländischen Konzilien. Der unterschiedliche Grad ihrer Verankerung in der altkirchlichen Überlieferung, in: *Orthodoxes Forum* 5. 1991, 265–280.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Leitlinien für das Gebet beim Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe.* 24. Juni 2008. Bonn 2008 (*Arbeitshilfen* 170).
- SKOUTERIS, Konstantinos: Gutachten (gerichtet an seine Allheiligkeit den Ökumenischen Patriarch Bartholomaios und an die Heilige Synode der Kirche von Konstantinopel) zum Thema: Mitbeten mit Heterodoxen und Schismatikern, in: Λαρεντζάκης, Γρηγόριος / Σκουτέρης, Κωνσταντίνος / Φειδάς, Βλάσιος (Hg.): *Η συμπροσευχή με τους ετερόδοξους κατά την ορθόδοξη θεολογική παράδοση.* Thessalonike 2011, 89–106.
- The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV (869–870) to Lateran V (1512–1517), Bd. II/1.* London 2014, 65–67.

Dokumentation der Workshops

Martin Rupprecht, Wien

Workshop 1: Die Praxis multireligiöser Feiern bei christlich-muslimischen Paaren und Familien¹

Workshopleitung: Pfarrer Martin RUPPRECHT und Muhammed Taceddin KUTAY, Wien.

Christlich-muslimische Kindererziehung – ein Lösungsvorschlag

Ein junges Brautpaar kommt in die Pfarrkanzlei einer Landgemeinde in Österreich. Der Mann Muslim, die Braut Katholikin. Sie melden sich zur Hochzeit an

MARTIN RUPPRECHT
ist Pfarrer in Wien 15, Dechant im Bezirk mit dem höchsten Immigrantenteil in Österreich; 2001–2013 war er Islambeauftragter der Erzdiözese Wien.

und wollen mit dem Pfarrer das Trauungsgespräch führen. Die Pfarrsekretärin nimmt die Anmeldung entgegen; als die beiden das Pfarramt verlassen, hält die Sekretärin die Braut zurück und flüstert ihr ins Ohr: „Sie Arme, aber sie werden das schon schaffen.“ – Ein anderes Pfarramt: Der Pfarrer empfängt ein Brautpaar, das sich zur Hochzeit anmelden will. Bei der Vorstellung sagt der Bräutigam: „Ich bin katholisch, meine Braut Muslima.“ Dem Pfarrer rutscht es über die Lippen: „Oh, jetzt haben wir ein Problem.“

Manch einer mag sich denken, „Ja, das ist doch wirklich nicht so leicht. Wie soll denn das gehen, und überhaupt, wie wird das mit der Kindererziehung sein: Sind die Kinder dann Christen oder Muslime?“ Zu diesen Bedenken ist zweierlei wichtig anzumerken: Als Pfarrer soll man Aufgaben, die sich stellen, in positiver Art lösen und nicht überproblematisieren; das ist wahrscheinlich ein pragmatischer Ansatz. Zum zweiten ist die Entscheidung zu einer Heirat nicht der Entschluss des Pfarrers und/oder der Kirche, sondern der eines erwachsenen Paares, welches von der Kirche den Segen und das Gebet erbittet. Darauf angemessen zu reagieren und sie seelsorglich zu begleiten, ist pastorale Pflicht und Freude.

Christlich-muslimische Eheberatung in Österreich

Im Jahr 2001 entstand nach einem Studienaufenthalt in der Türkei durch Pfarrer Martin Rupprecht das Modell eines Ehevorbereitungsseminars für christlich-muslimische Paare. Als Islambeauftragter der Erzdiözese Wien, besonders aber als Pfarrseelsorger wurde dies zu einer Spezialisierung, durch die nach 12 Jahren Beratung und Begleitung von christlich-muslimischen Paaren viele Erfahrungswerte vorliegen. Mittlerweile ist ein offener Familienkreis entstanden, der drei Mal jährlich zu halbtägigen Treffen einlädt. Circa 30 Familien sind in diesen Kreis involviert. Gleichzeitig wachsen die Kinder der Familien, die schon viele Jahre an den Treffen teilnehmen, heran. Und mit dem Heranwachsen mehrt sich der Erfahrungs-

¹ Umfassendere Überlegungen zum Thema wurden jüngst auch publiziert zusammen mit Muhammed Taceddin Kutay in: RÖTTING / SINN / INAN (Hg.): Praxisbuch interreligiöser Dialog.

schatz in Bezug auf die Kindererziehung. Anfangs entstanden diese Treffen durch folgende Einladung:

„Immer öfter kommt es vor, dass einander zwei Menschen aus verschiedenen Religionen kennen und lieben lernen. Mehr als andere Paare müssen muslimisch-christliche Partner etwas Neues für ihre Ehe schaffen und dürfen dabei weder das westliche Modell noch das Modell des Ursprungslandes des/der muslimischen Partners/Partnerin kopieren. Sie müssen ihren eigenen Stil im täglichen Leben, besonders aber in ihrem Glaubensleben entwickeln. Auch für die Kindererziehung braucht es einen eigenen Weg.“²

Damit formulierten wir die neuralgischen Punkte, die in der Beratung thematisiert werden müssen: Kulturverschiedenheit, Nicht-Selbstverständlichkeit der eigenen Glaubenspraxis, religiöse Familienkultur, Kindererziehung.

Die Zielgruppe in Österreich

In Österreich gibt es ca. 15.000 christlich-muslimische Paare (Parsian 2008). Für die allerwenigsten von ihnen ist eine kirchliche Trauung möglich oder wünschenswert. Aber mit jenen, denen das wichtig ist, will man einen guten Weg gehen. Das Rituale der katholischen Kirche für die Feier der Trauung ermöglicht ja die „Trauung eines Katholiken mit einem nicht getauften Partner, der an Gott glaubt“ (vgl. Feier der Trauung 1992, 79–96). Dabei ist entscheidend, dass wir über die Situation in Österreich, also im europäischen Kontext, sprechen. Nur in diesem neutralen Umfeld konnten sich unsere Überlegungen entwickeln und ist für die Paare und Familien ein entspanntes Familienleben möglich. In der Beratung laden wir die Paare ein, sich vor der Heirat jenen Fragen zu stellen, die in jedem Fall auf sie zukommen werden: Kenne ich die wichtigsten Elemente der Religion meines Partners? Auch wenn er/sie diese jetzt nicht praktiziert: Könnte ich damit leben und meinen Leben danach ausrichten, wenn er/sie diese in einer späteren Lebensphase praktiziert? Worauf möchte ich in meiner Religionsausübung gar nicht verzichten? Was ist für mich ganz entscheidend? Was möchte ich auf gar keinen Fall? Was gibt mir Sicherheit? Was macht mir Angst? Wie stellen wir uns die Kindererziehung vor? Was tun wir nach der Geburt: Taufe, Beschneidung, Ezan-Ritual? Soll das Kind in den katholischen oder islamischen Religionsunterricht gehen?

Was ist möglich?

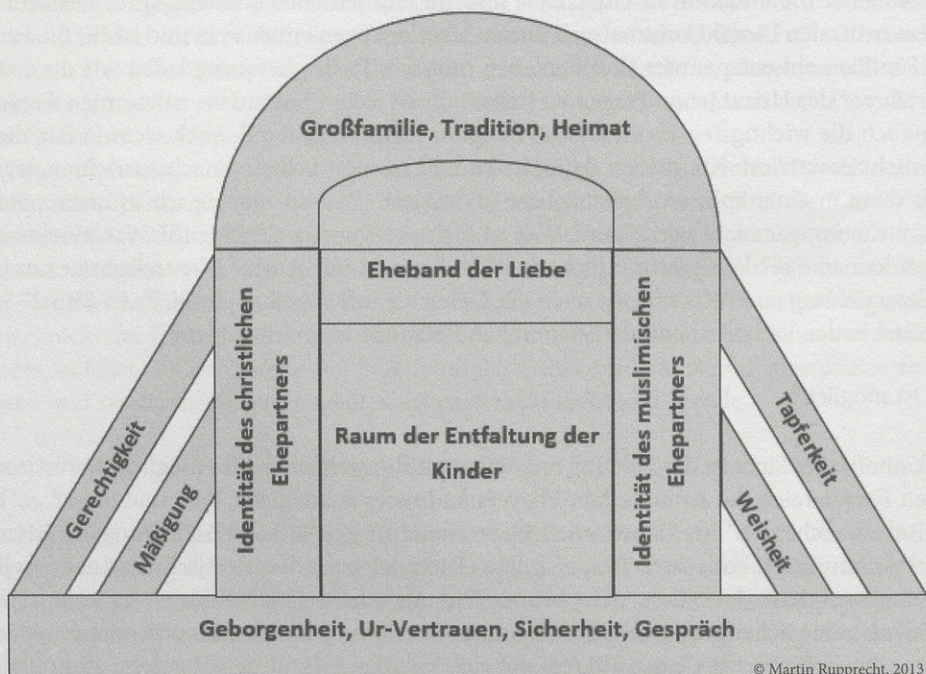
Aus katholischer Sicht ist die Trauung mit einem muslimischen Partner möglich, wenn dieser keinen Kernbereich des katholischen Eheverständnisses ausschließt. Was sind diese? „... bis der Tod uns scheidet.“ Im katholischen Eheverständnis gibt es keine Scheidung, im islamischen Verständnis schon. De facto aber will in Österreich auch der islamische Partner nie eine Trennung, sondern glaubt fest, „[...] bis der Tod uns scheidet“. Überdies ist im islamischen Kulturkreis eine Scheidung eine Schande und etwas, das nur im Notfall vorgenommen wird. Der muslimische Part bei jenen Paaren, die eine kirchliche Trauung wünschen, stimmt also ganz dieser Frage im Trauungsprotokoll zu. Die Bejahung ist ja notwendig, um den Dispens vom Hinderungsgrund der Religionsverschiedenheit zu bekommen.

² <https://www.erzdioezese-wien.at/pages/inst/18404935/kirchlichheiraten/beratungvordertrauung/article/36266.html> (15.2.2016).

Der zweite Teil im Kern katholischen Eheverständnisses betrifft die Ausschließlichkeit auf einen Partner, eine Partnerin. Auch hier befinden wir uns in der europäischen Situation, welche ebenfalls Einfluss genommen hat auf das Verständnis islamischer Ehe. Während nach islamischem Recht die Polygamie möglich ist und in manchen islamisch geprägten Staaten auch praktiziert wird, wäre für die überwiegende Mehrheit der Muslime in Europa eine solche Praxis undenkbar; sie interpretieren das theoretische Recht als ein Relikt aus vergangener Zeit, das für den Kriegsfall formuliert worden ist. Entscheidend für uns ist, dass die Fragen des Trauungsprotokolles aufgrund der inneren persönlichen Einstellung ehrlich mit „Ja“ beantwortet werden. Der dritte Kernbereich betrifft die grundsätzliche Bereitschaft zu Kindern. Hier stimmt das katholische mit dem islamischen Verständnis grundsätzlich zusammen.

Kindererziehung

Die größte Herausforderung im christlich-muslimischem Eheleben ist die Aufgabe der Kindererziehung. Das zeigen viele Erfahrungsberichte der Familien. Kindererziehung ist grundsätzlich eine Herausforderung, noch dazu mit zwei Religionen im Haushalt und ohne „Vorbilder“ von beispielsweise Großeltern. Um den Familien eine Hoffnung mitzugeben, dass ein religionsverschiedenes Zusammenleben nicht nur möglich, sondern sogar bereichernd sein und den eigenen Glauben vertiefen kann, dient zur Anregung das folgende Modell:



Das Modell geht von der Überzeugung aus, dass es in jeder Kindererziehung, unabhängig von der Religionszugehörigkeit, indiskutable Elemente gibt: Die Entwicklung von Ur-Vertrauen, von Geborgenheit und Sicherheit. Mit Kindern über die Schöpfung zu sprechen, über das Leben, über Dank und Bitte, über das Sich-Lieben, über Sorgen und Ängste, all das ge-

hört zur gesunden Entwicklung eines jeden jungen Menschenlebens. Das ist das Fundament des Lebens, des Menschseins! Darauf steht alle weitere Erziehung und Entwicklung. Davon leben alle Kinder dieser Welt. Auf diesem Fundament nun sind aufgebaut die Säulen, die den Innenraum des Lebens und der Geborgenheit schaffen. Diese Säulen werden als die erlernten Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft bezeichnet, die Überzeugungen und inhaltlichen Bestimmungen des Lebens. Sie bilden die Identität als Christ oder als Muslim. Die Säulen sind die Ehepartner, die sich durch das starke Band der Liebe verbunden haben und jenen Raum schaffen, in dem sich die Kinder entwickeln. Die Kinder bewegen sich frei darin, manchmal lehnen sie sich mehr an die Säule des Vaters, manchmal mehr an die der Mutter. Je nachdem, welche Identität stärker präsent ist, wird das Kind mehr von der islamischen oder christlichen Identität geprägt, und kann davon geprägt im Erwachsenenalter entscheiden, was es sein will: Christ oder Muslim. Das mag für Vertreter einer Religion schwer zu ertragen sein, in der Praxis ist es so. Die Festlegung im Kindesalter kann nicht gefordert werden, da man ein Kind nie fragen darf: „Liebst du Mama oder Papa mehr? Gefällt dir mehr, was Mama oder was Papa tut?“ Wir können hoffen, dass im Optimalfall das Kind Muslim ist, mit einer starken Liebe zum Christentum, oder Christ, mit einer starken Liebe zum Islam.

Gehen wir weiter im Bild: Über dem Raum der Familie breitet sich das Dach der (Groß-) Familie, der Herkunft, der Tradition, der Sozialisation aus. Dieses Dach ist schützend und doch kann es schwer sein; so belastend, dass es die Säulen auseinander zu drücken droht. Manche Großfamilien oder Traditionen legen so große Erwartungen an die Ehepartner, dass die Gefahr des Auseinanderbrechens droht. In der Geschichte hat die Hagia Sophia in Istanbul ein solches Schicksal erlitten. Die Kuppel wurde zu schwer und die Seitenwände drohten auseinander zu brechen. Darum hat man Querpfeiler angebaut; sie halten die Außenmauer und verhindern das Auseinanderbrechen.

Auf unser Thema angewandt heißt das: Wird der Druck von oben, von der Familie oder der Tradition zu groß, dann braucht es bei den Ehepartnern besondere Tugenden: Die Tapferkeit – sie verhilft mir für meinen Ehepartner einzustehen. Notfalls gegenüber den Eltern oder den Wünschen der Tradition. Die Weisheit – sie entwickelt sich aus zwei unterschiedlichen Traditionen und entfaltet einen eigenen Weg, den nur diese Familie gehen kann und geht. Die Gerechtigkeit – die Kunst von mir abzusehen und allen Teilen das ihnen Zustehende zukommen zu lassen. Die Mäßigung – bei all diesen Fragen geht es um keine Banalitäten, ob eine Wand nun grün oder blau zu malen ist. Es sind Entscheidungen, die den Kern der Person betreffen. In diesen Entscheidungen geht es ums seelische Überleben. Darum muss der Weg zur Entscheidungsfindung und die Art und Weise der gemeinsamen Wanderung bedacht und langsam gegangen werden.

Conclusio

Die Auseinandersetzung mit dem Glauben in einer christlich-muslimischen Familie macht deutlich, dass Religion eine gewisse Öffentlichkeit einfordert. Das private Bekenntnis (oder Nichtbekenntnis) wirkt auf die Familie und die Öffentlichkeit zurück – gewollt oder ungewollt. Die Nichtselbstverständlichkeit des klaren Glaubens wird damit zu einer Art und Weise den Glauben zu verstehen: als einen Prozess permanenter Hinterfragung der eigenen Position und Religion.

Literatur

- Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Freiburg/Basel/Wien 1992.
- MINKENBERG, Michael/WILLEMS, Ulrich: „Staat und Kirche in westlichen Demokratien“. Politik und Religion, in: PVS Special Issue 33/2002, 115–138.
- PARSIAN, DAVID: Ehen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in Österreich. Abschlussthe-se zur Erlangung der Bezeichnung Akademischer Orientalist, eingereicht bei Österreichische Orient-Gesellschaft, Hammer-Purgstall Orient-Akademie. Februar 2008.
- VIRILIO, Paul: Die Auflösung des Stadtbildes, in: GÜNZEL, Stephan/DÜNNE, Jörg (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Berlin 1984, 261–273.
- RÖTTING, Martin/SINN, Simone/INAN, Aykan (Hg.): Praxisbuch interreligiöser Dialog. Be-gnungen initiieren und begleiten. St. Ottilien 2016.

Matthias Hohla, Salzburg

Workshop 2: Kriterien für religionsverbindendes Beten bzw. Feiern anhand ausgewählter Praxisbeispiele

Der Workshop wurde von Bischofsvikar Dr. Nicolae DURA (rumänisch-orthodoxe Kirche) und Mag. Matthias HOHLA (römisch-katholische Kirche) geleitet. Der folgende Text ist aus dem Impulsreferat von Matthias Hohla entstanden.

In den letzten Jahrzehnten haben an vielen Orten weltweit sogenannte interreligiöse oder multireligiöse Gebete bzw. Feiern stattgefunden. Ein zentrales und für die weitere Entwicklung dieser Feiern entscheidendes Ereignis stellt das von Papst Johannes Paul II.

in Assisi initiierte Friedensgebet bzw. Treffen der Religionen im Oktober 1986 dar. Vertreter vieler christlicher Kirchen und Repräsentanten von elf weiteren Religionsgemeinschaften waren in der Stadt des Franz von Assisi auf Einladung des Papstes zusammengekommen, um an die Menschen in aller Welt einen Friedensappell zu richten. Im Pilgern, Fasten, in getrennten Gottesdiensten und in der zentralen gemeinsamen Gebetsveranstaltung am Schluss wurde deren Engagement für den Frieden in der Welt sichtbar und hörbar.

Ein zweites zentrales Ereignis für die Entwicklung multireligiöser Feiern stellt die Gedenk- bzw. Friedensfeier („A Prayer for America“) im Yankee Stadium der Stadt New York am 23. September 2001 dar. Der Anlass dieser in Fernsehen und Rundfunk weltweit ausge-

MAG. MATTHIAS HOHLA
ist Leiter des Referats für Ökumene und
interreligiösen Dialog im Seelsorgeamt
der Erzdiözese Salzburg.

strahlten Feier war durch die terroristischen Anschläge am 11. September 2001 gegeben. Im Mittelpunkt standen dabei nicht nur die Opfer, sondern auch die Feuerwehrleute und Sicherheitskräfte, welche bei diesem Ereignis ums Leben gekommen waren. Im Unterschied zu Assisi ging dabei die Initiative nicht von einer konkreten Kirche vor Ort, sondern von dem New Yorker Bürgermeister Rudolph Guiliani aus. Daher wurde diese Feier außer durch einzelne Repräsentanten der Religionsgemeinschaften wesentlich durch Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, der Kunst- und Musikszene Amerikas geprägt.

Diese beiden Feiern weisen trotz ihrer Unterschiedlichkeit eine Gemeinsamkeit auf: Sie entstanden aus dem Bedürfnis heraus, Werte wie Friede, Glaube, den Einsatz für das Gute u. v. m. über die Mauern einer Kirche bzw. Religionsgemeinschaft bzw. eines Rathauses hinaus der Gesellschaft bzw. der Welt mitzuteilen.

Multireligiöse Feiern weisen oft eine Fülle an kreativen Formen und Inhalten auf: Eine multireligiöse Schulabschlussfeier sieht anders aus als z. B. das Friedensgebet anlässlich der Anschläge in Paris vom 7.1.2015 auf dem Stadtplatz in Dornbirn. Eine Gedenkfeier für verstorbene Flüchtlinge zieht eine andere „Feiergemeinde“ an als die Eröffnungsfeier für das Fußballfinale eines Integrationsturnieres.

Reden, Symbolhandlungen, Schweigen, Gebete, unterschiedliche Formen von meditativen Texten, Musik, pantomimische Szenen, der Vortrag von zentralen Texten aus den Religionen, Bekenntnisse u. a. finden in ihnen Platz. An dieser Stelle einige wenige grundlegende Bemerkungen vorweg:

- Zur Terminologie: Ob es sich um ein Gebet oder eine Feier handelt, entscheiden anlassbezogen die Akteure. Gläubige aus muslimischen, christlichen und jüdischen Traditionen haben meist kein Problem mit dem Titel „Gebet“. Buddhisten tun sich da schon schwerer. Feier ist der weitere Begriff. Er umfasst sämtliche oben kurz genannten auch säkularen Elemente neben den Gebetstexten und ist daher in vielen Kontexten zu bevorzugen. Darüber hinaus setzt das Gebet eine konkrete Ich-Du-Beziehung zwischen dem Menschen und einem persönlich vorgestellten Gott voraus und stellt daher eine Herausforderung in der doch weitgehend säkularen westeuropäischen Gesellschaft dar. In der zivilreligiösen nordamerikanischen Gesellschaft stößt dagegen ein „Prayer for America“ auf weitest gehende Zustimmung.
- Der Begriff „religionsverbindend“ charakterisiert den zusammenführenden Charakter besser als die Bezeichnung „multireligiös“, die eher ein zufälliges nebeneinander, eine Ansammlung unterschiedlicher Religionen andeutet. Der Begriff „interreligiös“ bezeichnet das Ineinanderfließen unterschiedlicher religiöser Traditionen, von Kritikern gerne als Synkretismus bezeichnet. Für öffentliche Feiern scheint diese Form unbrauchbar, da eine Zuordnung zu einer Religionsgemeinschaft nur mehr schwer möglich ist und aufgrund der komplexen Strukturen und Theologien in den sogenannten Weltreligionen eher Verwirrung stiftet.
- Weltweit hat sich daher das abwechselnde Sprechen, Singen, Beten, Darstellen weitgehend durchgesetzt. Wobei auch hier kreative Beiträge durchaus von allen Beteiligten mitvollzogen werden können: Bestimmte Lieder, Tänze, meditative Texte, die aus keiner bestimmten religiösen Tradition stammen, fallen darunter. Auch ist nicht auszuschließen, dass Gläubige der muslimischen, christlichen oder einzelner Hindu-Traditionen Gebete der anderen Religionsgemeinschaften aufgrund einer spontanen Zustimmung nicht nur innerlich mitvollziehen sondern sie auch mitsprechen bzw. mitsingen.

- Die handelnden Personen, die Mitfeiernden bzw. Mitbetenden legen fest, welche Elemente in einer solchen Feier Platz haben sollen bzw. dürfen. Dabei werden die Kriterien nicht immer von den Vertretern bestimmter Religionsgemeinschaften festgelegt, wenngleich diese aufgrund ihrer „Feiererfahrung“ eine zentrale Rolle in der Vorbereitung und Durchführung der Feiern spielen. Zu diesem Punkt führten die Teilnehmer/innen des Workshops einige Feiern an, in denen die Abstimmung der einzelnen Elemente nicht zufriedenstellend war.
- Zum Kernbestandteil religiöser Riten und Symbolhandlungen gehört die Verarbeitung von Trauer, Schuld und Ängsten, das „Mut-Zusprechen“ bzw. der inszenierte Dank für freudige Ereignisse des menschlichen Lebens. Aufgabe der Theologie bzw. der Religionsgemeinschaften liegt in der durchdachten „Mitgestaltung“ nicht im Verbot oder in der Einschränkung dieser religionsverbindenden Feiern.
- Religionsverbindende Feiern ziehen gerade aufgrund ihrer offenen und kreativen Gestaltung zunehmend auch Menschen ohne Bekenntnis an und geben ihnen die Möglichkeit sich einzubringen.
- Eine weitere wichtige Vorentscheidung besteht in der Auswahl der vorbereitenden und durchführenden Personen: Gibt es einen Gastgeber, der alle anderen einlädt, der entscheidet, was in der Feier passiert, dann kann von einem Gastgebermodell gesprochen werden. Beim Teammodell – und das ist wohl bei den meisten religionsverbindenden Feiern intendiert – ist von vornherein ein Mix aus bestimmten Traditionen und Feierelementen eingeplant. Die weiter unten zu besprechenden Feiern sind diesem Modell zuzuordnen.
- In den letzten 20 Jahren wurde in diesem Zusammenhang viel über Wahrheit und Wahrheitsansprüche diskutiert. Eine grundlegende Voraussetzung für eine religionsverbindende Feier stellt auf alle Fälle die Anerkennung des anderen in seinem Anspruch bzw. in seiner Suche nach Wahrhaftigkeit dar. Klar ist jedoch auch, dass jede religionsübergreifende Feier konkurrierende Absolutheitsansprüche impliziert – ob ausgesprochen oder nicht.

Im Bundesland Salzburg wurden in unterschiedlichen Institutionen wie etwa Schulen, Krankenhäusern aber auch im öffentlichen Raum religionsverbindende Gebete bzw. Feiern durchgeführt. Anhand konkreter Feiern aus den vergangenen Jahren sollen die eingangs kurz umrissenen Punkte nun mit Leben erfüllt werden.

BEISPIEL 1: ERÖFFNUNGSFEIER FÜR DAS FINALE DES ÖSTERREICHWEITEN INTEGRATIONSFUSSBALLTOURNIERS AM 4. JUNI 2015

Diese schon erwähnte Feier soll hier zuerst besprochen werden. Der Rahmen ist entscheidend für den Ablauf und die Art der Veranstaltung:

- ◊ Die Feier fand um ca. 8.30 Uhr morgens statt und sollte höchstens 25 Minuten dauern. Gleich danach erfolgte der Anpfiff für das erste Spiel.
- ◊ Die „Feiergemeinde“ bestand größtenteils aus österreichischen Fußballspielern migrantischer Herkunft aus ca. 30 verschiedenen Ländern aller Kontinente. Eine Mannschaft aus Asylwerbern war ebenfalls dabei.
- ◊ Die Choreografie war einfach. Die bereits in Fußballdressen gekleideten Spieler bildeten einen Halbkreis mit Blick auf eine einfache „Bühne“: Ein großes Transparent der Erzdiözese Salzburg mit der Aufschrift „Offener Himmel“ bildete den Hintergrund. Davor

befanden sich fünf Vertreter aus unterschiedlichen religiösen Traditionen. Eine 1 m hohe Kerze mit acht Dochten war zwischen beiden Gruppen im Zentrum situiert.

- ◇ Die Idee zu dieser Feier kam von den Initiatoren des Fußballturniers.
- ◇ Die Ausgestaltung lag dann in den Händen des Autors Matthias Hohla.
- ◇ Die Texte und Symbolhandlungen sollten möglichst einfach und von jedermann nachzuvollziehen sein.
- ◇ Ein wichtiges Verbindungssymbol zwischen den einzelnen Beiträgen lag im Entzünden eines Dochtes nach jedem Beitrag.



Bild: Ebner

Ablauf

- Europahymne (CD)
- Eröffnende Worte und Gebet Matthias Hohla (r. k.) > Docht an der großen Kerze anzünden > Gebet von Johannes Paul II.: *Herr, Gott des Himmels und der Erde, Schöpfer der einzigen Menschheitsfamilie, wir beten zu dir für die Anhänger aller Religionen. Mögen sie im Gebet und reinen Herzens deinen Willen suchen; mögen sie dich anbeten und deinen heiligen Namen verherrlichen. Hilf Ihnen in Dir die Kraft zu finden, Ängste und Misstrauen zu überwinden, die Freundschaft wachsen zu lassen, und in Harmonie miteinander zu leben.* (vgl. Gotteslob 20,4)
- Sure Al Fatiha arabisch bzw. deutsch: Imam Yakob Akko Yun (Islam, Atib Verein) > Docht an der großen Kerze anzünden > Text der Sure: *Im Namen Gottes, der gnädig und barmherzig ist – Bi-smi llāhi r-rahmāni r-rahīm – Alles Lob gebührt Gott, dem Herrn der Welten – al-hamdu li-llāhi rabbi l-‘alamīn – dem Barmherzigen und Gnädigen, – Ar-rahmāni r-rahīm – dem Herrscher am Tag des Gerichts – Māliki yaumi d-dīn – Nur Dir allein dienen wir, und nur Dich bitten wir um Hilfe. – Iyyāka na’budu wa-ıyyāka nasta’īn – Führe uns auf den geraden Weg, – İhdinā s-sirāta l-mustaqīm – den Weg derer, denen Du Gnade erwiesen hast, nicht den Weg derer, die dem Zorn verfallen sind und irregegangen sind! – Sirāta l-ladhīna an’amta ,alayhim ghayri l-maghdūbi ,alayhim wa-lā d-ḍāllīn. Amen/Āmīn.*

- Ansprache: Bitte um Frieden (syrisch-orthodox) – Dr. Aho Shemunkasho > Docht an der großen Kerze anzünden.
- Hindu Text (deutsch/hindi) – Bhola Nath > Docht an der großen Kerze anzünden > Text: *Om! Wir versenken uns ehrfürchtig in die Glorie der Gottheit, die die Erde, den Luftraum und den Himmel durchdringt, erfülle uns mit geistiger Kraft. (Gyantry Mantra Sonnengruß – Glorie der Gottheit ist Sonne – OM BHUR BHUVAH SWAH; TAT SAVITUR VARENYAM; BHARGO DEVASYA DHIMAH; DHIYO YO NAH PRACHODAYA.*
- Kurzansprache des Buddhisten Werner Purkhart (Diamantweg; Karma Kagyüe Linie) zum Thema Friede > Docht an der großen Kerze anzünden.
- Abschluss für alle gemeinsam – „Gebet der Vereinten Nationen“: *Unsere Erde ist nur ein kleines Gestirn im großen Weltall. An uns liegt es, daraus einen Planeten zu machen, dessen Geschöpfe nicht von Kriegen gepeinigt werden, nicht von Hunger und Furcht gequält, nicht zerrissen in sinnlose Trennung nach Rasse, Hautfarbe oder Weltanschauung. Bitten wir um den Mut und die Voraussicht, schon heute mit diesem Werk zu beginnen, damit unsere Kinder und Kindes Kinder einst stolz den Namen Mensch tragen.*

Anmerkungen

Die Grundgedanken der Feier waren das gemeinsame Leben in Frieden trotz aller Unterschiedlichkeit; die Erde als gemeinsamer Lebensraum; die Wirklichkeit eines Schöpfers bzw. eines Gottes/einer Gottheit.

Im christlichen Gebet sollten die zentralen Inhalte der Feier gleich zu Beginn anklingen. Das Gebet der UNO bildete die Klammer am Schluss. Hier wurde jedoch auf die Anrede „Herr“ und die Aufforderung „Beten wir“ (stattdessen heißt es im Text: „Bitten wir...“) verzichtet. Da es ein überkonfessioneller bzw. frei formulierter Text der Vereinten Nationen ist und von allen mitgesprochen werden sollte, scheint diese textliche Veränderung sinnvoll.

Die Sure Al Fatiha stellt das zentrale Grundgebet im Islam dar, vergleichbar mit dem christlichen „Vater Unser“. Es ist ein zentraler Bekenntnistext zu dem einen Gott und wird im rituellen Gebet fünfmal am Tag aber auch bei Vertragsabschlüssen und anderen Handlungen im Alltag gesprochen. Deshalb war dieser Text auch passend für den Beginn dieses Turniers in der morgendlichen Stunde. Der Sport ist ein Geschenk Gottes an den Menschen.

Der Gedanke des rechten Weges bzw. Lebensweges ist für Juden und Christen zentral. Z. B. heißt es im röm. kath. Tagesgebet für den 15. Sonntag im Jahreskreis: *„Gott, du bist unser Ziel, du zeigst den Irrenden das Licht der Wahrheit und führst sie auf den rechten Weg zurück. Gib allen, die sich Christen nennen, die Kraft zu meiden, was diesem Namen widerspricht, und zu tun, was unserem Glauben entspricht.“* Auch Psalm 1 spricht vom Weg der Gerechten und dem Weg der Frevler.

Dass mit den Menschen, welche dem Zorn Gottes verfallen sind, und den irrenden Menschen Juden und Christen gemeint sind, ist nach Meinung mehrerer islamischer Kommentaren nicht zwingend. Ansonsten würde dieses Gebet für eine religionsverbindende Feier nicht geeignet sein.

Das Gyantry Mantra, der sogenannte Sonnengruß, ist ein wichtiger Gebetstext im Hinduismus nach Sonnenaufgang und entsprach der morgendlichen Stimmung auf dem Platz. Der Gedanke des Lichtfunkens ist bedeutsam für den buddhistischen „Diamantweg“ und war auch als Botschaft an die Fußballspieler zu verstehen. Spürbar war eine sehr konzentrierte Aufmerksamkeit und feierliche Stimmung aller Beteiligten.

BEISPIEL 2: „CHRISTEN UND MUSLIME GEDENKEN GEMEINSAM“

Religionsverbindendes Gebet für die Toten an den Grenzen der EU am 20. Juni 2015, dem Weltflüchtlingsstag, um 12.00 Uhr im Garten des Caritas Flüchtlingshauses Mülln, Salzburg.



AUSGANGSPOSITION UND RAHMEN

An verschiedenen Orten in Österreich bzw. Europa waren zu diesem Anlass, dem Weltflüchtlingsstag, ökumenische Gottesdienste geplant. Aufgrund des vorgesehenen Gebetsortes in Salzburg (Flüchtlingshaus) und der dort einquartierten Menschen (in erster Linie syrische Flüchtlinge muslimischen Glaubens) entstand die Idee, ein religionsverbindendes Gebet von Muslimen und Christen durchzuführen. Die Jause nach der Feier wurde von den Flüchtlingen selbst vorbereitet – und das trotz Ramadan, weil ihnen die Gastfreundschaft so wichtig ist.

Ablauf

Trommelstück aus der kurdisch-türkischen Tradition ▫ Begrüßung durch den Leiter des Flüchtlingshauses ▫ Muslimisches Gebet: Ismail Ozan (Islamischer Gefängnisseelsorger) lädt alle Muslime ein, Sure Al Fatiha gemeinsam in Arabisch und Deutsch zu sprechen (Text siehe oben) ▫ Kurzansprache (Warum sind wir da?): Evangelischer Superintendent Olivier Dantine ▫ Psalm 69 in verschiedenen Sprachen – Pfingstgemeinde ▫ Trommelstück aus der kurdisch-türkischen Tradition ▫ Schweigeminute ▫ Bitten/Fürbitten/Dank: Matthias Hohla (r. k.) und Ismail Ozan (musl.) laden zum Fürbittgebet ein ▫ 2 Bitten muslimischer Flüchtlinge ▫ 2 Bitten von syrisch-orthodoxen Christen ▫ Vaterunser: Evangelisch-methodistische Pastorin lädt alle Christen ein mitzubeten ▫ Liedvers „Der Himmel geht über allen auf“: Evangelischer Superintendent lädt ein, mitzusingen ▫ Dank und Einladung zum gemeinsamen Essen: Leiter des Flüchtlingshauses.

Anmerkungen zur Feier

Die türkischen Trommelstücke interpretierten die vorgetragenen Texte in sehr beeindruckender Weise. Die frei vorgetragenen Bitten, auch Danksätze an Gott waren stimmig. Die Begegnung zwischen Syrern mit einem unterschiedlichen Religionsbekenntnis waren sicherlich für

viele Anwesende besonders spannend. Der Psalm 69, von Mitgliedern der Pfingstgemeinde, welche selbst einen Migrationshintergrund hatten, passte gut zur Situation der muslimischen Flüchtlinge. Der Liedvers „Der Himmel geht über allen auf“ konnte aufgrund seines neutralen Inhaltes von allen Menschen, die wollten, mitgesungen werden. Diese Feier wurde von allen Vertreterinnen und Vertretern gemeinsam vorbereitet.

BEISPIEL 3: RELIGIONSVERBINDENDEN FRIEDENSGETEB IM RAHMEN EINER KUNSTAKTION VON KARL HARTWIG KALTNER AUF DEM GIPFEL DES WILDKOGELS IM PINZGAU (LAND SALZBURG) AM 26. JULI 2014 UM 12.00 UHR

Bild: Tauriska



Ausgangsposition und Rahmen

Am 28. Juli 2014 wurde in Österreich und an vielen Orten Europas der Kriegserklärung Österreich-Ungarns an das Königreich Serbien im Jahre 1918 bzw. des Beginns des Ersten Weltkrieges gedacht. In Hinblick auf dieses wichtige Datum riefen die Österreichischen Bischöfe alle Pfarrgemeinden auf, am Sonntag dem 27. Juli in geeigneter Form, d.h. in der Sonntagsmesse bzw. auf den Friedhöfen entsprechende Gedenkveranstaltungen bzw. Gebete für den Frieden in der Welt durchzuführen.

Aus diesem Anlass entwickelte der Künstler Karl Hartwig Kaltner die Projektidee „Friedensgarten“. Ausgehend vom Wildkogel, einem Bergrücken in den Hohen Tauern im Pinzgau (Land Salzburg), sollten sogenannte „Friedensgärten“ an mehreren Orten in den Alpen entstehen. Im Juli 2014 wurde oberhalb der Baumgrenze auf dem Wildkogel-Gipfel (2005 Meter) in Bramberg der Beginn dieser Kunstaktion gesetzt: Eine kleine Steinmauer wurde als Windschutz aufgeschichtet. Die Trockenmauer, die nur hüfthoch die Pflanzungen umgrenzte, unterstrich die Besonderheit des Ortes. Die Größe dieser Anlage hatte im konkreten Fall einen Durchmesser von 4 Meter.

Die kreisförmige Anlage hatte zwei Eingänge, durch welche der Innenraum betreten werden konnte. Diese Öffnungen wiesen in Richtung des Sonnenaufganges vom 28. Juli 1914, Datum der Kriegserklärung Österreich-Ungarns an Serbien, und in Richtung Sonnenuntergang vom 3. November 1918, Ende der Kampfhandlungen. Die Aktion war als ein Zeichen der Völkerverbundenheit und für ein friedvolles Miteinander über alle Grenzen hinweg, auch im religiösen Sinn, gedacht. Die Gebete und Gedanken der Vertreter unterschiedlicher Religionsgemeinschaften wurden von ortsansässigen Musikanten, den Bramberger wie auch Neukirchner Dorfmusikanten sowie von Trommelspielern der Gruppe Okumikawa aus Laufen (japanische Tradition) begleitet und interpretiert. Die Klangwolke dieser Trommelgruppe war schon beim Aufstieg auf den Wildkogel zu hören.

In den Tagen zuvor hatten Menschen aus der Umgebung gemeinsam mit dem Künstler den Friedensgarten aufgeschichtet und bepflanzt. Die Verantwortlichen des Kulturvereins *Tauriska* hatten die Organisation und Bewerbung sowie große Teile der Organisation vor Ort tatkräftig unterstützt. Die Mitarbeiter der Wildkogelbahnen, der Chef des Bergrestaurants sowie die Träger der Trommeln und der Fahnenstangen hatten mitgeholfen, damit dieses Gemeinschaftsprojekt für den Frieden umgesetzt werden konnte. Die Bramberger Dorfmusikanten spielten als Nachklang zeitgenössische Musik des Komponisten Johannes Kotschy.

Ablauf

Trommlergruppe Okumikawa ▫ Anmerkungen zum Ablauf – Vorstellung der Religionsvertreter: Hohla (röm. kath.) ▫ Ansprache von Prälat Balthasar Sieberer (röm. kath.) zu einer Erzählung aus der rabbinischen Tradition über den Frieden ▫ Der Himmel geht über allen auf (Lied alle) ▫ Christliches Gebet von Pfarrer Adam Faugel (evangelisch): Frieden und Zusammenleben ▫ Musikstück der Bramberger Dorfmusikanten ▫ Gebet bzw. Ansprache von Herrn Levent Celik (muslimisch): Koransuren zum Thema Frieden; kurze Stellungnahme zum tragischen Zusammenstoß zwischen den Spielern des israelischen Fußballvereins Macabi Haifa und einigen randalierenden muslimischen Jugendlichen im Fußballstadion von Bischofshofen (Pongau im Land Salzburg) am 23.7.2014 ▫ Musikstück Bramberger Dorfmusikanten ▫ Friedensgedanken von Mag. Kurt Krammer (buddhist.) ▫ Trommlergruppe Okumikawa ▫ Gebet der Vereinten Nationen (alle) ▫ Ansprache Karl Hartwig Kaltner: Idee des Friedensgartens und Uraufführung der Friedens-Komposition von Johannes Kotschy durch die Musikkapelle.

Anmerkungen zur Feier

Multireligiöse Friedensgebete sind durch gesprochene Beiträge geprägt (Gebete, Ansprachen u. a.). Bei diesem „Gebet“ auf dem Wildkogel stand neben den Ansprachen, Gebeten und Texten vor allem die Musik im Zentrum der Aufmerksamkeit. Das Kunstprojekt und das großartige Bergpanorama bildeten zusammen den Rahmen für den Anlass. Die Aktualität des Friedensthemas wurde allen Anwesenden nicht nur durch das Gedenken an den Ausbruch des 1. Weltkrieges bewusst, sondern auch in der spontanen Bezugnahme auf den tragischen Vorfall in Bischofshofen wenige Tage zuvor. Die Initiative zum Friedensgebet ging von Karl Hartwig Kaltner und der Kulturinitiative *Tauriska* aus und nicht von einer bestimmten Religionsgemeinschaft.

Franz Josef Zeßner, Wien

Workshop 3: „Interreligiöses Beten im Gefängnis, Krankenhaus und Altenheim?“

Die Workshopleiter Ismael OZAN (islam. Gefängnis-Seelsorge), Friedrich VAN SCHARREL (evang. Krankenhaus-Seelsorge) und Franz J. ZESSNER (röm-kath. Pflegeheim-Seelsorge)

DR. FRANZ-JOSEF ZESSNER
ist Seelsorger im Caritas Socialis
Pflege- und Sozialzentrum Wien, Rennweg
und promovierter Liturgiewissenschaftler.

sprachen mit einer engagierten Runde über Möglichkeiten des gemeinsamen Feierns unter den institutionellen Rahmenbedingungen der drei genannten Institutionen. Diesen Institutionen ist gemeinsam, dass es öffentliche Einrichtungen sind, in denen kirchliche Seelsorge unter bestimmten gesetzlichen Rahmenbedingungen möglich ist (Islamgesetz, Protestanten-Gesetz, Konkordat zwischen der Republik Österreich und dem Heiligen Stuhl zu Fragen der Religionsausübung; besondere Situationen gibt es in Spitälern und Heimen mit kirchlichem Hintergrund.)

In einer ersten Runde wurden die unterschiedlichen Möglichkeiten der islamischen, evangelischen und katholischen Seelsorge vorgestellt. Nach wie vor hat die katholische Kirche mit Abstand die beste finanzielle und personelle Basis. Ismael Ozan sprach davon, dass die islamische Seelsorge bisher nur ehrenamtlich geschieht und die Möglichkeit, hauptamtliche Seelsorge/innen anzustellen, die Voraussetzung für eine Verbesserung der Qualität der Seelsorge darstellen würde. Friedrich van Scharrel appellierte an die katholischen Kolleginnen und Kollegen, ihre Möglichkeiten stärker dazu zu nutzen, den anderen Konfessionen und Religionsgemeinschaften bessere Rahmenbedingungen zu verschaffen. Überhaupt plädierte er sehr stark dafür, bei der seelsorglichen Begleitung weniger von den Unterschieden auszugehen, sondern gemeinsam für eine spirituelle Begleitung aller, auch der Konfessionslosen, zu arbeiten.

Die zweite Runde, in der es um konkrete Beispiele für gemeinsame Feiern ging, zeigte, dass es hier bescheidene Ansätze gibt, die weiter entwickelt werden können. Ismael Ozan berichtete, dass auch bei den besten Absichten etwas schief gehen kann: Er erzählte als Beispiel vom leitenden Mitarbeiter eines Gefängnisses, der ohne Absprache für eine muslimische Feier ein Kreuz abhängte und dadurch für einen Medienwirbel sorgte, der nicht im Sinn der islamischen Gemeinschaft war. Schöne Erfahrungen gibt es bei gegenseitigen Besuchen, beispielsweise von islamischen Jugendlichen in Altenheimen, wo zwar noch kaum alte Menschen islamischen Glaubens leben, aber ein warmherziger Austausch über Generationen- und Religionsgrenzen hinaus erlebt wurde.

Durch eine Teilnehmerin wurde das Feld um eine Institution erweitert: Sie ist als katholische Pastoralassistentin in einem Asylantenheim der Caritas tätig, in dem nur wenige KatholikInnen leben. Angeregt durch die Gedanken von Friedrich van Scharrel reflektierte sie ihre Rolle als katholische Seelsorgerin und definierte sie im Sinn einer „Gastgeberin“. In einem katholisch geprägten Umfeld sieht sie ihre Aufgabe darin, alle einzuladen, an einem Tisch Platz zu nehmen. Das bedeutet sehr viel in einer Gemeinschaft, in der auch Menschen leben, die in ihren Herkunftsländern einander feindlichen Gruppen angehören. Für mich war das ein schönes Resümee des Gespräches: Das Leben teilen zu können, Sorgen und Freuden, und gemeinsam zu essen sind die Basis dafür, unter geeigneten Umständen auch miteinander zu beten.

Sabine Maurer, Deutschlandsberg

Workshop 4: Möglichkeiten und Grenzen in der Schule I

Workshopleitung: Mag.^a Sabine MAURER (Deutschlandsberg), Mag. Paschalis ARCHIMANDRITIS (Wien), Mag. Bassem ASKER (Graz)

Die gemeinsame Erarbeitung von Möglichkeiten und Grenzen multireligiöser bzw. interreligiöser Feiern von Christen und Muslimen in der Schule war das zentrale Anliegen des Workshops. Den Teilnehmenden

wurde daher zuerst die Gelegenheit geboten, ihre bisher gemachten Erfahrungen mit solchen Feiern zur Sprache zu bringen und gemeinsam zu reflektieren. Dazu wurde die im Referat von Susanne Heine¹ vorgestellte Unterscheidung von multireligiöser und interreligiöser Feier in ihrer praktischen Anwendbarkeit von den Teilnehmenden nochmals überprüft.

Als Schwierigkeiten, denen man bei der Gestaltung einer Feier begegnet, wurden benannt: Die Kommunikation zwischen Religionslehrkräften und Eltern, sowie der Umgang mit den Schüler/innen-Gruppen ohne Bekenntnis. Entwürfe und Materialien zur Gestaltung von multi- oder interreligiösen Feiern wurden als wünschenswert angesehen, um den Religionslehrerinnen und Religionslehrern Sicherheit bei der Mitwirkung in der Gestaltung von gemeinsamen Feiern zu bieten.

In einer zweiten Phase untersuchten die Workshop-Teilnehmer/innen drei Beispiele multi- bzw. interreligiöser Feiern aus der Praxis. Die Frage, ob und unter welchen Bedingungen eine solche Feier in der eigenen Schule stattfinden könnte, sollte dazu führen, eigene Kriterien für das gemeinsame Feiern zu erstellen. Die Teilnehmenden arbeiteten dabei folgende Punkte heraus, die sie als Handlungsorientierung für das Gelingen einer multireligiösen bzw. interreligiösen Feier für wichtig halten:

- Gemeinsame Vorbereitung aller in der Feier vertretenen Religions- und Konfessionsgruppen
- Die Wahl eines neutralen Ortes/Raumes (nicht sakral)
- Austausch aller Texte vor der Feier
- Übersetzung von Texten, deren Sprache nicht alle verstehen, in eine gemeinsame Sprache
- Dankfeste, wie z. B. das Erntedankfest sind geeignet für multi- oder interreligiöse Feiern, nicht aber spezifisch christliche oder muslimische Feste, wie Weihnachten, Ostern oder das Opferfest (Liturgische Gastfreundschaft dagegen ist auch bei diesen Festen möglich).
- Klare Zuordnung der Beiträge zur jeweiligen Religionsgemeinschaft, um Verwirrung zu vermeiden (Wahrung der jeweiligen religiösen Identität)
- Multireligiöse Feiern sollten religiöse Texte und/oder Gebete enthalten, um dieser Bezeichnung gerecht werden zu können.

MAG.^a SABINE MAURER

ist Religionsprofessorin der evangelischen Kirche
A. B. in der Steiermark, Pfarrerin i. E. Sie engagiert
sich im ökumenischen und interreligiösen Dialog.

¹ Siehe in diesem Heft Seite 14.

- Insgesamt große Sensibilität im Umgang miteinander, aber auch mit den eigenen Traditionen und denen der anderen Mitfeiernden
- Ängste und Empfindlichkeiten sind zu berücksichtigen
- Achtung vor Vereinnahmung beteiligter Gruppen

Darüber hinaus sind das Kennenlernen, die Begegnung und das Wissen von und über einander für ein gelingendes miteinander Feiern von großer Bedeutung und sollten daher kontinuierlich gepflegt werden.

Johann Hausreither / Sule Dursun / Sr. Johanna Kobale, Wien

Workshop 5: Möglichkeiten und Grenzen in der Schule II¹

Workshopleitung: Dr. Johann HAUSREITHER, Sule DURSUN MA, Sr. Mag. Monika KOBALÉ

Schule als herausragender Ort der Vielfalt

Die Schule stellt gegenwärtig den wohl bemerkenswertesten Ort kultureller Vielfalt dar:² Begegnung der Religionen findet heute ganz wesentlich in den Pflichtschulen statt, dabei ist die Begegnung insbesondere von Christinnen/Christen und Musliminnen/Muslimen auch aufgrund der aktuellen Migrationsbewegungen ein maßgebliches Thema nicht nur in den Ballungsräumen (vgl. die bezirkswise Aufteilung der Flüchtlings-„Kontingente“ in den Bundesländern). Dementsprechend wird in den Schulen auch der Religionsunterricht vielfach von drei oder mehr Konfessionen bzw. Religionen³ angeboten. Aufgrund dieser „multikulturellen“ Situation werden in Schulen häufig gemeinsame religiöse Feiern mit der ganzen Schulgemeinschaft erwartet.

Religionslehrkräfte stehen dabei im Spannungsraum unterschiedlicher Interessensgruppen: der Schulleitungen, für die eine gemeinschaftliche Feier organisatorisch meist am befriedi-

PROF. DR. JOHANN HAUSREITHER
Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems
SULE DURSUN MA,
Bildungszentrum Mater Salvatoris in Wien
MAG. MONIKA KOBALÉ (Sr. Johanna)
Bildungszentrum Mater Salvatoris in Wien

¹ Die Teilnehmer/innen des Workshops „Möglichkeiten und Grenzen in der Schule II“ repräsentierten Praxisfelder wie u. a. Kindertagesstätten, Jungschar, Schule, Liturgische Bildung, Vertreter/innen des interreligiösen Dialogs wie der interreligiösen Ausbildung an den Pädagogischen Hochschulen.

² In den Ballungsräumen belegen Schulstatistiken und Schulleiter/innen 20 und mehr Herkunftsländer der Schüler/innen der Pflichtschulen. Vgl. https://www.bmbf.gv.at/schulen/bw/ueberblick/zahlenspiegel_2014.pdf?4wv407 [4.1.2016]

³ Die Zahlen über die Teilnahme am Religionsunterricht der gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften liegen dem Verf. vor, diese sind allerdings nur in Einzelfällen abrufbar; vgl. die Statistik 2014/15 (Wien) mit 6030 serb.orth. Teilnehmerinnen und Teilnehmern in der Volksschule und 4285 in der NMS/Hauptschule; vgl. u. a. http://www.krone.at/Oesterreich/Mehr_Muslime_als_Katholiken_an_Wiens_Hauptschulen-Ethik_gefordert-Story-470693 [14.1.2016]. Auf der Homepage des Kultusamtes sind die Ausdrücke „Religionsgemeinschaft“ und „Religionsgesellschaft“ gleichermaßen in Verwendung; <https://www.bka.gv.at/site/4735/default.aspx> [14.1.2016].

gendsten wäre, der Eltern, die bisweilen eine Vereinnahmung ihrer Kinder befürchten, der Kinder, die im Spannungsfeld von religiöser Beheimatung und Begegnung auf der Suche sind, und religiös Distanzierter, die Religion in die Privatsphäre verabschieden möchten. Schließlich erwarten die Kirchen und Religionsgemeinschaften insbesondere bei den im Religionsunterrichtsgesetz vorgesehenen „religiösen Übungen“ bei aller Begegnungsbereitschaft auch eine Bedachtnahme auf religiöse Identität.

In jedem Fall stellt gerade die Schule ein interkonfessionelles und wohl auch interreligiöses „Laboratorium“ dar, wo interreligiöser Dialog weniger auf der Ebene der Theologinnen / Theologen bzw. Religionsexpertinnen /-experten und Leitungen der Religionsgemeinschaften vor sich geht, sondern auf der Ebene der alltäglichen Begegnung; diese beinhaltet auch die Begegnung mit Spiritualität, religiösem Brauchtum und Feierkulturen der Religionen.⁴

Der Workshop knüpfte nun sowohl bei den Alltags-Erfahrungen der Workshopleiter/innen⁵ in der interreligiösen Begegnung als auch bei den Erfahrungen mit einem „Feiern in Vielfalt“ an öffentlichen und privaten Schulen Wiens an, weiters brachten viele Workshop-teilnehmer/innen ähnliche Erfahrungen ein.

Zwei Modelle der religiösen Begegnung

Aus der Perspektive der Trägerschaft lassen sich zwei Formen der Begegnung im Gebet unterscheiden:⁶ Das sogenannte Team-Modell (gemeinsame Einladung und Vorbereitung / Gestaltung) und das Gastgeber-Modell (Einladung und Durchführung durch eine Religion, ggf. unter Beteiligung der anderen Religion), wenngleich die Grenzen der beiden Modelle fließend sind. Für diese Begegnungsformen wurden durch die Workshopleiterinnen praxiserprobte Modelle vorgestellt: So war z. B. bei der Eucharistiefeier zum Fest der Ordensgründerin des Bildungszentrums Kenyongasse (1070 Wien) im Stephansdom der Orden „Gastgeber“; bei einer anschließenden Gebetsbegegnung („multireligiöses“ Segensgebet, „Gebet[streffen] der Religionen“) wurden mehr dem Teammodell entsprechend von den Vertreterinnen / Vertretern der Religionen zunächst Wasserschalen nach vorne getragen als Symbol der Suche nach der heiligen Quelle: nach dieser Symbolhandlung trugen Vertreter/innen der Religionen nacheinander Gebete bzw. Texte der Religionen vor.

Diese „Mischform“ scheint jedenfalls bei Begegnungen, wo das Feieranliegen aus (nur) einer Tradition herauswächst, besonders sinnvoll.

Ein weiteres Praxis-Beispiel des Gastgeber-Modells war eine Veranstaltung zum Opferfest. Dabei wird von muslimischer Seite der Festanlass erschlossen, anschließend wird von der katholischen Religionslehrerin die parallele biblische Perikope (Gen 22 „Erprobung Abra-

⁴ Schon im interkonfessionellen Bereich werden unterschiedliche Feierkulturen wahrgenommen: So waren z. B. am 7. Jänner 2016 manche Wiener Pflichtschulklassen aufgrund des Weihnachtsfestes der „Altkalender“ (insbesondere serb.-orthod.) fast halbleer.

⁵ Sule Dursun (muslimische Religionslehrerin) und Sr. Johanna Kobale (kath. Religionslehrerin) vom Bildungszentrum Kenyongasse (1070 Wien); Sule Dursun bringt religiöse Feierpraxis auch aus der Schule Kandlgasse ein. Johann Hausreither unterrichtet an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems; im Rahmen der Ausbildung von Religionslehrkräften findet neben der interkonfessionellen Begegnung (auch in der gottesdienstlichen Feier) des Weiteren die interreligiöse Begegnung statt: christliche und muslimische Studierende begegnen einander im Rahmen der Ausbildung und haben auch die Möglichkeit, als Gäste bei religiösen Feiern dabei zu sein.

⁶ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Leitlinien für das Gebet, 43.

hams“) anhand einer Kinder- und Jugendbibel dargelegt, schließlich bildeten Musik, Tanz und ein kleines Buffet den Abschluss.

Zu Gestalt und Terminologie der (religiösen) Begegnungsformen

Im Anschluss an die beiden Grundformen des Gastgeber- und Teammodells wurde in einem zweiten Schritt die breite Palette an Begegnungsformen exemplarisch präsentiert und zur Diskussion gestellt. Dabei konnte wiederum an die umfangreiche Praxis der Workshopleiter/innen an öffentlichen und privaten Schulen angeknüpft werden.⁷ Begegnung kann vielfältig sein: gemeinsames Handeln, gemeinsame (Theater-)Aufführungen, gemeinsame Bitte (um Frieden: Thementag „Frieden in der Schule“) u. v. a. m., und eben religiöse Begegnung im engeren Sinne (vgl. die Abb. „Workshop-Plakat“, unten Seite 66).

Vor allem bei spezifisch *religiösen* Begegnungsformen verdient vorweg die Frage der Begrifflichkeit bzw. des Titels der Begegnung entsprechende Beachtung. Denn eine vorangehende Abklärung des Titels bzw. des Anlasses der Begegnung kann dazu beitragen, Missverständnisse, falsche Erwartungen, Vereinnahmung zu minimieren.⁸

Wurde in der ersten Auflage der Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz [DBK] (2003) noch vom „multireligiösen Gebet“ gesprochen, wird in neueren kirchenamtlichen Dokumenten/Verlautbarungen nun sehr „zurückhaltenden“ Bezeichnungen der Vorzug gegeben (nämlich „Religiöse Begegnung“, „Gebetsbegegnung“, „Gebetstreffen der Religionen“, – hier sind auch „religiöse Brauchtumsfeiern“ anzuführen), dies u. a. wohl auch aufgrund missverständlicher Begrifflichkeit (der Begriff „multireligiöse Feier“ bzw. „multireligiös“ wird möglicherweise nicht nur aus Gründen der Gefahr der „Vermischung“ vermieden, sondern weil er mehr politisch besetzt ist – er wird auch von daher in neuerer Zeit nur mehr bedacht-sam verwendet).⁹ Diese Gefahr eines Missverständnisses betrifft insbesondere die spezifisch

⁷ Sule Dursun (muslim. Religionslehrerin) und Sr. Johanna Kobale (kath. Religionslehrerin).

⁸ Obwohl in Österreich – anders als in Deutschland – ein jahrzehntelang gewachsenes ökumenisches und interreligiöses Klima der Begegnung herrscht (z. B. muslim. Religionsunterricht seit 1982/83[!]), blieb das Verbot „multireligiöser Feiern“ in der Erzdiözese Köln (2006) und die nachfolgende 2. Auflage der DBK-Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen (2008) mit der Nachschärfung der Begrifflichkeit nicht ohne Auswirkung auf Österreich. So verlautbarten die katholischen Schulämter von Wien und St. Pölten im Jahr 2010 „Richtlinien für Religiöse Feiern“, die sich auf die DBK-Richtlinien (2. Aufl.) berufen: vgl. ERZBISCHÖFliches AMT FÜR UNTERRICHT UND ERZIEHUNG WIEN: Religiöse Feiern unter Beteiligung mehrerer Religionsgesellschaften.

⁹ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Leitlinien für das Gebet, 33: Es sei darauf zu achten, „nicht gemeinsam [zu] beten“, eine interreligiöse Feier sei „abzulehnen, weil hier die Gefahr besteht, den anderen zu vereinnahmen und vorhandene Gegensätze zu verschleiern.“ Beispiel und Vorbild für Gebetstreffen sei das Gebetstreffen für den Frieden 1986 in Assisi, das die Gefahr einer Vermischung (Synkretismus) vermied und die aufrichtige Gottsuche des anderen respektierte. „Der Papst selbst hielt als Grundprinzip fest: ‚Man kann sicher nicht zusammen beten, aber man kann zugegen sein, wenn die anderen beten‘ [...]. Diese Begegnung in der Form des Gebetstreffens in Assisi beweist, dass ‚religiöse Menschen, ohne ihre jeweilige Tradition aufzugeben, sich dennoch im Gebet engagieren und gemeinsam für den Frieden und das Wohl der Menschheit arbeiten können‘ [...] So konnte das Gebetstreffen in Assisi zum Modell einer ‚Weltgebetsbewegung für den Frieden‘ werden [...]“ (Ebd., 33).

liturgischen Termini wie „Liturgie“, „Gottesdienst“ oder „Gebet“, die laut den Dokumenten jedenfalls vermieden werden sollten.¹⁰

Die großteils praxiserprobten Workshopsteilnehmer/innen waren sich dieser terminologischen Risiken vollauf bewusst, dennoch wurde deutlich zum Ausdruck gebracht, dass die in der Schule gepflegte Begegnungskultur nicht vor Elementen der *religiösen* Begegnung haltmachen kann. Die tagtägliche Begegnung schafft direkt und indirekt Vertrautheit, gerade auch im spezifisch Religiösen, und die in der „Arbeitshilfe“ der Deutschen Bischofskonferenz genannten „nicht verständlichen Eigenarten des anderen“¹¹, die einer Begegnung nicht dienlich sein könnten, verlieren ja in der laufenden Begegnung sukzessive ihre Unverständlichkeit!

Die in der täglichen Begegnung stehenden christlichen und muslimischen Religionslehrer/innen sind anders und unmittelbarer herausgefordert als dies selbst beim großen Vorbild der Assisi-Friedensgebete der Fall war, wo die Gebetsbegegnung eher eine herausragende Sonderform der ansonst in religiöser Homogenität lebenden Religionsvertreter/innen darstellte.

Die (gegenüber dem ersten Gebet 1986) bei den Assisi-Folgetreffen geübte Zurückhaltung, nämlich dass auf Gebete in Anwesenheit aller Teilnehmer verzichtet wurde, die sich dann auch in kirchenamtlichen Dokumenten (z.B. DBK-Arbeitshilfe 2. Auflage 2008) niederschlug, bedeutete zwar eine Schärfung des Problembewusstseins, allerdings dort, wo echte Begegnung stattfindet, wächst nicht nur das Problembewusstsein, sondern auch die Vertrautheit. Und dort, wo echte Begegnung stattfindet, kann auch eine spirituelle Begegnung schwer ausgeklammert werden.

Die Workshopsteilnehmer/innen verstanden somit aufgrund ihrer Praxis die in der DBK-Arbeitshilfe (2008) angesprochenen Risiken ihrerseits schon als aufgearbeitet. Insofern wurde das (modifizierte) Gastgebermodell mit Teamausrichtung, wovon sich z.B. zahlreiche Modelle im Behelf „Christlich-muslimische Schulfeiern“ finden, als gangbarer Weg gutgeheißen,¹² weiters auch das Modell „Einer ist unser Gott“ aus „Ökumenische Gottesdienste und Feiern“ (Linz)¹³ – vgl. dazu auch unten die Grazer „Handreichung für Religionslehrerinnen“.

Zur Problematik der Verwendung von (Bibel-/Koran-)Texten, die unterschiedliche Gottesvorstellungen thematisieren bzw. zur Problematik des „Aussparens“

Im Modell „Einer ist Gott“ werden klar gekennzeichnete Texte des Koran bzw. der Bibel, teilweise in inhaltlicher Parallelisierung verwendet. Dieses Modell wurde inspiriert durch die Begegnungen der Gesprächsgruppe „Dialog zwischen Christen und Muslimen“ – dort, wo (wie

¹⁰ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Leitlinien für das Gebet, 33. Seit der 2. Auflage dieses Dokuments der DBK (2008) übernahmen auch nachfolgende Dokumente diese begriffliche Nachschärfung – ERZBISCHÖFliches GENERALVIKARIAT [PADERBORN](Hg.): Gemeinsam Feiern, 10: „Beim Festsetzen des Titels sollten Begriffe wie ‚Liturgie‘, ‚Gottesdienst‘ oder ‚Gebet‘ vermieden werden, da beide Seiten damit andere Vorstellungen verknüpfen. Für Muslime bildet das fünfmalige rituelle Gebet (arabisch *Salah*) eine gottesdienstliche Handlung, deren Form streng vorgegeben ist, im Gegensatz zur christlichen Auffassung, wo persönliches Gebet noch kein Gottesdienst ist. Vergleichbar dazu sind muslimische Bittgebete, wo sowohl in der Tradition vorgegebene als auch freie Texte gesprochen werden können.“ Nicht ganz verständlich ist die Verallgemeinerung in SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Leitlinien für das Gebet, 30: „Wenn ein Muslim das Wort ‚Gebet‘ hört, denkt er spontan an *salāt*, das rituelle Gebet.“

¹¹ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Leitlinien für das Gebet, 34.

¹² Vgl. KUHN: Christlich-muslimische Schulfeiern, 50.

¹³ Vgl. PASTORALAMT DER DIÖZESE LINZ (Hg.): Ökumenische Gottesdienste und Feiern, 52–56.

hier) das unterschiedliche Gottesbild den Teilnehmerinnen / Teilnehmern deutlich bewusst ist, wird die Gefahr einer Verwirrung kaum zutreffen; kritisch zu hinterfragen wird aber eine Verwendung sein, wenn ein Bibeltext wie 1 Kor 12 zwar ausgezeichnet zu einem Anlass wie „Erster Schultag“ – Thema: Gemeinschaft macht uns mutig“ – passt (die unterschiedlichen Glieder des Leibes), der Kontext allerdings christologisch-ekklesiologisch (ein Leib durch die Taufe – viele Glieder) bestimmt ist, – hier wird deutlich: Religiöse Begegnung kann dort glücken, wo diese in einen umfassenden Dialog und in ein gegenseitiges Kennenlernen eingebunden ist.

Die offiziellen Richtlinien/Dokumente, insbesondere für die Schule

Ein dritter Schritt versuchte einen Überblick über die Hilfestellungen auf Seite der offiziellen Richtlinien/Dokumente anzubieten. Gegenüber der Kölner Regelung aus 2006, die einer religiösen Begegnung ablehnend gegenüberstand,¹⁴ versuchte die revidierte Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz (2008) durch begriffliche Schärfung behutsame(re) Wege der religiösen Begegnung aufzuzeigen. Die „Richtlinien für religiöse Feiern unter Beteiligung mehrerer Religionsgesellschaften“ des Wiener Schulamtes (2010) beruhten auf dieser deutschen Arbeitshilfe. Diese „Richtlinien“ möchten Enttäuschungen auf Seiten der Lehrenden, der Schüler/innen wie der Eltern/Erziehungsberechtigten vermeiden, es geht um Risiko-Minimierung; andererseits birgt jede Begegnung ein Risiko, insofern könnte eine Richtlinie auch das Potential einer Begegnung eingrenzen und das spirituelle Wachstum und die Früchte der Begegnung beeinträchtigen.

Allerdings gab es in Österreich einen lange und behutsam gewachsenen interreligiösen Dialog, der auch schon früher in kirchlichen Publikationen seinen Niederschlag fand und wo auch behutsam (ohne Vereinnahmung und Verschleierung) religiöse Begegnungsbeispiele angeführt sind.¹⁵

Die Beachtung der unterschiedlichen Kontexte der Entstehung dieser kirchenamtlichen Dokumente kann zu einer Schärfung des Blickes beitragen, inwiefern Ermutigung zur Begegnung oder auch die Vermeidung von Risiken als primäres Anliegen dahinterstanden.

Bausteine für religiöse Begegnungen – kritische Sichtung

Im vierten Schritt wurden konkrete praxiserprobte Elemente und Begegnungsformen vorgestellt. Dazu gehören insbesondere Lieder und vergleichbare Texte beider Religionen. Erfreulicherweise bietet die 2. Auflage des Liedbuches „Du mit uns 2“ ein neu eingefügtes Kapitel „Dialog der Religionen“ mit Bausteinen für religiöse Begegnungen.¹⁶ Für alle Altersstufen geeignet sind z. B. das Sufi-Lied Salaam Mevlana (Nr. 727), wobei an die Stelle von „Mevlana“ die

¹⁴ Eine ausgezeichnete Analyse bietet TROLL: Gemeinsames Beten von Christen und Muslimen, 364ff.

¹⁵ Vgl. die Grazer Handreichung: http://www.kphgraz.at/uploads/media/Handreichung_interrel._Feiern_-_Beschluss.pdf [17.1.2016]. „Die Angehörigen verschiedener Religionen können meist (!) kein gemeinsames Gebet sprechen, wohl aber ist es möglich, dass zu einem bestimmten Thema, z. B. ‚Friede‘, Gebete aus verschiedenen Religionen hintereinander gesprochen werden. [...] Für interreligiöse Feiern ist daher in der Regel (!) eine Form zu wählen, in der die Angehörigen der verschiedenen Religionen nicht gemeinsam beten, sondern die Angehörigen jeder Religion aus ihrer eigenen Tradition heraus sprechen.“ Vgl. weiters die Materialsammlung von Dechant Martin Rupprecht http://www.kphgraz.at/uploads/media/Christlich-muslimischer_Dialog.pdf [17.1.2016].

¹⁶ HAUS DER STILLE (Hg.): „du mit uns 2“.

Namen der Kinder eingefügt werden könnten: Friede sei mit dir, N.), weiters „Neema nimetunuliwa“ „(Gottes) Gnade/Segen ist mir geschenkt worden“ (Nr. 738) und das Lied von Hans Waltersdorfer „Ein Gott mit vielen Namen“ (Nr. 742). Weitere geeignete Lieder finden sich v.a. im Kapitel „Gerechtigkeit, Friede“ „Hand in Hand“ (Nr. 650). Das „Liederbuch Religion Grundschule“¹⁷ bringt viele Beispiele an Begegnungsliedern wie auch Lieder zur Gebetsbegegnung z.B. „Viele kleine Leute“ (Nr. 67a), „In Gottes Garten“ (Nr. 65). Erfreulicherweise finden sich im neuen Gotteslob (Nr. 20,1–5) auch für den Schulbereich geeignete Gebete.

Gemeinsam lernen:

Leben und feiern in Vielfalt

Ein fünfter Schritt beschäftigte sich ansatzweise damit, dass Begegnung (auch in spiritueller Hinsicht) Gabe und Aufgabe und daher in gewissem Maß auch lernbar ist, und dass sich insofern didaktische Prinzipien auch auf Begegnungsformen und Formen des Gebets bzw. der Gebetsbegegnung als fruchtbringend auswirken könnten: Hier wird einerseits auf Dialogregeln¹⁸ allgemein rekuriert und andererseits nochmals auf einer Metaebene versucht, etwa die spirituellen (wie theologisch-praktischen) Erfahrungen aus zumindest 50 Jahren (seit dem II. Vatikanischen Konzil) des ökumenischen Dialogs interreligiös fruchtbar zu machen.

Formen des „Gebets nach der Liturgie“?¹⁹

In der Liturgiekonstitution Art. 12 heißt es: „Das geistliche Leben deckt sich aber nicht schlechthin mit der Teilnahme an der heil-

GEMEINSAME (NIEDERSCHWELIGE) VERANSTALTUNGEN IN DER SCHULE

- » Interreligiöses Frühstück – Fastenzeiten beachten
- » Lichtfeier in der Adventzeit & Agape (kath.: Rorate)
- » Meditationsreihe (Adventkalender)
- » Projektwoche Religion/Spiritualität (Religiöse Schulwoche)
- » Segnung vor einer Prüfung
- » Meditativer Impuls vor Prüfungen
- » Religiöse Feier/Besinnung nach einer (Terror- od. Natur-)Katastrophe
- » Spirituelle Wanderung
- » (Jahres-)Gedächtnis für eine verstorbene Schülerin
- » Besinnlicher Elternabend (insbesondere beim interrel. Zusammenfallen geprägter Zeiten)
- » Wenn ein/e Mitschüler/in schwer erkrankt ist: Füreinander Dasein in schwerer Zeit
- » Zusammenhalten: Impuls zur Stärkung der Klassengemeinschaft
- » Zum Umgang mit Zeit: „Nicht das Letzte herausholen“ (Bibl.) Impulse
- » Friedensgebet (skreis)
- » Volksfrömmigkeit / Brauchtum, Segnungen, Bilder, Bibl. Segenstheologien
- » Spirituelle Impulse
- » Einführungs- und Aktionstage (insbesondere beim interrel. Zusammenfallen geprägter Zeiten)
- » Fachübergreifende Projekte: Kunst und Religion, Musik und Religion ...
- » Religiöser Liederabend
- » Gegenseitige Festbesuche
- » Gemeinsam handeln (Aktionen von Kindern für Kinder, z. B. Flüchtlinge)
- » Compassion / Sozialpraktikum

¹⁷ HAUSREITHER: Liederbuch Religion Grundschule.

¹⁸ NIPKOW: Das Fremde und das Eigene, 335–344.

¹⁹ Mit dem Ausdruck „Gebet nach der Liturgie“ wird versucht, einerseits die Spannung zwischen dem öffentlichen Gebet und dem privaten Gebet darzulegen, andererseits die Problematik anzusprechen, dass in beiden Traditionen das offizielle Gebet den Kern der Glaubensgemeinschaft ausmacht, aber auch andere „informelle“ oder private Gebet möglich sind.

ligen Liturgie. Der Christ ist zwar berufen, in Gemeinschaft zu beten doch muss er auch [...] ohne Unterlass beten [...].“ Weiters in Art. 13: „Die Andachtsübungen (pia exercitia) [...] werden sehr empfohlen.“

In diese Richtung gehen auch die Überlegungen des bedeutenden Islamkenners Christian Troll. Er resümiert in gleichermaßen behutsamer wie visionärer Weise:

„Wir können vor Gott, dem Lebendigen und dem Einen, füreinander beten [...]. Eine Begegnung kann auch stattfinden durch stille Teilnahme am liturgischen Gebet des anderen, freilich

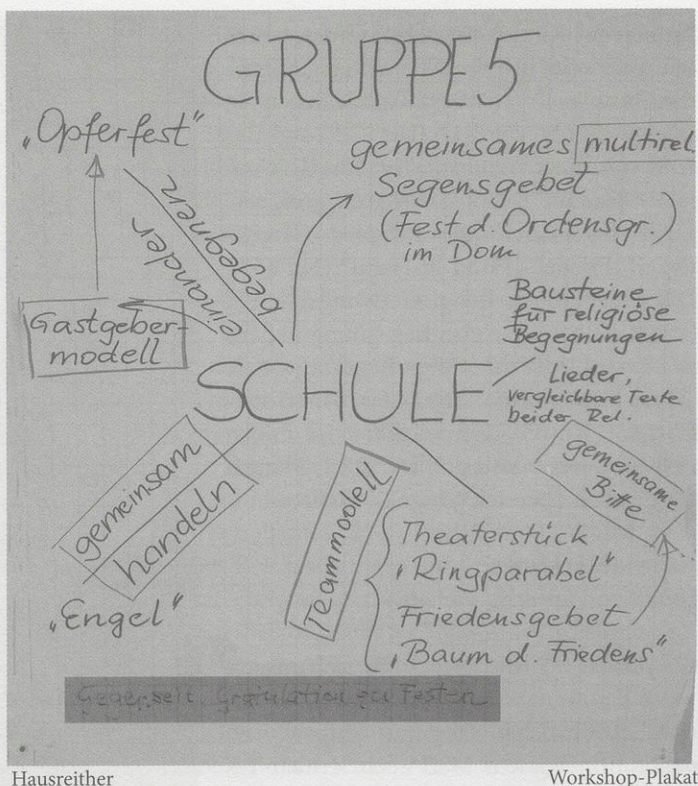
ohne Mitvollzug des Sprechens und der symbolischen Gesten [...]. Dann und wann bei persönlichen Begegnungen, vor allem bei herausragenden Ereignissen im Leben [...] ist es unter Christen und Muslimen, die sich [...] schon kennen und schätzen, sicher sinnvoll und angebracht, sich gemeinsam vor Gott zu wissen, die Gefühle des Dankens, der Freude oder Beklemmung und die Bitten gemeinsam in Worte zu fassen, in Worte an den gemeinsamen Herren unserer Herzen und unseres Schicksals. – Schließlich ergibt sich bei bestimmten Begegnungen in Gruppen die Möglichkeit, gemeinsam einen inneren Raum des Gebets zu eröffnen. [...] Hier gilt es, entschieden zu vermeiden, dass das gemeinsame Gebet von Christen und Muslimen schließlich jede andere religionsinterne Praxis des Betens ersetzt, wie das in Schulen [...] besonders schnell geschehen kann.“²⁰

Literatur in Auswahl

DAM, Harmjan / DOGRUER, Selçuk / FAUST-KALLENBERG, Susanna: Begegnung von Christen und Muslimen in der Schule. Arbeitshilfe für gemeinsames Feiern. Göttingen 2016.

ERZBISCHÖFliches AMT FÜR UNTERREICHT UND ERZIEHUNG WIEN: Religiöse Feiern unter Beteiligung mehrerer Religionsgesellschaften [2010], in: http://www.schulamt.at/attachments/article/919/2010_modelle.pdf (17.02.2016).

²⁰ TROLL: Gemeinsames Beten von Christen und Muslimen, 373f. (www.stimmen-der-zeit.de [12.1.2016]).



Hausreither

Workshop-Plakat

- ERZBISCHÖFliches GENERALVIKARIAT (Hg.): Gemeinsam Feiern – voneinander lernen. Leitfaden für multireligiöse Feiern in der Schule. Paderborn 2012.
- HAUS DER STILLE (Hg.): „du mit uns 2“. Neue Lieder für Jugend und Gemeinde. Heiligenkreuz a.W. 2015.
- HAUSREITHER, Johann u. a.: Liederbuch Religion Grundschule. Hg. v. Interdiözesaner Katechetischer Fonds. St. Pölten 2015.
- KUHN, Elke: Christlich-muslimische Schulfeiern. Grundlegende Sachinformationen, ausgearbeitete Entwürfe, weiterführende Arbeitshilfen. Neunkirchen / Vlny 2005.
- MEISSNER, Volker u. a. (Hg.): Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure. Freiburg 2014 (Schriftenreihe der Georges Anawati-Stiftung 12).
- NIPKOW, Karl Ernst: Das Fremde und das Eigene – Dialogprinzipien ökumenischen und interreligiösen Lernens, in: DERS.: Christliche Pädagogik und Interreligiöses Lernen, Friedenserziehung, Religionsunterricht und Ethikunterricht. Gütersloh 2005 (Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert 2), 335–344.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, 25. Januar 2003. Bonn 2003 (Arbeitshilfen 170).
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, 24. Juni 2008. 2., überarbeitete und aktualisierte Aufl. Bonn 2008 (Arbeitshilfen 170).
- TROLL, Christian W. SJ: Gemeinsames Beten von Christen und Muslimen?, in: Stimmen der Zeit 226. 2008, 363–376.

Eine Zusammenstellung von Materialien in einer Powerpoint-Präsentation für den Workshop kann beim Autor angefordert oder als PDF-Datei unter „www.liturgie.at/heiliger-dienst“ heruntergeladen werden.

Dorothea Haspelmath-Finatti, Wien / Basilius J. Groen, Graz

Workshop 6: „Auf der Suche nach Formen und Ritualen“

Workshopleitung: Dr. Dorothea HAPELMATH-FINATTI, Dr. Basilius J. GROEN

Dieser Workshop fragte nach den elementaren Voraussetzungen für eine gemeinsame Praxis: Welches sind die anthropologischen Gegebenheiten, die dazu führen, dass Menschen überhaupt Feierformen und Rituale gebrauchen, und was können diese bewirken?

Wo Menschen Formen und Rituale religiösen Feierns suchen, drücken sie damit aus, dass sie vom Gegeben-Sein des Lebens ausge-

DR.^{IN} DOROTHEA HAPELMATH-FINATTI
ist evangelisch-lutherische Pfarrerin und als
Liturgiewissenschaftlerin Lehrbeauftragte am Institut
für Praktische Theologie der Universität Wien.
UNIV.-PROF. DR. BASILIUS J. GROEN
ist Ordinarius am Institut für Liturgiewissenschaft,
Christliche Kunst und Hymnologie an der
Theologischen Fakultät der Universität Graz.

hen: Als Geschöpfe verdanken wir das Leben „mit Leib und Seele“ nicht uns selbst, vielmehr ist es uns gegeben und muss uns ständig neu gegeben werden. Auch das, was wir als Glaubende sind, sind wir nur durch das fortwährende Einwirken eines „Anderen“. In gemeinsamen Feiern und Ritualen suchen wir nach Vergewisserung und nach Impulsen für ein angemessenes und fruchtbringendes ethisches Handeln im Dienst an den Menschen und an der Schöpfung.

Der Glaube, wie das Leben, ist ein leiblich-geistiger Prozess und ist Veränderungen unterworfen. Denken und Handeln sind ineinander verwoben und beeinflussen sich gegenseitig. Glaubensinhalte sind nicht denkbar ohne Glaubensvollzüge, also ohne leiblich vollzogene Rituale, ohne Gebets- und Feierformen.

Feierformen und Rituale verbinden leibliche Anwesenheit und religiöse Inhalte. Wie im Menschen „Leib und Seele“ untrennbar verflochten sind, so sind in der religiösen Feier Riten und Glaubensinhalte miteinander verbunden. Das „zweck-freie“ rituelle Tun verbindet sich in der religiösen Feier mit der Glaubensbotschaft und setzt spontane Bereitschaft zu ethischen Handlungen frei, ohne moralischen Druck auszuüben.

Diese Verwobenheit geistiger und leiblicher Dimensionen des Glaubenslebens findet sich religionsübergreifend, weil sie in der *conditio humana* begründet ist. Hier sind Menschen verschiedener Religionen miteinander ursprünglich verbunden und verwandt.

Menschen erfahren Religion und Transzendenz notwendig mit ihren *Sinnen*: Sie sehen, was andere tun, sie hören ihre Stimmen, auch das Gotteswort dringt durch menschliche Stimmen an ihr Ohr. Sie nehmen andere Gerüche wahr, sie ertasten das Papier, auf dem die heiligen Schriften geschrieben stehen, sie spüren die Anwesenheit der Anderen in Ritus und Feier. Sie reagieren mit Emotionen auf die sinnlichen Eindrücke. Sie können sich gerade auf diese Weise Glaubensworte und -inhalte einprägen und zu Eigen machen. Unter den rituellen Feervollzügen können sie Gottesgegenwart erfahren.

Beim *Besuch der Feier einer anderen Religion* können Menschen gerade in der Wahrnehmung der leiblichen Vollzüge der Anderen Momente des Wiedererkennens erleben und dadurch, oft unverhofft, Verbundenheit mit dem Glauben des Anderen entdecken.

In der *gemeinsamen Feier verschiedener Religionen*, wo sie schon möglich ist, ist die leibhaftige Anwesenheit der Anderen mit ihren Glaubenserfahrungen und Glaubensformen und damit das Glaubenszeugnis des Anderen sinnlich wahrnehmbar und es berührt, bewegt und verändert graduell die an der Feier Beteiligten. Was bei aller Verschiedenheit eint, ist die Verwobenheit der geistigen und leiblichen Aspekte im religiösen Ritus und die Befähigung zu ethischem Handeln, die aus dem gemeinsamen Feiern entspringen kann. Das Gespräch über die Unterschiede, das sich aus der gemeinsamen Feier ergibt, gründet dann in dem Erleben leibhaftigen Verbundenseins. Ein solcher Dialog kann als vertrauensvoller Austausch und als gegenseitige Bereicherung erlebt werden.

Als ein prominentes Beispiel nahm der Workshop das „Multireligiöse Friedenstreffen“ des Papstes mit anderen religiösen Führern am 25. September 2015 in New York in den Blick, um an diesem Beispiel konkrete Formen und Rituale gemeinsamen Feierns auf Dimensionen der Verflochtenheit von Leib und Seele hin zu untersuchen.

Im anschließenden Rundgespräch brachten die – überraschend zahlreichen – Teilnehmenden des Workshops ihre vielfältigen Erfahrungen mit verschiedenen Formen gemeinsamen christlich-muslimischen Feierns ins Gespräch, wobei die Formen sinnlichen Erlebens im Fokus zahlreicher Berichte standen.

Martin Jäggle, Wien

Gemeinsam stehen vor Gott

Fundstücke und Irrwege auf der gemeinsamen Suche¹

Beim Symposium wurde mehrfach erlebt, dass ein und dasselbe Wort sehr verschiedene Bedeutungen haben kann, so etwa eine spezielle, jeweils innerreligiöse Bedeutung und eine weitere, allgemeinere Bedeutung. Dies ist schon innerchristlich eine Herausforderung. Noch wichtiger ist es, in der christlich-muslimischen Zusammenarbeit darauf zu achten und sich über die jeweiligen Konnotationen desselben Wortes zu verständigen,² gerade auch über so einfache und oft verwendete Worte wie „Gebet“ und „Gottesdienst“³. Umso mehr erweist sich die Vorstellung als realitätsfremd, dass, wenn wir etwa im Gebet dieselben Worte sprechen, wir auch dasselbe meinen. Es wäre schon viel, das Gemeinsame im Verschiedenen zum Ausdruck zu bringen.

Vorbemerkung

Dass wir heute hier zusammen sind und uns mit diesen Fragen beschäftigen, entspringt nicht der jahrzehntelangen Sehnsucht des Christentums oder des Islams. Im Sinne einer theologischen Situationsanalyse blicke ich kurz auf die Entstehung der gegenwärtigen Situation in Europa zurück.

Im letzten Jahrtausend war es in großen Teilen Europas religiös und konfessionell Verschiedenen nicht möglich, wenigstens nebeneinander zu leben, geschweige denn miteinander zu leben. Der Kampf gegen islamischen Einfluss in den – später sogenannten – „Kreuzzügen“ führte bereits beim Beginn des Ersten Kreuzzuges zu den ersten Judenpogromen in deutschen Städten wie etwa in Worms mit seiner beeindruckenden jüdischen Gemeinde. Kreuzzüge (!) wurden übrigens auch gegen die Katharer, die sogenannten Albigenser, zu Beginn des 13. Jahrhunderts und gegen die Hussiten im 15. Jahrhundert geführt. Die Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts mündeten in das Prinzip „cuius regio eius religio“. Dieses Prinzip war allerdings schon im Augsburger Religionsfrieden festgelegt. Diese blutige europäische Geschichte hatte ihren absoluten Tiefpunkt in der Schoa, woran die Kirchen einen maßgeb-

UNIV.-PROF. DR. MARTIN JÄGGLE

ist emeritierter Universitätsprofessor für Religionspädagogik und Katechetik; er lehrte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Ehrenamtlich engagiert er sich als Präsident des Koordinierungsausschusses für jüdisch-christliche Zusammenarbeit; für seine wissenschaftliche Zusammenarbeit im Bereich des interkulturellen und interreligiösen Lernens erhielt er die Ehrenmedaille der Aristoteles Universität Thessaloniki (2001).

¹ Der Beitrag greift u. a. auf Gedanken und Formulierungen zurück, die erschienen sind in JÄGGLE: Katechese in einer multireligiösen Gesellschaft, 53–61.

² HEINE/ÖZSOY/SCHWÖBEL/TAKIM (Hg.): Christen und Muslime im Gespräch.

³ SCHMID/RENZ/SPERBER (Hg.): „Im Namen Gottes ...“.

lichen Anteil hatten. Jahrhundertlang haben auch sie an der Etablierung beziehungsweise Sicherung religiös und konfessionell homogener Gesellschaften in Europa gearbeitet, also an Gesellschaften, die durch (religiöse) Exklusion bestimmt sind mit drastischen, ja dramatischen und traumatischen Folgen wie etwa die konfessionell begründeten Vertreibungen innerhalb Europas und aus Europa. Theo Sundermeier beschreibt das Ergebnis als „ekklesiogene Stammesreligion“⁴ der christlichen Kirchen, in der die Sehnsucht nach klar abgegrenztem Innen und Außen, nach Glauben und Unglauben erfüllt ist.

Für die Kirchen war dies mit Sicherung nach innen und Verteidigung nach außen verbunden. So haben sie die Konfessionalisierung – und Segmentierung – nicht nur des Christentums, sondern ebenso der Gesellschaften gefördert. Es ging letztlich im Namen Gottes und des Evangeliums Jesu von Nazaret auch um Macht und Vorherrschaft, um religiöse bzw. konfessionelle Hegemonie.⁵

Nun ist ohne kirchliches Zutun, ja eigentlich gegen die Kirchen eine Situation entstanden, in der religiöse und konfessionelle Homogenität oder gar Hegemonie, ja selbst die Fiktion davon in Europa nicht mehr aufrecht zu erhalten ist. Das zu ändern fehlt den Kirchen nicht nur die Macht. Als Metapher für diese neue Situation dient meist das Schlagwort „multi-religiöse Gesellschaft“. Damit wird religiöse Pluralität als gesellschaftliche Realität benannt und zugleich die konkrete Realität ausgeblendet. „Multi-religiös“ klingt sehr konfliktarm oder gar konfliktfrei, ja fast idyllisch oder nach „bunter Blumenwiese“, in der die Pflanzen, die den Kampf verloren haben, unsichtbar bleiben. Als ob es in den west-mitteleuropäischen Gesellschaften im religiösen Bereich keine Macht-/Ohnmacht-Verhältnisse, keine Exklusionsmechanismen oder keine Konkurrenz mehr gäbe. Zugleich werden die Geschichte der Entstehung religiöser Pluralität sowie deren Ursachen ausgeblendet, aber auch der Widerstand – nicht nur der Kirchen – am Weg zur Entstehung negiert. Der mit dem II. Vatikanischen Konzil bewirkte Paradigmenwechsel kann hier gar nicht hoch genug eingeschätzt werden, der im zu allerletzt beschlossenen Dekret über die Religionsfreiheit⁶ seinen Höhepunkt findet.

Konstitutiv für moderne Gesellschaften ist Freiheit. Die Kirchen in Europa haben sich in den letzten Jahren in Wort und Tat als Anwältinnen der Religionsfreiheit weitgehend glaubwürdig etablieren können. Ohne dies zu schmälern und im besonderen Respekt etwa vor dem Schuldbekenntnis der Würzburger Synode gegenüber dem jüdischen Volk und den Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. im Jahre 2000 ist doch darauf hinzuweisen, dass eine angemessene kirchliche Gewissenserforschung über ihren Anspruch auf Hegemonie sowie ihre Homogenisierungs-Praxis der Vergangenheit sowie deren Folgen noch aussteht. Wie kann es dann aber zu einer Metanoia kommen, die religiöse Pluralität nicht als historischen Betriebsunfall sieht?

⁴ SUNDERMEIER: Den Fremden verstehen, 114–116.

⁵ Laut Antonio Gramsci ist Hegemonie ein Typus von Herrschaft, „der im Wesentlichen auf der Fähigkeit basiert, eigene Interessen als gesellschaftliche Allgemeininteressen zu definieren und durchzusetzen“ und dabei gleichzeitig den „Interessen und Tendenzen der Gruppierungen (Rechnung zu tragen), über welche Hegemonie ausgeübt werden soll [...], (so) dass sich ein gewisses Gleichgewicht des Kompromisses“ ergibt. Andere religiöse Akteure haben nur eingeschränkte Möglichkeiten, ihre eigenen Vorstellungen und Interessen praktisch durchzusetzen. Vgl. dazu GRAMSCI: Gefängnishefte, 1567.

⁶ Vgl. *Dignitatis humanae*.

Die Geschichte und die mit ihr verbundenen kulturellen Muster im Umgang mit (religiöser) Differenz sind weiterhin wirksam. Unreflektiert und somit unbearbeitet werden Homogenitätsroutinen und Hegemoniephantasien unbewusst handlungsleitend bleiben.

Die neue Situation der religiösen Pluralität könnte als fundamentale Kritik an der bisherigen Praxis sowie als Anspruch und Zuspruch Gottes verstanden werden.⁷

Drei Beispiele aus Wien zu Beginn des 21. Jahrhunderts

1) Ein Vater kommt im Jahre 2003 in Favoriten, einem Wiener Arbeiterbezirk, zum zuständigen Pfarrer, um sein Kind zur Taufe anzumelden. Der Pfarrer fragt ihn nach seinem Motiv: „Warum wollen Sie ihr Kind taufen lassen?“ Der Vater antwortet: „Weil es schon zu viele Moslems gibt.“

2) In Ottakring, einem anderen Arbeiterbezirk Wiens, sitzen zwei Mieterinnen des Hauses in der Dienstwohnung der Hausbesorgerin, einer türkischen Frau namens Emine. „Ich habe Emine und ihre Familie als in ihrem Glauben und in ihrer Kultur lebend kennengelernt, und das hat mich fasziniert. Es war von der Seite ihrer Familie auch eine starke Öffnung da, dass ich immer fragen konnte, wenn mich etwas interessiert hat“, sagt Frau Irene, eine der beiden Mieterinnen. „Weil wir befreundet sind, haben wir eigentlich sehr offen reden können. Dann wird es ja wirklich interessant, wenn man nicht nur die Theorie liest, sondern fragen kann ‚Wie lebt denn ihr damit, wie macht ihr das in allen Facetten des Lebens eigentlich?‘“ Das hat Frau Irene dazu bewogen, sich selbst wieder auf die Kultur, in der sie aufgewachsen ist, die Religion, in der sie erzogen wurde, zu besinnen, wieder in die katholische Kirche einzutreten. Und ihre Tochter geht auch in eine katholische Privatschule.⁸

3) Die Direktorin einer öffentlichen Ganztagschule ist eine in ihrer Pfarre engagierte Katholikin und ersucht die katholische Religionslehrerin, einen Erntedankgottesdienst vorzubereiten, an dem alle Kinder teilnehmen sollen. Mit dem Konzept, das die Religionslehrerin ausgearbeitet hat, war sie sehr zufrieden, doch etwas wollte die Direktorin geändert haben: „Könnten Sie nicht das Wort Gott weglassen?“

Was religiöse Pluralität letztlich bewirkt bzw. die Form des Umgangs mit religiöser Pluralität ist, wie die Beispiele zeigen, grundsätzlich offen. Die Beispiele dokumentieren Gegensätzliches.

(1) Zugehörigkeit durch Abgrenzung

Zu Recht macht Tomáš Halík auf den Trend zum Fundamentalismus aufmerksam, der dort besteht, wo – gerade in Zeiten der Unsicherheit und starker Veränderung – die Sehnsucht nach Sicherheit nicht nur alle „Andersdenkenden“ dämonisiert, sondern auch die „Häretiker“ und „Liberalen“ in den eigenen Reihen.⁹ Wenn Menschen nach dem Verlust der Gewissheit (*certitudo*) auf Sicherheit (*securitas*) setzen, kann dieser Trend zum Fundamentalismus noch dynamisiert werden. Dabei wird Sicherheit (*securitas*) nie Gewissheit (*certitudo*) ersetzen, noch Gewissheit schaffen können. Sind aber nicht alle existentiellen und entscheidenden

⁷ Beispiele, wie Diversität als theologische Kategorie ernst genommen werden kann, bietet: ECKHOLT/WENDEL (Hg.): *Aggiornamento heute*.

⁸ Vgl. Christen und Muslime Tür an Tür, 22–24.

⁹ HALÍK: *Europas Leib und Seele*, 7.

Aspekte des Lebens wie Beziehung, Sinn, Glaube mit Gewissheit (*certidudo*) und nicht mit Sicherheit (*securitas*) verbunden?

Wird religiöse Pluralität als das eigentliche Problem identifiziert und als individuelle bzw. kollektive Bedrohung erfahren, liegt es nahe, „Identität profilieren“ und „Position beziehen“ zu verlangen, eng verbunden mit der „Beheimatung“ in der „ekklesiogenen Stammesreligion“. Die Kehrseite von Abgrenzung ist Ausgrenzung. Mit dem Schaffen von Polaritäten werden zugleich Exklusionsprozesse gefördert und Dialogprozesse torpediert.

(2) Vergewisserung im / durch das Gespräch mit den Anderen, den Andersgläubigen

„Weil wir befreundet sind, haben wir eigentlich sehr offen reden können.“ Entscheidend ist die Art der Beziehung.¹⁰ Vielleicht ist das der Schlüssel, der alles Weitere ermöglicht hat. So dienen die Anderen nicht als Kontrastfolie zur Abgrenzung (z. B. als Nichtchristen), sondern können als Andersgläubige wahrgenommen werden. Die Anderen stellen infrage und regen zum Nachdenken an. So kann Differenz zum Ermöglichungsgrund für Fragen und Erkenntnis werden, kann zu denken geben sowie zum Neudenken und Umdenken anregen. In der Konfrontation mit befremdenden religiösen Traditionen eröffnet sich die Chance der „Selbstidentifizierung mit Hilfe der Augen der Anderen“ (H. Simpfendorfer). Es könnte sogar „zu weiterreichenden, manchmal vielleicht beunruhigenden Revisionen des eigenen religiösen Selbstverständnisses“ kommen, so nicht „die Wahrnehmung fremder Religionen“ nur dazu benutzt wird, um „einen harmonischen Zuwachs an Einsicht und einen versöhnlichen Abbau von Vorurteilen“¹¹ zu gewinnen.

Hier ist zu erinnern an den entscheidenden Beitrag, den etwa die Ökumenische Morgenfeier zur Ökumene in Österreich geleistet hat. Ab 1967 sendete der Österreichische Rundfunk an jedem Sonn- und Feiertag die Ökumenische Morgenfeier, in der je ein Vertreter von drei christlichen Kirchen ein religiöses Thema behandelte. Bei der Gestaltung dieser beinahe 30 Jahre andauernden Sendereihe wurden die Gestalter und Gestalterinnen auf ganz intensive Weise persönlich, spirituell und theologisch miteinander vertraut.¹²

(3) Zusammenhalt sichern durch Ausblenden / Verdrängen von (religiöser) Differenz

Die Vorstellung dahinter ist: Ohne Differenz gäbe es keine Differenzen. Religion gibt es aber in vielfacher Weise nur konkret. Wenn religiöse Differenz primär als eine Quelle von Konflikten und nicht als Teil von deren Lösung gilt, scheint der Bedarf nach gemeinschaftlichen Ritualen, die transzendenzoffen sein sollen, dann besser „gott-los“ befriedigt werden zu können. Das Ergebnis ist Gleich-Gültigkeit. Zugleich führt Ausblenden und Verdrängen zu einem Realitätsverlust, weil damit ja die von religiöser Differenz bestimmte Wirklichkeit nicht abgeschafft wird.

¹⁰ Die Bedeutung von Beziehung für religiöse Bildung ist besonders herausgearbeitet in BOSCHKI: Einführung in die Religionspädagogik, 107–111.

¹¹ ZIRKER: Islam, 309.

¹² WALLNER: Das heilige Experiment, 128–136.

Von der Notwendigkeit einer christlichen Theologie religiöser Pluralität und einer islamischen Theologie religiöser Pluralität

Solange religiöse Pluralität als nicht zu verändernde gesellschaftliche Realität akzeptiert werden muss, bleibt nur, sich – oft schmerzlich – zu fügen sowie Theorie und Praxis den Gegebenheiten eben anzupassen. Eine christliche Theologie, die religiöse Pluralität positiv würdigen kann, eröffnet hingegen neue Möglichkeiten. Kardinal König formulierte programmatisch: „Ich interessiere mich deshalb für andere Religionen, *weil* ich Christ bin.“¹³ Weitergehend lautet die Frage: Welche Rolle spielen die Anderen als Subjekte für Christinnen und Christen, für Christwerden Lernen¹⁴ sowie für die Theologinnen und Theologen, wie auch für die christliche Theologie? Einen für mich herausragenden Ansatz will ich hier ganz kurz vorstellen, einen Ansatz christlicher Theologie religiöser Pluralität. Ein islamischer Ansatz wäre natürlich auch zu skizzieren. Um das Ergebnis eines Seminars zu Interreligiösem Lernen für Studierende der Islamischen Religionspädagogik zu bilanzieren, fehlt hier die Möglichkeit. Jedenfalls war eine der Einführungsaufgaben: „Welche Prinzipien islamischer Theologie gebieten Respekt und Anerkennung für Andersgläubige und Andersdenkende?“

Jacques Dupuis – Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus¹⁵

Jacques Dupuis hat eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus erarbeitet, von der er selbst sagt, dass diese stets ein Unterwegs-Sein zu einer solchen Theologie bleibe. Er entwickelt drei Interpretationsschlüssel, von denen ich hier nur den dritten skizziere, das „regnozentrische Modell“. Es ermöglicht, „eine Vorstellung davon zu bekommen, wie das Christentum und die anderen religiösen Traditionen gemeinsam an der universalen Wirklichkeit des Reiches Gottes Anteil haben, das zusammen seiner eschatologischen Fülle entgegen aufzubauen, sie berufen sind“. Als „Sakrament des Reiches Gottes“ ist die Kirche „im Dienste dieses Reiches, was auch den interreligiösen Dialog einschließt“¹⁶. Die drei abschließenden Fragen von Dupuis sollen doch kurz ausgeführt werden:

Was ist der Sinn des religiösen Pluralismus?¹⁷

Ist der religiöse Pluralismus eine faktische Wirklichkeit (*de facto*), die man zur Kenntnis nehmen, aber nicht billigen muss, oder ist er theologisch gesehen eine berechtigte Wirklichkeit (*de iure*)? In diesem Fall kann der religiöse Pluralismus willkommen geheißen werden. Lässt Gott den religiösen Pluralismus nur zu, fragt Dupuis, oder ist er von Gott gewollt? Für Edward Schillebeeckx ist die Vielfalt der Religionen kein Übel, „das man beseitigen müsste, sondern ein Reichtum, den man willkommen heißen muss und an dem man sich erfreuen kann“¹⁸. Viele Begründungen für einen Pluralismus *de jure* sind für Dupuis zu einfach oder

¹³ KÖNIG: The Tablet, 16.01.1999, zit. n. WINKLER: Vorwort, 20.

¹⁴ Für den Religionsunterricht s. a. JÄGGLE: Der christliche Religionsunterricht und die Anderen, 135–154.

¹⁵ DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus.

¹⁶ DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, 526f.

¹⁷ DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, 527ff.

¹⁸ SCHILLEBEECKX: Church, 164 [zit. n. DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, 528].

beruhen auf einer verkürzten Sicht von Religion als menschlich begrenzte Suche nach Gott. Für Dupuis hat Religion „ihren Urgrund in einer göttlichen Selbstmitteilung an die Menschen“ und daher beruht „das Prinzip der Pluralität auf dem überfließenden Reichtum und der Vielfalt der Selbstoffenbarungen Gottes an die Menschheit“. Er betont die Bedeutung des Eröffnungssatzes des Hebräerbriefes: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten“ (Hebr 1,1), und fasst seine Überlegungen so zusammen: „Ein prinzipieller religiöser Pluralismus beruht auf der Unermesslichkeit Gottes, der Liebe ist.“

Wie ist die relationale Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi zu verstehen?¹⁹

Für Dupuis ist es wichtig, über das exklusivistische und das inklusivistische Paradigma hinauszugehen, „ohne sich jedoch auf das pluralistische Paradigma zu beziehen, das auf der Negation des konstitutiven Heils in Jesus Christus beruht“. Die Einzigartigkeit Jesu Christi hat für ihn einen relationalen Charakter. Wenn Jesus Christus, der konstitutiv für das Heil aller ist, „die Heilsgeschichte zu ihrem Höhepunkt bringt, dann nicht durch Ersetzen oder Verdrängen, sondern durch Bestätigung und Vollendung“. So kann Dupuis feststellen: „In der gesamten Geschichte Gottes mit der Menschheit sind mehr göttliche Wahrheit und Gnade wirksam, als in der christlichen Tradition allein zugänglich wären.“

Wie ist die wechselseitige Komplementarität und Konvergenz zwischen dem Christentum und den anderen Religionen zu verstehen?²⁰

In einer wechselseitigen Komplementarität führt nach Dupuis eine dynamische Interaktion zwischen zwei religiösen Traditionen zu einer gegenseitigen Bereicherung. Dabei hat der interreligiöse Dialog „die Aufgabe, die potentielle Konvergenz, die den religiösen Traditionen inhärent ist, in eine konkrete Wirklichkeit zu verwandeln“. So leistet er „einen Beitrag zum Aufbau des Reiches Gottes in der Geschichte“. Die Konvergenz zwischen den religiösen Traditionen wird aber ihr Ziel erst in der eschatologischen Fülle des Reiches Gottes erreichen.

Und eine Praktische Theologie des religiösen Pluralismus?

Diese muss wohl erst noch geschrieben werden. Es wäre möglich, die Situation religiöser Pluralität als Kairos, als Zeichen der Zeit unter dem Zuspruch und Anspruch Gottes praktisch-theologisch zu würdigen. Dies bedeutet, Formen des Zusammenlebens, kirchliche Normen, aber auch christliche Lebensformen dahingehend zu befragen, inwieweit sie mit dem Reichtum religiöser Pluralität, die wir Gott zu verdanken haben, angemessen umgehen, also die Situation religiöser Pluralität gewissermaßen produktiv werden lassen. Was bedeutet es praktisch-theologisch, wenn die katholische Kirche verbindlich erklärt, „mit Hochachtung auch die Muslime“²¹ zu betrachten?

Praktisch-theologisch relevant ist der Blick auf den Dialog des Zusammenlebens, des geteilten Alltags, auf den Dialog des Zusammenarbeitens, der gemeinsamen Arbeit an der Ver-

¹⁹ DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, 529f.

²⁰ DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, 530–532.

²¹ *Nostra aetate* 3.

wirklichung des Reiches Gottes, und auf den Dialog der spirituellen Erfahrung, der geteilten Erfahrung Gottes heute. Gemäß der ökonomischen Marktlogik bedeutet religiöser Pluralismus letztlich Konkurrenz der religiösen Marktakteure – mit allen Konsequenzen. Gemäß der von Dupuis entwickelten theologischen Logik bedeutet religiöser Pluralismus ein Geschenk Gottes, Ausdruck seiner unermesslichen Liebe, die gemeinsam bezeugt wird und ein fruchtbares Zusammenleben und -arbeiten ermöglicht. Für die Praxis des interreligiösen Dialogs wäre dabei die Unterscheidung von Felix Körner²² hilfreich, wonach die Praxis des Dialogs drei Beziehungsformen annehmen kann: (1) „side by side“: Hier geht es um gemeinsame Förderung von Gemeinwohl und Gerechtigkeit, wofür gegenseitiger Respekt und Offenheit notwendig sind; (2) „face to face“: Hier geht es um ein Gespräch, in dem auch Schmerz- und Kritikpunkte benannt werden, in dem Begegnung zu Freundschaft wird und der spirituelle Reichtum geteilt werden kann; (3) „back to back“: In einer Beziehung, in der Menschen einander ständig im Auge behalten wollen, fehlt das Vertrauen, aber wer sich von jemand abwendet, vertraut, dass der andere einem nicht in den Rücken fällt. Menschen, die Rücken an Rücken stehen, sehen jeweils etwas anderes, können die je eigene Tradition vertieft befragen, wer Rücken an Rücken steht, heißt übrigens im Türkischen: „Freund“.

Zum Abschluss

Der Dialog der spirituellen Erfahrung benötigt eine Basis, die der Dialog des Zusammenlebens bildet. Er benötigt gegenseitige Wertschätzung, Anerkennung, Vertrauen und einen „safe space“, in dem niemand Angst haben muss, sich verletzbar zu machen. Im „Vor-Gott-Stehen“ ist jeder und jede nackt und bloß. Im „Vor-Gott-Stehen“ können auch die Abgründe offenbar werden.

Dem vielfach an Schulen vorhandenen Wunsch nach einer multi-religiösen Feier sollte folglich kritisch-skeptisch begegnet werden mit den Fragen, ob es nur darum geht, durch eine Feier ein mangelndes Zusammenleben zu überdecken. Und ob ein „safe space“ tatsächlich gegeben ist.

Literatur

- BOSCHKI, Reinhold: Einführung in die Religionspädagogik. Darmstadt 2012, 107–111.
 Christen und Muslime Tür an Tür, in: memo. Ökumenischer Manuskriptdienst für religiöse Sendung im ORF 7, H. 4, 22–24.
 DUPUIS, Jacques: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus. Innsbruck/Wien 2010.
 ECKHOLT, Margit / WENDEL, Saskia (Hg.): Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt. Ostfildern 2012.
 GRAMSCI, Antonio: Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Hg. vom Deutschen Gramsci-Projekt unter d. wiss. Leitung von Klaus BOCHMANN u. Wolfgang Fritz HAUG. Hamburg 1996, Bd. 7. Hefte 12–15, 1497–1788.
 HALÍK, Tomáš: Europas Leib und Seele, in: Die Furche Nr. 43 / 23. Oktober 2003, 7 (red. Auszug aus dem Vortrag „Europa und Abrahams Erbe“, aus dem Engl. v. O. Friedrich).

²² KÖRNER: Rücken an Rücken, 235–243.

- HEINE, Susanne/ÖZSOY, Ömer/SCHWÖBEL, Christoph/TAKIM, Abdullah (Hg.): Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie. Gütersloh 2014.
- JÄGGLE, Martin: Der christliche Religionsunterricht und die Anderen, in: ESSMANN, Karl-Richard/MAYRHOFER, Erhard (Hg.): Leben im Gespräch. Impulse für eine zeitgemäße Religionspädagogik. Wien 2006, 135–154.
- DERS.: Katechese in einer multireligiösen Gesellschaft. Praktisch-theologische Perspektiven, in: ALTMAYER, Stefan/BITTER, Gottfried/BOSCHKI, Reinhold (Hg.): Christliche Katechese unter den Bedingungen der „flüchtigen Moderne“. Stuttgart 2016, 53–61.
- WINKLER, Ulrich: Vorwort des Herausgebers, in: DUPUIS, Jacques: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus. Hg. von Ulrich Winkler, übersetzt von Sigrid Rettenbacher unter Mitarbeit von Christian Hackbarth-Johnson und Wilhelm Schöggli. Innsbruck/Wien 2010, 19–22.
- KÖRNER, Felix: Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiösen Miteinanders, in: AUGUSTIN, George/SAILER-PFISTER, Sonja/VELLGUTH, Klaus (Hg.): Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft. Freiburg im Breisgau 2014, 235–243.
- MEISSNER, Volker/AFFOLDERBACH, Martin/MOHAGHEGHI, Hamideh/RENZ, Andreas (Hg.): Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure. Freiburg im Breisgau/Wien 2014.
- SCHILLEBEECKX, Edward: Church. The Human Story of God. London 1990.
- SCHMID, Hansjörg/RENZ, Andreas/SPERBER, Jutta (Hg.): „Im Namen Gottes ...“. Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam. Regensburg 2006.
- SUNDERMEIER, Theo: Den Fremden verstehen. Göttingen 1996.
- WALLNER, Leo: Das heilige Experiment, in: ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN IN ÖSTERREICH (Hg.): Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich. Wien/Graz/Klagenfurt 2008, 128–136.
- ZIRKER, Hans: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen. Düsseldorf 1993.

Podiumsgespräch – ein Auszug

Moderation Frank Walz, Salzburg

SUSANNE HEINE: In vielen Zwischengesprächen ist immer wieder die Frage aufgetaucht: Wie ist es möglich, dass es eine solche Vielfalt an Religionen gibt, wo doch ein Gott die Welt und die Menschen geschaffen hat? Aber die Frage führt so nicht weiter, weil sie von einer Außenperspektive gestellt wird, die sich zudem oft mit einem Absolutheitsanspruch verbindet. Dieser distanzierte Blick von außen ist m.E. falsch, weil die Gläubigen jeder Religion aus einer Gewissheit leben. Das ist für mich ein entscheidendes Stichwort: „Ich bin gewiss, dass Gott mich geschaffen hat. Ich bin gewiss, dass Gott diese Welt in der Vielfalt gewollt hat.“ Ich bin gewiss, aus dem heraus, was mir innerhalb meiner eigenen Religion erkennbar geworden ist. Und deshalb lässt sich so etwas auch nicht einfach lehren. Ich gehe davon aus, dass jeder Mensch, der zu einer gläubigen Gewissheit gekommen ist, eine Erkenntnis gewonnen hat. In der Beschäftigung mit biblischen Texten, in der Teilhabe am gemeinsamen liturgischen Geschehen kann einem Menschen etwas aufgehen. [...] Eine solche Erfahrung ist Geschenk des Heiligen Geistes. Erkennen ist ein passives Empfangen. Lehren und Lernen ist eine Aktivität. Das zu unterscheiden ist für mich ganz wichtig. Diese Gewissheit, die mir geschenkt wird, die ich empfangen, die mich inspiriert, heißt im Arabischen „Ilhām“.

Für mich sind interreligiöse Begegnungen, die das gemeinsame Gebet oder die gemeinsame Feier in der Folge (!) haben, eigentlich nur möglich, wenn alle Betroffenen auf der Ebene dieser Gewissheit sprechen. [...] Aus dieser Gewissheit heraus spreche ich und höre ich den anderen zu. Was dabei herauskommt – und das war in meinem über 30-jährigen Engagement in diesem Bereich immer so – ist erstaunlich: Wir haben Gemeinsamkeiten gefunden, von denen wir nie dachten, dass es sie gibt. Und wir haben Differenzen gefunden, die für uns auch neu waren. Es hat sich damit auch das Bild verschoben. Ich gehe davon aus: Gott ist einer. Die Welt ist Vielfalt. Wenn wir Menschen versuchen, das Eine in unsere Wirklichkeit zu ziehen, kommt der Totalitarismus dabei heraus. Einheit gehört zu Gott und nicht in die Welt.

FRANZ GMAINER-PRANZL: Mir wurde bei dieser Tagung bewusst: Es gibt ein großes Potenzial unter denjenigen, die aus verschiedenen religiösen Traditionen heraus in den Dialog treten. Und Dialog heißt wechselseitige Lernerfahrung. Ich wünsche mir, dass dieses große Potenzial an Lernfähigkeit auch in die Gesellschaft hineingetragen wird – gerade in einer Zeit, in der die Einheitsobsession so stark wird [...]. Das heißt nicht Beliebigkeit und Gleich-Gültigkeit, sondern heißt: In einer pluralen Gesellschaft aus einer Überzeugung, einer Gewissheit heraus zu leben und in Austausch mit anderen zu treten. Ich möchte sogar behaupten, dass Sie hier mit Ihrer interreligiösen Erfahrung und Kompetenz eine Vorreiterrolle in der Gesellschaft spielen können. Und diese Praxis muss auf die Theologie zurückwirken. Statt zu debattieren: „Was darf man, was darf man nicht?“, muss es um die Frage gehen: Aus welcher Gewissheit leben wir und was lernen wir von einander?

KHALID DAFIR: Wie wäre die Welt, wenn wir alle ganz gleich denken würden, die gleiche Religion hätten, wenn wir auch in der Praxis genau die gleichen Handlungen vollziehen würden? Den gleichen Gott ansprechen? Wenn wir gleichsam eine Kopie des anderen wären. Wie Frau

Prof. Heine habe auch ich gestern schon mit Hinweis auf den Koran davon gesprochen, dass die Menschen von Gott dazu prädestiniert sind, uneins zu sein. In der Uneinlichkeit ist Bereicherung möglich. Denn der Mensch kann sich nur anreichern und einen Sinn im Leben finden, wenn er ständig lernt und damit konfrontiert ist, das Andere verstehen zu wollen

Ein ganz wichtiger Grundsatz in der islamischen Religion lautet: *Ihtilāf*, „Meinungsverschiedenheit“. Meinungsverschiedenheit hat im islamischen Kontext schon sehr früh dazu geführt, dass wir Rechtsschulen haben, die teils sehr weit von einander entfernt sind in ihrem Denken, in ihren Konzepten, die sie entwickelt haben. Ich habe gestern auch zitiert, dass es mehrere Verse im Koran gibt, die bestätigen, dass Gott wollte, dass wir verschieden sind, dass wir nicht eine einheitliche Gemeinschaft sind. „Wenn der Herr gewollt hätte, hätte er alle zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht.“ Aber das will er ja nicht, weil dahinter ein tiefgründiger und wesentlicher Punkt in der Entwicklung des Menschen liegt. Es gibt da eine sehr zentrale Szene im Koran: Am Anfang der Schöpfung führte Gott ein Gespräch mit den Engeln und sagte: „Ich werde jetzt ein neues Lebewesen erschaffen und auf die Erde schicken“. Da fragten die Engel: „Ist das wirklich was Gutes? Willst du, Gott, nicht lieber uns auf die Erde schicken, die wir gut sind, die wir perfekt sind. Engel haben nicht dieses Potenzial, Fehler zu machen.“ Gemäß einem Hadith *ṣaḥīḥ*, einer authentischen Überlieferung aus einer der wichtigsten Quellen bezüglich Sunna, antwortet Gott darauf: „Ich will ein Lebewesen auf die Erde schicken, das Fehler macht und daran arbeitet, aus seinen Fehlern zu lernen. Und das mich darum bittet, ihm zu verzeihen. Und ich verzeihe ihm. Und es macht wieder Fehler und versucht wieder, diesen Fehler gut zu machen und bittet mich um Verzeihung, und ich gewähre ihm meine Verzeihung usw.“ Das ist ein endloser Prozess des Lernens. Ich hab gestern auch von diesem Vers erzählt, wo es heißt, ich habe euch erschaffen als Mann und Frau, damit ihr euch gegenseitig kennen lernt. Auch da haben wir den permanenten Prozess des Lernens, einen permanenten Diskurs.

Wie es mir wirklich bei diesen zwei Tagen gegangen ist: Ich glaube, ich habe es am Anfang meines gestrigen Vortrags auch erwähnt: Je länger ich da bin, desto komplizierter und schwieriger wird das Thema.

THEODOROS ALEXOPOULOS: Wenn man auf die altkirchlichen Quellen achtet – sowohl in der lateinisch-patristischen als auch in der östlichen Tradition – ist „Gebet“ jeweils unmittelbar mit einem konkreten Glaubensinhalt und mit einer konkreten Lebenserfahrung verbunden. [...] Das trifft auch für die Muslime zu. Auch sie haben ihre besondere Lebenserfahrung. Deshalb ist ein Gebet im eigentlichen Sinn gemeinsam nicht möglich [...].

MARTIN JÄGGLE: Dass Vielfalt notwendigerweise mit viel Konflikten verbunden ist, das scheint mir ganz wichtig zu sein. Konflikte an sich sind nicht das Problem! Es gibt nur problematische Umgangsformen mit Konflikten. Spannung ist Energie. Das Problem liegt im Kurzschluss. Von daher ist jeder Konflikt eine unglaublich große Chance – ein Beispiel von Peugeot/Citroën: Dieser Konzern kam auf die Idee, Vielfalt müsse gelebt werden können. Das führte in einem niederösterreichischen Werk des Konzerns dazu, dass Muslime eines Tages in der Arbeitszeit ihr rituelles Gebet pflegten – in der Arbeitszeit. Dagegen regte sich natürlich bei allen anderen Widerstand. Einer meinte: „Dann komme ich auch mit dem Rosenkranz.“ Ich fragte ihn daraufhin, ob er den zuhause auch bete. „Nein, aber es muss halt was dagegen unternommen werden.“ Wir haben dort gemeinsam mit den Arbeitern dann eine Lösung

entwickelt. Letztendlich beschloss die Firmenleitung die Möglichkeit zur Weiterbildung in der Arbeitszeit auf freiwilliger Basis. Das zeigt, dass ein Konflikt eine Chance birgt. Die hätten sich nie mit der Frage des Gebets beschäftigt, nie mit der Frage, was Gebet bei Christen heißt, was es bei Muslimen bedeutet. Von daher wünsche ich mir viele Konflikte, aus denen etwas gemacht wird, und wo dann etwas riskiert wird.

Es wurde schon angesprochen, dass Glaube etwas mit Gewissheit zu tun hat, nicht aber mit Sicherheit! Gewissheit und Sicherheit gleichzusetzen ist ein großes Problem. Die Balance zwischen Nähe und Distanz, die Frau Prof. Heine zum Titel ihres Vortrags gemacht hat, müssen wir ständig neu suchen.

Ich will noch einmal auf ein anderes Beispiel aufmerksam machen: In Österreich gab es seit der ORF-Reform 1967 eine ökumenische Morgenfeier. Fast 30 Jahre lang mussten Vertreter von drei verschiedenen Kirchen jeden Sonntag eine halbe Stunde miteinander zurecht kommen. Und es war eine Feier. Und dieser spirituelle Dialog, der da öffentlich stattfand, für den man sich vorbereiten musste und der eben öffentlich war, hat hier den Boden eines ökumenischen Klimas geschaffen wie kaum in einem anderen Land. Bräuchten wir nicht etwas Ähnliches – freilich in anderer Art – jetzt wieder? Denn mit Recht wurde ja problematisiert: Die Begegnungen sind viel zu punktuell, sie haben zu wenig Kontinuität, zu wenig Nachhaltigkeit. [...] Brauchen wir nicht ganz ungewöhnliche Räume, Orte, Medien, in denen man teilt, was einen jeweils beglückt.

AUS DEM PLENUM (SULE DURSUN): Als Muslime in der Anfangszeit verfolgt wurden, empfahl der Prophet, Mohamed Ali ist sein Name, einer Gruppe: „Geht nach Abessinien, dort herrscht ein christlicher König. Er ist sehr gerecht und vertrauenswürdig.“ Das sagt für mich sehr viel aus: Das bedeutet, Religion soll akzeptiert werden und Wertschätzung ist sehr wichtig, aber die Menschlichkeit steht im Mittelpunkt.

AUS DEM PLENUM: Zur Betonung des Nizäno-Konstantinopolitanums durch Prof. Alexopoulos: Das ist ein interessanter Gedanke und wichtig für weitere ökumenische Überlegung, aber ich würde von da her ihr Wort abwandeln und sagen: Der Härtefall ist nicht, dass es verschiedene Religionen gibt, sondern der Härtefall ist eigentlich, dass die Christen sich nicht einigen können.

SUSANNE HEINE: Eine Rückfrage zur Wortmeldung von Prof. Alexopoulos, dass ein christlich-muslimisches Gebet nicht möglich ist: Welche Form von „Gebet“ meinen Sie? Dass ein Gebet, das alle gemeinsam formulieren, nicht möglich ist, dieser Meinung bin ich auch. Für mich ist aber möglich, [...] dass Christen und Muslime zusammenkommen und jeder aus seiner Religion heraus spricht. Und das, was sie sprechen lässt, sind eigentlich jeweils aus der eigenen Religion heraus nur drei Dinge: der Lobpreis Gottes, Dank oder Bitte. Mehr ist eigentlich nicht möglich. Alle anderen Gebetsformen sind dann sozusagen den Glaubensgemeinschaften in ihren eigenen Gebetszusammenkünften vorbehalten. Würden Sie das auch für nicht möglich halten? Eine erste Form hatten wir gestern auch hier praktiziert.

THEODOROS ALEXOPOULOS: Es gibt noch mehr Raum für ein gemeinsames Sich-an-Gott-Richten mit den Muslimen. Die muslimische Religion betont z. B. stark das Apophatische, also das Lob an Gott, dass er unendlich ist, und Ähnliches. Das heißt: Die apophatische Rede-

weise ist ein gemeinsamer Punkt mit den östlichen christlichen Kirchen. Für mich wäre jetzt konkret zu sagen: Man kann ein gemeinsames Segnen aussprechen, segnen, nicht „Gebet“ im engeren Sinn, das auch bei den Vätern mit einem konkreten Glaubensinhalt verbunden ist. Also man kann gemeinsam segnen, z. B. für Themen, die von allgemeinem Interesse sind: etwa für den Frieden, für die Schöpfung. Aber ich kann dabei nicht „Allah“ aussprechen, weil mein Gott nicht „Allah“ heißt. – MODERATION: Für die christlichen Araber ist aber „Allah“ die normale Anrede Gottes. – PROF. ALEXOPOULOS: Für mich nicht. Meine Tradition auf Basis der Väter ist für mich entscheidend, dahinter steht ja immer auch eine bestimmte Lebenserfahrung.

AUS DEM PLENUM (JOHANN HAUSREITHER): Wir haben an der KPH in Wien [...] auch syrisch-orthodoxe Gottesdienste, in denen der jeweilige Vorsteher gemäß der dieser Tradition eigenen Weise die Gottesanrede „Allah“ ausspricht.

Ich möchte aber ein wenig auf die Meta-Ebene kommen und die Differenzen innerhalb des Christentums bewusst machen: Wenn unsere Studierenden erstmals einen orthodoxen Gottesdienst erleben, ist für sie das mitunter fremder als möglicherweise ein muslimisches Freitagsgebet. Ich denke, es ist auch in der theologischen Rede so, dass eben Begegnung mit einer Theologie, mit der man nicht im Alltag zu tun hat, zunächst einmal die Frage stellt: Welcher Sprachgebrauch herrscht hier vor. Ausgehend von dieser Metaebene ist m. E. ein gutes Weiterdenken möglich.

AUS DEM PLENUM: Ein Gedanke, der mich persönlich sehr beschäftigt, ist: Ich bin Ordensfrau, aber ich hab mir meinen Glauben ursprünglich nicht selbst ausgesucht. Ich habe mein Christsein nachträglich bestätigt in der Firmung und in meiner Ordensprofess und ich versuche [...] das Christsein im Alltag zu leben. Ich vermute sehr stark: Wäre ich in einem anderen Kulturkreis zur Welt gekommen, würde ich wahrscheinlich mit der gleichen Gewissheit einer anderen Glaubensform leben. Und diese Gewissheit, die ich aufgrund von vielen Erfahrungen einerseits errungen habe und die mir andererseits geschenkt wurde, heißt noch lange nicht zu sagen: Ich habe Recht.

AUS DEM PLENUM (MARTIN SINDELAR): Frau Prof. Heine sprach drei Gebetsgattungen an, die gemeinsam möglich sind: Lobpreis, Dank und Bitte. Das bestätigt auch die orthodoxe Seite. Ich meine, da müsste noch weiter differenziert werden. Denn ein Hochgebet in der katholischen Liturgie ist Lobpreis mit Elementen des Dankes und Elementen der Bitte. Wie lässt sich das unterscheiden, außer dass wir natürlich in rituellen Kernvollzügen unserer Glaubensgemeinschaft beheimatet sind?

THEODOROS ALEXOPOULOS: Das Unterscheidende ist: Die Muslime richten sich an ihren Gott, und der heißt „Allah“. Und Muslime haben ihre Vorstellung von Gott, die mit unserer in keiner Weise übereinstimmt. Wir wenden uns an den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist, d. h. an göttliche Personen. Das ist eine ganz andere Vorstellung. Wesentlich ist der christologische Bezug: Wir wenden uns an Jesus Christus, den Erlöser. Das ist also eine ganz andere Vorstellung: Der Unendliche, Ewige, Ungeschaffene, Absolute steigt herab und wird Mensch.

FRANZ GMAINER-PRANZL: [...] Zum einen ist klar, dass das Hochgebet als Teil des sakramentalen Vollzugs eine gewisse Zugehörigkeit zu einer Community impliziert. [...] In diesem Sinn wird in diesem normativ vorgegebenen Gebetstext auch der Name des Bischofs genannt, um eine gewisse Partizipation zum Ausdruck zu bringen. Das ist das eine. Auf der anderen Seite sind wir [...] herausgefordert darüber nachzudenken: Theologien und Glaubens-traditionen sind ja nicht geschlossene Systeme, sondern ich kann jetzt nur von meiner, der biblischen Tradition sprechen: Das Neue Testament weiß, dass Jesus den Glauben außerhalb Israels gefunden hat. Es weiß, dass Jesus selber gelernt hat, von der syrophönizischen Frau. Und wir haben 2000 Jahre Lernerfahrung, dass wir uns natürlich zu Jesus als dem Christus bekennen, aber Glaube, Wahrheit und Heil auch anderswo finden. Und lesen Sie einmal das Erste Hochgebet durch, den sogenannten Canon Romanus, da finden Sie Stellen, an denen die Rede ist von Melchisedek, von Abraham, da gibt es Ausblicke auf Figuren, die überhaupt nicht katholisch sind. Und es ist eigentlich eine Theologie der Religionen, die noch gar nicht richtig entdeckt ist. Mein Plädoyer: In der eigenen Theologie, auch in der eucharistischen Feier, Anschlussstellen, Öffnungen zu finden und wahrzunehmen [...].

SUSANNE HEINE: Zum Hochgebet: Ich glaube nicht [...], dass es möglich ist, die eigene Tradition anzuschauen und zu fragen, wo gibt es Anknüpfungspunkte zum Islam [...]. Daher gehe ich nicht so vor, dass ich frage: Wo kann ich in unserer christlichen Tradition anknüpfen, weil alles, auch alle Gebete im liturgischen Kontext, steht eben in einem Kontext. Ich kann daher nicht aus einem Hochgebet z. B. eine Bitte und einen Dank herausnehmen und sagen, das ist anschlussfähig. Ich kann die Tradition nicht in Scheibchen zerlegen und sagen: Das eine Scheibchen machen wir mit den Muslimen und das andere Scheibchen lassen wir weg. Ich gehe davon aus, dass Begegnungen mit Menschen anderer Religionen auf dieser Basis der Gewissheit ein Neuanfang sind. Weil Muslime mit uns leben, weil sie unsere Mitbürger/innen sind, deswegen treffen wir uns mit ihnen, deshalb wollen wir sie verstehen, deswegen haben wir die Hoffnung, dass wir uns ihnen zu verstehen geben können. Das ist ein ganz neuer Ansatz. Dann ist die Frage: Was ist jetzt an gemeinsamer „Feier“ [...] möglich? Und das sind für mich eben im Wesentlichen: Lobpreis Gottes, Dank und Bitte – und zwar nicht, weil es uns darum geht, die Religionen zusammenzubringen, sondern weil es einen konkreten Anlass gibt: einen schulischen Anlass, eine Katastrophe, aber auch vielleicht ein erfreuliches Anliegen, das zu Dank verpflichtet. Aber was mir ganz entscheidend wichtig ist: Dem muss etwas ganz Anderes vorausgehen: Alle, die solche gemeinsamen Begegnungen, Veranstaltungen machen, müssen bereits in der anderen Religion kundig sein, dass sie bereits mit anderen gesprochen haben, mit ihnen im Dialog stehen. Und es kommt noch dazu, dass sich oft Christen in einen solchen Dialog hinein begeben, die zu wenig Ahnung von der eigenen Religion haben. Unter diesen Voraussetzungen ist das ganze Unternehmen zum Scheitern verurteilt. [...] Christlich-muslimische Beziehungen sind in erster Linie eine Frage der religiösen Bildung. Wir müssen von einander etwas wissen – und zwar nicht im Sinne von Schablonen. Ein Beispiel: Auch für Christen ist Gott einer! Aber ich habe als Christin diesen einen als Dreieinigen erkannt. [...] Es geht also um einen Lernprozess aus der Begegnung von Gewissheiten. Erst dann kann ich eine Einfühlung in das entwickeln, was ich etwa bei einer gemeinsamen Feier machen kann oder nicht machen kann – aus der konkreten Situation, mit einer bestimmten Gruppe, an einem bestimmten Ort. Das kann kein Mensch jemals theoretisch vorwegnehmen. Dafür kann ich keine Handreichung im Vorhinein geben, wie sich überhaupt im Grunde nichts an

einer konkreten Situation, wie sie stattfindet, theoretisch vorwegnehmen lässt. [...] Vorwegnehmen kann ich Grundsatzfragen.

Ich mache noch eine Bemerkung zur Aussage „Gott ist einer“. Wenn Menschen versuchen, die Einheit in ihre Wirklichkeit zu ziehen, die ja vielfältig ist, dann entsteht daraus Totalitarismus. Das haben wir ja erlebt, diese Neigung besteht bei Christen und bei Muslimen, ich würde sagen: Sie besteht bei Menschen. Jetzt aber führe ich den Gedanken christlich gedacht weiter: Wenn Gott einer, aber die Welt vielfältig ist, dann haben wir Menschen keinen Zugang zur Einheit in dem Sinn, dass wir Einheit ohne Totalitarismus verwirklichen können. Aber Gott sind keine Grenzen gesetzt. Und deshalb kann Gott die Vielheit in sich aufnehmen. Das ist die Grundlage des christlichen Trinitätsverständnisses. Gott keine Grenzen zu setzen. Wir können nicht zu Gott, aber Gott muss es freistehen, einerseits in die vielfältige Wirklichkeit einzugehen und andererseits sie in sich aufzunehmen. Das ist der theoretische Rahmen der Trinitätslehre. [...] Es muss von christlicher Seite möglich sein, diesen Grundgedanken als Basis des Trinitätsdenkens auf einfache Weise zu erklären – auch Muslimen. Und es ist möglich, wenn nicht bloß in Formeln geredet wird, sondern im Sinn des geistlichen Nachvollzugs.

AUS DEM PLENUM (MARKUS LADSTÄTTER): Zu Frage von Bitte, Dank und Lobpreis. Diese Aussage impliziert ja nicht, dass *alle* Formen von Bitte, Dank und Lobpreis für interreligiöse Feiern geeignet sind. Ein berühmtes Beispiel wären im katholischen Bereich die Fürbitten: Ich kann Fürbitten sprechen auch im interreligiösen Kontext, wenn ich sie dann aber schließe wie klassisch katholisch „durch Christus, unsern Herrn“, dann wird es schon schwieriger im interreligiösen Bereich.

Ein wichtiges Lernergebnis bei dieser Tagung war für mich: Es gibt einen *Intimraum* einzelner Religionsgemeinschaften, der nicht geeignet ist für die Freigabe und die Willkür. Wie der Intimraum genau definiert wird, da haben wir an den Grenzen unklarer Begrifflichkeiten einigermaßen laboriert. Was mir aber wichtig erscheint: Dieser Intimraum ist zu wahren. Gleichzeitig bleibt aber außerhalb dieses Intimraums ein recht weites Feld übrig, auf dem wir uns konstruktiv und verantwortungsvoll von allen Religionsgemeinschaften bewegen dürfen. Dazu fühle ich mich ermutigt durch diese Tagung und durch die Beiträge [...] Da uns dieses Thema in Zukunft als Kirchen und Religionsgemeinschaften Europas weiterhin intensiver begleiten wird, bedarf es einer Theologie der Religionen auf theologischer Ebene bis hin zu den Gemeinden. Wir müssen unsere Verantwortung vor diesem pluralen Kontext neu formulieren lernen – alle: Christen und Muslime und andere auch. In diesem Sinn wünsche ich mir, dass dieses Thema der interreligiösen Begegnung im Bereich der Liturgie und im Bereich der Aktivitäten des Österreichischen Liturgischen Instituts und der Kommission weiterhin einen bleibenden Platz haben wird. Das sage ich jetzt auch in meiner Verantwortung für den interreligiösen Dialog in Österreich, den ich ein Stück weit wahrnehme. Es wäre mein Wunsch und meine Hoffnung, dass im liturgischen Bereich weiter nachgedacht wird und Nachhaltigkeit diesem Thema zukommt.

AUS DEM PLENUM (RICHARD GEIER): [...] Ich glaube, dass wir für ein gemeinsames Beten miteinander oder nebeneinander noch gar nicht reif sind im derzeitigen Stadium der Begegnung. Aber wie wäre es, wenn wir miteinander schweigen würden, meditieren. Wenn 50 Muslime und 50 Christen eine Stunde zusammensitzen und schweigen, intensiv meditieren, dann entsteht eine unglaubliche Dynamik, eine unglaubliche Potenz, da brauchen wir uns

dann nicht über Begriffe streiten (Bittgebet oder Fürbitte oder ekklesiale Dimension des Gebets). Dann wären wir in der Mystik, die uns m. E. im Dialog zwischen den Religionen voranbringen wird.

AUS DEM PLENUM (P. EWALD VOLGGER OT): [...] Es wäre ja spannend, wenn wir Zeit hätten, an einem ganz konkreten Beispiel jetzt auch einmal den Dialog weiter in die Tiefe zu bringen. Wir haben formal über das Gebet gesprochen, aber es ist auch wichtig zu fragen, was im Gebet geschieht, zu erkunden, was wir beabsichtigen und wozu wir durch das Gebet bewegt werden. Denn wenn ich davon ausgehe, dass die schwierige Rede von der Trinität deutlich machen kann, dass wir als Betende hineingenommen sind in die Beziehung mit dem Vater durch den Sohn, dann bedeutet das: Uns wird Beziehung geschenkt, eine Beziehung, die uns den Gott der Liebe eröffnet. Und wenn wir so in diese Beziehung hineingenommen werden, dann heißt das, dass wir eine Identitätserfahrung als Menschen machen dürfen. [...] Wenn wir uns als von Gott geschaffene Geschöpfe in die Liebe hinein genommen erfahren, dann erfahren wir in diesem Gespräch mit Gott, wozu wir angeregt werden im menschlichen Miteinander.

Wir haben vorhin die formalen Aspekte des Hochgebets angesprochen: Lobpreis, Dank, Bitte. Wir können Gott loben für dieses In-ihm-Sein, für das In-die-Liebe-hineingenommen-Sein, und uns dankbar erinnern, welche Geschichte Gott mit uns Menschen geht. Dann wird uns auch im Lebensbeispiel Jesu und zugleich in der Erinnerung an ihn bewegend im Herzen mitgeteilt, wozu wir heute aufeinander hin bewegt werden. Denn die Bitte, die daraus erfolgt, ist ja der Blick in unsere Kontingenzerfahrungen des Lebens, in die Ohnmachtserfahrungen unseres Lebens, dorthin, wo wir eben den begleitenden Gott brauchen für unsere Lebensgestaltung. Und dort treffen wir uns ganz einfach als *Menschen* wieder – in der Herausforderung der Lebens- und Weltgestaltung. Das wäre für mich so etwas, in dem wir – auch in einer sehr orthodoxen Theologie – eine Gemeinsamkeit erkennen dürfen. Die unterschiedlichen Formen, die eine Religion bzw. Konfession schützen will, führen hin auf das gemeinsame geteilte Leben.

MODERATOR FRANK WALZ *schließt Gespräch und Symposium insgesamt ab*: Symposium bedeutet Tischgesellschaft. Wir haben uns gemeinsam an Tische gesetzt, haben manches auf den Tisch gelegt, wenig unter den Tisch fallen lassen.

Es sind Richtungen sichtbar geworden, in denen wir weiter gehen können. Danke den Referenten, der Referentin, den Workshop-Leiterinnen und -Leitern, danke allen für das Dasein und das engagierte Beteiligen.

Ich schließe mit einem Zitat vom Klappentext des Buches *Bernhard Uhde: Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende* (Herder 2013). Da steht unter der Überschrift „Der Weg zum Verstehen, ein Weg zum Frieden“:

„Es geht im Verhältnis der Religionen darum, das jeweils Andere als Anderes zu erkennen und damit das Eigene zu bestimmen, aber auch darum, zu sehen, was die Glaubenden prinzipiell verbindet. Den anderen von innen her zu verstehen. Dazu lädt dieses Buch ein. Es ist der Beginn eines Weges. Doch auch der Beginn ist nicht ohne Wert, in dem dieser Weg Gegensätze in Unterschiede zurücknimmt. Unterschiede in Respekt oder gar Liebe. Das ist der Weg zum Frieden.“

Sie erkennen in diesem Zitat viele Stichworte wieder, die auch auf unserer Tagung gefallen sind.

Buchbesprechung

EFFHAUSER, Matthias: Geistliche Verschnaufpausen. Kurze Andachten für jeden Tag. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2015 (Konkrete Liturgie). Taschenbuch (144 S.). ISBN: 9783791726601. € 12.95,-

Ich möchte zuerst den Inhalt dieses Buches vorstellen: Es sind Kurzandachten, die man als persönliche Besinnung allein oder auch in Kleingruppen als „geistliche Verschnaufpause“ inmitten des Tages halten kann. – Vom Aufbau her sind sie so gestaltet, dass man eine Heilige Schrift braucht; will man zudem gesänglich etwas „auf die Beine zu stellen“ auch ein Liederbuch bzw. einen CD-Player.

Folgende Entwürfe findet man: 49 Andachten für das Jahr hindurch, 16 für Heilige, 4 für Advent, 7 für die Fasten- bzw. Osterzeit.

Die Andachten wurden täglich abends im Bayrischen Rundfunk unter dem Titel „Auf ein Wort“ gesendet. In unserer doch immer hektischer werdenden Zeit finden sich hier recht gute Gedanken, die uns Menschen in die Gegenwart Gottes bringen sollen, die biblisch fundiert sind und somit manches, was in der Welt an religiösem Gedankengut (man denke an Valentin oder die Engelswelt) herumschwirrt, auf guten Boden stellen.

Zudem schließt jede Andacht mit einem sehr gut formulierten Gebet und einem Segenswunsch (weitere 5 Vorschläge finden sich noch im Anhang). Die Einleitungen haben eine recht ausgewogene Art und werden sicher viele Menschen ansprechen.

P. Franz Lauterbacher OSB

Salzburg



Büchereingänge

KAPELLARI, Egon: Schritte zur Mitte. Eine Nachlese. Graz: Styria Verlag 2016. Hardcover (208 S.). ISBN: 978-3-22213-529-3.

KEMPER, Karl-Friedrich: Religiöse Sprache zwischen Barock und Aufklärung. Katholische und protestantische Erbauungsliteratur des 18. Jahrhunderts in ihrem theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2015 (Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit 22). E-Book Text (1044 S.). ISBN 978-3-95948-067-3.

KIRCHGESSNER, Bernhard: Barmherzigkeit hat ein Gesicht. Bildbetrachtungen zu Festen

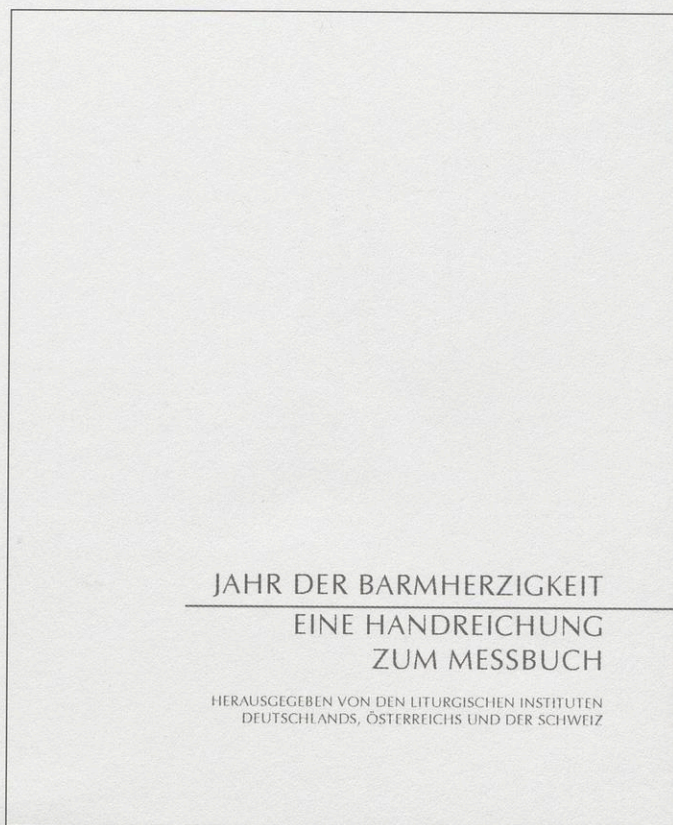
im Kirchenjahr. Freiburg im Breisgau 2016. Hardcover (206 S.). ISBN: 978-3-451-34780-1.

PETITJEAN, Anne-Marie: De L'offertoire à la préparation des dons. La genèse et l'histoire d'une réforme. Münster, Westf: Aschendorff 2016 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 104). Broschur (728 S.). ISBN: 978-3-402-11269-4.

REDTENBACHER, Andreas / TATZREITER, Helmut (Hg.): Lebensquelle Eucharistie. Gedanken zur heiligen Messe. Mit einem Geleitwort von Christoph Kardinal Schönborn. Freiburg/Basel/Wien 2016. Hardcover (154 S.). ISBN: 978-3-451-349343-0.

Jahr der Barmherzigkeit

Eine Handreichung zum Messbuch



**Herausgegeben von den Liturgischen Instituten
Deutschlands, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz**

Die Publikation enthält das Formular für die Votivmesse von der Göttlichen Barmherzigkeit, Kyrie-Rufe, weitere Gebete zur Auswahl, Perikopen zur Auswahl und das Votivhochgebet „Versöhnung“.

20 x 24,5 cm (Messbuchformat), 32 Seiten, EUR 5,80

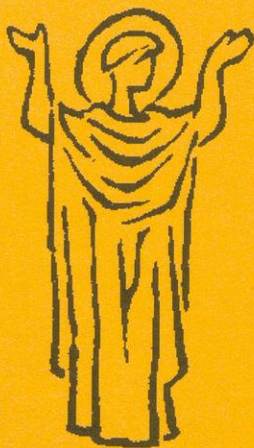
Bestellung:
Österreichisches Liturgisches Institut
www.liturgie.at

Liturgie im Fernkurs

Die Liturgie besser verstehen

Die Liturgie bewusster mitfeiern

Auf liturgische Dienste vorbereiten



Liturgie im Fernkurs richtet sich an alle, die den Gottesdienst

- ◇ besser verstehen
- ◇ sachgerechter beurteilen
- ◇ intensiver mitfeiern möchten

Liturgie im Fernkurs

- ◇ *informiert* umfassend und zuverlässig über den katholischen Gottesdienst
- ◇ *vertieft* das Verständnis für die Liturgie
- ◇ *vermittelt* die Kenntnisse, die für einen liturgischen Dienst benötigt werden
- ◇ *motiviert* zu bewusster und tätiger Mitfeier des Gottesdienstes

Liturgie im Fernkurs beinhaltet 12 neue, komplett überarbeitete Lehrbriefe, die Durchführung praktischer Übungen unter Anleitung eines Mentors bzw. einer Mentorin, sowie das Angebot zur Teilnahme an Studienwochenenden.

Liturgie im Fernkurs dauert in der Regel 18 Monate. Der Einstieg ist jeweils im April und im Oktober möglich.

Liturgie im Fernkurs kann mit einer Teilnahmebestätigung oder mit einem Zeugnis abgeschlossen werden.

Nähere Information:

Österr. Liturgisches Institut

Postfach 113

A-5010 Salzburg

Tel.: 0662/844576-84;

Fax: 0662/844576-85;

E-Mail: oeli@liturgie.at

oder:

Deutsches Liturgisches Institut

Postfach 2628

D-54216 Trier

Tel.: +49-651-94808-0

Fax: +49-651-94808-33

E-Mail: dli@liturgie.de

Heiliger Dienst

2/2016
70. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Schrift - Wort - Ereignis

Vorwort	85
Winfried Bachler OSB	
Nachruf auf Pfr. Anton Strutzenberger	86
Kurt Kardinal Koch	
Priesterlicher Dienst am Wort	87
Birgit Jeggler-Merz	
Die Feier des Wortes Gottes in der Liturgie	99
Gunda Brüske	
Denn heute hast du zu uns gesprochen ...	109
Heinz-Günther Schöttler	
„Den Tisch des Wortes reicher decken“ – aber ordentlich	118
Alexander Zerfaß	
Das Buch der Bücher in der Liturgie	128
Joachim Wanke	
Zur Revision der Einheitsübersetzung	141
Jean-Marie Auwers	
Französische Bibelübersetzung für die Liturgie	149
Rudolf Pacik	
Zur Kantillation biblischer Lesungen	156
Lea Herberg	
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	162
Buchbesprechungen und Büchereingänge	164

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Prof. Dr. Jean-Marie AUWERS, Faculté de théologie Université catholique de Louvain 45 Grand-Place, B – 1348 Louvain-la-Neuve; P. Mag. Winfried BACHLER OSB, Österreichische Liturgisches Institut, St.-Peter-Bezirk 1, Stiege 2, A-5020 Salzburg; Dr. Gunda BRÜSKE, Liturgisches Institut der deutschsprachigen Schweiz, Postfach 165, CH-1707 Freiburg; Dipl.-theol. Lea HERBERG, Stiftsplatz 3, A-3400 Klosterneuburg; Univ.-Prof. Dr. Birgit JEGGLE-MERZ Universität Luzern, Frohburgstrasse 3, Postfach 4466, CH-6002 Luzern; Kurt KARDINA KOCH, Prof. Dr., Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen, Via della Conciliazione 5, I-00193 Rom; Univ.-Prof. i. R. Dr. Rudolf PACIK, Karschweg 7 / A2, A-5026 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Heinz-Günther SCHÖTTLER, Kath.-Theol. Fakultät an der Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg; P. Peter SPICHTIG OP, Liturgisches Institut der deutschsprachigen Schweiz, Postfach 165, CH-1707 Freiburg; Bischof Dr. Joachim WANKE, Holzheienstr. 15, D-99084 Erfurt; Univ.-Prof. Dr. Alexander ZERFASS, Katholisch Theologische Fakultät der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 7,50 Jahresabonnement: € 26,-; Abo für Studierende: € 16,- (zuzüglich Porto und Versandkosten)

ZAHLUNGEN

Österreich: Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC OPSKATWW
Deutschland: Postscheckkonto München, IBAN: DE 92 7001 0080 01200 046803; BIC: PBNKDE33

ABBESTELLUNGEN nur schriftlich zum Jahresschluss, die 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 liturgiewissenschaftlichen Einrichtungen.

REDAKTIONSTEAM: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Mag. DDr. Ingrid Fischer, Wien; Dr. Christoph Freiling, Salzburg; Dipl.-theol. Lea Herberg, Klosterneuburg; Univ.-Ass. PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max, Gmunden; Pfr. Dr. Michael Max, Neumarkt a. W.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar; Univ.-Ass. Mag. Daniel Sepe Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg.

SCHRIFTLEITUNG: Mag. P. Winfried Bachler OSB zusammen mit Dr. Christoph Freiling, Postfach 13, A-5010 Salzburg; Telefon: (0043) 662 84 45 76-84, Telefax: (0043) 662 84 45 76-85, E-Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

VERLEGER (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 13, A-5010 Salzburg.

TITELGRAFIK: SAMT:GRAFIK:Glück, Salzburg.

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

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFTENNUMMER (ISSN): 0017-9620

DVR-0029874 (047)

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

Hinweise für die Gestaltung von Manuskripten:

http://www.liturgie.at/HLD_Autorenhinweise.html

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser!

Am 26. April 2016 teilte die Deutsche Bischofskonferenz mit, dass nach Approbation der revidierten Einheitsübersetzung durch die Bischöfe im deutschen Sprachgebiet nun die Gottesdienstkongregation den Text rekognosziert hat. Damit kommt ein zehnjähriger Arbeitsprozess, an dem Fachkundige aus Theologie, Bibel- und Sprachwissenschaft und angrenzenden Gebieten beteiligt waren, in die Zielgerade: Jetzt muss zunächst der Grundtext für die Publikation aufbereitet werden. Noch ist offen, wie lange diese Arbeiten dauern werden. Erst dann kann mit der Einrichtung dieses Grundtextes für die Neuauflage der liturgischen Bücher begonnen werden, die von der „Ständigen Kommission für die Herausgabe der liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet“ koordiniert und redaktionell im Deutschen Liturgischen Institut umgesetzt wird. Dies erfolgt in enger Zusammenarbeit mit den Liturgischen Instituten Österreichs und der Schweiz. Der Anfang soll mit der Neuauflage der Messlektionare gemacht werden, sukzessive für das jeweils kommende Lesjahr. Nach und nach sind dann die Erneuerung der Ritualefaszikel, des Stundenbuchs und schlussendlich des Gotteslobs geplant.

Es freut uns sehr, dass Bischof Joachim Wanke, der Vorsitzende der Kommission für die Revision der Übersetzung, in diesem Heft von HEILIGER DIENST einen ersten Einblick in den Prozess und die Kriterien der Übersetzungsarbeit gibt. Er verfasste seinen Beitrag schon zu einer Zeit, als das Approbationsverfahren noch nicht überall abgeschlossen war. Den Auftakt dieses Themenheftes zur Heiligen Schrift in der Liturgie macht ein Vortrag von Kurienkardinal Kurt Koch, in dem er die amtspriesterliche Berufung zum Dienst am Wort reflektiert. Die grundlegende Bedeutung des Schriftwortes in der Liturgie als Medium der Gottesbegegnung und als „Muttersprache“ der Liturgie erörtert die in Chur und Luzern lehrende Liturgiewissenschaftlerin Birgit Jeggle-Merz. Gunda Brüske, Liturgisches Institut Fribourg, zeigt auf, wie die rituelle Inszenierung die Begegnung mit Gott im Medium des Wortes unterstützen kann. Den Umgang mit der Heiligen Schrift thematisieren die Beiträge von Heinz-Günther Schöttler, Regensburg, und Alexander Zerfaß, Salzburg: Der Pastoraltheologe Schöttler plädiert dafür, das kanonische Schriftverständnis in der Liturgie zu realisieren – durch eine neue Leseordnung und einen anderen Umgang mit dem Alten Testament. Der Liturgiewissenschaftler Zerfaß fragt nach einer jeweils angemessenen Buch-Form für die Verkündigung in den verschiedenen Gottesdienstformen: Wie kann buchtechnisch die Einheit der Schrift Ausdruck finden, wenn in der Feier nur „ringsherum beschnittene“ Texte verkündet werden können?

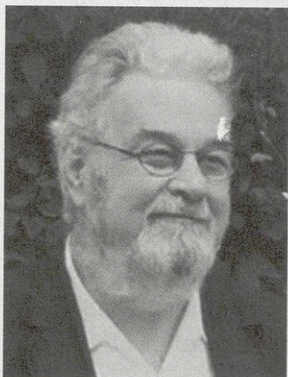
Bereits vor der revidierten deutschen Einheitsübersetzung entstand eine französische Bibelübersetzung speziell für die Liturgie. Der Patrologe Jean-Marie Auwers, Louvain, vermittelt einen Eindruck von diesem Projekt, das auch für die Übersetzung anderer liturgischer Bücher interessant ist. Schließlich ruft Rudolf Pacik, Liturgiewissenschaftler und Kirchenmusiker in Salzburg, Möglichkeit und Bedeutung der Kantillation von Schrifttexten in Erinnerung. Wie immer ergänzen Berichte und Notizen das Themenheft.

Im Namen der Redaktion
wünschen eine bereichernde Lektüre
P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

P. Winfried Bachler OSB, Salzburg

Im Memoriam

Mag. Anton Strutzenberger † 17. April 2016



A. Strutzenberger Bild: Pfarre Machstraße

Pfarrmoderator Anton Strutzenberger ist am 17. April 2016 verstorben. Es war der Vierte Sonntag der Osterzeit und im Evangelium dieses Tages hat es geheißen: „Meine Schafe hören auf meine Stimme; ich kennen sie und sie folgen mir. Ich gebe ihnen ewiges Leben“ (Joh 10,27f.).

Anton Strutzenberger, zuletzt Pfarrmoderator in der Pfarre zum hl. Klaus von Flüe, Machstraße, Wien, stand im 70. Lebensjahr und war seit 1971 Priester der Erzdiözese Wien. Auf seiner Todespartie steht: „Er hat mit seinem freien Geist, seinem offenen Herzen und seinem großen Vertrauen in jeden Einzelnen unzählige Menschen begleitet und geprägt. Wir vertrauen darauf, dass er in Gottes Liebe geboren ist.“

In seinem priesterlichen Dienst wusste er sich neben seinen seelsorglichen Aufgaben in besonderer Weise der rechten Erneuerung der Liturgie nach den Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtet. Ihm war es deshalb ein großes Anliegen, weg von der vorkonziliaren reinen Priesterliturgie hinzuführen zur gemeinsamen Gemeindeliturgie, in der die Gegenwart Gottes gefeiert wird. Er bemühte sich, um eine lebendige Liturgie, um so dem Geheimnis der Gegenwart Gottes immer näher zu kommen. In der Liturgie feiern wir Gott und seine Gegenwart unter uns, wie es im Artikel 7 der Liturgiekonstitution heißt: „Christus ist in seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen, gegenwärtig im Opfer der Messe, gegenwärtig mit seiner Kraft in den Sakramenten, gegenwärtig in seinem Wort, er ist gegenwärtig, wenn die Kirche betet und singt; er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20)“. Daran hat auch Weibischof Helmut Krätzl in seiner Predigt beim Begräbnisgottesdienst am 11. Mai 2016 erinnert.

Anton Strutzenberger war neben seinen vielfältigen Verpflichtungen in der Erzdiözese Wien in den Jahren 1982 bis 2011 auch Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich [LKÖ], zunächst als Diözesanvertreter der Erzdiözese Wien und nachfolgend als kooptiertes Mitglied u. a. für die liturgische Begleitung der Ministrantenpastoral sowie für die Vertretung der LKÖ in der Fernsehkommission.

Aus gesundheitlichen Gründen konnte Anton Strutzenberger ab Herbst 2008 nur mehr sporadisch an den LKÖ-Konferenzen teilnehmen.

Möge sich nun an ihm erfüllen, was Jesus, der Priester auf ewig und der Gute Hirte den Seinen verheißen hat: „Ich kenne sie und sie folgen mir. Ich gebe ihnen ewiges Leben. Sie werden niemals zugrunde gehen, und niemand wird sie meiner Hand entreißen“ (Joh 10,27f.).

Die Verabschiedung von † Pfarrer Anton Strutzenberger war am 11. Mai 2016 am Friedhof Maur, Wien, das Requiem wurde am Abend des 11. Mai um 19 Uhr in seiner Pfarre zum hl. Klaus von Flüe, Machstraße, Wien, gefeiert.

Kurt Kardinal Koch, Vatikan

Priesterlicher Dienst am Wort und an der Eucharistie (I)

„Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht.“¹ Mit diesen Worten hat das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* die grundlegende Bedeutung des Wortes Gottes im Leben des Christen und der Kirche in Erinnerung gerufen. In Zusammenhang mit der Liturgie als dem bevorzugten Ort des Hörens und des Verkündigens des Wortes Gottes verweist diese Aussage auf die enge Verbindung zwischen der Verkündigung des Wortes Gottes und dem eucharistischen Opfermahl. Von daher stellte Kardinal Koch in seinen Vorträgen beim Priestertag der Erzdiözese Salzburg am 23. März 2016 den doppelten und doch einen Auftrag des Priesters, seinen Dienst am Wort Gottes und an der Eucharistie, in den Mittelpunkt.² Teil II publizieren wir in Heft 4 dieses Jahrgangs.

I. DIENST AM WORT GOTTES

An erster Stelle haben wir Anlass zur selbstkritischen Rückfrage, ob und inwieweit die grundlegenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Bedeutung des Wortes Gottes in der Kirche wirklich rezipiert und in konkretes Leben übersetzt worden sind. Zweifellos darf man mit Kardinal Carlo M. Martini die Offenbarungskonstitution als das „vielleicht schönste Dokument des Konzils“³ würdigen; auf der anderen Seite muss man sie aber auch zu den am wenigsten bekannt gewordenen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils rechnen.

KURT KARDINAL KOCH, Prof. Dr. theol.,
Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der
Einheit der Christen, emeritierter Bischof von Basel.

1 Pastorale Herausforderungen zur Verkündigung des Evangeliums

Von daher dürfte es, zumindest auf den ersten Blick, überraschen, wenn wir uns in erster Linie auf den Verkündigungsauftrag des Priesters besinnen und ihm dabei in seinem Wirken den Primat zusprechen, zumal sich angesichts des heutigen Priestermangels ganz andere Prioritäten in den Vordergrund zu drängen scheinen. Die Zentralität der Verkündigung des Wortes Gottes im Leben und Wirken des Priesters legt sich mir in der pastoralen Situation heute aber besonders aus drei Gründen nahe.

¹ *Dei verbum* 21.

² Vorträge beim Priestertag der Erzdiözese Salzburg im Borromäum in Salzburg am 23. März 2016.

³ MARTINI: Bischofssynode über das Wort Gottes, 291.

a) Das Evangelium in der heutigen Wortinflation

Der Priester hat seinen Auftrag der Verkündigung des Wortes Gottes erstens in einer Welt wahrzunehmen, in der wir von Wörtern geradezu überschwemmt werden und die Wörter der Inflation anheim gefallen sind, so dass wir immer wieder zu sagen pflegen: „Dies sind nichts als Wörter.“ Die Zahl der Wörter hat unermesslich zugenommen, aber ihr Wert ist ebenso unermesslich abgesunken. Bei dieser Wortinflation können und müssen auch und gerade wir Priester die Erfahrung machen, dass selbst jene Wörter, die im Mittelpunkt unserer Verkündigung stehen, als bloße Wörter vernommen werden, die nichts kosten. Wir Priester selbst stehen in der Gefahr, uns statt am Wort Gottes zu orientieren auf menschliche Wörter zu setzen und damit jener Krankheit zu verfallen, die der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner als „Logorhōe“, als „Wortdurchfall“ bezeichnet hat. Von daher will es manchmal nur noch schwer gelingen, in den vielen Wörtern des alltäglichen Lebens das eine Wort herauszuhören, das das Wort Gottes ist. Die Kirche erscheint dann nur noch als Kirche der menschlichen Wörter und nicht mehr als Kirche des Wortes Gottes.

In dieser Situation ist gerade der Priester berufen und verpflichtet, mit seinem ganzen Wirken und zuvor mit seiner eigenen Existenz zu dokumentieren, dass es im Leben der Menschen nicht einfach um Wörter geht, sondern um *das* Wort, das ein „Wort des ewigen Lebens“ (Joh 6,68) ist. Darauf weist bereits der ursprüngliche Sinn des Wortes „Evangelium“ hin. Damals, als mit Jesus Christus das Evangelium in die Welt gekommen ist, hatte es nämlich keineswegs den etwas niedlichen und harmlosen Klang, den wir heute gerne aus ihm heraus zu hören pflegen, wenn wir beispielsweise von der „Guten Nachricht“ sprechen. Das Wort „Evangelium“ war in der Zeit Jesu vielmehr ein elementar politisches Wort und gehörte zur „politischen Theologie“ von damals. Als „Evangelium“ wurden damals alle Erlasse des Kaisers bezeichnet, und zwar selbst im schlechtesten Fall, in dem sie für die Betroffenen keine „gute Nachricht“ enthielten. „Evangelium“ hieß – einfach übersetzt – Kaiserbotschaft. Frohe Botschaft war sie deshalb nicht in erster Linie wegen des Inhalts, sondern weil sie vom Kaiser und damit von jenem Menschen stammt, der – angeblich – die Welt in Händen hält.

In diesem gewichtigen Sinn ist auch Jesu Botschaft Evangelium, freilich nicht, weil uns diese Botschaft auf Anhieb gefallen würde oder weil sie bequem oder vergnüglich wäre, sondern weil sie von dem kommt, der sich nicht mehr – wie der Kaiser – anmaßt, Gott zu sein und daher seine Botschaften als Evangelien zu deklarieren, der vielmehr der Sohn Gottes selbst ist und in seinem Evangelium den Schlüssel zur Wahrheit und damit auch zur wahren Freude hat. Auch wenn uns Christen und Christinnen die Wahrheit des Evangeliums nicht allzeit als bequem erscheint – und in der Tat auch nicht ist –, ist es doch nur seine Wahrheit, die frei und froh macht, weil in diesem Wort der Königsbotschaft das Wort des ewigen Lebens ertönt.

b) Katechumenale Situationen in der Kirche

Der Priester ist in erster Linie Verkündiger und Zeuge des Evangeliums. Diese Fokussierung drängt sich auch aus einem zweiten Grund auf. Eine der großen Herausforderungen, die sich in der heutigen pastoralen Situation stellt, besteht darin, dass sich ein Großteil der Christen heute „faktisch im Katechumenats-Status“ befindet und dass wir dies „in der Pastoral endlich ernst nehmen müssen“⁴. Wir alle machen die Erfahrung, dass selbst die geschichtlich

⁴ RATZINGER: 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie, 218.

gewachsenen traditionellen Wege der Glaubensweitergabe und der Hinführung zum Glauben und kirchlichen Leben und die damit verbundenen Lernorte des Glaubens – Familie, Pfarrei und Schule – zunehmend schwächer werden oder ganz ausfallen. Nicht nur findet in vielen Familien die Primärsozialisation im kirchlichen Leben nicht mehr statt, sondern auch in der Schule wird die Weitergabe des Glaubens zunehmend prekärer; und selbst der Religionsunterricht, der immer nur subsidiär zu wirken vermag, kann kaum mehr auf bereits vorhandene Glaubensgrundlagen aufbauen.

Trotz dieser gravierenden Veränderungen steht heute noch immer im dominierenden Mittelpunkt der pastoralen Arbeit die Sakramentalisierung des menschlichen Lebens und gerade nicht die Evangelisierung, die in einer missionarischen Situation zweifellos im Vordergrund stehen müsste. Dieser Situation kann die Kirche nur entsprechen, wenn die herkömmliche Pastoral der kirchlichen Initiation ihre ursprünglich katechumenale und dies heißt erstverkündigende und evangelisierende Dimension zurückgewinnt. Die französische Christen- und soziologin Danielle Hervieu-Leger hat mit Recht betont, dass die traditionelle Kategorie des „praktizierenden Katholiken“ in der heutigen pastoralen Situation kaum mehr aussagekräftig ist, jedenfalls nur noch auf eine kleine Minderheit zutrifft, dass die Mehrheit vielmehr als „Pilger“ und „Konvertiten“ zu betrachten sind. Dies sind Menschen, die nicht einfach Christen sind, sondern auf dem Weg, Christen zu werden. Pilger und Konvertiten sind noch nicht überzeugte Christen, sondern Menschen, die auf der Suche nach ihren Lebensüberzeugungen sind und Christen nur werden in der Begegnung mit überzeugten christlichen Persönlichkeiten und Christengemeinschaften.

In dieser weithin diffus gewordenen pastoralen Situation muss die Pastoral der Kirche, wie Kardinal Walter Kasper bereits in den sechziger Jahren mit Recht postuliert hat, von der „pastoralen Prävalenz des Wortes vor dem Sakrament“⁵ ausgehen. Damit ist ein „pastoraler Paradigmenwechsel“ angesagt, und zwar vor allem dahingehend, dass nicht mehr, wie in den vergangenen Jahrhunderten einer volkskirchlichen Situation, eine flächendeckende Sakramentenversorgung die dominierende Leitlinie der Pastoral sein kann, dass an deren Stelle und zugleich als Voraussetzung für die Sakramentenpastoral vielmehr die „pastorale Priorität der Evangelisierung“⁶ und damit der Weitergabe des Glaubens treten muss.

c) Verkündigung als Teil des sakramentalen Geschehens

Damit tritt die dritte Schwierigkeit in der heutigen pastoralen Situation vor Augen. Der Priestermangel, der in unseren Breitengraden alarmierende Ausmaße angenommen hat, hat immer mehr dazu geführt, dass der Priester die besondere Priorität seiner Sendung nicht im Dienst am Evangelium erblickt, sondern sein Wirken stets mehr auf die Feier der Sakramente, vor allem der Eucharistie konzentriert ist, während demgegenüber der Dienst am Wort Gottes vornehmlich an andere Dienste in der Kirche delegiert wird, und zwar bis hin zur Predigt-tätigkeit in der Eucharistiefeier, wie dies in einzelnen Diözesen der Fall ist.

Diese Praxis bietet dann kein Problem, wenn man die Predigt in der Eucharistiefeier unter rein funktionalen Gesichtspunkten betrachtet. Sie wird aber dann zum Problem, wenn man der Weisung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils folgt, die die

⁵ KASPER: Wort und Sakrament, 310.

⁶ KASPER: Kirche, 167.

Homilie in der Eucharistiefeier als „Teil der liturgischen Handlung“⁷ qualifiziert hat. Wenn nämlich die Homilie nicht einfach eine Unterbrechung der Liturgie mit einem eigenen Redeteil ist, sondern ins sakramentale Geschehen selbst hinein gehört, dann ist sie eigentlich an den geweihten Amtsträger gebunden, der das Wort Gottes in die feiernde Gemeinde hinein trägt, auch in der Verkündigung des Wortes Christus repräsentiert und das verkündete Wort Gottes anschliessend mit dem Opfer des Wortes verbindet, das im eucharistischen Hochgebet dem dreifaltigen Gott dargebracht wird. Nicht zuletzt deshalb scheint mir in der heutigen pastoralen Situation eine Rückbesinnung von uns Priestern auf unsere primäre Sendung der Verkündigung des Evangeliums besonders angesagt.

2 Der Priester als Zeuge des Wortes Gottes

„Bist Du bereit, in der Verkündigung des Evangeliums und in der Darlegung des katholischen Glaubens den Dienst am Wort Gottes treu und gewissenhaft zu erfüllen?“ Dies ist eine der ersten Fragen, die der Bischof in der Liturgie der Priesterweihe an die Weihekandidaten bei der Entgegennahme der Versprechen stellt. Diese Frage zeigt, dass der Dienst am Wort Gottes eine besondere Priorität in der priesterlichen Sendung hat und haben muss. Noch deutlicher wird dies in der Liturgie der Bischofsweihe sichtbar, in der dem Weihekandidaten während der Weihepräfation das Evangelienbuch auf den Kopf gelegt wird, gleichsam als Last, die er zu tragen hat: „Der so Beladene wird zum Lastträger Gottes, zum Träger seines lebendigen Wortes Jesus Christus bestimmt.“⁸ Durch die Weihe wird er zu Christophorus, zum Christus-Träger. Mit dieser sinnenfälligen liturgischen Geste kommt genauerhin ein Dreifaches zum Ausdruck.

a) Treuhänder des Wortes Gottes sein

Indem das Evangelienbuch auf den Kopf des Weihekandidaten gelegt wird, wird er von ihm gleichsam verdeckt und verschwindet sein eigenes Gesicht unter dem Wort, das auf ihn gelegt wird. Dies ist ein sprechendes Zeichen dafür, dass der Geweihte bei der Verkündigung des Wortes Gottes nicht in seinem eigenen Namen und Auftrag handeln kann, sondern nur im Namen und Auftrag eines Anderen, nämlich als Treuhänder Jesu Christi und seines Wortes, der selbst das endgültige Wort ist. Priester und Bischof sind nicht geweiht, um ihre eigenen Meinungen, Einsichten und Visionen vorzutragen, sondern um das Wort Gottes zu verkünden. Das Priesterdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils hebt deshalb mit Recht hervor: „Niemals sollen sie (sc. die Priester) ihre eigenen Gedanken vortragen, sondern immer Gottes Wort lehren und alle eindringlich zur Umkehr und zur Heiligung bewegen.“⁹

Solches Zurücktreten der eigenen Person hinter den Verkündigungsauftrag kann glaubwürdig nur gelingen, wenn der Priester in seiner Verkündigung zu erkennen gibt, dass er gerade nicht von sich selbst redet und auch nicht einfach die Theorien und Hypothesen des zuletzt gelesenen Artikels den Menschen zumutet, ohne sie vorgängig selbst verdaut zu haben. Der Priester ist vielmehr verpflichtet, sich selbst zurückzunehmen und sich in den Dienst der Verkündigung des Wortes Gottes zu stellen. Der Priester steht ganz und gar in seinem Auf-

⁷ *Sacrosanctum Concilium* 35.

⁸ HAAS: Christus-Träger, 6.

⁹ *Presbyterorum ordinis* 4.

trag, freilich nicht in der Gestalt eines Telegrammboten, der fremde Worte einfach getreulich weiterleitet, ohne dass sie ihn betreffen würden. Es zeichnet ja den getreuen Telegrammboten aus, dass er vom Inhalt des Textes nicht neugierig Kenntnis nimmt. Um eine ganze Welt verschieden aber ist der Priester, der das Wort Gottes persönlich weitergeben und sich selbst so aneignen muss, dass es sein eigenes Wort wird. Die Botschaft des Evangeliums verlangt „nicht einen Fernschreiber, sondern einen Zeugen“¹⁰. Und Zeugen sind daran zu erkennen, dass sie selbst am Heiligen Feuer leben und nicht nur davon erzählen, dass es eines gibt.

Der Verkündigungsauftrag des Priesters setzt die existenzielle Selbstenteignung des Verkündigers voraus, der darum weiß, dass er stets hinter dem zurück bleibt, den er ankündet, und deshalb mit Johannes dem Täufer bekennt: „Ich taufe euch nur mit Wasser zum Zeichen der Umkehr. Der aber, der nach mir kommt, ist stärker als ich, und ich bin es nicht wert, ihm die Schuhe auszuziehen. Er wird euch mit Heiligem Geist und mit Feuer taufen“ (Mt 3,11). Johannes der Täufer, der ganz auf den hinweist, der im Kommen ist, muss stets das Leitbild des Priesters sein; und der Priester muss am Täufer Maß nehmen.

Der Maler Matthias Grünewald hat dem Täufer ein sprechendes Ehrendenkmal gestiftet, das der Priester stets vor Augen haben sollte. Im Zentrum des weltbekannten spätgotischen Isenheimer Flügelaltars in Colmar steht das Kreuz Jesu Christi vor einer dunklen und leeren Landschaft. Zur Rechten des Kreuzes ist die mächtige Gestalt des Täufers Johannes dargestellt. Mit ausgestreckter Hand, deren Zeigefinger expressiv verlängert ist, weist er hin auf den Gekreuzigten. Auf dem Hintergrund hat der Maler in lateinischer Sprache ein wichtiges Wort des Täufers aus dem Johannes-Evangelium hingeschrieben, das das Bild deutet: „Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden“ (Joh 3,30). Der Täufer ist ganz auf den Schmerzensmann am Kreuz konzentriert und doch zugleich dem Blick des Beschauers zugewandt, gleichsam als wolle er alle betrachtenden Blicke sammeln und in die Richtung seines Zeigefingers lenken: „Dieser ist es!“ Diese Gebärde des Wegweisens von der eigenen Person und des Hinweisens auf den Kommenden ist zum verdichtenden Symbol des Lebens des Täufers geworden. Im buchstäblichen Sinn des Wortes ist der Täufer ein vorläufiger Mensch gewesen, genauerhin ein Mensch, der darum weiß, dass er stets hinter dem zurück bleibt, auf den er hinweist und dem er voraus läuft. Sein ganzes Leben ist letztlich nichts anderes gewesen als ein lebender Zeigefinger auf Jesus Christus hin, der im Kommen ist.

Johannes der Täufer hat – wie jeder echte Zeuge – „seine Identität – paradoxerweise – in der Nichtidentität, im Verweis-Sein auf das hin, was er selbst nicht ist“¹¹. Darin ist er die Vorausdarstellung und der Prototyp des priesterlichen Dienstes in der Kirche, worauf der heilige Augustinus mit Recht hingewiesen hat. Er ging dabei von der sensiblen Beobachtung aus, dass im Neuen Testament Johannes der Täufer als „Stimme“ bezeichnet, währenddessen Christus das „Wort“ genannt wird. Mit diesem Verhältnis von Wort und Stimme verdeutlicht Augustinus sodann das Wesen des priesterlichen Dienstes: Wie nämlich das Wort, bevor es durch die Stimme sinnlich vernehmbar werden kann, bereits im Herzen und in den Gedanken des Menschen, der es spricht, lebt, so besteht die schöne Aufgabe des Priesters darin, sinnlich-lebendige Stimme für das vorgängige Wort Gottes zu sein. Dabei ist auch die Beobachtung von entscheidender Bedeutung, dass der sinnliche Klang, nämlich die Stimme, die das Wort von einem Menschen zu einem anderen trägt, vorüber geht, währenddessen das Wort bleibt. Die menschliche Stimme hat deshalb keinen anderen Sinn als den, das Wort zu

¹⁰ RATZINGER: Perspektiven der Priesterausbildung, 25.

¹¹ GRESHAKE: Wirklichkeit Gottes, 2.

vermitteln; danach kann und muss sie wieder zurücktreten und verstummen, damit das Wort im Mittelpunkt bleibt.

Aus diesen Beobachtungen schließt der heilige Augustinus, dass der Priester wie der Täufer ein reiner Vorläufer sein muss und nur so wirklich Diener am Wort sein kann. Wie Johannes nie auf sich gezeitigt, sondern stets von sich weg gewiesen und allein auf den kommenden Christus hingewiesen hat, so hat auch der Priester keine andere Aufgabe als die, ein lebendiger und sprechender Fingerzeig auf Christus hin zu sein, der das Wort schlechthin ist. Der Priester ist deshalb verpflichtet, sich selbst als Stimme Christi zur Verfügung zu stellen, um so seinem Wort Raum zu geben und das Leben dafür zu investieren, dass „Christus in allem den Vorrang“ hat. Denn letztlich geht es nicht um die Stimme, sondern um das Wort.

Dies gilt zumal, wenn der Priester in seinem amtlichen Auftrag nicht mit seinem eigenen Ich, sondern mit dem „Ich“ Christi spricht. Dies vollzieht der Priester vor allem im sakramentalen Leben der Kirche. Denn das Wort, das der Priester zu verkünden hat, ist ein sakramentales Wort. Wie der Logos selbst Fleisch geworden ist, so will auch Gottes Wort sinnlich erfahren werden in den Sakramenten, zunächst in der Feier der Eucharistie, die die Mitte des priesterlichen Dienstes ist. Auch und gerade im sakramentalen Dienst ist der Priester Verkünder des Wortes Gottes, freilich eines wirksamen Wortes, das genau das bewirkt, was es besagt.

b) Bergendes Dach des Wortes Gottes

Damit leuchtet die zweite und noch grundlegendere Bedeutung der liturgischen Geste des Auflegens des Evangelienbuches auf den Kopf des Weihekandidaten auf. Bisher haben wir bedacht, dass das Evangelienbuch das Gesicht des zu Weihenden verdeckt. Jetzt wollen wir die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass das Evangelienbuch den zu Weihenden auch deckt und gleichsam ein Dach der Obhut und des Schutzes für ihn selbst ist. Das Wort Gottes wird in der Heiligen Schrift nicht zufälligerweise als Helm des Heils bezeichnet (vgl. Eph 6,17). Die Symbolik des aufgelegten Evangelienbuches setzt sich beim Bischof deshalb fort im Zeichen der Mitra, die mit ihren zwei Hörnern die Heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes darstellt und so verkündet, dass die ganze Kirche unter dem Dach des Wortes Gottes Zuflucht und Geborgenheit finden kann.

Auch der Priester muss in seinem Verkündigungsdienst immer wieder Schutz unter dem Wort Gottes suchen. Denn der Priester kann das Wort Gottes nur zu den Menschen tragen, wenn er zunächst Adressat des Wortes Gottes ist und es sich in seinem persönlichen Leben aneignet. Diener des Wortes kann der Priester nur sein, wenn er sich selbst immer wieder vom Wort Gottes betreffen und bewohnen lässt, und zwar nicht allein vom Wort, das aus der Vergangenheit her auf uns zukommt, sondern auch und vor allem von einem Wort, das Gott zwar durch Menschen einer vergangenen Zeit den Menschen aller Zeiten und so auch unserer Gegenwart schenkt.

Historisch-kritische Schrifterklärung und theologische Schriftauslegung müssen sich deshalb in der Verkündigungsaufgabe des Priesters gegenseitig befruchten, um jener doppelten Gefahr zu entkommen, die der große mittelalterliche Theologe Hugo von St. Viktor, den man als den „zweiten Augustinus“ bezeichnet hat, bereits in seiner Zeit namhaft gemacht hat: Auf der einen Seite können sich Priester nicht wie Gelehrte in Grammatik benehmen, die das Alphabet nicht kennen. Auf der anderen Seite können sie sich aber auch nicht nur mit dem Alphabet beschäftigen und dabei die schöne Harmonie der Grammatik aus den Augen verlie-

ren. Der Priester kann das Wort Gottes nicht einfach neugierig zur Kenntnis nehmen, er muss es vielmehr verdauen und sich selbst so aneignen, dass es sein persönliches Wort werden kann. Nur so kann er es persönlich weitergeben und zu den Menschen tragen.

Die Ikone, die uns der Glaube für diesen Umgang mit dem Wort Gottes bleibend vor Augen stellt, ist Maria, die das Wort Gottes zunächst in sich aufgenommen hat, um es der Welt schenken zu können, und die auch nach der Geburt des Wortes Gottes jedes Wort, das von Gott kommt, in ihrem Herzen erwägt. Vor allem der Evangelist Lukas zeichnet Maria als einen Menschen, der für das Wort Gottes ganz Ohr ist. So heißt es bei der Verkündigung, dass Maria über den Gruß des Engels erschrak und „überlegte, was dieser Gruß zu bedeuten habe“ (Lk 1,29). Maria tritt mit dem Wort Gottes, das ihr entgegenkommt, in persönliche und intime Zwiesprache ein, sie führt mit ihm einen stillen Dialog, um den tieferen Sinn dieses Wortes zu ergründen.

Ähnlich verhält sich Maria in der Weihnachtsgeschichte nach der Anbetung des Kindes in der Krippe durch die Hirten, wie Lukas vermerkt: „Maria bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach“ (Lk 2,19). Im Weihnachtseignis nimmt Maria ein „Wort“ wahr, das deshalb von einem tiefen Sinn erfüllt ist, weil es vom Sinn stiftenden Handeln Gottes her kommt. Maria übersetzt damit das Ereignis in das Wort und vertieft sich in das Wort, indem sie es in ihr Herz hinein nimmt, so dass das Wort im Erdreich ihres Herzens Same werden kann.

Ein drittes Mal ruft der Evangelist Lukas dieses Bildwort in Erinnerung bei der Szene des zwölfjährigen Jesus im Tempel: „Seine Mutter bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen“ (Lk 2,50). Ihre ganze Brisanz erhält diese Bemerkung freilich erst vom vorausgehenden Satz her: „Sie verstanden nicht, was er damit sagen wollte.“ Lukas will damit zum Ausdruck bringen, dass Gottes Wort selbst für den glaubenden und deshalb ganz für Gott geöffneten Menschen nicht immer sofort verständlich ist. Es braucht deshalb Demut und Geduld, mit denen Maria das zunächst Unverständene in ihr Herz hinein nimmt und es wirken lässt, um es innerlich verarbeiten zu können.

In diesen drei Szenen wird deutlich, dass Maria im Wort Gottes ganz daheim und von ihm zuinnerst durchpulst gewesen ist, so dass sie auch Mutter des Fleisch gewordenen Wortes Gottes werden konnte. Maria als Urbild von Kirche zeigt uns deshalb auch, welchen Umgang der Priester mit dem Wort Gottes pflegen soll. Papst Benedikt XVI. gibt deshalb all jenen, die viel Exegese studieren und Gottes Wort nach allen Seiten reflektieren, den folgenden Rat: „Damit sein Lichtstrahl wirklich «reflektiert», d.h. leuchtend zurückgegeben wird, genügt das Bedenken seiner historischen Genese nicht (so wertvoll es ist); es muss jene marianische Tiefe der Reflexion erreicht werden, von der Lukas berichtet, wenn er sagt, dass Maria all diese Worte in ihrem Herzen aufbewahrte und sie miteinander ins Gespräch brachte (2,19): Das Wort muss ins Herz dringen, es muss festgehalten und es muss zum Verstehen geführt werden, in dem das Einzelne aus dem Ganzen, das Ganze im Einzelnen gehört und gesehen wird.“¹²

c) Das Wort Gottes in der Glaubensgemeinschaft der Kirche

Das Einzelne im Ganzen und das Ganze im Einzelnen sehen bedeutet auch, dass das Wort Gottes letztlich nur in der Glaubensgemeinschaft der Kirche entgegen genommen, angeeignet

¹² RATZINGER: „Aufbauen zu einem geistigen Haus“, 428.

und verkündet werden kann. So verhält es sich, weil bereits das Entstehen der Heiligen Schrift Ausdruck des Glaubens der Kirche und die Heilige Schrift ein Buch der Kirche ist, das aus der kirchlichen Überlieferung hervorgegangen ist und durch sie weitergegeben wird. Ohne das gläubige Subjekt der Kirche wäre die Heilige Schrift nichts anderes als eine historische Literatursammlung von Schriften. Zur Bibel, zum Buch beziehungsweise zur Bibliothek, im eigentlichen Sinne des Wortes ist die Heilige Schrift erst und nur durch das eine Volk Gottes geworden, das die Heilige Schrift als Zwei-Einheit von Altem und Neuem Testament hört und liest. Der eigentliche Verfasser der Bibel ist das Volk Gottes, zunächst Israel und dann die Kirche, wie der Neutestamentler Gerhard Lohfink mit Recht hervorhebt: „Die Heilige Schrift ist nicht ein Paket von 73 Büchern, das nachträglich zusammengeschnürt worden ist, sondern sie ist gewachsen wie ein Baum. Am Ende wurden in diesen Baum noch einmal ganz neue Zweige eingepropft: das Neue Testament. Aber auch diese Zweige nähren sich von dem Saft des einen Baumes und werden von seinem Stamm getragen.“¹³ Wenn wir diesem Sachverhalt Rechnung tragen, können wir nicht einfach einzelne Bücher der Heiligen Schrift isoliert für sich betrachten. Wir müssen die Heilige Schrift vielmehr auch als Fortsetzungsroman der Erfolgsautorin, genannt „Kirche“, lesen.

Diese theologische Dimension der Schriftauslegung bringt die Offenbarungskonstitution des Konzils mit der entscheidenden Anweisung zum Ausdruck, dass die Heilige Schrift „in dem Geist gelesen und ausgelegt“ werden müsse, „in dem sie geschrieben wurde“. Dies bedeutet konkret, dass die rechte Ermittlung des Sinnes der Heiligen Schrift erfordert, „dass man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens“¹⁴. Damit wird dem gleichsam doppelten Charakter der Heiligen Schrift Rechnung getragen, dass sie Gotteswort ist, das aber im und durch Menschenwort ausgesprochen wird, und dass sie zugleich mehr als Menschenwort ist, indem in ihm Gottes lebendiges Wort an den Menschen enthalten ist.

Wie aber geht beides zusammen? Während bei der historischen Schriftauslegung der einzelne Exeget nach dem authentischen Sinn eines biblischen Textes fragt und sein Bemühen in kritische Korrelation mit dem Konsens der Exegeten bringt, ist es in der Interpretation der Heiligen Schrift im Geist, in dem sie geschrieben worden ist, vor allem die kirchliche Gemeinschaft, die die Heilige Schrift auslegt, und zwar im Lebenszusammenhang der ganzen Überlieferung der Kirche, die zwar über die Heilige Schrift hinaus reicht, aber um sie als ihre Zentralität kreist, weil die Heilige Schrift nach ihrem wahren Wesen selbst Überlieferung ist. Die Aufgabe des Exegeten wird dabei von der Offenbarungskonstitution dahingehend umschrieben, dass er „auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift“ hinarbeitet, „damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift“¹⁵.

Trotz dieser grundlegenden Unterschiede gehören beide Bemühungen um die Heilige Schrift in einer bleibenden Spannung zusammen, in der eine Herausforderung auch für den kirchlichen Dienst heute besteht. Denn das Wort Gottes im Lebensraum der Kirche zu verkünden ist nur möglich, wenn sich der Priester mit dem Zu- und Anspruch des Wortes Gottes auch ganz persönlich auseinandersetzt. Als besonders geeignet empfiehlt sich gerade dem

¹³ LOHFINK: Bibel Ja – Kirche nein, 117.

¹⁴ *Dei verbum* 12.

¹⁵ *Dei verbum* 12.

Priester die alte und auch heute gültige Tradition der *lectio divina*, mit der das Hören des Wortes zu einer lebendigen Begegnung mit Jesus Christus im pastoralen Alltag werden kann. Die *lectio divina* will uns helfen, im biblischen Text das lebendige Wort zu erfassen, das Fragen an uns stellt, uns Orientierung schenkt und unser Leben verwandelt.¹⁶

Den Menschen, die dem Priester in seiner Verkündigung anvertraut sind, kann er das Wort Gottes nur zumuten, wenn er es sich selbst zumutet, und zwar auch und gerade dann, wenn es als schwer verdaubar erscheint. Dieses Empfinden hatten freilich bereits die Jünger Jesu, die angesichts seiner Verkündigung in eine existenziell tief gehende Krise geraten sind. Nach der großen Rede Jesu über das Himmelsbrot in Kafarnaum hatten selbst die Jünger den Eindruck, dass seine Worte hart sind: „Was er sagt, ist unerträglich. Wer kann das anhören?“ (Joh 6,60) Jesus aber machte nicht den leisesten Versuch – und er macht ihn auch heute nicht – die enttäuschten Jünger in, wie es heute gerne heißt, kundenfreundlicherer Art und Weise mit dem Angebot einer bequemerer Auslegung des Wortes Gottes bei sich zu behalten. Er stellte im Gegenteil seinen Jüngern nur eine, aber alles entscheidende Frage: „Wollt auch ihr weggehen?“ In diesem Moment spürte Petrus aber den hohen Anspruch Jesu, dass in seiner Nachfolge stehen nicht einfach eine billige Beikost zu unserem Alltag ist, die nichts kostet, dass Jesus vielmehr eine kostbare Nachfolge erwartet; und Petrus antwortete: „Herr, zu wem sollten wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes“ (Joh 6,68f.). Petrus war dessen inne geworden, dass es zum Evangelium Jesu Christi keine Alternative gibt.

3 Evangeliumsverkündigung im Dienst der Erneuerung der Kirche

Dieser Einsicht kann man auch in der Kirchengeschichte immer wieder begegnen. In krisenhaften Situationen hat sich die Kirche stets darauf zurückbesonnen, dass der Verkündigung des Wortes Gottes im Leben der Kirche der Primat zukommen muss. Denken wir nur an die beiden Gründer der Bettelorden, den heiligen Franziskus und den heiligen Dominikus. Beide wollten in erster Linie nicht neue Orden gründen, sondern die Kirche von Grund auf erneuern. Sie wollten in der evangelischen Lebensform das Evangelium wörtlich leben, und zwar in Gemeinschaft mit der Kirche und dem Papst. Indem sie auf diese Weise das ganze Volk Gottes von innen her erneuern konnten, haben sie der Kirche bleibend ins Stammbuch geschrieben, dass die echten Reformatoren der Kirche und der Gesellschaft die von Gottes Licht erleuchteten und geführten Heiligen sind.

Oder denken wir an Carlo Borromeo, den großen Bischof von Mailand, der, als er seinen Bischofssitz in der norditalienischen Metropole in Besitz nahm, eines der am weitesten verbreiteten und gravierendsten Versäumnisse des Klerus in der fehlenden Predigt diagnostizierte und seine primäre Sendung als Bischof in der apostolischen Verkündigung sah, genauerhin darin, „Zeugen zu sein, die Mysterien Christi zu verkünden, das Evangelium jedem Geschöpf zu predigen“¹⁷. Carlo Borromeo, der selbst nach einem hingabebereiten Leben bereits mit 46 Jahren gestorben ist, hat denn auch darum gewußt, dass der Verkündiger zunächst der Adressat des Wortes Gottes ist und sich selbst von ihm bewohnen lassen muss. Denn um den Zeugendienst am Wort Gottes wahrnehmen zu können, muss der Zeuge mit dem Wort Gottes, das er verkündet, innerlich vertraut sein. In diesem Geist konnte Borromäus beispielsweise

¹⁶ Vgl. zur *Lectio divina* BRÜSKE: Lesen als Wiederkäuen.

¹⁷ Zit. bei ALBERIGO: Karl Borromäus, 39–40.

seinen Priestern mit einem vierfachen „meditare“ raten: „Wenn du die Sakramente spendest, bedenke, was du tust. Wenn du die Messe feierst, bedenke, was du darbringst; wenn du im Chor Psalmen betest, bedenke, zu wem und was du sagst; wenn du Seelen führst, bedenke, mit welchem Blut sie gewaschen sind.“¹⁸

Dass die Verkündigung des Evangeliums im Dienst des Priesters und des Bischofs einen besonderen Platz einnehmen muss, ist auch bei großen Theologen bezeugt. Der heilige Thomas von Aquin beispielsweise hat im „*officium docendi*“ das „*principalissimum*“ des Bischofsamtes erblickt. Dass Thomas die Vorsteher der Kirche von ihrem Auftrag zur Verkündigung und damit von ihrer Sendung zur Evangelisierung her verstanden hat, kann nicht überraschen, wenn man bedenkt, dass er ein Mitglied des Predigerordens und deshalb dem Geist des Apostel Paulus besonders verpflichtet gewesen ist.¹⁹ In dieser Tradition, in der immer wieder der Primat des Wortes Gottes im Leben der Kirche zur Geltung gebracht wurde, steht auch das Zweite Vatikanische Konzil, das ebenfalls eine innere Erneuerung der Kirche zum Ziel hatte. Von daher kann es nicht erstaunen, dass dieses Konzil in seinem „Dekret über Dienst und Leben der Priester“ die Verkündigung des Evangeliums in erster Linie dem Bischof und dem Priester ans Herz gelegt hat: „Das Volk Gottes wird an erster Stelle geeint durch das Wort des lebendigen Gottes, das man mit Recht vom Priester abverlangt. Da niemand ohne Glaube gerettet werden kann, ist die erste Aufgabe der Priester als Mitarbeiter der Bischöfe, allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden.“²⁰ Das Konzil definiert den Priester in erster Linie nicht von seinem sakramentalen Dienst, sondern von seinem Dienst am Wort Gottes her.

4 Die Zentralität der Verkündigung im Leben der Kirche

Seitdem das Konzil die herausragende Bedeutung des Wortes Gottes im Leben der Kirche und in der Sendung des Priesters unterstrichen hat, sind die Päpste nicht müde geworden, die Verkündigung des Evangeliums in die Mitte des kirchlichen Lebens zu stellen. In seinem großartigen, leider noch immer zu wenig beachteten Apostolischen Rundschreiben „*Evangelii nuntiandi*“ aus dem Jahre 1975 hat Papst Paul VI. in der evangelisatorischen Wirksamkeit der Kirche ihre elementarste Identitätsbestimmung wahrgenommen: „Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren.“²¹

In seiner Nachfolge hat Papst Johannes Paul II. eine umfassende Neuevangelisierung als pastoralen Weg der Kirche in die Zukunft angeregt. Vor allem in seinem Apostolischen Schreiben „*Novo millennio ineunte*“, das er zum Abschluss des Heiligen Jahres 2000 verfasst und in dem er ein pastorales Programm für die Kirche am Beginn des dritten Jahrtausends vorgelegt hat, hat er seine besondere Aufmerksamkeit dem Hören des Wortes Gottes gewidmet: „Uns vom Wort nähren, um im Bemühen um die Evangelisierung ‚Diener des Wortes‘ zu sein: Das ist mit Sicherheit eine Priorität für die Kirche am Beginn des neuen Jahrtausends.“²²

Den Primat des Wortes Gottes im Leben der Kirche und in der Sendung des Priesters in den Mittelpunkt zu rücken, ist vollends das zentrale Anliegen von Papst Benedikt XVI. gewesen.

¹⁸ Acta Ecclesiae Mediolanensis (Milano 1599) 1177f.: Brevierlesung am 4. November.

¹⁹ Vgl. KASPER: Steuermann mitten im Sturm, 103–127.

²⁰ *Presbyterorum ordinis* 4.

²¹ PAUL VI.: *Evangelii nuntiandi*, Nr. 14.

²² JOHANNES PAUL II.: *Novo millennio ineunte*, Nr. 40.

Bereits in seiner ersten Predigt, die er in einer Primizfeier im Jahre 1954 gehalten hat, hob er die Predigt als erste und wichtigste Aufgabe des Priesters hervor.²³ Als er im Jahre 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht worden ist, hat er als Leitwort „Mitarbeiter der Wahrheit“ gewählt. In seiner Homilie in der Messe zu seiner Amtseinführung hat er kein Regierungsprogramm im weltlichen Sinn vorgelegt, sondern eindringlich betont: „Das eigentliche Regierungsprogramm aber ist, nicht meinen Willen zu tun, nicht meine Ideen durchzusetzen, sondern gemeinsam mit der ganzen Kirche auf Wort und Wille des Herrn zu lauschen und mich von ihm führen zu lassen, damit er selbst die Kirche führe in dieser Stunde unserer Geschichte.“ Die erste Bischofssynode, bei der Papst Benedikt XVI. das Thema bestimmen konnte, hat er dem „Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ gewidmet. Papst Benedikt XVI. hat zudem mit der Gründung eines neuen Rates für die neue Evangelisierung und mit seiner Initiative „Vorhof der Heiden“ deutliche Akzente gesetzt.

Wie sehr Papst Franziskus die Verkündigung des Evangeliums am Herzen liegt, ist bereits dadurch deutlich geworden, dass er sein erstes Apostolisches Schreiben mit dem schönen Titel „*Evangelii gaudium*“ der „Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute“ gewidmet hat. Papst Franziskus insistiert von daher immer wieder darauf, dass die Kirche eine missionarische Glaubensgemeinschaft ist, die keine wichtigere Aufgabe hat als die, die frohe Botschaft zu den Menschen bis an die Peripherien der Welt zu tragen.

Damit die Zentralität des Wortes Gottes in der Kirche zur Geltung kommen kann, muss der Priester seine primäre Aufgabe im Dienst der Verkündigung des Evangeliums erblicken und wahrnehmen. Als glaubwürdige Stimme des Evangeliums kann sich der Priester aber nur dann zur Verfügung stellen, wenn er sich selbst immer wieder vom Wort Gottes treffen lässt und damit die Reihenfolge beachtet, die Papst Johannes Paul II. dahingehend bestimmt hat, dass das Sich-Nähren dem Evangelisieren voraus geht. Der Priester ist zunächst immer „Hörer“ des Wortes, weil er nur so wirklich „Diener“ des Wortes sein kann. Dieses Hören des Wortes aber kommt nicht nur dem Priester selbst zugute, sondern er schuldet es auch den Menschen, denen er das Wort Gottes verkündet.

(FORTSETZUNG: II. DIENST AN DER EUCHARISTIE FOLGT IN HEFT 4/2016)

Literatur

- ALBERIGO, Giuseppe: Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement. Münster 1995 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 55), 39–40.
- BRÜSKE, GUNDA: Lesen als Wiederkäuen: *Lectio divina*, Liturgie und Intertextualität. Zugleich ein Beitrag zur Hermeneutik liturgischer Texte, in: *Erbe und Auftrag* 78. 2002, 94–103.
- GRESHAKE, Gisbert: Die Wirklichkeit Gottes als Mitte priesterlichen Seins und Handelns, in: *Korrespondenzblatt des Canisianums* 132. 1998/99, 2–11.
- HAAS, Johannes: Christus-Träger Kardinal Julius Döpfner. Kardinal Joseph Ratzinger erinnert an seinen Vorgänger als Erzbischof von München. Eichstätt 2005.
- JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* (6. Jänner 2001). Bonn 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150).

²³ RATZINGER: Menschenfischer, 21–25.

- KASPER, Walter: Wort und Sakrament, in: DERS.: Glaube und Geschichte. Mainz 1970, 285–310.
- DERS.: Steuermann mitten im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin, in: DERS.: Theologie und Kirche. Band 2. Mainz 1999, 103–127.
 - DERS.: Kirche – wohin gehst du ?, in: DERS./BIESINGER, Albert/KOTHGASSER, Alois (Hg.): Weil Sakramente Zukunft haben. Neue Wege der Initiation in Gemeinden. Ostfildern 2008, 158–175.
- LOHFINK, Gerhard: Bibel Ja – Kirche Nein? Kriterien richtiger Bibelauslegung. Bad Tölz 2004.
- MARTINI, Carlo Maria: Die Bischofssynode über das Wort Gottes, in: Stimmen der Zeit 133. 2008, 291–296.
- PAUL VI.: Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* (8. Dezember 1975), in: Acta Apostolicae Sedis 68. 1976, 5–76.
- RATZINGER, Joseph: Perspektiven der Priesterausbildung heute, in: RATZINGER, Josef [u. a.] (Hg.): Unser Auftrag. Besinnung auf den priesterlichen Dienst. Würzburg 1990, 11–38.
- DERS.: 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: Liturgisches Jahrbuch 53. 2003, 209–221.
 - DERS.: Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel in Berchtesgaden am 4. Juli 1954, in: VODERHOLZER, Rudolf/SCHALLER, Christian/HEIBL, Franz-Xaver (Hg.): Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI. 2/2009. Regensburg 2009, 21–25.
 - DERS.: „Aufbauen zu einem geistigen Haus“. Eine Betrachtung zu 1 Petr 2,5, in: RATZINGER, Josef: Gesammelte Schriften. Band 12: Kündler des Wortes und Diener eurer Freude. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes. Freiburg i. Br. 2010, 422–431.

Birgit Jeggle-Merz, Chur / Luzern

Die Feier des Wortes Gottes in der Liturgie

Das Wort Gottes ist das Medium der Offenbarung Gottes im Hier und Heute. Im Verkündigungsgeschehen in der gottesdienstlichen Versammlung ereignet sich Begegnung zwischen Gott und Mensch, weshalb der Wortliturgie von Anfang an eine unverzichtbare Bedeutung im Gottesdienst der Kirche zukommt. Das Wort Gottes prägt aber die Liturgie über den Akt der Verkündigung hinaus auf vielfältige und unterschiedliche Weise: im vom Schriftwort durchwirkten Beten und Singen, als Möglichkeit der Identifikation mit der Erfahrung von Gottes Heilswirken und als Matrix des rituellen Vollzugs. (Redaktion).

1 „Von größtem Gewicht ...“ (*Sacrosanctum Concilium* [SC] 24)

„Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24), betonten die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils, weshalb „die Schatzkammer der Bibel“ (SC 51) weit geöffnet

UNIV.-PROF. DR. BIRGIT JEGGLE-MERZ
ist Professorin für Liturgiewissenschaft an den Hochschulen in Chur und Luzern; sie ist Projektleiterin des Luzerner Biblisch-Liturgischen Kommentars zum Ordo Missae und engagiert sich u. a. in der liturgischen Bildungsarbeit und als Zentralpräsidentin des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks.

werden solle, um den „Tisch des Gotteswortes“ (SC 51) reich zu decken, denn es ist Christus selbst, der „spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (SC 7). Als Frucht dieses Auftrags ist eine neue Leseordnung für die Feier der Messfeier entstanden, die die wichtigsten Passagen der Heiligen Schrift in einem überschaubaren Zeitraum zur Verlesung bringen will. Trotz vieler Schwächen und aller berechtigter Kritik an dieser Ordnung ist doch festzuhalten,¹ dass es seit dem frühen Mittelalter keine so vielfältige und umfangreiche Verkündigung des Wortes Gottes in der Messliturgie gegeben hat wie heute. Vom Tisch des Wortes reicht die Kirche jedoch nicht nur in den Lesungen das „Brot des Lebens“ (*Dei Verbum* 21), sondern immer dann, wenn sie betet und singt. Denn unter dem „Anhauch und Antrieb“ der heiligen Schrift sind „liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn“ (SC 24). Und tatsächlich: Schon die frühesten Quellen, die überliefern, wie Christinnen und Christen gebetet und Gottesdienst gefeiert haben, bezeugen, dass sich die Liturgie ganz aus der Schrift nährt. Harald Buchinger bezeichnet die römische Tradition im Vergleich mit anderen liturgischen Traditionen sogar als die biblischste unter den christlichen Traditionen, weil die Texturen der Liturgie römischer Prägung „einen Kosmos biblischer Texte und liturgischer Bezüge herstellen“².

¹ Insbesondere die Verwendung des Alten Testaments in der Leseordnung hat zu vielfacher Kritik Anlass gegeben. Vgl. dazu die Sammelschrift FRANZ (Hg.): *Streit am Tisch des Wortes?* und jüngst: SCHÖTTLER: *Re-Visionen*, 435–457. Vgl. dazu auch in diesem Heft den Beitrag von H.-G. Schöttler.

² BUCHINGER: *Mehr als ein Steinbruch?*, 23. Vgl. aber auch die Kritik von LOHFINK: *Liturgische Bibelverdungung*, 250. Die biblisch-liturgischen Bezüge der Texturen des Ordo Missae herauszuarbeiten und diese für das Verständnis der Eucharistiefeier fruchtbar zu machen, ist das Ziel des Luzerner

2 Die Bibel als „Muttersprache“ der Liturgie und die Liturgie als der erste Ort der Bibel

2.1 Verlautung des Wortes Gottes in der gottesdienstlichen Versammlung

Bibel und Liturgie zeichnet von jeher ein ganz besonderes Verhältnis zueinander aus. Für die Liturgie, die sich als Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch versteht, ist grundlegend, dass sie ganz aus dem Wort Gottes lebt. Deshalb kommt der Verkündigung der Schrift im Rahmen der gottesdienstlichen Versammlungen seit Anbeginn der Kirche auch eine zentrale Bedeutung zu.³ Darin wird deutlich, dass die Kirche Jesu Christi sich zuerst als hörende begreift. Ihr Lob, ihr Dank, ihre Klage ist Antwort auf das Offenbarwerden Gottes in seinem Wort. Aus diesem immer neuen Offenbarwerden Gottes gewinnt sie ihre Identität.

Die enge Verbindung von Bibel und Liturgie ist also von der Dynamik der Offenbarung Gottes her grundgelegt. In der Liturgie feiern die Versammelten mit Worten und in Zeichen die Gegenwart des *Deus loquens*, der das Heil der Menschen will und je neu wirkt, und antworten auf seine Zuwendung. Dieses *Colloquium inter Deum et hominem*, wie die gottesdienstliche Dynamik in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* [DV] Art. 25 benannt wird, ist wirkliches Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Menschen. Im Gottesdienst werden nicht einfach Geschichten aus einem als bedeutsam anerkannten Buch vorgelesen. In der Verlautung des Wortes Gottes in der Versammlung der Gläubigen tritt Gott je und je neu in die Geschichte hinein und wirkt Heil.

Die früheste Entwicklung der Schriftlesung im christlichen Gottesdienst liegt im Dunkeln.⁴ Für Korinth gibt es keine eindeutigen Indizien für die Existenz einer regelmäßigen Schriftlesung. Auch die Didache kennt keine Lesung oder Verkündigung. Doch man darf dennoch voraussetzen, dass die Judenchristen mit einer regelmäßigen Lesung der Tora und der Propheten am Sabbat vertraut waren und diese Praxis fortsetzten. Apg 15,21 scheint diese Annahme zu bestätigen. Ziemlich bald dürfte eine regelmäßige Lesung fester Bestandteil auch der heidenchristlichen Gottesdienste geworden sein, denn Paulus z. B. setzte bei seinen Lesern die Kenntnis des Alten Testaments voraus. Einige Stellen in den Pastoralbriefen mögen diese Vermutung bestätigen: 1 Tim 4,13 erwähnt eine Lesung aus der Schrift, auf die eine Vermahnung und Lehre folgen. 2 Tim 4,13 spricht von „Pergamenten“, wobei nur die Bücher gemeint sein können, die den Bibeltext – das heißt das Alte Testament oder Teile davon – enthielten und für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt waren.

Gleichwohl war die *lex orandi* bei der Kanonbildung ein herausragender Faktor. So verfügte das Konzil von Hippo 393, dass in der Liturgie nur die kanonisch anerkannten Schriften

Biblisch-Liturgischen Kommentars zum Ordo Missae. Vgl. JEGGLE-MERZ/KIRCHSCHLÄGER/MÜLLER (Hg.): Gemeinsam vor Gott treten; DIES. (Hg.): Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten; DIES. (Hg.): Leib Christi empfangen, werden und leben. Ergänzend zu dem wissenschaftlichen Kommentar erscheint eine biblisch-liturgische Erschließung, die die Ergebnisse des Projekts einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen möchte: JEGGLE-MERZ/KIRCHSCHLÄGER/MÜLLER: Mit der Bibel die Messe verstehen. Band 1 und 2.

³ Die Christen knüpften damit an die Tradition des Volkes Israel an, Gottes Wort in ihren Versammlungen öffentlich zu verlesen. Doch wie weit der Einfluss reichte und inwieweit sich die Christen in der Inszenierung der Schriftverkündigung vom Judentum abgrenzten, ist in der Forschung umstritten (vgl. dazu ROUWHORST: Christliche und jüdische Liturgie, 489–572).

⁴ Vgl. ROUWHORST: Christliche und jüdische Liturgie, 550.

verlesen werden sollten und begründete gleichzeitig die Zugehörigkeit zum Kanon mit der Verwendung der Schriften in der Liturgie.⁵ Die liturgische Rezeption biblischer Schriften war also ein entscheidendes Argument für die Anerkennung als kanonisches Buch.⁶

2.2 „Die göttlichen Worte wachsen, indem sie gelesen werden ...“ (Gregor der Große)

Nicht selten wird die Heilige Schrift als eine in sich fertige Sammlung von Texten verstanden. Anders da Gregor der Große: „Wie viel ein jeder Heilige aus der Heiligen Schrift gewinnt, ebenso viel gewinnt diese Heilige Schrift bei ihm selbst [...] Die göttlichen Worte wachsen, indem sie gelesen werden, denn jeder begreift sie umso tiefer, je mehr er sich in sie vertieft.“⁷ Für Gregor ist dieses beständige, den Worten der Bibel innewohnende Wachsen ein zutiefst geistlicher Prozess. Die Bibel ist nicht ein abgeschlossenes Buch mit einer wichtigen Botschaft, sondern Papst Gregor sieht ein geistig-geistliches Wachstum des Wortes zusammen mit dem, der die Schrift liest (oder aus der Schrift hört). Kraft des in ihm wohnenden Gottesgeistes bezeichnet die Bibel für Gregor eine lebendige Realität, die sich täglich neu dynamisch weiterentwickelt und sich selbst fortwährend tiefer offenbart.⁸

Der herausragende Ort, an dem die Bibel diese lebendige, sich dynamisch weiterentwickelnde Realität annimmt, ist die Liturgie. Hier gibt Gott im Wort der Schrift in vielerlei Weise von sich Kunde, sagt sich selbst aus, teilt sich mit, gibt seinen Namen preis, gibt Anteil an sich. Und all dies geschieht nicht als Appell zum rechten Verhalten, sondern ist auf Begegnung ausgerichtet. Verlautung der Schrift im Gottesdienst ist deshalb nicht einfach ein Akt der Textverlesung und dient auch nicht dem Austausch über ein mehr oder weniger interessantes oder lebensrelevantes Thema. Schriftlesung und Predigt im Gottesdienst haben repräsentative Funktion, sie sind „Medium der Vergegenwärtigung der in ihr erzählten Geschichte“⁹. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch im Wort der Schrift ist im gottesdienstlichen Geschehen auf Transformation ausgerichtet, intendiert die „Wandlung der Hörenden in das proklamierte Geschehen“¹⁰. Denn: „Im menschlichen Wort der Verkündigung wird der Hörer mit Gottes eigenem Wort konfrontiert, mit dem Wort, das die Wahrheit über den Menschen aufdeckt und mittels dessen der Heilige Geist die Wirklichkeit des neuen Menschen schafft.“¹¹ Gottesdienst inszeniert diesen Wandlungsprozess und macht die Übergänge symbolisch begehbar.

2.3 „Die Kirche hat die heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst“ (DV 21)

Dei Verbum 21 fundiert die Aussagen des 6. Kapitels über „Die Heilige Schrift im Leben der Kirche“ mit einem der lateinischen Tradition von Hieronymus¹² und Augustinus¹³ bis in das

⁵ „Ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum“ (CChr.SL 149, 43).

⁶ Vgl. KLÖCKENER: Bibel und Liturgie, 161.

⁷ GREGOR DER GROSSE: Ez.hom. I,7,8 (CCL 142,87).

⁸ Vgl. KESSLER: Gregor der Große als Exeget, 252–253.

⁹ MESSNER: Der Wortgottesdienst der Messe, 171; vgl. auch DERS.: Wortgottesdienst.

¹⁰ MESSNER: Der Wortgottesdienst der Messe, 180.

¹¹ MESSNER: Einführung in die Liturgiewissenschaft, 185.

¹² Vgl. HIERONYMUS: Comm. in Eccl. 3,13 (PL 23,1039) oder auch ORIGENES: Homilia in Numeros 16,9 (PG 12,701 A).

¹³ Vgl. z. B. AUGUSTINUS: Sermo 56,6,10 (PL 38,381).

weit verbreitete geistliche Buch „De imitatione Christi“ des Thomas von Kempen¹⁴ geläufigen Bild: Die Kirche empfängt das Brot des Wortes und das Brot des Leibes Christi. Die Kirche ist – so Joseph Ratzinger in seinem *Dei Verbum*-Kommentar – als Gemeinschaft des Leibes Christi auch Gemeinschaft des Logos, „vom Wort her lebend, so daß ‚Fleisch‘ und ‚Wort‘ die beiden Weisen sind, wie der ‚Leib Christi‘ des fleischgewordenen Wortes auf uns zukommt und unser ‚Brot‘ wird.“¹⁵ In *Verbum Domini* wird er später als Papst Benedikt XVI. die Gleichrangigkeit von Wort und Sakrament unterstreichen und betonen: „Die Sakramentalität des Wortes lässt sich so in Analogie zur Realpräsenz Christi unter den Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines verstehen“¹⁶.

Bei vielen Konzilsvätern stieß die Angleichung des Tisches des Wortes an den Tisch des eucharistischen Leibes Christi zunächst auf Bedenken. Könne man tatsächlich von einer Gleichrangigkeit sprechen? Zersetze dies nicht den Glauben an die Transsubstantiation, weil es einem symbolistischen Missverständnis Vorschub leiste?¹⁷ Doch die Bedenken ob siegten nicht und die Kirche knüpfte an die Lehre der Kirchenväter an: Beide – Schrift gewordenes und Mensch gewordenes Wort Gottes – nähren den Menschen.¹⁸ „Es klingt fast so, als wolle das Konzil nur von *einem* Tisch sprechen, um Wort und Sakrament ganz eng zusammenzubinden“¹⁹, kommentiert Josef Wohlmuth.

Bibel und Liturgie gehören nach *Dei Verbum* so eng zusammen, weil es der eine und ganze Christus ist, den die Kirche den Gläubigen reicht, einmal vom Tisch des Wortes Gottes und dann vom Tisch des Leibes Christi. Deshalb können die Konzilsväter in der Offenbarungskonstitution mit Überzeugung sagen: „Die Kirche hat die heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst“ (DV 21).

3 Das Heilshandeln Gottes im Heute der Liturgie

Die herausragende Stellung des Wortes Gottes in allen gottesdienstlichen Zusammenkünften ist darin begründet, dass die Liturgie das in den Büchern der Heiligen Schrift festgehaltene Heilshandeln Gottes als im Heute noch wirkmächtig erleben lässt. Nie geht es darum, eine prinzipiell schon bekannte und schlechthin nur gewesene Geschichte aufs Neue zu erzählen. Im Gegenteil: Die Liturgie inszeniert das gehörte Wort Gottes als Ort der Gegenwart Gottes selbst. Die Bibel des Alten und Neuen Testaments enthält die Geschichte des von Gott gewirkten Heils an Mensch und Welt. Ihre Bücher benennen die Personen und schildern, wie deren Existenz in die Geschichte Gottes eingebunden ist (und eingebunden bleibt). Jeder Gebrauch von biblischem Text in der Liturgie lässt das biblische Wort deshalb stets kontextuell konnotiert erleben. „Das in der Bibel berichtete und in der Liturgie zu Gehör gebrachte Wort erschließt Gegenwart“²⁰, so formulierte Angelus A. Häußling. Die im Alten und Neuen Testament festgehaltenen Ereignisse sind Paradigmen, an denen das Wirken Gottes noch in

¹⁴ Dt. Text: THOMAS VON KEMPEN, Vier Bücher von der Nachfolge Christi. In d. Übers. v. Joseph GÖRRES. Neu überarb. v. Josef LIEBALL. Augsburg 1989 [Ersterscheinung 1418].

¹⁵ RATZINGER: Kommentar, 572.

¹⁶ *Verbum Domini* Art. 56. Vgl. dazu: KLÖCKENER: Bibel und Liturgie, 157–180 und JEGGLE-MERZ: Das Wort will Ereignis werden, 151–169.

¹⁷ Vgl. JUNGmann: Kommentar, 52.

¹⁸ Vgl. SCHÖTTLER: „Eingeladen zum Hochzeitsmahl des Wortes“, 220.

¹⁹ WOHLMUTH: Tisch des Wortes – Tisch des Brotes, 273.

²⁰ HÄUSSLING: Bibel in der Liturgie der Tagzeiten, 304.

der Gegenwart identifiziert und von den Glaubenden anerkannt werden kann. „Als von Zeugen getragenes Dokument einer Geschichte stiften die Berichte der Bibel den später aufgrund der Bibel Glaubenden die Möglichkeit der Identifikation mit jenen, die als die authentischen Zeugen ausgewiesen wurden.“²¹ Dies ist das besondere Stilmittel der Liturgie im Umgang mit der Schrift.

Im Folgenden soll dies an konkreten Beispielen aus der Liturgie aufgezeigt werden.

3.1 Heilige Schrift und die Wortliturgie der Messfeier

Der Wortliturgie der Messfeier kann man sich nähern, indem man die einzelnen Elemente aufzählt: 1. Lesung, Antwortpsalm, 2. Lesung, Ruf vor dem Evangelium, Evangelium, Homilie, Credo, Allgemeines Gebet (Fürbitten). Diese Reihung der einzelnen Elemente des sonntäglichen Wortgottesdienstes verrät allerdings noch nicht viel über die innere Dynamik des Geschehens. Weiter hilft hier ein Blick in die Inszenierung der Verlautung des Wortes Gottes.²² Dabei wird offensichtlich, dass es sich hier um ein symbolisches Geschehen handelt, durch das sich etwas an den Hörenden ereignen will.

Da gibt es für die Wortverkündigung einen speziellen Ort, von dem nichts anderes geschehen soll als die Proklamation des Wortes Gottes und seine Auslegung in das Heute der Glaubenden. Der Ambo ist damit symbolischer Ort für die Gegenwart Gottes im Wort.

Den Dienst der Verkündigung vollziehen speziell zu diesem Dienst beauftragte Lektoren und Lektorinnen für die Lesungstexte, Kantoren und Kantorinnen für die Psalmen und ein Diakon für die Verkündigung des Evangeliums. Sie alle üben einen Dienst an der versammelten Gemeinde aus, in dem sie sich als Stimme Gottes zur Verfügung stellen und als Zeugen und Zeuginnen für das Bezeugte eintreten.

Die auffälligste rituelle Inszenierung erfährt dabei die Lesung aus dem Evangelium. Ihr geht eine rituelle Prozession mit dem Evangelienbuch voran, die zum Ausdruck bringt, dass Christus selbst mitten in seinem Wort erscheint. Die Evangelienprozession mit Leuchtern, Weihrauch und mit der Akklamation des Halleluja, dem Wort, mit dem nach der Offenbarung des Johannes (Offb 19,6) dem zur endgültigen Herrschaft antretenden Christus am Ende der Zeiten akklamiert wird, bereitet den Boden dafür, dass das verkündete Wort zu einem neuen Heilsereignis werden kann (*Pastorale Einführung in das Messlektionar [PEML]* 3). Der erste Verkünder des Evangeliums ist der Diakon, nicht der Priester, weil mit ihm als der *Icona vivens Christi servi in Ecclesia* die Armen, Alten, Witwen, Waisen, Entrechteten die Frohe Botschaft verkünden, die also, die die ersten Zeugen für das Evangelium sind. Dem Christus, dessen Wort im Evangelium erklingt, wird vor und nach der Verkündigung entsprechend akklamiert: „Ehre sei dir, o Herr“ – „Lob sei dir Christus“.²³ Auch die anderen Lesungen werden durch die Akklamation „Dank sei Gott“ als *verbum Domini* anerkannt.

Das rituell inszenierte Vorlesen aus der Heiligen Schrift in der Liturgie ist „Hörereignis: Gottes Wort trifft, durch die Leseordnung der Kirche vorgegeben und in gewisser Weise auch unberechenbar, d. h. nicht aufgrund aktuell bedingter, gefälliger, passender Auswahl, auf die

²¹ HÄUSSLING: Bibel in der Liturgie der Tagzeiten, 301.

²² Reinhard Meßner weist in seinen Publikationen auf die grundlegende Bedeutung der rituellen Inszenierung hin. Vgl. zur Inszenierung auch den Beitrag von G. Brüske in diesem Heft (109–117). Zur Grunddynamik der Wortliturgie vgl. FREILINGER / URBANZ / ZUGMANN: Dynamik der Wortverkündigung, 9–33.

²³ Vgl. auch JEGGLE-MERZ / KIRCHSCHLÄGER / MÜLLER: Segen und Gebete, 55–67.

Gemeinde, ist also widerständig und herausfordernd und will gehört werden. So gesehen ist die *lectio sacrae Scripturae* als Offenbarungsgeschehen zu verstehen.²⁴ Die Feier der Wortliturgie öffnet somit den Raum, das zwar geschichtlich datierbare, aber doch immer wieder aufs Neue sich ereignende Heilsgeschehen ganzheitlich mitzuvollziehen.

3.2 Heilige Schrift und die Feier der Taufe

Ein weiterer Umgang mit der Bibel zeigt sich in der Feier der Taufe. Röm 6 ist sozusagen die Matrix für die Feiargestalt der Taufliturgie. So wie Paulus von der Taufe als einem dynamischen Geschehen der Angleichung an die Existenz Christi spricht, so entfaltet sich das Geschehen der Taufe. Das charakteristische Merkmal dieser Feier ist nicht nur das Übergießen des Täuflings mit Wasser (oder in der Vollgestalt das Untertauchen des Täuflings) und das Aussprechen der Taufformel, sondern auch ihr Wegcharakter. Vorgezeichnet durch Röm 6 entfaltet sich das Geschehen der Taufe in mehreren Prozessionen: Die Feier der Taufe beginnt am Eingang der Kirche, wo sich die Eltern und Paten mit den zu taufenden Kindern und der übrigen Taufgemeinde versammelt haben. Als Zeichen des Willkommens in der Gemeinschaft der Glaubenden werden die Täuflinge mit dem Kreuz bezeichnet, das symbolisch die „Tür in die heilige Kirche“²⁵ öffnet. Gemeinsam ziehen die Versammelten zum Ort des Wortgottesdienstes. Die Gemeinschaft der Glaubenden betritt den Raum der Kirche und stellt sich unter das Wort Gottes, denn „Gott schenkt den Glauben, ohne den es keine Taufe gibt“²⁶. Die Prozession zeichnet demnach den Weg vor, den der Täufling und jeder Gläubige mit ihm immer wieder neu gehen muss: Über die Begegnung im Wort zum Glauben. Die Gemeinde wird anschließend zum Taufbrunnen ziehen, über dem Gott in Lobpreis und Bitte angerufen wird. Das bedeutet: Gemeinsam begibt die Kirche Jesu Christi sich auf den Weg, um den Taufbewerber im Namen des dreieinen Gottes in die Gemeinschaft aufzunehmen. Und nicht genug: Noch eine Prozession tritt hinzu, denn zum Abschluss zieht die Gemeinde – möglichst unter Gesang – zum Altar, um dort das Vaterunser zu beten.²⁷

Die Liturgie der Taufe lässt den Taufbewerber und die Taufbewerberin zusammen mit der versammelten Kirche erleben, was Paulus im Römerbrief festgehalten hat. Dieser Umgang mit der Schrift ist hier nicht kognitiv. In der Liturgie geht es um Sehen, Hören, Betasten, Schmecken, Fühlen des in der Schrift festgehaltenen und neu Gegenwart gewinnenden Handelns Gottes.²⁸

3.3 Heilige Schrift in der Liturgie der Tagzeiten

Die Bücher der Heiligen Schrift werden in der Tagzeitenliturgie sehr differenziert gebraucht. Zum einen gibt es Schriftverkündigung in Form von Lesung, aber diese Art des Gebrauchs der Schrift – also die Schriftverkündigung in Form von Lesung – tritt in der Tagzeitenliturgie

²⁴ SCHÖTTLER: „Wort des lebendigen Gottes!“, 459f.

²⁵ *Feier der Kindertaufe* Nr. 40.

²⁶ *Feier der Kindertaufe* Nr. 41.

²⁷ Vgl. JEGGLE-MERZ: Wort und Zeichen der Taufliturgie, 533–536.

²⁸ Vgl. dazu ein kleines Büchlein aus der Liturgischen Bewegung: HAMMENSTEDE: Liturgie als Erlebnis.

fast ganz in den Hintergrund. In der Tagzeitenliturgie dient die Schrift vor allem zur Identifikation der Liturgie Feiernenden.²⁹ Einige Beispiele mögen dies erläutern:

(1) In den Laudes des Sonntags wird nach dem Morgenpsalm Ps 63 der Lobgesang der drei Jünglinge angestimmt. Dan 3 berichtet, dass der König Nebukadnezar alle Untertanen verpflichtete, den Kult auf den neuen Reichsgott zu leisten, der in einer riesigen Statue am Sitz des Herrschers dargestellt war. Das Nichtbefolgen dieser Weisung wurde mit dem Tod bestraft. Drei junge Juden verweigern den Kult, weil dieser eine Absage an den einen wahren Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bedeutet hätte. Sie werden folglich in den Feuerofen geworfen, wo sie aber nicht wehklagen, sondern wo sie ein Preislied auf den Gott ihrer Väter anstimmen. Dieses Bekenntnis rettet ihnen das Leben. Denn Gott kommt in der Gestalt eines Engels zu ihnen in das tödliche Feuer. So wird der Feuerofen zum Lebensraum, der Rettung bringt, indem die drei Jünglinge ihrem Gott die Ehre geben. Diese Geschichte von der Rettung dank des Bekenntnisses zum wahren Gott wird in Israel und der Kirche zum Paradigma der rettenden Macht Gottes und wird Gegenwart, wo Glaubende sich wie die Drei, zu dem einen und wahren Gott bekennen.³⁰ Das überlieferte Lied der drei Jünglinge im Feuerofen wird in der Tradition der Kirche nun jeden Sonntagsmorgen zitiert und wird damit zum „Zeugnis der Glaubenden heute, die sich mit den damals Geretteten kraft der in der Bibel verbürgten Verheißung Gottes, daß er rettet, wenn und wo Menschen sich zu ihm bekennen, indem sie seiner Taten gedenken und ihn mit der sich identifizierenden Erfahrung jener beschwören, an denen er sich mächtig erwies.“³¹

(2) Ähnlich verhält es sich mit dem Gebrauch der Psalmen, die in der Tagzeitenliturgie eine besondere Stellung einnehmen. Der Tradition der Kirche gelten sie als Dichtung des Königs David, des von JHWH erwählten und zum Anführer des Gotteslobes Berufenen, der zugleich aber auch den sündigen Menschen und den in Reue und Umkehr erneut Begnadeten darstellt. Es gibt keinen anderen Grund – so urteilt Angelus A. Häußling –, der den so intensiven Gebrauch der Psalmen rechtfertigt, „wenn nicht auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht wird, im Sprecher der Psalmen sich selbst in gleichem Geschick von Unheil und Heil wiederzufinden und darin sich selbst zu verstehen.“³² Die Regel des hl. Benedikt lässt die Betenden den Tag beginnen mit dem Psalm 51(50), dem großen Bußpsalm des David nach tiefer Schuld und Begnadung. Der Psalm ist nicht nur die erste Texteinheit des Morgenoffiziums,³³ sondern schon vorab Eröffnungswort der ersten Tagesshore: „Herr, öffne meine Lippen und mein Mund wird deinen Ruhm verkünden“ (Ps 51,17). Mit David kann der und die Betende sich erfahren als Sünder resp. als Sünderin, der / die wie David in Umkehr Begnadung finden wird.

Es ist allerdings nicht nur David, der in den Psalmen zitiert wird. Es ist auch Jesus selbst, dessen Wort und Rolle die Psalmbetenden annehmen. Laut den Evangelien starb Jesus am Kreuz mit Psalmworten auf den Lippen. Nach Mk 15,24 und Mt 27,46 betete Jesus sterbend Ps 22(21): „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, „Äußerung der äußersten Gottesferne, und wer immer sie je und je erleidet, begibt sich rettend-identifizierend in die Rolle Jesu des Gekreuzigten, mit diesem dann aber auch die Rettung preisend, von der der

²⁹ Diese Zusammenhänge hat insbesondere Angelus A. Häußling herausgestellt, in DERS.: *Bibel in der Liturgie der Tagzeiten*.

³⁰ Vgl. HÄUSSLING: *Bibel in der Liturgie der Tagzeiten*, 306.

³¹ HÄUSSLING: *Bibel in der Liturgie der Tagzeiten*, 306.

³² HÄUSSLING: *Liturgie*, 7.

³³ Nach der heute gültigen Ordnung steht Ps 51 nur noch am Freitag zu Beginn der Laudes.

Psalm im Fortgang des Textes berichtet.³⁴ Für Lukas, so scheint es, war die Gottesferne von Ps 22 zu hart, er lässt Jesus das Abendgebet des frommen Juden rezitieren: „In deine Hände lege ich voll Vertrauen meinen Geist“ (Ps 31[30],6, bei Lk 23,46). „Seitdem ist Psalmengebet nicht das Sprechen irgendwelcher frommer Sätze vor Gott, sondern Rollenidentifikation des Christen mit seinem Christus, angefangen von Stephanus, der, wie Jesus Psalmen betend, stirbt (Apg 7,59), bis zum noch künftigen Notschrei des letzten Christgläubigen in den unausweichlichen Nöten vor dem letzten Kommen des Herrn.“³⁵

(3) Es ist auffällig, dass die Evangelien in der Tagzeitenliturgie als Lesung nicht vorkommen. Aber dennoch haben an den wichtigsten Tagzeiten, jenen am Morgen und am Abend, ausgewählte Texte aus den Evangelien einen herausgehobenen Platz. Gemeint sind die *Cantica*, die den ersten beiden Kapiteln des Lukasevangeliums von Zacharias, Maria und Simeon gesungen werden. Im Gesang des *Magnificat* in der Vesper, dem *Nunc dimittis* in der Komplet und dem *Benedictus* in den Laudes identifizieren „die Betenden sich selbst als die Zeitgenossen jener Heilstaten [...], deren Konkretion ihnen die Gestalten der Mutter Jesu, des Priesters am Jerusalemer Tempel und Vaters des vor Jesus letzten Propheten und des greisen Simeon, dessen lebenslanges Warten nun erfüllt ist“³⁶, vermittelt. Die Betenden können sich auf diese Weise die Worte der in der Heilsgeschichte so bedeutenden Protagonisten zu eigen machen und sich einüben in das rechte Verhältnis zu Gott. Es ist dann nicht nur Zacharias, der ausruft: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels“, nicht nur Simeon, der bekennt: „denn meine Augen haben das Heil gesehen“, und nicht nur Maria, die lobpreist: „Meine Seele preist die Größe des Herrn, und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter“, sondern der und die Betende kann sich mittels Rollenzitat selbst als der oder die Ausrufende, Bekennende, Gott Lobpreisende erkennen.

4 Zitierende Rollenidentifikation als liturgisches Stilgesetz

Diese Art der Schriftverwendung wird zu einem Stilgesetz: In der Liturgie begeben sich die Feiernden in die Rolle von Personen, „an denen, in der Bibel verbürgt, Gott Taten der Rettung und des Heils bezeugte“³⁷. Diese unter diesem Aspekt ausgewählten Geschehensberichte werden programmatisch wiederholt und zu eigen gemacht. Die Liturgie lässt die Liturgiefeiernden zu Zeitgenossen und Zeitgenossinnen des Heilshandelns Gottes werden, indem sie sich mittels Textziten in die Rolle der historischen Zeitgenossen begeben. „Weil die Situation identisch ist – die Situation des Unheils vom Menschen her und die des Heils von den Taten Gottes her –[,] finde ich mich, mich selbst klärend, wieder in jenen, die damals authentische Zeugen waren und dafür in ihren Worten Zeugnis gaben. Mache ich mir deren Zeugnis zu eigen, finde ich mich selbst.“³⁸

Solche zitierende Rollenidentifikation ermöglicht die Liturgie vielerorts: beim Vaterunser, beim Sanctus, beim Gloria und und und.

³⁴ HÄUSSLING: Liturgie, 7.

³⁵ HÄUSSLING: Liturgie, 8.

³⁶ HÄUSSLING: Liturgie, 7.

³⁷ HÄUSSLING: Bibel in der Liturgie der Tagzeiten, 307.

³⁸ HÄUSSLING: Liturgie, 5.

5 „Wohnen im Wort“ (Rose Ausländer)

Die Liturgie zeigt sich als ein herausragender Ort, wie das Wort Gottes im Leben der Menschen Wirklichkeit werden kann. Sie schafft einen Raum, in dem der und die Einzelne in die Gegenwart Gottes eintreten und im Wort wohnen kann. Er und sie kann hier sein und ihr Leben verstehen lernen als Leben in der Zeit Gottes. Die Wirklichkeit des gegenwärtigen Lebens ist damit aus der Beliebigkeit herausgenommen, weil sie als von Gott her qualifiziert gedeutet wird. Im Vertrauen auf Gott, der in der Geschichte gerettet hat, feiert die Liturgie, dass Gott auch im Heute wieder retten wird. Menschliches Leben verändert sich in der Begegnung mit Gott. Das Medium, durch das dieses erfahren werden kann, ist die Schrift.

„Am Anfang
war das Wort
und das Wort
war bei Gott“

Und Gott gab uns
das Wort
und wir wohnten
im Wort

Und das Wort ist
unser Traum
und der Traum ist
unser Leben³⁹

Literatur

- BUCHINGER, Harald: Mehr als ein Steinbruch? Beobachtungen und Fragen zur Bibelverwendung der römischen Liturgie, in: *Bibel und Liturgie* 82. 2009, 22–31.
- Feier der Kindertaufe*. In den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg [u. a.] 2007.
- FRANZ, Ansgar (Hg.): *Streit am Tisch des Wortes*. St. Ottilien 1997 (*Pietas Liturgica* 8).
- FREILINGER, Christoph/URBANZ, Werner/ZUGMANN, Michael: Dynamik der Wortverkündigung, in: JEGGLE-MERZ, Birgit/KIRCHSCHLÄGER, Walter/MÜLLER, Jörg (Hg.): *Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten* (*Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar* 2), 9–33.
- HÄUSSLING, Angelus A.: Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart, in: DERS.: *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Hg. v. Martin KLÖCKENER [u. a.]. Münster 1997 (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 79), 2–10.
- DERS.: Die Bibel in der Liturgie der Tagzeiten, in: CARMASSI, Patricia (Hg.): *Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift im christlichen Frühmittelalter*. Wiesbaden 2008, 299–322.
- JEGGLE-MERZ, Birgit: Das Wort will Ereignis werden, oder: Prolegomena zu einer Theologie der Wort-Gottes-Feier, in: KRANEMANN, Benedikt/ODENTHAL, Andreas/DE WILDT, Kim (Hg.): *Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft*. Stuttgart [Drucklegung Herbst 2016] (*Praktische Theologie heute*), 151–169.

³⁹ AUSLÄNDER: *Das Wort*, 222.

- JEGGLE-MERZ, Birgit / KIRCHSCHLÄGER, Walter / MÜLLER, Jörg (Hg.): Gemeinsam vor Gott treten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Stuttgart 2014 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar 1).
- DIES. (Hg.): Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Stuttgart 2015 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar 2).
 - DIES. (Hg.): Leib Christi empfangen, werden und leben. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Stuttgart (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar 3) [Drucklegung Herbst 2016].
 - DIES.: Mit der Bibel die Messe verstehen. Band 1: Die Feier des Wortes Gottes. Stuttgart 2015; Band 2: Die Feier der Eucharistie. Stuttgart [Drucklegung Herbst 2016].
- JUNGSMANN, Josef Andreas: Kommentar zu „Sacrosanctum Concilium“, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband 1. 1966, 10–109.
- KESSLER, Stephan Chr.: Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien. Innsbruck 1995 (Innsbrucker Theologische Studien 43), 252–253.
- KLÖCKNER, Martin: Bibel und Liturgie – Anmerkungen zu ihrer inneren Beziehung nach dem postsynodalen Schreiben „Verbum Domini“, in: Liturgisches Jahrbuch 62. 2012, 157–180.
- LOHFINK, Norbert: Liturgische Bibelverdunstung. Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie, in: Stimmen der Zeit 218. 2000, 247–259.
- MESSNER, Reinhard: Der Wortgottesdienst der Messe als rituell inszenierte Christusanamnese, in: Heiliger Dienst 66. 2012, 171–185.
- DERS.: Einführung in die Liturgiewissenschaft. 2. überarb. Auflage. Paderborn 2009.
 - DERS.: Wortgottesdienst. Historische Typologie und aktuelle Probleme, in: ZERFASS, Alexander / FRANZ, Ansgar (Hg.): Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel. St. Ottilien 2016 (Pietas Liturgica 16), 73–110.
- RATZINGER, Joseph: Kommentar zu „Dei verbum“ Kap. 6, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband 2. 1967, 571–581.
- ROUWHORST, Gerard: Christliche und jüdische Liturgie. Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie, in: BIERITZ, Karl Heinrich [u. a.]: Theologie des Gottesdienstes. Regensburg 2008 (Gottesdienst der Kirche 2,2), 489–572.
- SCHÖTTLER, Heinz-Günther: „Eingeladen zum Hochzeitsmahl des Wortes“ (Ambrosius von Mailand). Überlegungen zur liturgischen Präsenz des Wortes Gottes, in: Bibel und Liturgie 80. 2007, 217–236.
- DERS.: Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum. Würzburg 2016 (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien 13).
 - DERS.: „Wort des lebendigen Gottes!“. Re-Inszenierung und Mimesis in Judentum, Islam und Christentum, in: DERS., Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum, 457–488.
- THOMAS VON KEMPEN: Vier Bücher von der Nachfolge Christi. In d. Übers. v. Joseph GÖRRES. Neu überarb. v. Josef LIEBALL. Augsburg 1989 [Ersterscheinung 1418].
- Verbum Domini*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben von PAPST BENEDIKT XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (30. September 2010). Bonn 2010 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 187).
- WOHLMUTH, Josef: Tisch des Wortes – Tisch des Brotes, in: DERS.: An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken. Paderborn u. a. 2007, 263–279.

Gunda Brüske, Fribourg

Denn heute hast du zu uns gesprochen durch das Wort der Schrift

Rituelle Inszenierung im Dienst der Schriftverkündigung

Kommunikation ist schon zwischenmenschlich kompliziert. Was soll das erst geben, wenn Gott hier und heute in der Liturgie durch die Stimme eines Menschen sprechen will? Da ist mehr gefordert als ein offenes Ohr. Der Heilige Geist hilft natürlich, aber auch die rituelle Inszenierung der Schrift.

Angenommen wir geben eine empirische Untersuchung zur liturgischen Schriftverkündigung in Auftrag: Was wäre gut 50 Jahre nach dem Konzil von Interesse? Man würde Zahlen und Fakten erfragen – die Anzahl der Schriftlesungen in der Sonntagseucharistie (Zusatzfrage: Wie oft hören Sie eine alttestamentliche Lesung?) oder bei Familiengottesdiensten (Zusatzfrage: Wurde die Lesung einem Thema entsprechend gewählt?). Man könnte qualitative Interviews mit Lektorinnen und Lektoren durchführen, um ein klares Bild über die als schwierig empfundenen Lesungen zu erhalten, oder Vorstehende über ihre Predigtstätigkeit befragen. Es wäre spannend und die eine oder andere längst bekannte Schwäche wäre dann empirisch nachweisbar. Die zentrale Herausforderung der Wortverkündigung, das Hören des Wortes und die *Communio* mit dem im Wort gegenwärtigen Gott, wäre jedoch nur am Rande berührt. Denn wie können wir heute Gott hören oder Jesus lauschen? Sind wir taub auf diesem Ohr oder warum ist das so schwierig? Wie ist dieser zu den Versammelten

DR. GUNDA BRÜSKE
ist Koleiterin des Liturgischen Instituts der
deutschsprachigen Schweiz in Freiburg
und hat an der dortigen Universität
einen Lehrauftrag für Liturgiewissenschaft.

sprechende Gott anwesend? Es geht in diesem Beitrag darum, zunächst die Herausforderungen des Hörens und der Gegenwart Gottes im Wort zu fokussieren, um dann an drei Beispielen die rituelle Inszenierung als Hilfe zur Bewältigung in den Blick zu nehmen.

1 Herausforderung: Hören

Die Aufforderung zum Hören begegnet in der Bibel an vielen Stellen: „Hört, und ihr werdet leben“ (Dtn 4,1), „Ach, würdet ihr doch heute auf seine Stimme hören!“ (Ps 95,7), „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben.“ (Joh 5,24), „Wer Ohren hat, der höre!“ (Mt 13,9; Offb 2,7; 3,6). Programmatisch und für die bis heute geübte jüdische Praxis prägend ist das Sch^{ma} Israel (vgl. Dtn 6,4–9). Es reicht nicht, wenn die Worte Gottes in einem Buch stehen, nein, sie müssen im Herzen verankert sein. Sie müssen beständig wiederholt werden. Medien, die das Memorieren erleichtern wie die Tefillin, und feste Zeitpunkte stützen den Vorgang des Hörens und der inneren Aneignung.

Das Hören ist für die Bibel des Alten und Neuen Testaments zentral. Gott konstituiert das Volk durch das Wort der Tora und durch das Wort in Person, Jesus Christus. Zugleich

aber ist das Hören kein einfacher Vorgang, sonst müssten die Hörerinnen/Hörer (und Leserinnen/Leser) nicht immer wieder daran erinnert werden. Doch warum ist das Hören so schwierig, dass es diese Hilfsmittel braucht? Diese Fragen zu beantworten, dient nicht nur der Begründung für eine rituelle Inszenierung des Wortes Gottes in der Liturgie, sondern führt hin zum theologischen Verständnis von Hören und Communio im Wort Gottes.

Beim Vorgang des Hörens lassen sich verschiedene Stufen unterscheiden. Am Anfang steht das Schallereignis: Ein physikalischer Reiz trifft auf das Hörorgan. Je nach Lautstärke und Art (Musik, Sprache etc.) weckt er die Aufmerksamkeit der Hörenden oder eben nicht. „Zum einen Ohr rein, zum anderen wieder raus“, sagen wir umgangssprachlich. Die nächste Stufe kann als Höreignis bezeichnet werden: Mit dem Hören verbindet sich eine subjektive Empfindung, die Aufmerksamkeit für den Inhalt wächst, das Verstehen des Gehörten ist damit aber noch lange nicht gesichert und das Spiel der eigenen Gedanken lenkt immer wieder ab vom Hören des Sprechenden. Anders auf der dritten Stufe, dem Zuhören, umgangssprachlich sehr schön „ganz Ohr sein“ genannt. Die volle Aufmerksamkeit richtet sich auf die sprechende Person und auf das, was diese mitteilen möchte. Jetzt wollen auch die Zwischentöne und sogar das Ungesagte gehört sein. Es gelingt nicht immer und es ist anstrengend, ja Arbeit, wie Seelsorgende oder Beraterinnen und Berater wissen. Gelingt es, so entsteht durch die Mit-teilung Anteil-nahme. Das Hören erfolgt jetzt im Innenbereich der Person und konstituiert Gemeinschaft im Hören als Geben und Nehmen. Aus aktiver Kommunikation – und das ist vor allem das offene, den anderen freigebende Hören – entsteht Communio.

Damit ist die nächste, nun nicht mehr anthropologische Stufe schon angedeutet: Wenn die Stimme Gottes aus den Worten der biblischen Lesung erklingt, wenn Christus selbst zu den Versammelten spricht, so erfordert dieses Hören die ganze Aufmerksamkeit vom Schallereignis über das Hörereignis und die zuhörende Anteilnahme, damit hier und heute Communio zwischen dem sich Mitteilenden und den Anteilnehmenden entstehen kann. Die Wortverkündigung wird dann zur „Wortkommunion“.¹ Ist schon menschliche Kommunikation stör-anfällig – Missverständnisse sind eher die Regel als die Ausnahme –, so nochmals mehr das durch eine menschliche Stimme vermittelte Hören Gottes in der Liturgie. Doch dazu gibt es Hilfen von ganz oben: Zunächst haben Christinnen und Christen schon in der Taufe „die Gabe des Hörens empfangen“², dann aber ist es der Heilige Geist, der Christus in der liturgischen Verkündigung je neu vergegenwärtigt.³ Außerdem unterstützt die Liturgie selber durch die rituelle Inszenierung des Wortes Gottes diesen komplexen Kommunikationsvorgang, indem sie die Aufmerksamkeit lenkt und dem Ereignis der Begegnung im Wort Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung stellt. Doch bevor davon die Rede ist, soll eine zweite, dem Hören der göttlichen Stimme unmittelbar verbundene Schwierigkeit angesprochen werden.

2 Herausforderung: Gegenwart im Wort

Die Liturgiekonstitution denkt bekanntlich groß von der liturgischen Verkündigung. Christus ist nicht nur gegenwärtig in den eucharistischen Gestalten, in der Person des Eucharis-

¹ Den Ausdruck prägte Otto Nussbaum im Anschluss an patristische Zeugnisse für das Wort als Nahrung, vgl. NUSSBAUM: Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort, 73.

² *Pastorale Einführung in das Messlektionar* Nr. 7

³ Vgl. *Pastorale Einführung in das Messlektionar* Nr. 4; *Katechismus der Katholischen Kirche* Nrr. 1099–1104.

tie feiernden Priesters, den Sakramenten, im Beten und Singen der Kirche, wie schon die Enzyklika *Mediator Dei* (1947) gesagt hatte, sondern „in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“⁴ Er selbst – es geht also wie in der Eucharistiefeier um personale Gegenwart, wenn auch nicht um leibhafte, somatische Gegenwart, sondern um verbale Präsenz und dies nicht nur in der Verkündigung des Evangeliums, sondern grundsätzlich immer dann, wenn die heiligen Schriften gelesen werden, also auch das Erste Testament oder die neutestamentlichen Briefe. In der Pastoralen Einführung in das Messlektonar heißt es: „Die wunderbaren Taten, die Gott einst auf vielfältige Weise in der Heilsgeschichte gewirkt hat, werden unter den Zeichen gottesdienstlichen Feierns geheimnisvoll, aber wirklich gegenwärtig.“⁵

Diese Form von Christus-Präsenz ist zweifellos schwer zu fassen. Sie wirft Fragen auf: Wird das Erste Testament nicht seiner eigenständigen Bedeutung für das Volk Israel beraubt und christlich vereinnahmt, wenn Christus selbst durch diese Schriften spricht? Was wird näherhin von den wunderbaren Taten wirklich gegenwärtig? Ersaufen die Ägypter noch einmal im Meer? Gilt die paulinische Aufforderung in den Versammlungen zu schweigen den heute anwesenden Frauen? Wohl kaum. Die hohe theologische Aussage von der Gegenwart Christi im Wort der heiligen Schriften muss deshalb in Beziehung gesetzt werden zur Bibel als Literatur, zur Bibel als Buch. Im Sinne einer theologischen Meditation möchte ich dazu auf ein Zitat Augustins im Katechismus der Katholischen Kirche zurückgreifen: „Durch alle Worte der Heiligen Schrift sagt Gott nur ein Wort: sein eingeborenes Wort, in dem er sich selbst ganz aussagt: ‚Das eine gleiche Wort Gottes erstreckt sich durch alle Schriften; das eine gleiche Wort ertönt im Mund aller heiligen Schriftsteller. Da es im Anfang bei Gott war, benötigt es keine Silben, denn es ist nicht zeitbedingt‘ (Augustinus: Psal. 103,4,1).“⁶

Die Metapher vom Wort ohne Silben ist spannend: Menschliches Sprechen und sprachliches Verstehen setzen die Unterscheidbarkeit von Buchstaben, Silben, Worten und Sätzen voraus; niemand kann ein Wort verstehen, das vom Anfang bis zum Ende der Zeiten reicht. Gott erweist sich darin als Gott, dass er ein einziges Wort spricht, den Logos, das Wort, das einfachhin ist, nicht zeitbedingt und deshalb eine Einheit. Wenn dieses eine Wort in einer endlichen Welt erklingen soll, muss es sich übersetzen in die Vielgestalt menschlichen Sprechens und ausformulieren in Inhalten, die zwar die Schlacken der Geschichte mit sich führen und so oft genug Verständnisschwierigkeiten produzieren, dabei aber gerade als Schrift und Literatur eine dauerhafte Gestalt annehmen. Diese vielen Wörter und Schriften haben ihren bleibenden Urgrund in dem einen silbenlosen Wort, dem Logos, der diese menschlichen Worte nicht entmächtigt und also dem Judentum das Erste Testament entzieht, sondern diese Schriften im Hören und Lesen für Juden und Christen je anders mit dem Klang der göttlichen Stimme füllt und bis heute für beide zum Wort des lebendigen Gottes macht. Weil es um das Hören dieser Stimme geht und damit um die verbale Gegenwart Christi im verkündigten Wort, ist zwischen der einen Stimme und den vielen Wörtern mit ihrem historischen Ballast zu unterscheiden. Die besonderen historischen Umstände machen das Kolorit der biblischen Schriften aus, aber sie werden nicht real gegenwärtig in der liturgischen Verkündigung. Vielmehr werden mit Christus, der heute zu den Versammelten spricht, die Taten Gottes zum Heil der Menschen von den Anfängen der Schöpfung durch die Geschichte Israels bis zur

⁴ *Sacrosanctum Concilium* Art. 7.

⁵ *Pastorale Einführung in das Messlektonar* Nr. 7.

⁶ *Katechismus der Katholischen Kirche* Nr. 102.

Menschwerdung Jesu, Kreuz, Auferstehung, Erhöhung und pfingstlichen Geistsendung vergewärtigt, um den Hörenden daran Anteil zu schenken, sprich: Communio im Wort zu stiften. Das erfordert wahrlich ein feines Gehör und große Aufmerksamkeit!

3 Rituelle Handlungen als Medien der liturgischen Kommunikation

Kommunikation ist nie unmittelbar, sondern immer vermittelt durch das Wort oder andere Medien, seien sie visuell oder gegenständlich. Das zeigt sich auch in der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen, denn die Wortverkündigung wird im Judentum und in verschiedenen christlichen Kirchen rituell inszeniert. Beim Ausheben der Torarolle und beim kleinen Einzugs mit dem Evangeliar, bei der Evangelienprozession in der katholischen Eucharistiefeier und der Prozession mit dem Lektionar⁷ in einer Wort-Gottes-Feier geht es um das Erscheinen Gottes in der Mitte der Versammelten, um seine Gegenwart.⁸ Selbstverständlich lässt sich die Communio mit dem im Wort Gegenwärtigen dadurch nicht herstellen, es bleibt ein unverfügbares, durch den Heiligen Geist vermitteltes Ereignis, aber die unterschiedlichen Medien einer rituellen Inszenierung können die Aufmerksamkeit stützen, die Hörerwartung steigern, Gegenwart anzeigen und die Mitfeiernden zur Antwort animieren. Insofern sind sie sehr wertvoll und verdienen Sorgfalt.

3.1 Fokussierung des Evangeliums – die rituelle Inszenierung in der Messfeier

Die Zweipoligkeit der Messfeier als *liturgia verbi* und *liturgia eucharistica* hat dazu geführt, dass alle auf das Wort Gottes bezogenen Handlungssequenzen abgesehen vom Einzugs Teil der *liturgia verbi* sind. Danach liegt der Fokus allein auf der Eucharistiefeier, was ungewollt oder intendiert sichtbar wird, wenn das Lektionar und/oder das Evangeliar aus dem Blickfeld der Mitfeiernden verschwinden. Innerhalb der Wortverkündigung ist dann noch einmal zu differenzieren zwischen der Verkündigung des Evangeliums und den anderen biblischen Lesungen. In der *Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch* Nr. 35 heißt es dazu:

„Dass die Verkündigung des Evangeliums in großer Ehrfurcht erfolgen soll, zeigt die Liturgie selbst, da sie dem Evangelium im Vergleich zu den übrigen Lesungen besondere Ehrung erweist: sein Verkünder bereitet sich durch ein Gebet vor, beziehungsweise bittet um den Segen; die Gläubigen bezeugen in ihren Zurufen, dass Christus gegenwärtig ist und zu ihnen spricht, und sie hören das Evangelium stehend an. Außerdem werden dem Evangelienbuch selbst Zeichen der Verehrung erwiesen“ wie Inzens und Buchkuss.

Ausgezeichnet wird die Verkündigung des Evangeliums durch ein eigenes Buch, das Evangeliar, und dadurch, dass ein Diakon oder ein Priester die Lesung vorträgt, während die anderen Lesungen den Lektoren zugeordnet sind. Die Inszenierung verfolgt also explizit eine dramaturgische Steigerung bis zum Erklängen der Worte des Evangeliums. Vom Spannungsbogen der Messfeier her ist mit dem Amen zum Tagesgebet ein Einschnitt markiert, der körper-sprachlich durch das Niedersetzen der Gläubigen zum Hören der Lesung agiert wird. Da das Stehen in der katholischen Liturgie die bedeutsameren Elemente der Feier auszeichnet, kann das Sitzen, Haltung des empfangenden Hörens, als ein Signal verstanden werden, dass etwas weniger Wichtiges folgt. Es fehlt zudem jedes verbale oder nonverbale Symbol, dass mit der

⁷ Anstelle von „Messlektionar“ verwende ich im Folgenden als Kurzform „Lektionar“.

⁸ Vgl. dazu ausführlich BRÜSKE: „Sei gegrüßt, du Wort ...“.

Schriftverkündigung etwas für die Mitfeiernden Bedeutsames beginnt, dass nämlich Christus durch die Verkündigung der ganzen Heiligen Schrift zu ihnen spricht.

Diese Hierarchisierung der Lesungen kann Ausdruck geringer Wertschätzung des Alten Testaments sein und wird dann meines Erachtens zu Recht kritisiert. Eine Stufung gibt es jedoch auch im jüdischen Synagogengottesdienst, ist die Tora-Lesung doch reicher ausgestaltet als die eines Propheten. Weil die Hervorhebung der Evangeliumsverkündigung in der Messfeier sinnvoll ist, die Degradierung der anderen Lesungen jedoch vermieden werden soll, stellt sich die Frage, wie eine dementsprechende rituelle Inszenierung aussehen kann. Das deutschschweizer Feierbuch „Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag“ aus dem Jahr 2014 bietet dafür eine Form an. Wenn dieser Vorschlag nun dargestellt wird, geht es keineswegs darum, dies auch für die Messfeier zu fordern, vielmehr entspricht diese Form vor allem dem spezifischen Charakter einer Wort-Gottes-Feier, insbesondere wenn sie, wie es das Feierbuch vorsieht, ohne Kommunionsspendung begangen wird.

3.2 Fokussierung der ganzen Schrift – die rituelle Wortinszenierung in der deutschschweizer Wort-Gottes-Feier

Das deutschschweizer Buch „Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag“ stellt die Verkündigung des Wortes wirksamer ins Zentrum als bisherige liturgische Bücher und gibt ihr ein eigenes Profil. Diese Form der Inszenierung umfasst die ganze Schriftverkündigung und nicht nur das Evangelium. Alles ist Gottes Wort und Christus ist darin gegenwärtig. Durch das Halleluja und das Stehen zum Evangelium, das Kreuzzeichen und möglicherweise auch durch Weihrauch wird das Evangelium dabei innerhalb des Leseteils zugleich hervorgehoben. Wie erfolgt nun die Fokussierung auf das Wort der Schrift?

Das Lektionar wird beim Einzug durch eine Lektorin/einen Lektor hereingetragen und an einem gut sichtbaren Ort geschlossen oder offen niedergelegt. Nach Möglichkeit ziehen dabei Ministranten/Ministrantinnen mit Leuchtern mit ein und stellen die Leuchter neben dem Lektionar ab.⁹ Ein geöffnetes Lektionar so auf einem Pult auszustellen ist etwas Besonderes, es erregt Aufmerksamkeit und verweist symbolisch darauf, dass Christus von Beginn an gegenwärtig ist. Bleibt es geschlossen, erlaubt das eine dramaturgische Steigerung mit dem Fokus auf das gesprochene Wort. Während des kurzen Eröffnungsteils, der im Feierbuch bezeichnet wird als „In die Gegenwart Gottes treten“,¹⁰ stehen alle. Dann tritt die Lektorin/der Lektor zum Ort des Buches, nimmt das Buch, während eine Kantorin oder ein Kantor die von allen wiederholte Akklamation „Dein Wort, o Herr, geleitet uns auf allen unseren Wegen“ anstimmt, und geht mit dem Lektionar, möglichst begleitet von Ministranten/Ministrantinnen mit Leuchtern, zum Ambo, öffnet das Lektionar und zeigt es den Versammelten.¹¹ Während des Zeigegestus spricht die Vorsteherin oder der Vorsteher die Proklamation „Sei begrüßt, du Wort, das der Welt den Anfang gab. Sei begrüßt, du führst dein Volk durch die Zeit. Sei begrüßt, du bleibst in Ewigkeit. Sei begrüßt, Gottes Wort: Wirke in uns.“¹² Alle ak-

⁹ Vgl. Wort-Gottes-Feier 2004, 34: Grundlemente (Nr. 55–57); Wort-Gottes-Feier/Schweiz 2014, Nr. 3–4.

¹⁰ So in den Ablauf-Schemata und den Überschriften z. B. Wort-Gottes-Feier/Schweiz 2014, 31.

¹¹ Schlichter in Wort-Gottes-Feier 2004: Die Lektorin/der Lektor nimmt das Lektionar vom Altar bzw. von dem Platz, wo es sich befindet und trägt es (begleitet von Leuchtern) zum Ambo, falls keine Evangelienprozession vorgesehen ist. Vgl. Wort-Gottes-Feier 2004 Grundlemente, 35 (Nr. 62). Zur Evangelienprozession vgl. ebd. 36 (Nr. 65).

¹² Wort-Gottes-Feier/Schweiz 2014, Nr. 13 A (Text: Jürgen Lenssen). Es gibt ausserdem noch eine zwei-

klamieren mit dem Kehrvers. Dann folgt der Lesungsteil in der auch für die Wortliturgie der Messfeier gewohnten Weise. Nach der Verkündigung des Evangeliums zeigt die Vorsteherin oder der Vorsteher das geöffnete Lektionar. Unter dem Gesang des Halleluja (bzw. eines Christusrufs) wird es, begleitet von Ministranten/Ministrantinnen mit Leuchtern, zum Ort des Buches zurückgetragen und bleibt bis zum Ende der Feier aufgeschlagen liegen. Die Vorsteherin oder der Vorsteher spricht dort folgendes Gebet: „Gepriesen bist du, Herr unser Gott, denn heute hast du zu uns gesprochen durch das Wort des Evangeliums. Dein Wort fordert uns heraus, dein Wort festigt unsere Hoffnung. Gepriesen sei dein heiliger Name, Vater, Sohn und Heiliger Geist.“¹³

Die Prozession vor der ersten Lesung fokussiert die Aufmerksamkeit der Mitfeiernden sehr stark auf das Wort der Schrift: Schauend folgen die Mitfeiernden der Bewegung der Lektorin/des Lektors, erfassen das Buch als zentrales Medium der Christuspräsenz; hörend wird ihnen der Vorgang durch die Akklamation und Proklamation gedeutet; singend werden sie leibhaftig einbezogen. Sie sind ganz wach für das, was folgt – eine Grundvoraussetzung für den gestuften Vorgang des Hörens. Eine Erwartung wird aufgebaut: es wird etwas passieren, das bedeutsam ist, etwas, das ich als Mitfeiernde nicht verpassen möchte. Es sollte sich mit der geistlichen Bereitschaft verbinden, im Hören Anteil zu nehmen und dadurch selber verändert zu werden. Die abschließende Beracha ist zugleich Gebetsantwort an Gott und Deutung des Vorgangs der Verkündigung. Dass das Lektionar als Medium der Christuspräsenz hier keinesfalls in der Ablage des Ambos verschwinden kann, versteht sich von selbst.

Bei dieser Form der rituellen Inszenierung des Wortes stellt sich die Frage nach Büchern als Medium der Christuspräsenz noch einmal stärker als in der Eucharistiefeier. Diese Bücher haben einen besonderen Rang, wie die Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* und die Pastorale Einführung in das Messlektionar bezeugen: „In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf.“¹⁴ „Zusammen mit den diensttuenden Personen, den gottesdienstlichen Handlungen, Orten und Dingen machen auch die Bücher, aus denen das Wort Gottes gelesen wird, den Hörern die Gegenwart Gottes bewusst, der zu seinem Volk spricht.“¹⁵

Wurde schon für die Eucharistiefeier seit langem der Wunsch nach der Lese- oder Verkündigungsbibel geäußert,¹⁶ so sind für eine Feier, bei der das Wort Gottes ganz und allein im Zentrum stehen soll, die Bemühungen um ein solches Buch noch einmal dringlicher. Der anstehende Neudruck der Lektionare ist eine Gelegenheit, diese Lücke zu schließen. Die Anforderungen sind hoch: Die Verkündigungsbibel sollte eine vollständige Bibel sein, die liturgischen Perikopen sollten lesefreundlich eingerichtet sein und das Format und Gewicht sollten die liturgische Inszenierung unterstützen. Dass ein solches Unternehmen nicht aussichtslos ist, zeigt eine Edition der neuen französischen Bibelübersetzung¹⁷. Diese Ausgabe ist zwar zur Vorbereitung für die Verkündigungsdienste und nicht für den Gebrauch in der Liturgie selbst vorgesehen ist, wäre dafür aber geeignet. Wenngleich eine Verkündigungsbibel die Einheit der Schrift überzeugender zu präsentieren vermag als jedes andere liturgische Buch, ist doch darauf hinzuweisen, dass auch ein Lektionar für die Einheit stehen kann, da Lesungen

te, feierlichere Form mit dreifachem Zeigegestus und drei Proklamationen.

¹³ Wort-Gottes-Feier/Schweiz 2014, Nr. 22.

¹⁴ *Dei Verbum* Nr. 21.

¹⁵ *Pastorale Einführung in das Messlektionar* Nr. 35.

¹⁶ Vgl. u. a. KRANEMANN: Anmerkungen 767; GERHARDS: Dem Wort Gottes Gestalt geben 158.

¹⁷ Vgl. den Beitrag von Jean-Marie AUWERS in diesem Heft: 149–155.

aus den unterschiedlichsten biblischen Büchern enthalten sind. Das könnte auch in der Einbandgestaltung zum Ausdruck kommen, wenn die Rückseite, der hebräischen Leserichtung entsprechend, den Gottesnamen Jahwe zeigen würde und die Vorderseite, der griechischen Leserichtung nach, das Alpha und Omega. Für alle neuen liturgischen Bücher muss dabei gelten, was die *Grundordnung des Römischen Messbuchs* so formuliert: „In besonderer Weise ist dafür zu sorgen, dass die liturgischen Bücher, vor allem das Evangeliar und das Lektionar, die zur Verkündigung des Wortes Gottes bestimmt sind und denen deshalb eine besondere Verehrung gebührt, in der liturgischen Feier wirkliche Zeichen und Symbole übernatürlicher Dinge sind und darum wahrhaft würdig, prächtig und schön sein sollen.“¹⁸

3.3 Ambo, Altar und der Ort des Buches

Für die Messfeier ist bis zur Verkündigung der Ambo als Ort des Lektionars vorgesehen,¹⁹ während der des Evangeliers der Altar ist.²⁰ Für die Verkündigung ist in jedem Fall der Ambo als Ort definiert. Fragen bleiben allerdings bezüglich des weiteren Verbleibs des Verkündigungsbuches, will man vermeiden, dass es seiner Bedeutung als Symbol der Gegenwart Gottes zuwiderlaufend in einem Ablagefach oder auf den Kredenz Tisch „verschwindet“. Wo es einen Ambo mit einer zweiten, dem Volk zugewandten Ablage gibt, wird das Buch dort ausgestellt. Wenn das nicht der Fall ist, wäre entweder ein eigener „Ausstellungsort“ einzurichten wie der schon genannte Ort des Buches oder das Evangeliar könnte auf den Altar zurückgelegt werden.²¹

Letzters bringt zum Ausdruck, dass die Gegenwart Jesu Christi im eucharistischen Mahl und im Wort der Heiligen Schrift aufeinander bezogen sind.²² Die konkreten Lösungen sind immer abhängig vom jeweiligen Raum und sollten sowohl theologische als auch ästhetische Gesichtspunkte berücksichtigen.

3.4 Rituell gestaltete Antwortakte in Wort-Gottes-Feiern

Während sich die Antwort auf die Wortverkündigung in der Eucharistiefeier auf die Akklamationen beschränkt, bieten die drei offiziellen Feiebücher für Wort-Gottes-Feiern im deutschen Sprachgebiet zusätzlich einige Zeichenhandlungen. Im Zentrum steht dabei vor allem das Wort der Schrift in Gestalt des Lektionars, Evangeliers oder einer Bibel. Gerade weil das Wort verklungen ist, flüchtig wie jedes menschliche Wort, der Glaube aber vom Hören kommt (vgl. Röm 10,17), erscheint es wichtig, dem Wort einen sichtbaren Ort zu geben.²³ Folgende Varianten sind möglich: (1) Das Buch der Schrift wurde bereits nach der Verkündi-

¹⁸ *Grundordnung des Römischen Messbuchs* Nr. 349.

¹⁹ Vgl. *Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch* Nr. 80; *Grundordnung des Römischen Messbuchs* Nr. 118.

²⁰ Vgl. *Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch* Nr. 79, 131, 149; *Grundordnung des Römischen Messbuchs* Nr. 117, 122, 133, 175.

²¹ Vgl. aber die Bestimmung der *Grundordnung des Römischen Messbuchs* Nr. 306: „Auf den Altartisch darf nämlich nur das gestellt werden, was für die Messfeier erforderlich ist: nämlich das Evangeliar vom Beginn der Feier bis zur Verkündigung des Evangeliums“.

²² Orientiert man sich konsequent an der Metapher von den beiden Tischen für das Wort und für das eucharistische Brotes und sieht Ambo und Altar als deren Repräsentanten im Raum, so müsste der Altar allein dem eucharistischen Teil der Messe vorbehalten sein und wäre weder vor noch nach der Verkündigung Ort eines Evangeliers (oder Lektionars).

²³ Anders EISSING: Wort Gottes oder Buch Gottes?

gung an einem gut sichtbaren Ort deponiert, ggf. mit Leuchtern, und liegt geöffnet auf. Die Gläubigen werden eingeladen, hinzuzutreten, sich zu verneigen und/oder das Buch zu berühren.²⁴ (2) Das Buch der Schrift wird ggf. mit Leuchtern zu einem zentralen Ort (ggf. dem Altar) übertragen und durch Verneigung und/oder Berührung verehrt.²⁵ (3) Die Gläubigen verehren das bereits aufliegende geöffnete Buch der Schrift durch eine Kerzendarbringung.²⁶ (4) Bei der Wort-Gottes-Feier mit Zuspruch eines biblischen Wortes treten die Versammelten zum Ort des Buches und empfangen ein persönlich zugesprochenes Wort der Schrift.²⁷ Bei allen Formen der Verehrung gilt diese selbstverständlich Christus und nicht einem Buch als materiellem Gegenstand.

Es fällt auf, dass die Antwortakte mit Bewegung verbunden sind, mit einer Prozession zum Ort des Buches. Im Hinblick auf den Weg im Raum sind diese Feierformen mit dem Kommuniongang vergleichbar, doch sie unterscheiden sich durch das die Gegenwart Christi anzeigende, gut sichtbare Buch der Schrift und durch die Gesten der verehrenden Antwort vom Empfangsgestus der Kommunion. Bei der neuen Form des Zuspruchs des Wortes ist das Moment des Empfangens allerdings stärker als das des Antwortens. Tatsächlich kommt es vor, dass Mitfeiernde es in Analogie zum Kommunionempfang deuten, also als Wortkommunion erleben.

Obwohl alle Antwortsequenzen neu sind, bleiben sie insgesamt in einem traditionellen Rahmen. Die Realien, Kerzen, Wasser und Weihrauch, sind ebenso vertraut wie Gehen, Verneigen und das Kreuzzeichen sowie einige der Gebete. Das Bekannte wird jedoch neu determiniert durch die noch über den Auszug hinaus sichtbar bleibende Präsenz des Wortes in Gestalt des Buches. Das Wort der Schrift bestimmt auch als Verklungenes den Raum, schenkt und fordert die geistliche Anteilnahme der Mitfeiernden. Die vom Geist gewirkte Kommunikation Christi mit den Versammelten, das Hören der Stimme Gottes durch die Worte der Verkündigung, fordert eine Antwort der Mitfeiernden – nonverbal durch die genannten Handlungssequenzen und mit Worten in einem feierlichen Lobgebet, Fürbitte, Liedern etc. oder auch in der Stille. Das Wort, das heute zum kommunikativen Ereignis wurde, hat Communio gestiftet. Im hörenden Verweilen beim Wort wurde die Kirche zum „Haus des Wortes“²⁸.

Literatur

Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis. Bonn 2009 (Arbeitshilfen 77), 7–89.

BRÜSKE, Gunda: „Sei begrüßt, du Wort ...“. Erkundungen zur rituellen Inszenierung des Wortes Gottes, in: Liturgisches Jahrbuch 66. 2016, 93–113.

- DIES.: Schwierige Wortkommunion. Standortbestimmung für Wort-Gottes-Feiern am Sonntag, in: Herder Korrespondenz 69. 2015, 312–315.

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 Sprachge-

²⁴ Vgl. Versammelt in seinem Namen, 125 (Nr. 31); Wort-Gottes-Feier/Schweiz 2014, Nr. 37 B.

²⁵ Vgl. Versammelt in seinem Namen, 126 (Nr. 31 a); Wort-Gottes-Feier 2004, 200.

²⁶ Vgl. Wort-Gottes-Feier/Schweiz 2014, Nr. 37 A.

²⁷ Vgl. Wort-Gottes-Feier/Schweiz 2014, Nr. 39–41.

²⁸ *Verbum Domini* Nr. 52.

- biet. Regensburg 2011 (Studien zur Pastoraltheologie 28).
- EISSING, Dieter: Wort Gottes oder Buch Gottes? Ein Zwischenruf, in: Gottesdienst 39. 2005, 41–43.
- GERHARDS, Albert: Dem Wort Gottes Gestalt geben. Heutige Anfragen an tradierte Formen des Wortgottesdienstes, in: KRANEMANN, Benedikt/STERNBERG, Thomas (Hg.): Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung. Freiburg i. Br. 2002 (Quaestiones disputatae 194), 146–165.
- Gottes Wort in Gottes Dienst. Die Heilige Schrift in der Liturgie. Freiburg i. Br. 2012 (Gottesdienst extra).
- Grundordnung des Römischen Messbuchs*. Vorauspublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). Bonn 2007 (Arbeitshilfen 215).
- Katechismus der Katholischen Kirche*. Neuübersetzung aufgrund der Editio Typica Latina. Leipzig 2011.
- KRANEMANN, Benedikt: Anmerkungen zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes der Meßfeier, in: FRANZ, Ansgar (Hg.): Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testament und seiner Verwendung in der Liturgie. St. Ottilien 1997 (Pietas Liturgica 8), 759–768.
- KRANEMANN, Benedikt: Wort – Buch – Verkündigungsort. Zur Ästhetik der Wortverkündigung im Gottesdienst, in: KLÖCKENER, Martin/JOIN-LAMBERT, Arnaud (Hg.): Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz (FS Bruno Bürki). Freiburg i. Ü./Genève 2001, 57–72.
- NUSSBAUM, Otto: Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesungen, in: NEUHEUSER, Hanns-Peter (Hg.): Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches. St. Ottilien 1995, 65–92.
- Pastorale Einführung in das Messlektionar* gemäß der Zweiten Authentischen Ausgabe des Ordo lectionum Missae, in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis. Bonn 2009 (Arbeitshilfen 77), 191–241.
- Verbum Domini*. Nachsynodales Schreiben von Papst Benedikt XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche. 30. September 2010 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 187).
- Versammelt in seinem Namen. Tagzeitenliturgie, Wort-Gottes-Feier, Andachten an Wochentagen. Werkbuch. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier 2008.
- Die Wort-Gottes-Feier. Werkbuch. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier 2004.
- Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag. Hg. vom Liturgischen Institut in Freiburg im Auftrag der Bischöfe der deutschsprachigen Schweiz. Freiburg i. Ü. 2014 (2015).

Heinz-Günther Schöttler, Regensburg

„Den Tisch des Wortes reicher decken“ (SC 51) – aber bitte ‚ordentlich‘!

Offenbarung ist immer Selbstmitteilung Gottes; der Bund Gottes mit Israel konstituiert ein *unmittelbares* Verhältnis zu Gott. *Selbstgabe* Gottes und *Unmittelbarkeit* sind nicht steigerbar. Diese Prämisse eines kanonischen Schriftverständnisses verlangt nach einer Erneuerung von Leseordnung und Auslegung des Alten Testaments in der Verkündigung. (Redaktion).

Sie ist in kirchlichen Kreisen geläufig und beliebt: die metaphorisch stark aufgeladene Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass „den Gläubigen der Tisch des Wortes Gottes reicher gedeckt werden soll“ und „die biblischen Schätze weiter geöffnet werden sollen“ (*Sacrosanctum Concilium* [SC] 51,1). Die nachkonziliaren Kommissionen und Gremien machten sich recht zügig an die Arbeit; bereits 1969 lag eine grundlegende Neuordnung, der *Ordo Lectionum Missae* (OLM), vor, um „bei den heiligen Feiern eine reichere, vielfältigere und passendere Lesung der Heiligen Schrift einzuführen“ (SC 35,1; vgl. SC 92a), und zwar in der jeweiligen Volkssprache (vgl. SC 36,2). Statt der in der vorkonziliaren Ordnung an den Sonn- und Feiertagen ausschließlich aus dem Neuen Testament genommenen Lesungen (nur einmal, und zwar am Fest „Erscheinung des Herrn“, wurde eine alttestamentliche Lesung gehört: Jes 60,1–6) kommen jetzt an Sonn- und Feiertagen drei Schrifttexte zum Vortrag: eine erste Lesung aus dem Alten Testament (außer in der Osterzeit), gefolgt von einer zweiten aus dem Briefcorpus des Neuen Testaments und schließlich als dritte Lesung das Evangelium. Neben dieser Mehrung von Lesungen aus der Heiligen Schrift bietet der neue *Ordo Lectionum Missae* eine weitere ‚Neuheit‘. Die zweite Lesung aus dem neutestamentlichen Briefcorpus erfolgt semi-continua, ebenso die dritte Lesung: In einem jeweils eigenen Lesejahr wird eines der drei synoptischen Evangelien gehört. Das vierte Evangelium ist leider in der Osterzeit und an anderen Sonntagen im Jahreskreis entsprechend perikopiert und bibelhermeneutisch problematisch in die lectio semi-continua der Synoptiker eingeschoben. Das alles ist soweit bekannt und allsonntägliche Routine geworden, auch dass aus pastoralen oder anderen Gründen meist nur eine der beiden Lesungen genommen wird und die Entscheidung vorwiegend zu Ungunsten der ersten Lesung ausfällt, so dass auf dem „reicher gedeckten Tisch des Wortes“ das Alte Testament unterrepräsentiert bleibt, was irgendwie einem pragmatischen Markionismus gleichkommt¹.

Vieles und Wichtiges mehr, auch durchaus Kritisches, wäre zur nachkonziliaren Leseordnung zu sagen. Im Gesamturteil ist aber festzuhalten: Im Vergleich mit der Leseordnung, die sie ablöste, war es ein ‚großer Wurf‘, der seinerzeit der oben beschriebenen Aufforderung des Konzils fürs erste durchaus gerecht wurde. Seitdem ist mehr als ein halbes Jahrhundert ver-

DR. HEINZ-GÜNTHER SCHÖTTLER,
bis 2016 Prof. für Pastoraltheologie an der Fakultät
für Katholische Theologie der Universität Regensburg;
seit 2006 Dozent für Homiletik am Abraham Geiger
Kolleg (Berlin) und an der School of Jewish Theology
der Universität Potsdam.

Vieles und Wichtiges mehr, auch durchaus Kritisches, wäre zur nachkonziliaren Leseordnung zu sagen. Im Gesamturteil ist aber festzuhalten: Im Vergleich mit der Leseordnung, die sie ablöste, war es ein ‚großer Wurf‘, der seinerzeit der oben beschriebenen Aufforderung des Konzils fürs erste durchaus gerecht wurde. Seitdem ist mehr als ein halbes Jahrhundert ver-

¹ Vgl. SCHÖTTLER: Christliche Predigt und Altes Testament, 114–145. 148–151.

gangen und die theologischen Schwächen und hermeneutischen Defizite des *Ordo Lectionum Missae* treten immer deutlicher zutage.

1 Vom ‚Umgang‘ mit dem Alten Testament im christlichen Gottesdienst

1.1 Typologisch ‚in den Schatten‘ gestellt

In der derzeit gültigen Leseordnung geschieht die Auswahl der alttestamentlichen Lesungen an den Sonntagen primär unter einem relationalen Gesichtspunkt vom Evangelium her. Das Modell „Verheißung – Erfüllung“ im typologischen Sinn (Typos – Antitypos) ist hier grundlegend.² Ist aber die Typologie überhaupt noch eine theologisch verantwortbare Weise, Altes und Neues Testament in Beziehung zu setzen? Ich meine nicht.³

In der Typologie dient das Alte Testament letztlich als Hintergrundfolie, christologische Denkfiguren umso positiver, umso heller behaupten zu können, im günstigen Fall ist der alttestamentliche typos ‚Präludium‘, die eigentliche Gotteserfahrung ereignet sich aber erst im Horizont des Antitypos, und das heißt: im Christusereignis. Die christliche Theologie hat das dichotomische Modell „Verheißung – Erfüllung“, insbesondere dessen Aufteilung auf Altes und Neues Testament, schon früh als unzureichend empfunden. Es erschien schlicht zu einfach, das Evangelium so wie in der Zeit der frühen Apologetik auszulegen (vgl. etwa Justins fiktionalen *Dialog mit dem Juden Tryphon*), dass das, was verkündigt wird, nun in Christus seine Erfüllung gefunden habe, und sei es, wenn die entsprechende Erfahrung im Leben der Kirche und der Gläubigen ausbleibt, zur Not auch ‚nur‘ eine geistig-geistliche Erfüllung. Bereits Origenes (um 185 bis um 254) hat, von Hebr 8,5; 10,1 und 11,1 inspiriert, deshalb ein trichotomisches Denken angestoßen.⁴ In der westlichen Christenheit war es der in Trier geborene Ambrosius von Mailand (339–397), der das Schema in die griffige Begrifflichkeit „umbra – imago – veritas“ brachte, so dass die Geschichte jetzt in drei *aetates* eingeteilt ist: in die Zeit der Synagoga (Altes Testament), die Zeit der Ecclesia (Neues Testament) und die eschatologische Vollendung. So heißt es bei Ambrosius in enger Anlehnung an Origenes: „Umbra praecessit, secuta est imago, erit veritas.“⁵

Unabhängig davon, ob das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen bzw. des jüdischen Glaubens zum christlichen Glauben nun in einem schlichteren dichotomischen Modell beschrieben wird oder in einem trichotomischen: Beide Modelle sind klimaktische Modelle, die die Heilsökonomie als stufenweise Enthüllung eines einzigen Mysteriums, nämlich des Christusereignisses, darstellen, das gleichsam im Alten Testament als himmlischer Archetyp noch verborgen sei und im Neuen Testament enthüllt werde. Letztlich reduziert sich auch das trichotomische Modell in der Pragmatik schnell auf das, was es im Grunde intendiert: die schlichte klimaktische Gegenüberstellung von Typos und Antitypos, die die Theologie und

² Vgl. dazu bes. *Dei verbum* 14–16; OLM Art. 67. 93; *Katechismus der Katholischen Kirche* Nrr. 1093–1095.

³ Die Kritik am typologischen Denken habe ich ausführlich entfaltet in: SCHÖTTLER: Re-Visionen, 50–57.

⁴ Vgl. ORIGENES: *Homiliae* 2,2 in psalmum 38 [LXX] (PG 12, 1403A).

⁵ „Zunächst ging der Schatten voraus, es folgte das Bild, dann wird die Wahrheit sein [vgl. Hebr. 10,1]: Der Schatten ist im Gesetz, das Bild im Evangelium und die Wahrheit in der himmlischen Welt. [...] Doch ist schon der Schatten der Nacht und Finsternis der Juden gewichen und der Tag der Kirche angebrochen. Wir schauen nur die Güter mittels des Bildes und besitzen die Güter des Bildes“ (AMBROSIIUS: *Explanatio XII Psalmorum* 38,25 [zu Ps (V) 38,7]; PL 14, 1051 CD; CSEL 64, 203).

Verkündigung der Kirche bis heute beherrscht, und kommt aus seiner Abwertung des Alten Testaments bzw. der Bibel Israels und damit auch des jüdischen Glaubens *nicht* heraus.

Eine Wort-Gottes-Theologie, die das Alte Testament und den jüdischen Glauben typologisch ‚in den Schatten‘ stellt, kann nicht richtig sein. Auch wenn menschliches Erkennen immer Stückwerk ist und bleibt (vgl. 1 Kor 13,9f.): Gott teilt sich in seiner Offenbarung nicht bruchstückhaft, vorläufig mit; er teilt sich stets *selbst* mit, gibt sich selbst, und zwar *ganz*. Klimaktische Modelle, die die eigene Identität durch die Abwertung anderer zu definieren versuchen, sind Menschenwerk und beschädigen letztlich den christlichen Glauben selbst. Warum sollte das zeitliche Nacheinander des Alten und Neuen Testaments heilsgeschichtlich ‚progressiv‘ zu verstehen sein? Warum muss die heilsgeschichtlich gedeutete Zeit *linear und progressiv* verlaufen? Warum soll das Neue im Sinne von ‚historisch später‘ mehr wert sein als das Alte?

All das ist verhängnisvolle typologische Rede, die das Christentum in einer zur Ideologie verkommenen Christologie auf Kosten des Judentums aufwertet, wie Theologie- und Kirchengeschichte zur Genüge zeigen. In der Berufung und Erwählung durch Gott kann es kein nachteiliges Vorher und vorteiliges Nachher geben. Offenbarung Gottes ist nicht die Mitteilung bestimmter übernatürlicher Glaubensgeheimnisse, bei denen Gott mal das eine, mal das andere ‚preisgibt‘ oder anderes (noch) ‚zurückhält‘. Offenbarung Gottes ist immer *Selbstmitteilung* Gottes, d. h.: In seiner Gottrede teilt Gott sich stets *selbst* mit, gibt sich stets *selbst*, und das ist weder minderbar noch steigerbar. Wenn das Alte Testament also aus christlicher Sicht Wort Gottes ist, dann ereignet sich in ihm *Selbstmitteilung* Gottes!⁶ Heilsgeschichte kann nicht in ein solches Vorher und Nachher unterschieden werden, als verharre das Alte Testament bzw. das Judentum in der Verheißung und als lebe die Kirche in der Erfüllung.⁷ Das ist nicht nur theologisch unzutreffend, sondern entwürdigt das Alte Testament und den jüdischen Glauben zutiefst. Deshalb ist auch der traditionelle Begriff ‚Heilsgeschichte‘ mit seinem ‚ante Christum‘ und ‚post Christum‘ theologisch-hermeneutisch nicht angemessen.⁸ Nicht von ungefähr ist der Begriff „Heilsgeschichte“ in der evolutionstheoretisch ausgerichteten Religionswissenschaft entstanden (Ende 18. Jh. / Anfang 19. Jh.).⁹ Der Bund Gottes mit Israel konstituiert ein *unmittelbares* Verhältnis Gottes zu seinem Volk, und diese Unmittelbarkeit stützt sich auf ein Offenbarungswort. ‚Unmittelbarkeit‘ aber ist nicht mehr steigerbar¹⁰, auch nicht im Christentum.

1.2 Abschied von der typologisch-klimaktischen Auslegung des Alten Testaments

Mit seiner typologisch-klimaktischen Christologie bringt sich das Christentum in einen Hoffnungs- und Erfüllungszwang, unter dem es unter den postmodernen Bedingungen des Lebens mehr und mehr zusammenbricht, weil die Menschen so nicht mehr ‚glauben‘ (können). Insofern nämlich kirchliche Theologie und Verkündigung die Beweislast einer ‚Erfüllung in Jesus Christus‘ so ungebrochen wie in der Vergangenheit nicht (mehr) tragen, verkommt sie oft genug zur reinen Rhetorik und persuasiven Assertion. Theologische Formeln und erstarr-

⁶ Vgl. DIRSCHERL: Das menschliche Wort Gottes, 55.

⁷ Vor diesem Hintergrund ist zu bedenken, was es bedeutet, dass das Evangelium stehend gehört wird, die alttestamentliche, aber auch die Epistellesung dagegen sitzend.

⁸ Wenn ich den Begriff „Heilsgeschichte“ problematisiere, dann betrifft dies nicht die geschichtliche Dimension von Glaube und Theologie, wohl aber die Gefahr der Schematisierung von Glaube und Theologie, zumal in einem ‚linear-progressiven‘ Verständnis.

⁹ Vgl. SCHÖTTLER: Christliche Predigt und Altes Testament, 231–235.

¹⁰ Vgl. DIRSCHERL: Das menschliche Wort Gottes, 55f.

te religiöse Rhetorik werden über die Kanzel gereicht, die unter den Bedingungen des Glaubens in der Postmoderne keines Menschen Herz mehr nähren, sondern nur noch vollstopfen wie Spams einen Email-Account. Und wie schützen sich unsere smarten Zeitgenossen vor diesen religiösen Spams: Sie bleiben weg und die Räume unter den Kanzeln und vor den Ambonen leeren sich mehr und mehr.

In Anlehnung an Friedrich von Schiller wäre die Predigt, die sich im typologisch-klimaktischen Modell bewegt, „sentimentalisch“ zu nennen: „bei dem höchsten Gehalt für das *Herz*, allzuwenig für den *Geist*“, sie gibt „keine *Nahrung*“, kann „nicht beleben, nur besänftigen“¹¹, folgenlose Ergriffenheit eben, wie wir es als Predigthörerinnen und -hörer allzu oft erleben bzw. erleiden. Auch wenn sich die typologische Auslegung auf eine fast zweitausendjährige Tradition berufen kann und sich das Modell „Verheißung – Erfüllung“ nicht nur für die Advents- und Weihnachtszeit tief in das christliche Glaubensverständnis eingegraben hat: Die typologisch-klimaktische Auslegung ist für Christinnen und Christen heute hermeneutisch keine zureichende und theologisch mehr zu verantwortende Weise, Altes und Neues Testament in Beziehung zu setzen. Von dem beschriebenen Hoffnungs- und Erfüllungszwang muss sich die kirchliche Verkündigung befreien – der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung wegen. Das in der derzeit gültigen Leseordnung vorherrschende Auswahlkriterium für die alttestamentliche Lesung an Sonn- und Feiertagen ist also unbedingt aufzugeben.¹²

Jesus der Christus ist nicht die Erfüllung; er ist für Christen der unüberbietbare Zeuge der Treue Gottes und die unbeirrbar Gewissheit der Verheißungen Gottes, kurzum: Gottes ‚Amen‘ (vgl. bes. 2 Kor 1,18–20)¹³, anders formuliert: Jesus ist als der Christus Realsymbol der Treue Gottes¹⁴, auch und gerade in der christologisch nicht ausgefüllten bzw. nicht auszufüllenden existentiellen Lücke, eben in der „schmerzenden Erfüllungslücke“¹⁵. Von der Treue Gottes *in* der schmerzenden Erfüllungslücke zu sprechen und zu klagen, ohne die schmerzende Lücke christologisch zu füllen, darum gehe es. Am Heilig Abend 1943 schreibt Dietrich Bonhoeffer aus dem Wehrmachtuntersuchungsgefängnis in Berlin-Tegel an seine Nichte Renate Schleicher und seinen Freund Eberhard Bethge. Die beiden sind seit sieben Monaten verheiratet und Renate ist schwanger; umso schmerzlicher ist ihre kriegsbedingte Trennung: „Für die Euch nun bevorstehende Zeit der Trennung möchte ich Euch gerne einiges sagen. [...] [D]a ich ja nun 3/4 Jahr von Menschen, an denen ich hänge, getrennt bin, habe ich einige Erfahrungen gemacht, die ich Euch schreiben möchte. [...] Es ist verkehrt, wenn man sagt, Gott füllt die Lücke aus; er füllt sie garnicht aus, sondern er hält sie vielmehr gerade unausgefüllt, und hilft uns dadurch, unsere echte Gemeinschaft – wenn auch unter Schmerzen – zu bewahren. [Es] klingt zunächst sehr hart, aber es ist doch zugleich ein großer Trost; denn indem die Lücke wirklich unausgefüllt bleibt, bleibt man durch sie miteinander verbunden.“¹⁶

¹¹ Zitate aus: SCHILLER: Über naive und sentimentalische Dichtung, 747f. (kursiv im Original).

¹² Bereits die „Hinweise für die richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ von 1985, hg. von der VATIKANISCHEN KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, sprechen von einem „Unbehagen“ mit der typologischen Auslegung und werten dies als Zeichen dafür, dass mit dieser Leseweise „das Problem (scil. der Beziehung zwischen dem Alten und Neuen Testament) nicht gelöst ist“ (ebd. II, 3–7).

¹³ Vgl. SCHÖTTLER: Re-Visionen, 132–134.

¹⁴ Vgl. SCHÖTTLER: Re-Visionen, 153f.

¹⁵ Vgl. SCHÖTTLER: Christliche Predigt und Altes Testament, 465–478.

¹⁶ BONHOEFFER: Widerstand und Ergebung, 255 (Satzfolge modifiziert).

Die theologische Strukturanalogie zur schmerzenden Erfüllungslücke in der Gottesbeziehung ist offenkundig und stark.

1.3 Die theologische Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit des Alten Testaments

Was fehlt uns Christinnen und Christen an Gott, wenn wir das Alte Testament und das Glaubenszeugnis Israels nicht hätten?, fragt Friedrich-Wilhelm Marquard in den Prolegomena zu seiner Dogmatik¹⁷. Was fehlt an Gott, weil und insofern christliche Verkündigung die alttestamentliche Lesung oft genug zu einem auf das Evangelium hinführenden Stimmungsbild degradiert¹⁸ und die Predigt in ein von der Leseordnung vorgezeichnetes ‚christologisches Finale‘¹⁹ mündet, der Prediger also über dem Alten Testament die christologische Sonne aufgehen lässt.²⁰ Die kanonische Einheit der zwei-einen christlichen Bibel kann nicht so verstanden werden, als erhalte die als Altes Testament rezipierte Bibel Israels ihren Sinn erst durch das Neue Testament und eine christologische Deutung. Es ist vielmehr umgekehrt: Ohne das Alte Testament bleibt das Christusereignis nicht aussagbar und theologisch unverständlich, die Bibel Israels aber braucht zu ihrem Verständnis weder das Christusereignis noch das Neue Testament²¹; sie ist – ich spreche jetzt dezidiert als Christ – vollgültiges Zeugnis der Treue Gottes.

In den alttestamentlichen Texten spiegelt sich die komplexe Lebenswirklichkeit mit ihren existentiellen Herausforderungen weitaus tiefer wider als in den neutestamentlichen. Das wird eine steile Christologie natürlich bestreiten, die den „Riss zwischen Himmel und Erde“²² nicht aushält und die schmerzende Erfüllungslücke christologisch nur zustopfen kann mit vorschnellen und hoffnungslos richtigen Antworten auf nicht zu beantwortende Fragen, oft genug mit sinnentleerten Formeln. Der Kanon des Alten Testaments ist nicht nur quantitativ, sondern vor allem *qualitativ* umfangreicher. Die Schriften des Neuen Testaments, innerhalb weniger Jahrzehnte verfasst, umfassen den Erfahrungsschatz von etwa zweieinhalb Generationen und spiegeln daher nur eine relativ kurze Bewährungsprobe des Glaubens und eng begrenzte Vielfalt von Versuchen wider, den Glauben zu leben. Das Alte Testament ist in einer sehr wechselvollen vielhundertjährigen Geschichte entstanden, in der theologische Modelle, Gott, die Welt und den Menschen zu verstehen, kamen und gingen, in der das *Scheitern* leitender theologischer Konzeptionen und ehemals bedeutsamer Gottesbilder existentiell erlitten und die Gottesbeziehung selbst auch als brüchig erfahren wird. All diese vielfältigen Erfahrungen gingen in Gestalt jüngerer Texte und Bearbeitungen in den Kanon des Alten Testaments ein. All das erhöht seine Komplexität und füllt den in ihm bewahrten Erfahrungsschatz, einen Erfahrungsschatz, der besonders in der Gott(es)krise des Exils und im Gott(es)zweifel des Leidens Einzelner gewachsenen ist.²³ So finden Leserinnen und Leser

¹⁷ Vgl. MARQUARDT: Von Elend und Heimsuchung der Theologie, 145; dazu PETZEL: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen.

¹⁸ Vgl. ZENGER: Missachtung der hebräischen Bibel, 14f.

¹⁹ Vgl. BOHREN: Predigtlehre, 121, der vom christologischen Finale allerdings in einem etwas anderen Sinn spricht.

²⁰ Vgl. SCHÖTTLER: Christliche Predigt und Altes Testament, bes. 304–309 („Wenn bei PredigerInnen allzu schnell die ‚christologische Sonne‘ aufgeht...“).

²¹ Vgl. hierzu bes. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Nr. 22 (*dt. Übers.*: 44f.).

²² Vgl. SCHÖTTLER: Der Riss zwischen Himmel und Erde.

²³ Vgl. bes. GROSS: Gott als Feind des einzelnen?, 58f. Vgl. auch ZENGER: Am Fuß des Sinai.

gerade im Alten Testament Krisen und Brüche, Verletzungen und ungestillte Sehnsüchte erzählt, erlitten und im klagenden und auch anklagenden Gebet vor Gott gebracht – und finden sich darin selbst wieder.²⁴ Auf Friedrich-Wilhelm Marquards Frage, was uns an Gott fehlt, wenn uns das Alte Testament und das gegenwärtige Zeugnis jüdischen Glaubens fehlt, ist also zu antworten: Der christlichen Theologie und dem christlichen Glauben würde nicht irgendetwas, sondern *Wesentliches* fehlen, auch und gerade für die christologische Formatierung des Glaubens an die Treue Gottes.

So trägt das Alte Testament eine *eigene* Botschaft in sich, auch und gerade im christlichen Gottesdienst. Die in der Tradition seit der Zeit der antiken Kirchenschriftsteller so selbstverständliche Rede von der „*concordia veteris et novi testamenti*“ erweist sich unter dem hier beschriebenen Paradigma der Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit des Alten Testaments zunehmend als theologisch problematisch. Martin Luthers Kriterium der Kanonizität der biblischen ‚Bücher‘, nämlich „ob sie Christum treiben oder nicht / Sintemal alle schrifft Christum zeigt“²⁵, ist kritisch zu hinterfragen. Dagegen beschreibt der Codex Iuris Canonici von 1983 die Aufgabe der christlichen Predigt doch wohlthuend theozentrisch, nämlich „darzulegen, was zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen zu glauben und zu tun nötig ist“ (can. 768 § 1).

2 Die (Wieder-)Entdeckung der kanonischen Gestalt der Heiligen Schrift

Den „Tisch des Wortes Gottes reicher zu decken“, haben die nachkonziliaren Kommissionen in einem doppelten Sinn verstanden: *quantitativ* und *qualitativ*. Dass in Bezug auf die drei ersten Evangelien an den Sonntagen im Jahreskreis eine *lectio semi-continua* eingeführt wurde, war und ist ein solcher qualitativer Sprung, missachtete doch die selektiv-elektive Perikopierung (*lectiones selectae*), die die vorkonziliare Leseordnung auszeichnete, massiv die *kanonische Gestalt der biblischen Texte*. Aber genau eine solche Missachtung des Kanons trifft im neuen *Ordo Lectionum Missae* das Alte Testament und das vierte Evangelium. Dass eine erneuerte Leseordnung ein viertes Lesejahr für das Johannesevangelium umfassen muss, liegt auf der Hand.

Die derzeit gültige Leseordnung bewirkt aufgrund einer unzureichenden Hermeneutik nicht nur, dass wichtige und theologisch wesentliche Teile des Alten Testaments an Sonn- und Feiertagen gar nicht zu Wort kommen. Das theologische Defizit ist grundsätzlicher Natur: Der Kanon des Alten Testaments wird missachtet. Der biblische Kanon aber ist der primäre und theologische Kontext, in den hinein ein Schrifttext ausgelegt werden will, ist doch die Bibel – auch die zwei-eine christliche Bibel²⁶ – kein Buch aus Büchern, sondern *ein* Buch. Der biblische Kanon ist kein von vielen Zufällen bestimmtes Konglomerat unterschiedlicher Texte aus dem alten Israel und der frühen Kirche, ohne größere Bedeutung für das Verständnis der in ihm zusammengefassten Texte, sondern seine Komposition ist dezidiert inspiriert von theo-

²⁴ Vgl. etwa SCHÖTTLER: Die Anklage Gottes als Krisenintervention.

²⁵ LUTHER, Martin: Vorrede auff die Episteln S. Jacobi vnd Jude [1545], hier: Weimarer Ausgabe 384. Das viel bemühte Diktum des Reformators bezieht sich zunächst zwar nur auf den Jakobusbrief, der im Vergleich mit den Paulusbriefen eine „recht stroherne Epistel“ (WA.DB 6, 10,33f) sei, weil er nicht vom Leiden, der Auferstehung und dem Geist Christi spreche, sondern vom Glauben an Gott im Allgemeinen, gilt aber bei Luther als Kriterium für die *ganze* Schrift. Vgl. ALTHAUS: Die Theologie Martin Luthers, 88–96 („Das Alte Testament als Buch von Christus“).

²⁶ Speziell für das Verständnis der zwei-einen christlichen Bibel als einer Ganzheit schaue man etwa auf die große kanonische Klammer, die Gen 1–3 und Offb 21–22 bilden; dazu HIEKE / NICKLAS: „Die Worte der Prophetie dieses Buches“.

logischen Intentionen.²⁷ Die intra- und interkontextuellen Bezüge sind vielfältig und subtil, sodass sich ein ‚Energiefeld‘ auflädt, das im Lesen bzw. Hören, im Studieren sowie in der auslegenden Verkündigung der Heiligen Schrift immer neu zu entdecken ist. „Erst der Sinn, den die biblischen Texte *innerhalb* der Einheit der Schrift gewinnen, ist ihr inspirierter [...] Sinn.“²⁸

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass im Verlauf der Kanonbildung das griechische Plural-Substantiv *tà biblía* (die Bücher/die Schriften) die Bedeutungsverschiebung hin zum gleichklingenden lateinischen Singular-Substantiv *biblia* ([das] Buch) vollzogen hat. Diese Bedeutungsverschiebung ist kein grammatikalisches Missverständnis, sondern beschreibt die Entwicklung zu einem neuen Verständnis der Bibel als Kanon, so dass das lateinische *biblia* eine weitere Bedeutungsentwicklung vollzog: vom Singular hin zum Eigenname *Biblia* („Bibel“): ein singuläres Wort für eine singuläre Sache.

Der Kanon der jüdischen und der zwei-einen christlichen Bibel umfasst nicht eine bestimmte lineare *Reihenfolge* von ‚Büchern‘, sondern es gibt eine Rangfolge. Im Tanach hat die Tora die theologische Vorrang- und Vorzugsstellung inne; auf sie hin sind die anderen Kanontteile (Propheten und Schriften) bezogen. Ich kann dies der Kürze wegen nur an einem, wohl aber sprechenden Beispiel illustrieren und verweise dazu auf den Midrasch Tehillim, dessen Endredaktion im 12./13. Jh. anzusetzen ist, dessen Material aber zum Großteil auf talmudische Zeit zurückgehen dürfte:

„Mose gab den Israeliten die fünf Bücher der Tora und David den Israeliten die fünf Bücher der Psalmen. Mose segnete die Kinder Israels mit *’ašrēkā* – ‚Glücklich bist du, Israel [...]‘ [Dtn 33,29] und David segnete die Israeliten mit *’ašrē* – ‚Glücklich der Mensch [...]‘ [Ps 1,1]. [...] Als Mose die Israeliten segnete [...], schloss er [mit den Worten] *’ašrēkā* – ‚Glücklich bist du, Israel [...]‘; als David aufstand, begann er, womit Mose geschossen hatte: ‚Ich will Israel mit [dem Wort] *’ašrē* – ‚Glücklich der Mensch [...]‘ segnen.“²⁹

Damit trifft der Midrasch vollauf die Intention der Endredaktion des Psalters: Die *fünf* Bücher der Psalmen sind als bekenntnishaft Antwort Israels und der Völker auf YHWHs Handeln zu verstehen, wie es in den *fünf* Büchern der Tora des Mose als grundlegendes Handeln Gottes erzählt ist, als principium, d. h.: als Ursprung, der nicht aufhört anzufangen. Die Tora ist es, die Israel auf den bzw. auf dem rechten Weg leitet. Zwei der drei Verben in Ps 1,1 (הלך / hlk – „gehen“, עמד / ‘md – „treten / stehen“ und ישב / jšb – „sitzen“) sind aus Dtn 6,6f. genommen:

(6) Diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dein Herz bestimmen. (7) Du sollst sie deinen Kindern wiederholen und du sollst von ihnen sprechen, wenn du *in deinem Haus sitzt* (ישב) und wenn du *auf dem Weg gehst* (הלך), wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst.

Und schließlich: Ps 2, der mit Ps 1 das Doppelportal des Psalters bildet, schließt mit *’ašrē* – „Glücklich alle, die sich bei YHWH bergen!“ (Ps 2,12). Damit hob das Portal des Psalters an (Ps 1,1) und endete Mose seinen Segen der Kinder Israels. Dieses instruktive Beispiel für die intra- und interkontextuelle kanonische Verwobenheit der Bibel mag hier genügen.³⁰

So baut sich zwischen der Tora und den anderen Kanontteilen ein „Energiefeld“³¹ auf. Analog zur Tora nimmt im Neuen Testament die theologische Vorrang- und Vorzugsstellung das Vierfache Evangelium ein, das entgegen der Chronologie der Entstehung der Texte vorangestellt ist.

²⁷ Vgl. STEINS: Der Bibelkanon, 329.

²⁸ BRAULIK: Die Tora als Bahnlesung, 133 (kursiv: HGS).

²⁹ Midrasch Tehillim 1,2.5.

³⁰ Weitere signifikante Beispiele der intertextuellen Vernetzung des Kanons in: SCHÖTTLER: Re-Visio-nen, 441–449.

³¹ SÖDING, Einheit der Heiligen Schrift?, 263.

Für die zwei-eine christliche Bibel baut sich ein spezielles ‚Energiefeld‘ auf, das, einer Ellipse gleich, zwei Brennpunkte hat: die Tora und das Vierfache Evangelium, und doch behält die Tora die *prae-positio* auch in bzw. für die christliche Bibel³². Insofern der solchermaßen in und miteinander literarisch verwobene Kanon mit seiner theologisch akzentuierten Binnenstruktur der primäre Kontext eines jeden Bibeltextes ist, können einzelne Schriftstellen nicht aus dem gegebenen kanonischen Zusammenhang herausgelöst werden, weder in der Leseordnung, wie es für die alttestamentliche Lesung derzeit geschieht, noch in der Predigt.

Die Wiederentdeckung der komplexen Einheit und Ganzheit der Bibel verbietet es aus *theologischen* Gründen, dass weiterhin Evangeliare und unterschiedliche elektive Lektionare benutzt werden.³³ Jede Kirche sollte eine ‚ganze‘ Heilige Schrift besitzen, deren Druckbild zum Vorlesen daraus geeignet und auf deren Rand die Leseordnung markiert ist. Aus dieser ‚Kirchenbibel‘ werden alle Schriftlesungen in den Gottesdiensten vorgetragen. Die ‚Kirchenbibel‘ ist sichtbares Zeichen der kanonischen Einheit der *ganzen* Heiligen Schrift, und ihr (nicht einem Evangeliar) gebührt ein für alle sichtbarer Ehrenplatz in der Kirche und ein feierlicher Gebrauch bei den Riten der Liturgie, insofern nur die ‚ganze‘, und das heißt für Christen: die zwei-eine Heilige Schrift die wirkende Gegenwart des Wortes Gottes in der Gemeinde symbolisiert.³⁴

3 ‚Eckdaten‘ des Bauplans einer erneuerten Leseordnung

Der Bauplan einer erneuerten Leseordnung kann nicht anders als kanon-orientiert sein. Ich kann hier diesen Bauplan, der den hier angesprochenen und weiteren theologisch-hermeneutischen Kriterien gerecht wird, nicht weiter entfalten. Den Bauplan einer erneuerten Leseordnung für die Sonntage nach Pfingsten habe ich an anderem Ort detailliert beschrieben und begründet.³⁵ Hier seien abschließend vier wesentliche Aspekte genannt, die eine erneuerte Leseordnung an den Sonntagen im Jahreskreis beachten muss:

(1) Eine erneuerte Leseordnung umfasst ein viertes Lesejahr, in dem das Johannesevangelium *semi-continua* gelesen wird.

(2) Als erste Lesung wird in jedem der dann vier Lesejahre die Tora *semi-continua* gelesen, und zwar *unabhängig* vom jeweiligen Evangelium. Nur so entgeht eine Leseordnung der typologisch-klimaktischen Entwertung des Alten Testaments und beachtet die theologische Vorrang- und Vorzugsstellung der Tora auch für die zwei-eine christliche Bibel. In jedem der vier Lesejahre wird die Tora *semi-continua* gelesen, immer von Gen 1 bis Dtn 34 mit wichtigen ‚Stationen‘ dazwischen, so viele wie es die Sonntage im Jahreskreis von ihrer Zahl hergeben, immer dabei zentrale Perikopen wie Ex 3, andere ‚Stationen‘ wechseln in den vier Lesejahren, immer aber ist der narrativ-theologische Bogen, der von Gen 1 bis Dtn 34 gespannt ist, erkennbar.

(3) Die Predigerin bzw. der Prediger sucht zu seinem Predigttext, der in einem Lesejahr einheitlich entweder der Tora-Lesung oder der Evangelien-Lesung folgt³⁶, eine entsprechende zweite Lesung aus, und zwar entweder aus den ‚Propheten‘ und ‚Schriften‘ des Alten Testaments.

³² Vgl. ZENGER: Der Pentateuch als Tora und als Kanon.

³³ Beide Buchformen sind wohl aus der Not heraus angesichts der hohen Kosten für handgeschriebene große Bibel-Codices entstanden.

³⁴ Vgl. SCHÖTTLER: „Eingeladen zum Hochzeitsmahl des Wortes“ (Ambrosius von Mailand); DERS.: „Unser Manna ist das Wort Gottes“ (Origenes).

³⁵ Dazu ausführlich: SCHÖTTLER: Re-Visionen, 450–456.

³⁶ Kein ‚Hopping‘ zwischen Tora und Evangelium innerhalb eines Lesejahres!

ments oder aus der Briefliteratur des Neuen Testaments³⁷. Die zweite Lesung ist, kanontheologisch gesehen, als ‚Kommentar‘ zur Tora- bzw. zur Evangelien-Lesung zu verstehen – wie die ‚Haftara‘-Lesung in der jüdischen Liturgie³⁸: für die Tora ist sie aus den ‚Propheten‘ (hebr.: Nebiim) oder ‚Schriften‘ (hebr.: Ketubim) genommen, für die Evangelien aus der neutestamentlichen Briefliteratur.

(4) Für die Verkündigung gilt als Kriterium, dass in der komplexen Einheit und Ganzheit der zwei-einen christlichen Bibel Altes und Neues Testament so in Beziehung stehen, dass jüdischer Glaube und christlicher Glaube ‚at eye level‘ stehen.

Coda

Ein komplexer Bauplan, der das Predigen zu einem herausfordernden Kommunikationsprozess und die Predigt zu einem Kunstwerk macht, mit Umberto Eco gesprochen: zu einem von den Hörerinnen und Hörern je neu zu vollendenden, und das heißt: zu einem offenen Kunstwerk!³⁹ Zu anspruchsvoll? Wohl nicht, liegt doch nicht zuletzt auch in diesem komplexen Schriftbezug die *differentia specifica christiana* begründet, eine unverwechselbare ‚Stimme‘ in einer vielstimmig gewordenen Gesellschaft.⁴⁰

Literatur

- ALTHAUS, Paul: Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962.
- ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992 [u. ö.].
- BLUMENBERG, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a. M. 2001.
- BOHREN, Rudolf: Predigtlehre. München 1993.
- BONHOEFFER, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von C. GREMELS, E. BETHGE und R. BETHGE [u. a.]. Gütersloh 1998 (DBW 8).
- BRAULIK, Georg: Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen [1995], in: DERS. / LOHFINK, Norbert: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt a. M. / Berlin / Bern [u. a.] 2005 (Österreichische Biblische Studien 28), 125–149.
- ECO, Umberto: Das offene Kunstwerk [1962]. Frankfurt a. M. 2002 (stw 222).
- DIRSCHERL, Erwin: Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Paderborn 2013.
- GROSS, Walter: Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in: DERS. / KUSCHEL, Karl-Josef: „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992, 46–59.
- HIEKE, Thomas / NICKLAS, Tobias: „Die Worte der Prophetie dieses Buches.“ Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen. Neukirchen-Vluyn 2003 (Biblisch Theologische Studien 62).
- LÉVINAS, Emmanuel: Die Tora mehr zu lieben als Gott [1955], in: DERS.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Frankfurt a. M. 1996, 109–113.

³⁷ Auch das letzte Buch des Neuen Testaments, die Offenbarung des Johannes, ist formal eine Epistel.

³⁸ Als „Haftara“ (hebr.: Abschluss) wird im jüdischen Gottesdienst die Lesung eines Textes aus den ‚Propheten‘ (Josua bis Maleachi) bezeichnet, die am Schabbat und an Festtagen die Ordnung der Tora-Lesung abschließt.

³⁹ Vgl. ECO: Das offene Kunstwerk, 55.

⁴⁰ Vgl. SCHÖTTLER: „... ein zu vollendendes Werk“ (U. Eco).

- MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. München 1988.
- Ordo lectionum Missae* [OLM]. Editio typica. Rom / Vatikan 1969. Editio typica altera. Rom / Vatikan 1981.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (24.05.2001); dt. Übers. Bonn o. J. [2001] (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152).
- PETZEL, Paul: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz 1993.
- RICŒUR, Paul: Das Symbol gibt zu denken, in: DERS.: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II [1960]. Freiburg i. Br. / München 1988, 395–406.
- SCHILLER, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung [1795/96], in: Sämtliche Werke. Hg. H. G. GÖPFERT und W. RIEDEL. Bd. 5. München / Wien 2004, 694–780.
- SCHÖTTLER, Heinz-Günther: Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Krieteriologie. Ostfildern 2001 (Zeitzeichen 8).
- DERS.: Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exiltheologie Israels, in: Theologische Quartalschrift 185. 2005, 158–181.
 - DERS.: Der Riss zwischen Himmel und Erde als Ort der Rede von Gott, in: Bibel und Liturgie 81. 2008, 20–35.
 - DERS.: „Eingeladen zum Hochzeitsmahl des Wortes“ (Ambrosius von Mailand). Überlegungen zur liturgischen Präsenz des Wortes Gottes, in: Bibel und Liturgie 81. 2008, 67–85.
 - DERS.: „Unser Manna ist das Wort Gottes“ (Origenes). Überlegungen zur Sakramentalität des Wortes Gottes, zur Dignität der Wort-Gottes-Feier und zur Symbolik der Fronleichnamspzession, in: Bibel und Liturgie 85. 2012, 83–102.
 - DERS.: „... ein zu vollendendes Werk“ (U. Eco). Kultur als bedeutungsgenerativer Ort der biblischen Botschaft, in: LINDNER, Konstantin / KABUS, Andrea / BERGOLD, Ralph / SCHWILLUS, Harald (Hg.), Erinnern und Erzählen. Theologische, geistes-, human- und kulturwissenschaftliche Perspektiven. Münster 2013 (Bamberger Theologisches Forum 14), 107–121.
 - DERS.: Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum. Würzburg 2016 (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien 13).
- STEINS, Georg: Der Bibelkanon – Schlüssel zur Bibelauslegung. Ein Paradigmenwechsel in der Exegese, in: Pastoraltheologie 95. 2006, 329–334.
- TILlich, Paul: Die Symbole des Glaubens, in: DERS.: Gesammelte Werke, Bd. 8. Stuttgart 1970, 139–148.
- VATIKANISCHE KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM: Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche (24.06.1985), in: Die Kirchen und das Judentum. Bd. 1. Hg. von R. RENDTORFF und H. H. HENRIX. Paderborn / München 1988, 92–103.
- WIESEL, Elie: Legends of Our Time. New York 1970.
- ZENGER, Erich: Missachtung der hebräischen Bibel. Die jüdische Wurzel wird verdrängt, in: Publik-Forum vom 21.05.1993 (= Heft 10/1993), 14f.
- DERS.: Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments. Düsseldorf 1993 u. ö.
 - DERS.: Der Pentateuch als Tora und als Kanon, in: DERS. (Hg.): Die Tora als Kanon für Juden und Christen. Freiburg 1996 (HBS 10), 5–34.

Alexander Zerfaß, Salzburg

Das Buch der Bücher in der Liturgie

Überlegungen zum gottesdienstlichen Gebrauch einer Verkündigungsbibel

Zu den charakteristischen Grundoptionen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und der darauf fußenden Liturgiereform zählt die Aufwertung der Schriftverkündigung.

UNIV.-PROF. DR. ALEXANDER ZERFAß
ist seit Oktober 2015 Professor für Liturgiewissenschaft
und Sakramententheologie an der Katholisch-
Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

des Zweiten Vatikanischen Konzils und der darauf fußenden Liturgiereform zählt die Aufwertung der Schriftverkündigung.¹ Die wohl prominenteste Frucht des Bestrebens, den „Tisch des Gotteswortes reicher“ zu bereiten (*Sacrosanctum Concilium* [SC] Art. 51), ist die erneuerte und deutlich erweiterte Leseordnung für die Messe. Gerade an diesem *Ordo Lectio-num Missae* [OLM] entzündet sich zugleich eine rege Diskussion zwischen Liturgiewissenschaft und Exegese um die Frage, wie sich bibeltheologische Optionen und die Eigenlogik liturgischer Riten zueinander verhalten. Während die Exegese mehr und mehr den Kanon als maßgebliche Bezugsgröße entdeckt, hat es die Liturgie per se mit Perikopen, „ringsherum beschnitten“ Schrifttexten, zu tun. Die Prinzipien „Kanon“ und „Perikope“ scheinen in scharfem Gegensatz zu stehen.² Als buchtechnischer Brückenschlag wird die Verkündigungsbibel oder Lesungsbibel ins Spiel gebracht: Gemeint ist damit ein Buch, das den vollständigen Text der Heiligen Schrift enthält und ihn graphisch so aufbereitet, dass die zur Verkündigung vorgesehenen Perikopen hervorgehoben sind und direkt aus der Vollbibel vorgetragen werden können. Im französischsprachigen Raum ist jüngst erstmals eine vollständige Bibelübersetzung für den liturgischen Gebrauch erarbeitet worden.³ Dieses Projekt könnte inspirierend sein für entsprechende Überlegungen auch im deutschsprachigen Raum. Im Folgenden sollen einige historische, theologische und pastoral-praktische Aspekte zur Verwendung einer Verkündigungsbibel in der Liturgie angerissen werden.

1 Historische Rückfrage: Eine Vollbibel als liturgisches Verkündigungsbuch?

In den ersten Jahrhunderten war ein Manuskript der Heiligen Schrift das einzige Buch, das in der Feier der Liturgie Verwendung fand. Die vom Vorsteher gesprochenen Gebete wurden zunächst entlang sich allmählich festigender Strukturmodelle improvisiert; erst im 4. Jahrhundert setzte die schriftliche Fixierung von Gebetsformularen ein, die im exakten Wortlaut zur regelmäßigen Ver-

¹ Vgl. KLÖCKENER: Von größtem Gewicht.

² Vgl. etwa SCHÖTTLER: Die Bibel kanonisch lesen, 117.

³ Über die Hintergründe informiert knapp DELHOUGNE: Une nouvelle traduction. Einen Eindruck von der Großausgabe, in der die liturgischen Perikopen durch eine blaue Verszählung hervorgehoben sind, kann man sich online verschaffen: http://www.bibleliturgie.com/extraits_bible.html#bible_GF (Zugriff am 24.05.2016).

wendung bestimmt waren. Gesänge wurden auswendig vorgetragen, und zumindest die Überlieferung der Melodien oblag noch bis zur Erfindung der Neumen im 9. Jahrhundert der rein mündlichen Tradition. Anders verhielt es sich mit den biblischen Lesungen, für die es von Anfang an schriftlicher Vorlagen bedurfte. Die Anfänge christlichen Wortgottesdienstes – verstanden als der aus Schriftverkündigung, gegebenenfalls durch eine Auslegung ergänzt, bestehende Teil liturgischer Feiern – sind jüngst verstärkt zum Gegenstand der Diskussion geworden.⁴ Doch unbeschadet der sich in diesem Zusammenhang stellenden Einzelfragen, etwa nach den Gründen für die Verknüpfung der Eucharistiefeier mit einem derartigen Wortgottesdienst und der Verbreitungsgeschichte der so entstandenen „Messe“ (nach westkirchlicher Terminologie), ist klar: Sobald es Schriftlesungen gibt, wird dafür ein Medium benötigt, das die entsprechenden Texte enthält.

Wie ein solches Buch konkret beschaffen sein musste, hing mit der Organisation der Lesungen zusammen. Zunächst war in der Regel die freie Auswahl der Lesungen durch den Vorsteher üblich. Zur fortlaufenden Lesung biblischer Bücher (*lectio continua*) kam es nur in bestimmten Zusammenhängen, wenn vom regelmäßigen Besuch dicht getakteter Liturgien durch eine stabile Teilnehmergruppe ausgegangen werden konnte; dies war in der Spätantike beispielsweise der Fall bei den täglichen catechetischen Wortgottesdiensten der unmittelbaren Vorbereitungszeit auf die in der Osternacht gefeierte Erwachsenentaufe. Ansonsten bildeten sich feste Leseordnungen schrittweise in einem längeren Prozess aus, der an den zentralen Festen des Kirchenjahres seinen Ausgang nahm⁵ – zu solchen Gelegenheiten lag es nämlich von der Sache her nahe, inhaltlich passende Lesungen auszuwählen.

Hält man sich nun vor Augen, dass fixe Leseordnungen sich erst allmählich entwickelten, wird verständlich, dass zunächst vollständige Bibelhandschriften oder zumindest – aufgrund des geringeren Umfangs leichter handhabbar – Sammlungen der kompletten Evangelien verwendet wurden.⁶ Sobald eine Leseordnung existierte, markierte man in diesen Manuskripten die Perikopen mittels Marginalien, indem man ihren Beginn, manchmal auch ihr Ende durch Zeichen, beispielsweise Kreuze, am Seitenrand angab und darüber hinaus notierte, zu welcher Gelegenheit die jeweilige Lesung vorgesehen war. Vereinzelt wurde dieses Verfahren noch bis ins späte Mittelalter praktiziert.⁷ Daneben entwickelte sich in karolingischer Zeit das Prinzip, die Perikopen in Listen, sogenannten Capitularien, zu vermerken und diese Listen den liturgisch verwendeten Bibelhandschriften beizubinden. Aus Gründen der Praktikabilität setzte sich ab dem 11./12. Jahrhundert jedoch der vereinzelt schon im frühen Mittelalter bezeugte Typ des eigentlichen Perikopenbuchs durch, das nicht mehr den vollen Text der Bibel oder wenigstens der Evangelien bot, sondern nur mehr die zur Lesung bestimmten Abschnitte in ihrer liturgischen Ordnung. Waren diese gottesdienstlichen Rollenbücher, das Lektionar für den Lektor und das Evangeliar⁸ für den Diakon, im weiteren Verlauf des Mittelalters

⁴ Vgl. die Hinweise bei MESSNER: Wortgottesdienst, 85–92.

⁵ Vgl. beispielhalber für die Situation im spätantiken Nordafrika MARGONI-KÖGLER: Perikopen bei Augustinus.

⁶ Zur Geschichte der liturgischen Bücher für die Schriftlesungen in der Messe vgl. KLAUSER: Capitulare; VOGEL: Medieval Liturgy, 314–355; MARTIMORT: Lectures, 21–43; PALAZZO: Moyen Age, 103–123; KLÖCKENER / HÄUSSLING: Liturgische Bücher, 351–353.

⁷ Vgl. KLAUSER: Capitulare, XXXV–XXXVI (Liste II).

⁸ Ab dem 12. Jahrhundert wird gelegentlich auch der Begriff „Evangelistar“ verwendet. Die Ausdrücke „Evangeliar“ und „Evangelistar“ sind terminologisch nicht scharf gegeneinander abzugrenzen, wobei tendenziell als „Evangeliar“ sowohl Perikopenbücher als auch Volltext-Handschriften der Evangelien bezeichnet werden können, während „Evangelistar“ eher für das liturgisch organisierte Perikopenbuch reserviert ist; vgl. PALAZZO: Moyen Age, 112; KLÖCKENER / HÄUSSLING: Liturgische

zunehmend vom alle Texte der Messliturgie enthaltenden Plenarmissale (Vollmessbuch) verdrängt worden, ist die römische Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder zum Prinzip der Rollenbücher zurückgekehrt. Das ist die notwendige buchtechnische Konsequenz der Überwindung einer einseitigen Konzentration der Liturgie auf das Tun des Priesters zugunsten der differenzierten tätigen Teilnahme aller Gläubigen, der gemäß jeder „nur das und all das tun [soll], was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt“ (SC Art. 28).

In der Tagzeitenliturgie⁹ ist grundsätzlich zu unterscheiden zwischen längeren Schriftlesungen, die der nächtlichen Gebetszeit (Vigil) vorbehalten sind, und den Kurzlesungen (Capitula) der übrigen Horen. Eine römische Leseordnung für die Vigilien ist erstmals in Ordo Romanus XIV (zweite Hälfte 7. Jh., wohl St. Peter) und Ordo Romanus XIII A (8. Jh., Lateran) greifbar. Das hier bezeugte Prinzip, die einzelnen biblischen Bücher bestimmten Teilen des (Kirchen-) Jahres zuzuweisen, blieb mit regionalen Variationen das ganze Mittelalter über in Geltung. Ursprünglich war eine mehr oder minder vollständige Lektüre der Heiligen Schrift (mit Ausnahme der Evangelien) vorgesehen. Entsprechend verwendete man Vollbibeln, in denen die Lesungsabschnitte durch Randzeichen markiert waren. Vereinzelt sind sogar Handschriften überliefert, die die biblischen Bücher nicht in der kanonischen, sondern in der liturgischen Reihenfolge enthalten.¹⁰ Im Laufe des Mittelalters gab es jedoch die Tendenz, die Lesungen zu kürzen, was wiederum die Entstehung von Perikopenbüchern auch für das Stundengebet begünstigte. Die oftmals nur aus einem oder einigen wenigen Versen bestehenden Kurzlesungen hingegen wurden in der Regel in das Kollektar, die Sammlung der in den Horen zu verwendenden Gebete, eingetragen. Analog zum Plenarmissale entwickelten sich zudem auch für die Tagzeitenliturgie Sammelhandschriften, die sämtliche Textgattungen umfassten. Aufgrund der Kürzung der Lesungen war es möglich, auch in für die Einzelrezitation oder für die Mitnahme auf Reisen bestimmten handlichen Brevieren unter anderem die Schrifttexte zu integrieren.

Der geschichtliche Überblick zeigt, dass sich heutige Überlegungen in Richtung einer Verkündigungsbibel durchaus auf historische Vorbilder berufen können. Vollständige Handschriften der ganzen Heiligen Schrift oder zumindest bestimmter Kanonteile, insbesondere der Evangelien, sind bis ins Mittelalter hinein für die liturgische Schriftlesung verwendet worden. Gleichwohl hat sich auf lange Sicht aus praktischen Gründen der Gebrauch von Perikopenbüchern durchgesetzt.

2 Liturgietheologische Überlegungen:

Das Verkündigungsbuch im gottesdienstlichen Ritual

2.1 Ein Spannungsfeld verschiedener Kontexte

Das Lesungsbuch ist nicht nur ein Gebrauchsgegenstand und als solcher nach funktionalen Kriterien zu beurteilen. Vielmehr ist es in seiner Materialität selbst ein Bedeutungsträger – einerseits, insofern seine Gestalt seinen Inhalt symbolisiert, andererseits, insofern es eine Rolle im Ritual spielt. Die einzelne liturgisch verkündigte Perikope steht nämlich in einem mehrfa-

Bücher, 353 Anm. 47.

⁹ Vgl. MARTIMORT: Lectures, 71–76; PALAZZO: Moyen Age, 163–172; KLÖCKENER/HÄUSSLING: Liturgische Bücher, 364f.

¹⁰ Vgl. MARTIMORT: Lectures, 73.

chen Kontext: Zum einen ist sie Teil eines biblischen Buches und dieses seinerseits Bestandteil eines bewusst gestalteten Kanons heiliger Schriften. Diesem kanonischen Ausgangskontext, dem wiederum historisch-kritisch zu eruiende Entstehungs-, Traditions- und Bearbeitungskontexte vorausliegen, steht zum anderen der gottesdienstliche Verwendungskontext gegenüber.¹¹ Die Perikope wird in der Liturgie mit anderen biblischen Lesungen sowie mit Gesängen und Gebeten kombiniert. Rahmende Formeln und Akklamationen setzen sie in ein bestimmtes Licht. Darüber hinaus wirken nonverbale Rituselemente auf ihr Verständnis ein, vom materiellen Setting (etwa die Kleidung der Lektorin oder die künstlerische Gestaltung des Ambos) bis hin zu komplexen Handlungssequenzen wie der Evangelienprozession im Wortgottesdienst der Messe.

Die konkrete Beschaffenheit des Verkündigungsbuches muss sich in diesem Spannungsfeld verorten und wird dabei unweigerlich bestimmte Akzente setzen:

- ◊ Das Lektionar präsentiert Formulare, wobei unter diesem Begriff die Gesamtheit der im jeweiligen Gottesdienst benötigten Schrifttexte zu verstehen ist. Es verzeichnet also die Perikopen (und nur diese) im Blick auf den konkreten gottesdienstlichen Verwendungskontext.
- ◊ Das Evangeliar, ebenfalls beschränkt auf die für die Verkündigung vorgesehenen Perikopen, ist im Wortgottesdienst der Messe in besonderer Weise ritueller Bedeutungsträger. Das gilt speziell für den Einzug, die Evangelienprozession und die die Evangelienlesung rahmenden Vollzüge, bei denen mit und an dem Evangeliar bestimmte Handlungen durchgeführt werden, die es als Christussymbol inszenieren.
- ◊ Die Lesungsbibel schließlich verkörpert stärker den biblischen Kontext und damit letztlich die Einheit der Schrift, ist sie doch materielle Repräsentanz des ganzen Kanons. Ihr Inhalt beschränkt sich nicht nur auf die zur gottesdienstlichen Verwendung vorgesehenen Perikopen, sondern umfasst auch jene Teile der Bibel, die im Laufe des Kirchenjahres nicht liturgisch verlesen werden.

Unabhängig vom Typ des Verkündigungsbuches wird die feiernde Gemeinde im Wortgottesdienst jedoch de facto stets mit Perikopen konfrontiert. Die einzelne Schriftlesung, auch wenn sie aus der Vollbibel vorgetragen wird, ist ein Ausschnitt, der seinem literarischen Kontext entnommen und in einen liturgischen Kontext hineingestellt wird. In gewisser Weise lässt sich sagen, dass die Liturgie den poetischen, d.h. kreativ verarbeitenden Zugriff auf die biblische Überlieferung fortschreibt, der auch dem Prozess der Kanonbildung zugrunde liegt.¹² Jede Ausprägung des biblischen Kanons, sei es der hebräische TaNaK, die Vulgata oder die Lutherbibel, spiegelt ein übergreifendes Konzept. Die Auswahl und Anordnung der Bücher verdankt sich unterschiedlichen Kriterien und folgt je eigenen hermeneutischen Fluchtpunkten. Unter diesem Blickwinkel betrachtet, hat der Einzeltext als Bestandteil des Kanons bereits eine lange Geschichte kreativer Relecture hinter sich, die ihm in sich wandelnden literarischen Kontexten wieder und wieder neue Seiten abgewonnen hat. Die liturgische Schriftverwendung fügt dieser intertextuellen Anreicherung eine weitere Stufe hinzu.¹³

¹¹ Zu den hermeneutischen Implikationen, bezogen auf den Wortgottesdienst der Messe, vgl. jetzt ZERFASS: Auf dem Weg nach Emmaus.

¹² Vgl. ZERFASS: Auf dem Weg nach Emmaus, 122–131.

¹³ Genau gesagt handelt es sich sogar um eine Vielzahl weiterer Stufen, da die mehrfache Verwendung desselben biblischen Textes in verschiedenen sich wechselseitig interpretierenden gottesdienstlichen (z.B. kirchenjahreszeitlichen, tagzeitlichen und sakramentalen) Kontexten einen Kosmos liturgischer Querverweise erzeugt. Vgl. dazu exemplarisch BUCHINGER: Lebensraum des Wortes.

Gleichwohl muss sich die Perikope vor ihrem kanonischen Kontext verantworten können. Gottesdienstlicher Schriftgebrauch darf nicht beliebig sein oder Perikopen in der Weise gegen den Strich bürsten, dass ihr kontextbedingtes Verständnis außerhalb des exegetisch vertretbaren Bedeutungsspektrums stünde. Dieser Maßstab kann freilich nicht allein von einer strikt historisch-kritischen Exegese her definiert werden. Neuere bibelwissenschaftliche Ansätze¹⁴ haben auch die Rezeptionsästhetische Dimension im Blick: Ein Text kann nicht auf eine eindeutige Autorintention festgelegt werden; vielmehr stellt er ein „offenes Kunstwerk“ dar (Umberto Eco), dessen Leerstellen erst im Lesen bzw. Hören gefüllt werden.¹⁵ An dieser Stelle kommt der Kontext der jeweiligen Rezeptionssituation ins Spiel.

Maßgeblicher literarischer Rezeptionskontext ist zunächst der Kanon. Im Wortgottesdienst der Messe ist die Struktur der Verkündigungssequenz darauf angelegt, stellvertretend den ganzen Kanon zu repräsentieren, indem an Sonn- und hohen Festtagen je zwei alt-¹⁶ und neutestamentliche Texte vorgesehen sind. Georg Braulik argumentiert vor diesem Hintergrund bereits seit geraumer Zeit¹⁷ für eine Leseordnung, die die Architektur des Kanons abbildet: Sein Vorschlag, die Sonderstellung der Tora innerhalb des Alten Testaments ebenso wie jene der Evangelien innerhalb des Neuen Testaments dadurch zur Geltung zu bringen, dass die erste Lesung zur Tora-Bahnlesung, parallel zur Bahnlesung des Evangeliums, deklariert würde, hat jüngst im Lektionar der Christ-Katholischen Kirche in Deutschland (Union von Scranton) Verwirklichung gefunden.¹⁸

Damit ist eine Frage berührt, die auch für die Alternative zwischen Lektionar / Evangeliar und Verkündigungsbibel von hoher Bedeutung ist. Inwieweit soll der Wortgottesdienst, sei es in der konkreten Ausgestaltung der Leseordnung, sei es in der Organisation der liturgischen Bücher, ein Spiegel der Kanonstruktur sein? Im Kern geht es dabei vor allem um die Spannung zwischen der Einheit der Schrift und der herausgehobenen Stellung, die im Zeremoniell des Wortgottesdienstes der Messe dem Evangelium zukommt.¹⁹ Insbesondere von Alttestamentlern wird die rituelle Auszeichnung der Evangelienlesung etwa durch Licht und Weihrauch, durch den Wechsel der lesenden Person vom Lektor zum Diakon (bzw. Priester), das Stehen der Gemeinde und eben nicht zuletzt durch ein eigenes, in der Regel kostbarer gestaltetes Buch als Ausdruck der Abwertung der übrigen Bibel, speziell des Alten Testaments, interpretiert.²⁰ Entsprechend wird als Vorzug der Verkündigungsbibel herausgehoben, dass dem Medium des Buches erwiesene Zeichen der Verehrung in diesem Fall auf die ganze Schrift bezogen wären.²¹ Die damit aufgeworfenen Fragen können nicht unabhängig vom spezifischen rituellen Kontext der jeweiligen liturgischen Form angegangen werden.

¹⁴ Zu denken ist hier besonders an den von Brevard S. Childs (1923–2007) begründeten „canonical approach“, der im deutschen Sprachraum nicht zuletzt von den Vertretern der „Biblischen Auslegung“ oder „kanonisch-intertextuellen Lektüre“ weiterentwickelt wird (<http://biblischeauslegung.de/> [Zugriff am 23.05.2016]). Vgl. dazu erstorientierend z. B. STEINS: Bindung Isaaks; HIEKE: Vom Verstehen.
¹⁵ Vgl. dazu SCHÖTTLER: *Ex Sacra Scriptura*, 143–146.

¹⁶ Einschließlich des Antwortpsalms, der primär als (gattungsgemäß gesungene) Schriftlesung zu verstehen ist; vgl. dazu FRANZ: Psalm.

¹⁷ Vgl. grundlegend BRAULIK: Tora als Bahnlesung; DERS.: Pentateuch-Bahnlesung.

¹⁸ CHRIST-KATHOLISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.), Lektionar. 2 Bde. O. O. 2015.

¹⁹ Vgl. *Pastorale Einführung in das Meßlektionar* Nr. 13.17.36; *Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch* Nr. 35.

²⁰ Vgl. exemplarisch ZENGER: Missachtung.

²¹ Vgl. etwa KRANEMANN: Anmerkungen, 767f.; SCHÖTTLER: Eingeladen, 225–227; DERS.: Die Bibel kanonisch lesen, 122f.; FREILINGER [et al.]: Dynamik der Wortverkündigung, 30f.

2.2 Die Verkündigungsbibel im Wortgottesdienst der Messe

Der Wortgottesdienst der Messe bewegt sich durch die Kombination mit der Eucharistiefeier im Kontext eines liturgischen Formats, als dessen Grundmotiv von vornherein die Feier von Tod und Auferstehung Jesu Christi feststeht. Mit einer gewissen Notwendigkeit ergibt sich daraus auch für die Wortliturgie ein christologisches Gefälle, das der Evangelienlesung als dichtester Form der sprachlichen Vergegenwärtigung des Christusgeschehens innerhalb des Verkündigungsteils eine gegenüber den anderen Lesungen, auch der nichtevangelischen neutestamentlichen Lesung, herausgehobene Funktion verleiht.²²

Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte geschieht in der Liturgie dergestalt, dass das gottesdienstliche Ritual auf eine Überschreitung der Alltagswirklichkeit in die Zeit und Raum enthobene Gegenwart Gottes hinein abstellt. Diese überzeitliche Präsenz Gottes ist jedoch nicht weltabgewandt, sondern erweist sich in der Zeit als konkrete geschichtliche Erfahrung seines aus der Knechtschaft des Lebensfeindlichen rettenden und befreienden Handelns. Dies gilt sowohl für die Erfahrungen, die hinter den biblisch kodifizierten Heilsereignissen stehen, als auch für jene, die die Liturgie Feiernden in der Gegenwart machen. Die Verkündigung des Evangeliums als konkretes sinnliches Geschehen ermöglicht daher innerhalb der Messe auf eine andere Weise eben jene Begegnung mit Christus, die in der anschließenden Feier der Eucharistie ihre dichteste Zeichengestalt gewinnt. Dabei geht es weder bei der Lesung des Evangeliums noch bei der Eucharistie einfachhin nur um den Kontakt mit vergangener Heilsgeschichte. Vielmehr besitzt die Liturgie eine entschieden eschatologische Dimension: Wie das eucharistische Mahl nicht nur mit dem Letzten Abendmahl in Beziehung steht, sondern auch einen Vorgeschmack des himmlischen Hochzeitsmahls darstellt,²³ so führt auch die Begegnung mit dem Auferstandenen im Evangelium die feiernde Gemeinde letztlich in die verheißene Vollendung hinein. Der in der Verkündigung seines Wortes gegenwärtige Christus²⁴ „kommt als der zu Gott Erhöhte zu den Seinen, von dort, wohin schließlich auch die Seinen gelangen sollen: aus der den Glaubenden verheißenen Zukunft“²⁵. Dieser Zusammenhang wird konkret durch die Evangelienprozession hergestellt, bei der das vom Altar her eingeholte Evangelienbuch als Symbol des vom himmlischen Heiligtum her²⁶ zur Parusie erscheinenden Christus fungiert, dem Licht und Weihrauch als Zeichen der Verehrung vorangetragen werden.²⁷ „Die Prozession zum Evangelium ist eine Inszenierung des ‚adventus Christi‘, d. h. seines Kommens als Herr der Welt, ein präsentatives Symbol, das auf sein letztes Kommen ‚in Herrlichkeit‘ vorausverweist und dieses im Kommen in seinem Wort – dem Evangelium – rituell repräsentiert.“²⁸ Als spezifischer Marker dieser eschatologischen Sinndimension dient dabei der die Prozession begleitende Halleluja-Ruf, der im Neuen Testament ausschließlich im Kontext des endzeitlichen Hochzeitsmahls des Lammes erklingt (Offb 19,1–10).

²² Vgl. ZERFASS: Auf dem Weg nach Emmaus, 81–150, bes. 116–135.

²³ Besonders in dieser Hinsicht ist der nach wie vor weithin geübte Verzicht auf die Kelchkommunion beklagenswert, ist doch der Wein als Zeichen der Festlichkeit in besonderer Weise geeignet, diese Ebene des eucharistischen Geschehens erfahrbar zu machen (vgl. dazu auch *Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch* Nr. 240).

²⁴ Vgl. ZERFASS: Auf dem Weg nach Emmaus, 118–122.

²⁵ MESSNER: Der Wortgottesdienst der Messe, 182.

²⁶ Vgl. MESSNER: Geschichte, 49.

²⁷ Vgl. JUNGMAHN: Missarum Sollemnia, 1,570f.

²⁸ MESSNER: Der Wortgottesdienst der Messe, 181.

Der Verzicht auf die Verwendung eines Evangeliars zugunsten einer Verkündigungsbibel erscheint daher für den Wortgottesdienst der Messe nicht angezeigt,²⁹ da ohne Evangeliar auch das ausgesprochen sinntragende Begleitritual der Evangelienlesung³⁰ nicht mehr in vollem Umfang vollzogen werden könnte.³¹ Dieses dient ebenso wie die besondere buchtechnische Gestaltung des Evangeliars³² nicht dazu, das Evangelium als literarischen Teil des Kanons gegenüber der übrigen Bibel auszuzeichnen, sondern folgt einer Logik, die sich aus der Dynamik der Messliturgie als christuszentrierter Form ergibt.

2.3 Die Verkündigungsbibel in der Wort-Gottes-Feier

Anders stellt sich die Sachlage freilich bei der Wort-Gottes-Feier dar. Als eigenständige Gottesdienstform ist diese prinzipiell für eine vom Wortgottesdienst der Messfeier abweichende rituelle Gestaltung offen. Dafür, dass das Bewusstsein für die Eigenheit der Wort-Gottes-Feier gegenüber dem Wortgottesdienst der Messe bis heute im Allgemeinen nicht sehr ausgeprägt ist, sind Weichenstellungen verantwortlich, die noch in die Konzilszeit zurückreichen. Für die von der Liturgiekonstitution angeregten „celebrationes verbi Dei“ (SC 35,4) hatte nämlich die Instruktion *Inter Oecumenici* vom 26. September 1964 den Grundsatz aufgestellt, dass die an Sonn- und Feiertagen in Ermangelung eines Priesters angebotenen Feiern „in etwa die Form eines Wortgottesdienstes in der Messe“ haben sollten, was im Regelfall impliziere, dass „die Epistel und das Evangelium aus der Tagesmesse“³³ (1964 galt noch die alte Leseordnung, die im Normalfall keine alttestamentliche Lesung vorsah) gelesen werden (Nr. 37). In gleicher Weise wurde empfohlen, „auch die Wortgottesdienste, die an den Vorabenden höherer Feste, an einigen Wochentagen des Advents und der Fastenzeit sowie an Sonntagen und Feiertagen zu fördern sind, nach der Art des Wortgottesdienstes der Messe zu gestalten“ (Nr. 38).³⁴ Unabhängig davon also, ob die Wort-Gottes-Feier als Ersatz oder als Ergänzung der Messfeier konzipiert ist, wird die strukturelle Orientierung an deren Wortgottesdienst angemahnt. Im zweiten Fall, wo es sich aus naheliegenden Gründen nicht anbietet, die Lesungen der Tagesmesse zu verwenden, wird jedoch die Möglichkeit eingeräumt, „nur eine einzige Lesung vorzutragen“ (ebd.). Bei mehreren Lesungen „soll die alttestamentliche Lesung im allgemeinen der neutestamentlichen vorangehen und die Lesung des heiligen Evangeliums den Höhepunkt bilden“, sodass „die Heilsgeschichte klar hervortritt“ (ebd.). De facto ist damit strukturell der Aufbau des Wortgottesdienstes der Messe zu kopieren.

Der vorliegende Beitrag kann nicht beanspruchen, in die mitunter kontrovers geführte Diskussion über Sinn und Stellenwert der Wort-Gottes-Feier in ihrem Verhältnis zur Messliturgie einzusteigen³⁵ – eine Diskussion freilich, welche unter den faktischen Bedingungen größer

²⁹ Davon unbenommen bliebe natürlich die Möglichkeit, in der Messe eine Verkündigungsbibel anstelle des Lektionars für die nichtevangelischen Lesungen zu verwenden.

³⁰ Vgl. dazu auch NUSSBAUM: Gegenwart.

³¹ Dies betrifft vor allem die Evangelienprozession (dazu zusammenfassend ZERFASS: Auf dem Weg nach Emmaus, 197–199), während beispielsweise die Inzens vor der Evangelienlesung oder die Erhebung des Buches im Anschluss auch bei Verwendung einer Lesungsbibel durchgeführt werden könnten.

³² Vgl. *Pastorale Einführung in das Messlektionar* Nr. 36.

³³ Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, 1,235.

³⁴ Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, 1,236.

³⁵ Vgl. dazu besonders ROOS: Wortgottesdienst (mit den zugehörigen Leserreaktionen); ZULEHNER: Ausbluten; ZIGRIADIS: Wort-Gottes-Feiern; MESSNER: Wortgottesdienst, 96–104.

werdender pastoraler Struktureinheiten besondere Dringlichkeit erhält. Deutlich ist jedenfalls, dass die Wort-Gottes-Feier nicht auf eine Funktion als ‚Eucharistieersatz‘ beschränkt werden darf. Damit würde einerseits die Intention des Konzils verfehlt, das die eigene Würde und Bedeutung der liturgischen Schriftverkündigung hervorgehoben hat; in der Wort-Gottes-Feier verdient diese, nicht als Ersatz für etwas anderes, sondern um ihrer selbst willen gepflegt zu werden. Andererseits ist zu Recht hervorgehoben worden, dass insbesondere eine nach der Maßgabe von *Inter Oecumenici* gestaltete sonntägliche Wort-Gottes-Feier, die mit der Kommunionsspendung verknüpft wird, sich phänotypisch einer „missa sicca“ so weit annähert,³⁶ dass die je eigenen Spezifika beider liturgischer Formen verwischt werden. Mit guten Gründen tendieren neuere Regelungen sowohl auf diözesaner Ebene als auch auf der Ebene der Bischofskonferenzen daher dazu, Wort-Gottes-Feiern prinzipiell ohne Kommunionsspendung stattfinden zu lassen.³⁷ Dadurch kommt zum einen der Eigenwert der Schriftverkündigung deutlicher zum Tragen, der sich nicht sekundär durch eine Kommunionfeier legitimieren muss; zum anderen erscheint aufgrund des essentiellen Zusammenhangs von Eucharistiegebet und Kommunionempfang jede Kommunionfeier außerhalb der Messe als problematisch.

Umso mehr stellt sich dann aber die Frage, warum die Wort-Gottes-Feier dem Wortgottesdienst der Messe nachgestaltet sein sollte. Die Eigenständigkeit dieser liturgischen Form müsste vielmehr auch zu einer spezifischen rituellen Gestaltung der Feier inklusive der Verkündigungssequenz herausfordern. Dies schlosse sinnvollerweise auch eine bewusst andere materiale Symbolik des Verkündigungsbuches ein. Die Frage nach einer angemessenen rituellen Gestalt der Wort-Gottes-Feier, die sich vom Wortgottesdienst der Messe emanzipierte, kann hier nur aufgeworfen, nicht aber inhaltlich angegangen werden. Einige grundlegende Erwägungen dazu, ausgehend von einer historischen Typologie unterschiedlicher Wortgottesdienstformen, hat kürzlich Reinhard Meßner vorgelegt.³⁸

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass das jüngste liturgische Buch für die Wort-Gottes-Feier aus dem deutschen Sprachraum, die 2014 erschienene Neuausgabe für die deutschsprachige Schweiz,³⁹ erkennbar in die Richtung geht, die Wort-Gottes-Feier stärker als eigenständige Form zu profilieren.⁴⁰ Dabei geht insbesondere die Gestaltung des Eröffnungsteils durch eine Prozession mit dem Verkündigungsbuch und ein Litaneigebet in dem Ringen um rituellen Eigenstand über das liturgische Buch der deutschen und österreichischen Bischofskonferenzen⁴¹ hinaus.

Zu den deutlichsten Hinweisen auf die verbreitete „Surrogatfunktion“⁴² der Wort-Gottes-Feier gehört wohl die Übernahme des OLM. Zwar sieht das deutschschweizerische Buch zumindest bei werktäglichen Feiern auch die Möglichkeit vor, einen längeren Text aus einem biblischen Buch als Lesung zu wählen.⁴³ Bei der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier wird jedoch

³⁶ So MESSNER: Wortgottesdienst, 98–100.

³⁷ Vgl. MESSNER: Wortgottesdienst, 107–110.

³⁸ Vgl. MESSNER: Wortgottesdienst.

³⁹ Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag.

⁴⁰ Vgl. dazu die Stellungnahmen von BRÜSKE: Wort Gottes feiern; DIES.: Schwierige Wortkommunion; NAGEL: Gottes Gegenwart; zurückhaltender MESSNER: Wortgottesdienst, 100f.

⁴¹ Wort-Gottes-Feier.

⁴² MESSNER: Wortgottesdienst, 103.

⁴³ Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag Nr. 63: „Die Auswahl der Schriftlesungen an Wochentagen richtet sich nach pastoralen Gesichtspunkten. Es können auch längere Abschnitte aus einem Buch

auch hier die Orientierung an der Leseordnung der Messe vorausgesetzt. Die Wort-Gottes-Feier schließt auf diese Weise die durch die fehlende Möglichkeit, eine Messe zu feiern, entstehenden Lücken in den Bahnlesungen von Epistel und Evangelium. Zugunsten dieser Lösung ließe sich argumentieren, dass die versammelte Gemeinde sich mit den verkündigten Schrifttexten in die universalkirchliche Gemeinschaft der Eucharistie feiernden Gemeinden einfüge. Auch könnte darauf verwiesen werden, dass die Bahnlesungen auf vollständige Rezeption (in welcher Feierform auch immer) angelegt sind, um überhaupt als solche wahrgenommen werden zu können. Gleichzeitig ist an diesem Punkt verschiedentlich die Frage aufgeworfen worden, inwiefern überhaupt eine Bahnlesung von Sonntag zu Sonntag, selbst bei regelmäßiger Mitfeier, realistischerweise gewürdigt werden könne.⁴⁴ Vor diesem Hintergrund wäre die Abwägung zwischen Aufrechterhaltung der Bahnlesungen des OLM in der Wort-Gottes-Feier und der Chance alternativer Textauswahlen, die stärker auf die Stimmigkeit des Formulars in sich, etwa in Form einer konsequent durchgeführten thematisch-motivischen Konsonanz,⁴⁵ setzen könnten, offen zu diskutieren.⁴⁶ Auch ist in der Wort-Gottes-Feier die im Kontext der Messliturgie plausible Sonderstellung der Evangelienlesung keineswegs per se zwingend.

Wie auch immer man sich zu den andiskutierten Fragen positioniert, erscheint in der Wort-Gottes-Feier, insofern in ihr per definitionem die Schrift als Wort Gottes im Mittelpunkt steht, der Gebrauch eines Verkündigungsbuches sinnvoll, das die ganze Schrift enthält und materiell darstellt. Die Lesungsbibel findet in dieser liturgischen Form ihren natürlichen Verwendungsort.⁴⁷ Zu überlegen wäre dann, wie das Buch rituell „in Szene gesetzt“ werden könnte, ohne dass es bei Imitaten der Messliturgie bleibt.⁴⁸ Ein Element dieser Art stellt die „Verehrung des Wortes Gottes“ dar, die die liturgischen Bücher als einen unter mehreren zur Wahl stehenden Vollzügen als Antwort der Gemeinde auf die Schriftverkündigung anbieten.⁴⁹ Gemeint ist ein prozessionsförmiges Herantreten der Gläubigen an das Verkündigungsbuch, um sich davor zu verneigen oder es berühren.⁵⁰ Einzubeziehen wäre in diesem Zusammenhang

des Alten Testaments oder einem neutestamentlichen Brief unterbrochen von Gesang, Stille oder Instrumentalmusik vorgetragen werden.“ Ähnlich auch im deutsch-österreichischen Werkbuch „Versammelt in meinem Namen“, wo die Orientierung am Messlektionar für werktägliche Wort-Gottes-Feiern ebenfalls freigestellt wird (112–114).

⁴⁴ Vgl. die Literaturhinweise bei ZERFASS: Auf dem Weg nach Emmaus, 160 Anm. 47.

⁴⁵ Zu Chancen und Grenzen dieses Kriteriums vgl. ZERFASS: Auf dem Weg nach Emmaus, 153–158 (mit Verweis auf weitere Literatur).

⁴⁶ Hansjakob Becker etwa versteht seinen Leseordnungsentwurf „Patmos“ kurzfristig als „Vorschlag für Wort-Gottes-Feiern und für die geistliche Schriftlesung“, der vollständige Entwurf jetzt in: BECKER: Dies große Wort, 443–467 (das Zitat: 443 Anm. 63).

⁴⁷ So ist es konsequent, wenn das deutschschweizerische Liturgiebuch, anders als sein deutsch-österreichisches Pendant, bewusst nicht mit der Verwendung eines Evangeliars, sondern eines Lektionars oder einer Verkündigungsbibel rechnet (Nr. 57).

⁴⁸ Reinhard Meßner macht darauf aufmerksam, dass auch die Prozession im Eröffnungsteil der deutschschweizerischen Wort-Gottes-Feier „grundsätzlich im Rahmen eines Imitats des Wortgottesdienstes der Messe“ verbleibt (Wortgottesdienst, 103 Anm. 118). Als Vorbild dient hier konkret der Kleine Einzug der byzantinischen und mozarabischen Liturgie (vgl. FREILINGER [et al.]: Dynamik der Wortverkündigung, 31).

⁴⁹ Wort-Gottes-Feier, 31 (Nr. 46) u. 200 (vgl. auch Versammelt in seinem Namen 115 [Nr. 21] u. 125f.; GL 670,1); Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag 69f. (wahlweise auch eine Form mit Kerzendarbringung).

⁵⁰ Diesen Ritus muss man wohl nicht zwangsläufig so kritisch sehen wie Reinhard Meßner, der den „Eindruck eines krampfhaft Gesuchten, Konstruierten“ bemängelt (Wortgottesdienst, 101 Anm. 113).

auch die Frage nach einem speziell gestalteten Aufbewahrungsort des Verkündigungsbuches außerhalb der liturgischen Feier.⁵¹ Während die besondere Würde des Evangeliars nämlich strikt an den Vollzug der Evangelienlesung innerhalb der Messliturgie gebunden ist, käme der Lesungsbibel sinnvollerweise auch außerhalb der Liturgie die Funktion einer materiellen Repräsentation der ganzen Schrift zu. Davon bleibt unberührt, dass das Wort Gottes die ihm letztlich voll angemessene „Materialisierung“ immer erst im mündlichen Vorgang der Verkündigung durch eine konkrete Person findet, denn „der Glaube kommt vom Hören“ (Röm 10,17).⁵²

Das Zweite Vatikanische Konzil sah das Gelingen jeder liturgischen Erneuerung an das „in-nige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift“ gebunden (SC 24). Wort-Gottes-Feiern, die mehr und anderes wären als „Nicht-Eucharistiefeiern“, könnten dem Anliegen, die Bibelspiritualität der Gemeinden zu fördern, erhebliche Dienste erweisen. Das materiale Symbol einer würdig ausgestatteten⁵³ Verkündigungsbibel, die auch jenseits der Gottesdienste einen prominenten Ort im Kirchenraum hat, sollte dazu maßgeblich beitragen können.

3 Praktische Gesichtspunkte: Zum Layout einer Verkündigungsbibel

Damit sind unsere Überlegungen bereits im Feld pastoralliturgischer Aspekte angelangt. In diesem Bereich stellen sich nicht zuletzt Gestaltungsfragen hinsichtlich der graphischen Aufbereitung des Schrifttextes in einer Lesungsbibel. Kriterien hierfür ergeben sich aus dem in Aussicht genommenen Gebrauch eines solchen Buches, wobei konkret an zwei verschiedene Verwendungsebenen zu denken wäre:

a) Im außerliturgischen Gebrauch böte eine Lesungsbibel Chancen für die vorbereitende Lektüre der mit Schriftlesung und Predigt betrauten liturgischen Dienste. Wer eine Perikope angemessen lesen, geschweige denn sie auslegen will, wird gut daran tun, sich über den biblischen Kontext Rechenschaft abzulegen. Werden die Lesungstexte im Zusammenhang der umgebenden Textabschnitte dargeboten, entsteht zugleich ein kritisches Korrektiv zur konkreten Perikopierungspraxis des OLM. Dies betrifft nicht zuletzt die Auslassung von Versen *innerhalb* von Perikopen. Speziell bei den alttestamentlichen Lesungen sind dieses Verfahren und die konkreten Lösungen des OLM scharf kritisiert worden.⁵⁴ Bereitet sich der Prediger anhand einer Lesungsbibel vor, lädt ihn das Buch dazu ein, problematisch geschnittene Perikopen zumindest in der Predigt in verantworteter Weise einzubetten. Darüber hinaus legt das Druckbild einer Lesungsbibel „blinde Flecken“ in der Lesungsauswahl unmittelbar graphisch offen.

b) Im liturgischen Gebrauch stünde die Lesungsbibel als Verkündigungsbuch vornehmlich für Wort-Gottes-Feiern, aber auch für Andachten oder tagzeitliche Liturgien zur Verfügung. Aus praktischen Gründen wäre zu diesem Zweck auf die gute Lesbarkeit der Perikopen zu achten. Freilich ergeben sich diesbezüglich eine Reihe diffiziler Fragen und Probleme: Wie sollen unterschiedliche Perikopierungen desselben Texts dargestellt werden, etwa Lang- und Kurzfassung oder verschieden geschnittene Perikopen für unterschiedliche kirchenjahres-

und darin „eine Art Kommunionersatz wie die mittelalterliche Elevation“ erblickt (ebd. Anm. 114).

⁵¹ Vgl. z. B. SÖDING: Wort des lebendigen Gottes?, 74 Anm. 107.

⁵² Vgl. ZERFASS: Auf dem Weg nach Emmaus, 202–204.

⁵³ Vgl. KRANEMANN: Wort – Buch – Verkündigungsort, 63f. 66–68.

⁵⁴ Vgl. GAFUS: Das Alte Testament in der Perikopenordnung, 73–142.

zeitliche Anlässe? Sollen nur die Perikopen des Sonn- und Festtagslektionars berücksichtigt werden oder auch jene der Werktagsleseordnung? Wie stark und auf welche Weise sollen Perikopen und Kontext graphisch voneinander abgesetzt werden?⁵⁵ Sollte gar aus den oben (2.3) diskutierten Gründen die Schaffung einer Verkündigungsbibel mit dem Plädoyer für die Loslösung der Wort-Gottes-Feier vom OLM verbunden werden – was dann dafür spräche, dessen Perikopen nicht zu stark hervorzuheben? All dies hat Konsequenzen für Umfang und Gewicht (welches auch mit der Papierqualität zusammenhängt) des Buches und damit letztlich auch für seine Handhabbarkeit im rituellen Vollzug.

An einigen Punkten dürften die durch den außerliturgischen und die durch den liturgischen Gebrauch bedingten Anforderungen in Spannung zueinander geraten: Wer etwa eine Perikope zur Vorbereitung auf Lesung oder Predigt in ihren Kontext einordnen möchte, sollte an einem Nachweis der innerbiblischen Zitate interessiert sein; für die Verkündigung wiederum wäre ein solcher Apparat eher hinderlich, weil er das Buch umfangreicher und unübersichtlicher macht. Das Beispiel zeigt, dass man gezwungen sein wird, zwischen verschiedenen denkbaren Zielen und Absichten Gewichtungen vorzunehmen.

Literatur

- BECKER, Hansjakob, „Dies große Wort, geschrieben weiß auf schwarz“. Patmos: Begegnungen mit der Bibel im Kontext von Kultur – Liturgie – Spiritualität, in: ZERFASS, Alexander / FRANZ, Ansgar (Hg.): Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel. Tübingen 2016 (Pietas Liturgica 16), 419–487.
- BRAULIK, Georg: Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen [zuerst 1995], in: DERS. / LOHFINK, Norbert: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005 (Österreichische Biblische Studien 28), 125–149.
- DERS.: Pentateuch-Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis. Bemerkungen zur Kritik an der Wiener Perikopenordnung, in: DERS. / LOHFINK, Norbert: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005 (Österreichische Biblische Studien 28), 225–266.
- BRÜSKE, Gunda: Wort Gottes feiern – ein neues liturgisches Buch, in: Schweizerische Kirchenzeitung 182. 2014, 657–659.
- DIES.: Schwierige Wortkommunion. Standortbestimmung für Wort-Gottes-Feiern am Sonntag, in: Herder-Korrespondenz 69. 2015, 312–315.
- BUCHINGER, Harald: Lebensraum des Wortes. Zur Bibelverwendung der römischen Liturgie am Beispiel ihrer Gesänge, in: Liturgisches Jahrbuch 62. 2012, 181–206.
- DELHOUGNE, Henri: Une nouvelle traduction liturgique de la Bible. Enjeux et histoire, in: La Maison-Dieu 274. 2013, 101–119.
- Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973 und des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. von Heinrich RENNINGS (†) unter Mitarbeit von Martin KLÖCKENER. Kevelaer / Freiburg i. d. Schweiz 2002.

⁵⁵ Damit hängt auch die Frage zusammen, ob und wie das jeweilige Incipit der Lesung („In jenen Tagen sprach Jesus zu seinen Jüngern“ und dergleichen) vermerkt werden soll. – Die Hervorhebung in der oben Anm. 3 genannten Großausgabe der französischen „Traduction officielle liturgique“ dürfte für einen tatsächlichen Gebrauch des Buches in der Liturgie (der wohl nicht angezielt ist) zu zurückhaltend sein.

- FRANZ, Ansgar: Der Psalm im Wortgottesdienst. Einladung zur Besichtigung eines ungeräumten Problemfeldes, in: *Bibel und Liturgie* 68. 1995, 198–203.
- FREILINGER, Christoph / URBANZ, Werner / ZUGMANN, Michael: Dynamik der Wortverkündigung, in: JEGGLE-MERZ, Birgit / KIRCHSCHLÄGER, Walter / MÜLLER, Jörg (Hg.): *Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten*. Stuttgart 2015 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 2), 9–32.
- GAFUS, Georg: Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen. Frankfurt a. M. u. a. 2000 (Europäische Hochschulschriften. Theologie 687).
- HIEKE, Thomas: Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“, in: *Biblische Notizen* 119/120. 2003, 71–89.
- JUNGSMANN, Josef Andreas: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde. Freiburg i. Br. 1962 (Ndr. Bonn 2003).
- KLAUSER, Theodor: *Das römische Capitulare evangeliorum. Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte*, Bd. I: Typen. Münster 1935 (Ndr. Münster 1972; Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 28).
- KLÖCKENER, Martin: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Kritische Bestandsaufnahme zu einem Grundanliegen des Konzils, in: ZERFASS, Alexander / FRANZ, Ansgar (Hg.): *Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel*. Tübingen 2016 (*Pietas Liturgica* 16), 21–48.
- KLÖCKENER, Martin / HÄUSSLING, Angelus A.: Liturgische Bücher, in: CARMASSI, Patrizia (Hg.): *Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter*. Wolfenbüttel 2004 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83), 341–372.
- KRANEMANN, Benedikt: Anmerkungen zur Dramaturgie des Wortgottesdienstes der Meßfeier, in: FRANZ, Ansgar (Hg.): *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*. St. Ottilien 1997 (*Pietas Liturgica* 8), 759–768.
- DERS.: Wort – Buch – Verkündigungsort. Zur Ästhetik der Wortverkündigung im Gottesdienst, in: KLÖCKENER, Martin / JOIN-LAMBERT, Arnaud (Hg.): *Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. Etudes liturgiques et œcuméniques sur l'Eucharistie et la vie liturgique en Suisse* (FS Bruno Bürki). Freiburg i. d. Schweiz / Genf 2001, 57–71.
- MARGONI-KÖGLER, Michael: *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*. Wien 2010 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 810 = Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter 29).
- MARTIMORT, Aimé-Georges: *Les lectures liturgiques et leurs livres*. Turnhout 1992 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental* 64).
- MESSNER, Reinhard: Der Wortgottesdienst der Messe als rituell inszenierte Christusanamnese, in: *Heiliger Dienst* 66. 2012, 171–185.
- DERS.: Die Geschichte der römischen Messe, in: GERHARDS, Albert / SCHNEIDER, Matthias (Hg.): *Der Gottesdienst und seine Musik*, Bd. 2: *Liturgik: Gottesdienstformen und ihre Handlungsträger*. Laaber 2014 (*Enzyklopädie der Kirchenmusik* 4/2), 31–57.
- DERS.: Wortgottesdienst. Historische Typologie und aktuelle Probleme, in: ZERFASS, Alex-

- ander / FRANZ, Ansgar (Hg.): Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel. Tübingen 2016 (Pietas Liturgica 16), 73–110.
- NAGEL, Eduard: Gottes Gegenwart im Wort ernst genommen. „Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag“ in der deutschsprachigen Schweiz, in: Gottesdienst 49. 2015, 4f.
- NUSSBAUM, Otto: Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesungen, in: NEUHEUSER, Hanns Peter (Hg.): Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches. St. Ottilien 1995, 65–92.
- PALAZZO, Éric: Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age. Des origines au XIII^e siècle. Paris 1993.
- ROOS, Lothar: Wortgottesdienst statt (als) Eucharistiefeier?, in: Gottesdienst 46. 2012, 89–92; dazu Leserreaktionen in: ebd., 118–123.148f.
- SCHÖTTLER, Heinz-Günther: „Eingeladen zum Hochzeitsmahl des Wortes“ (Ambrosius von Mailand). Überlegungen zur liturgischen Präsenz des Wortes Gottes, in: Bibel und Liturgie 81. 2008, 67–85.
- DERS.: Die Bibel kanonisch lesen – auch in der liturgischen Leseordnung, in: Bibel und Liturgie 84. 2011, 112–127.
- DERS.: „Ex sacra Scriptura lectiones leguntur et in homilia explicantur.“ Re-Inszenierung, Mimesis und offenes Ereignis, in: ZERFASS, Alexander / FRANZ, Ansgar (Hg.): Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel. Tübingen 2016 (Pietas Liturgica 16), 111–147.
- SÖDING, Thomas: Wort des lebendigen Gottes? Die neutestamentlichen Briefe im Wortgottesdienst der Eucharistiefeier, in: KRANEMANN, Benedikt / STERNBERG, Thomas (Hg.): Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung. Freiburg i. Br. u. a. 2002 (Quaestiones Disputatae 194), 41–81.
- STEINS, Georg: Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Freiburg i. Br. u. a. 1999 (Herders Biblische Studien 20). Versammelt in seinem Namen. Tagzeitenliturgie – Wort-Gottes-Feier – Andachten an Wochentagen. Werkbuch. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier 2008.
- VOGEL, Cyrille: Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources. Revised and Translated by STOREY, William G. / RASMUSSEN, Niels Krogh. Washington, D. C. 1986 (NPM Studies in Church Music and Liturgy).
- Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier 2004.
- Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag. Hg. vom Liturgischen Institut in Freiburg im Auftrag der Bischöfe der deutschsprachigen Schweiz. Freiburg i. d. Schweiz 2014.
- ZENGER, Erich: Missachtung der hebräischen Bibel. Die jüdische Wurzel wird verdrängt, in: Publik-Forum vom 21.05.1993 (22/10), 14f.
- ZERFASS, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe. Tübingen 2016 (Pietas Liturgica. Studia 24).
- ZIGRIADIS, Georgios: Wort-Gottes-Feiern am Sonntag. Symptom einer Grundlagenkrise, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 44. 2015, 441–447.
- ZULEHNER, Paul: Zum Ausbluten der Eucharistiefeier, in: Lebendige Seelsorge 63. 2012, 357–362.

Joachim Wanke, Erfurt

Anliegen und Kriterien für die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift von 1979

In Zusammenhang mit der Übersetzung der 3. authentischen Ausgabe des *Missale Romanum* ins Deutsche stellte sich bald auch die Frage der Erneuerung der Bibelübersetzung. Bischof Dr. Joachim Wanke skizziert den Auftrag der beteiligten Bischofskonferenzen und konferenzfreien Bischöfe sowie die Voraussetzung für die Überarbeitung der Einheitsübersetzung von 1979. Nach einem knappen Einblick in die Organisation und den Ablauf des Arbeitsprozesses erläutert er Ziele und Grenzen der Revision, bevor abschließend anhand von konkreten Beispielen einzelne Ergebnisse der Revisionsarbeit vorgestellt werden. Bischof Wanke schloss sein Manuskript Anfang Jänner 2016 ab.¹

1 Der Auftrag zu einer Revision

Die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift war nach einer 18 Jahre dauernden Vorbereitung, Übersetzungs- und Revisionsarbeit in endgültiger Fassung im Jahr 1979 erschienen.

Im Jahr 2002 wurde das *Missale Romanum*, das weltweit geltende offizielle römische Messbuch, in der 3. authentischen Ausgabe promulgiert. Damit war der Augenblick gekommen, sowohl

eine Revision des deutschen Messbuchs von 1975/1988 als auch des Lektionars, das auf der Einheitsübersetzung basiert, konkret ins Auge zu fassen.

Die Einheitsübersetzung trägt, wie nicht anders zu erwarten, im Blick auf ihre Sprachgestalt die Merkmale ihrer Zeit. Das betrifft auch teilweise die Textgrundlage dieser Übersetzung. Beides hat sich in den vierzig vergangenen Jahren gewandelt. Die deutschsprachigen Bischöfe als Herausgeber der Einheitsübersetzung beschlossen daher, eine Revision der Einheitsübersetzung durchzuführen. Konkret sind dies folgende kirchliche Instanzen: (1) die Deutsche Bischofskonferenz, (2) die Österreichische Bischofskonferenz, (3) die Schweizer Bischofskonferenz, (4) der Erzbischof von Luxemburg, (5) der Erzbischof von Strassburg, (6) der Erzbischof von Vaduz, (7) der Bischof von Bozen/Brixen, (8) der Bischof von Lüttich.

Der 2005 in einer Herausgebervereinbarung erteilte Auftrag an die Revisoren lautete: „Die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift wird einer moderaten Revision unterzogen (keine Neuübersetzung). Die Revision umfasst folgende Aufgaben: (1) Überprüfung der Textgrundlage des Originals (textkritische Aktualisierung); (2) Revision der deutschen Übersetzung,

BISCHOF DR. JOACHIM WANKE
war bis 2012 Bischof der Diözese Erfurt,
Mitglied der Kommissionen der
Deutschen Bischofskonferenz für Pastoral,
Ökumene und Glaubensfragen.
2008–2012 leitete er die Kommission der
deutschsprachigen Bischöfe für die Revision
der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift.

¹ Mittlerweile sind Approbation durch die beteiligten Bischöfe und Recognitio durch die Gottesdienstkongregation abgeschlossen (vgl. Pressemitteilung der dt. Bischofskonferenz vom 26.4.2016).

insbesondere: Korrektur von falschen Übersetzungen, Eliminierung von Hinzufügungen, Beseitigung von Auslassungen; (3) Überprüfung der Einleitungen, der Gliederung und der Zwischenüberschriften, der Anmerkungen sowie der Parallel- und Vergleichsstellen.“

Die Erstellung der Revisionsvorlage ist seit 2013 abgeschlossen. Das formelle Verfahren der abschließenden gemeinsamen, einvernehmlichen Approbation der Revisionsfassung durch die bischöflichen Herausgeber steht vor dem Abschluss. Darauf wird die römische *recognitio* dieser Fassung erfolgen.

2 Organisation und Verlauf der Revision

Wie ging die Revisionsarbeit an der Einheitsübersetzung vor sich? Jedes biblische Buch wurde einem Revisor anvertraut. Ursprünglich waren es 32 Mitwirkende beim Alten Testament, 19 beim Neuen Testament. Im Verlauf der Revision gab es einige Änderungen bei den mitwirkenden Revisoren und bei der endgültigen Zuteilung von Büchern. Für die Psalmen und Cantica wurde zusätzlich eine spezifische Gruppe eingerichtet, welche über reine Übersetzungsfragen hinaus mit Vertretern von Liturgik und Kirchenmusik die Singbarkeit der revidierten Textfassung prüfen sollte.

Eine „Arbeitsstelle Bücher der Kirche“ im Sekretariat der DBK, Bonn, trug die umfangreiche Organisations-, Protokollierungs-, Sekretariatsarbeit und die Logistik des ganzen Unternehmens, auch als Dienstleistung für die anderen Herausgeber. Sie hat zur Aufgabe neben der Betreuung der Bibelrevision auch die Arbeit an dem in Aussicht genommenen neuen Messbuch in deutscher Sprache, die freilich im Augenblick nicht recht vorankommt. Die Arbeitsstelle stand unter der Leitung von Dr. Rainer Ilgner († 2013), unterstützt im Blick auf die Revisionsarbeit an der Bibel durch Dr. Claudia Sticher (2004–2007) und Dr. Johanna Erzberger (2007–2012), beide theologisch und exegetisch voll ausgebildete Mitarbeiterinnen, und dazu eine Sekretärin, die vor allem auch die Computerdatei betreute.

Die revidierten Bücher wurden einem im Auftrag der Herausgeber gebildeten „Leitungsgremium“ vorgelegt, welches die vorgelegten Revisionsvorschläge sammelte, bewertete und in eine vorläufige Endfassung brachte. Diesem Leitungsgremium gehörten an: (1) Wilhelm Egger, Bischof von Bozen-Brixen († 2008). Er war der erste Vorsitzende dieses Gremiums. Sodann (2) Joachim Wanke, Bischof von Erfurt für die Deutsche Bischofskonferenz, der Bischof Egger im Vorsitz folgte; (3) Alois Kothgasser, Erzbischof von Salzburg für die Österreichische Bischofskonferenz, (4) Martin Gächter, Weihbischof von Basel/Solothurn für die Schweizer Bischofskonferenz.

Den genannten Bischöfen stand ein Beirat mit sechs Exegeten zur Seite, drei Alt- und drei Neutestamentler. Deren Aufgabe war es, bei allen sachlichen Fragen, welche sich aus der Revisionsarbeit ergaben, die für die Beurteilung nötigen Informationen zu geben. Diese Berater nehmen regelmässig an den Sitzungen des Leitungsgremiums teil. Es waren dies die beiden emeritierten Alttestamentler Erich Zenger, Münster, und Johannes Marböck, Graz, sowie spezifisch für Fragen der alttestamentlichen Textkritik P. Adrian Schenker OP, Fribourg/Schweiz. Erich Zenger ist leider noch vor dem Abschluss der Erstellung der Revisionsvorlage zu Ostern 2010 aus diesem Leben abberufen worden. In seine Nachfolge trat der em. Alttestamentler von St. Georgen, Frankfurt a. M., P. Hans-Winfried Jüngling SJ. Für das Neue Testament waren Mitglieder des Beirates Joachim Gnika, München, der übrigens schon an der Erstellung der Einheitsübersetzung in den siebziger Jahren beteiligt war, ferner

P. Franz Zeilinger CSsR, Graz, und Rudolf Pesch, vormals Freiburg i. Br., der leider Anfang 2011 verstarb.

Das Leitungsgremium hat insgesamt 22 Arbeitssitzungen von durchschnittlich zwei bis drei Tagen an verschiedenen Orten abgehalten. Es erstellte bei seiner konstituierenden Sitzung am 24. Januar 2006 in Freising einen Plan für die Revisionsarbeit. Dieser wurde an einer Auftaktveranstaltung in Würzburg am 9.–10. Februar 2006, an welcher das Leitungsgremium und alle angesprochenen Revisoren teilnahmen, vorgestellt und nach gemeinsamer Diskussion angenommen. Darauf begann die eigentliche Revisionsarbeit. Das Leitungsgremium erhielt jeweils die revidierten Fassungen zur Gutheißung zugesandt. Die einzelnen Revisoren hatten Gelegenheit, zu den Bemerkungen, Veränderungen, Ergänzung etc., die das Leitungsgremium an ihren Revisionsvorschlägen vornahm, Stellung zu nehmen. Diese sog. „Retraktationes“ wurden nochmals im Leitungsgremium besprochen und bewertet. Damit wurde abgesichert, dass es weithin zu einem hohen Einvernehmen zwischen den Revisoren und dem Leitungsgremium kam. Alle Revisoren wurden schließlich über die vom Leitungsgremium beschlossene Endgestalt der Arbeitsfassung der Revision abschließend informiert.

Gleichzeitig erstellten teils die Revisoren teils das Sekretariat Wortkonkordanzen, um die Einheitlichkeit der Wortwahl bzw. wichtiger Wortverbindungen dort zu gewährleisten, wo solche Einheitlichkeit sinnvoll und geboten war. Auch trafen sich Revisoren von nahe verwandten Schriften (etwa die Bearbeiter der Paulusbriefe, der Synoptiker, des Pentateuch u. a.) auf eigene Initiative hin zu internen Abstimmungen.

In einem späteren Stadium schlugen die Revisoren revidierte Gliederungen mit ihren Titeln vor. Es gibt in der revidierten Einheitsübersetzung nur noch zwei Stufen von Überschriften. Die Einheitsübersetzung von 1979 hatte ein sehr detailliertes dreistufiges Überschriftensystem. Da Überschriften eine wichtige Orientierung für die Leser darstellen, kam diesem Bereich der Revision eine hohe Bedeutung zu, zumal die Abgrenzung mancher Perikopen bekanntlich nicht einfach ist.

Darauf lieferten die Revisoren eine Überarbeitung der Anmerkungen. Diese wurden so knapp wie möglich gehalten und nur auf unentbehrliche Erklärungen und alternative Übersetzungsmöglichkeiten beschränkt. Man mag das bedauern, wenn man an die Bedeutung der Erklärungen in der Tradition der katholischen Bibelausgaben seit der Reformation denkt. Doch sollte eine Übersetzung von dem literarischen Genus „Kommentar“ unterscheidbar bleiben. Zudem liegen vorzügliche kommentierte Ausgaben der Einheitsübersetzung, aber auch anderer Bibelübersetzungen vor.

Ebenso wurden die Einleitungen zu den einzelnen biblischen Büchern gründlich revidiert, denn darin finden, wenn auch in Kürze, die neuen Schwerpunkte der gegenwärtigen biblischen Forschung ihren Niederschlag. Bei Einzelthesen in der derzeitigen exegetischen Forschung, die noch keinen allgemeinen Konsens gefunden haben, wurde die gebotene Zurückhaltung gewahrt.

Auch die Parallelstellen wurden überarbeitet, freilich nicht von allen Revisoren in gleicher Intensität.

3 Zielstellungen und Grenzen der Revision

Der Auftrag für die Revisoren seitens der Herausgeber ist eingangs zitiert worden. Unsere „moderate Revision“ intendierte anfänglich, die Einheitsübersetzung in ihrer Substanz im

Wesentlichen zu erhalten. Die sprachliche Qualität der Einheitsübersetzung war ja und ist durchaus anerkannt. Freilich zeigte sich, dass manche Revisionseingriffe dann doch weiter gingen als vorher angedacht. Das lag zum einen an der unterschiedlichen Übersetzungsqualität mancher Schriften der alten Einheitsübersetzung, zum anderen natürlich an dem trotz aller redaktionellen Vorgaben unterschiedlichen Verständnis der Revisoren von ihrer Arbeit und nicht zuletzt auch an der nicht immer konstanten Aufmerksamkeit im Leitungsgremium, unnötige Revisionseingriffe abzuwehren. (Im Nachhinein stellt sich freilich heraus – wen wundert es –, dass hie und da Wünschenswertes doch noch übersehen wurde. Wir hoffen diesbezüglich im weiteren Verlauf der Revision bis zur Drucklegung auf Möglichkeiten der Nachbesserung.)

Spezielle Zielstellungen der Revisionsarbeit

- ◇ Metaphern bzw. Redefiguren der Urtexte, die in der Einheitsübersetzung im Sinne der damals oft vertretenen Theorie der dynamischen Übersetzungsäquivalente durch das Gemeinte ersetzt worden waren, sollten neu in den Blick treten.
- ◇ Signalworte in den Texten selbst, wie z. B. „und siehe“, „selig“ u. a. m., die in der alten Einheitsübersetzung geflissentlich vermieden wurden, sollten wieder ergänzt werden, wie überhaupt Tendenzen zum Weglassen einzelner Worte zurückgedrängt wurden.
- ◇ Dem Text in Klammern beigefügte Erläuterungen sollten grundsätzlich entfallen. Eine Ausnahme: Wenn Namen narrativ eine Rolle spielen, sollte zuerst der hebräische oder griechische Name benannt und dann in Klammern die Bedeutung des Namens in Übersetzung hinzugefügt werden.
- ◇ Auf laute Lesbarkeit und Verständlichkeit des revidierten Textes beim Hören, wie sie besonders im Gottesdienst von Bedeutung sind, wurde nicht nur bei den Psalmen, sondern durchgängig geachtet.
- ◇ Die Revisionsfassung schlägt in neutestamentlichen Textpassagen mit paränetischem Charakter bei der Anrede der Leser eine geschlechtersensible Sprache vor, um Menschen mit ihren heutigen Hörgewohnheiten den Zugang zur Botschaft der Texte zu erleichtern.
- ◇ Was die Textgrundlage betrifft, sollten fragwürdige Lesarten aus nicht-masoretischen Textzeugen durch die Lesarten des masoretischen Textes ersetzt werden.
- ◇ Von Konjekturen sollte sparsamster Gebrauch gemacht werden.
- ◇ Zum Gottesnamen ist zu bemerken, dass in der Revisionsfassung das sog. Tetragramm (Jhwh) nirgends mehr vorkommt. Wir schreiben für den Gottesnahmen durchgängig: der HERR (in Kapitälchen). Die revidierte Fassung des Schema Israel Dt 6,4 lautet: „Höre Israel! Der HERR unser Gott, der HERR ist einzig.“

Die Revision hatte mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen

- ◇ Bezüglich der Einheitlichkeit: Schon die bisherige Einheitsübersetzung zeigte durch die Mitwirkung vieler Revisoren mancherlei sprachliche Differenzen. Auch unsere Revision ist eine Teamarbeit und daher auch vom Sprachgebrauch der jeweiligen Revisoren beeinflusst, etwa auch mit manchmal überraschenden Österreichischen bzw. Schweizer „Fermentierungen“. Das Sekretariat versuchte, in zahlreichen Fällen auf Inkonsistenzen aufmerksam zu machen. Freilich: Alle Mängel an Folgerichtigkeit ließen sich nicht ganz ausmerzen.

- ◇ Bezüglich der Nähe zu den Urtexten: die Tendenz der Revisoren (es waren weithin Professoren der Exegese!) ging tendenziell auf größere Textgenauigkeit. Flüssige Übersetzungen der Einheitsübersetzung wurden nicht selten spröderen, aber wörtlichen Wiedergaben geopfert. Daher ist die stilistische Einheitlichkeit und literarische „Schönheit“ der Revision nicht überall auf der Höhe der bisherigen Einheitsübersetzung.
- ◇ Bezüglich der Textkritik: Im Neues Testament folgte die Revision grundsätzlich den aktuellen Ausgaben von Nestle-Aland² und den die Varianten wertenden Hinweisen bei Bruce M. Metzger³. Die gerade erschienene 28. Auflage des Nestle-Aland, die einige Veränderungen im Textbestand der Katholischen Briefe enthält, konnte noch berücksichtigt werden. Im Alten Testament waren Grundlage der Revision die kritischen Ausgaben der Stuttgarter Biblia hebraica bzw. der Septuaginta. Eine systematische Suche nach fragwürdigen Textvarianten konnte freilich auch im Alten Testament nicht durchgängig geleistet werden.
- ◇ Bezüglich Notwendigkeit von Kompromissen: Der Dialog zwischen Revisoren und Leitungsgremium war nicht immer leicht. Es gab zäh umstrittene Fragen, bei denen beide Seiten auf ihrer Sicht bestanden. Es bedurfte des diplomatischen Geschicks der jeweiligen Vorsitzenden des Leitungsgremiums und der Beweglichkeit der Revisoren und der Berater, um solche Streitfragen zu schlichten und das „Schiff“ der laufenden Arbeit immer wieder flott zu machen. Die Revision trägt so an manchen Stellen die Spuren von Kompromissen. Das mag einerseits bedauert werden, da es zu Uneinheitlichkeiten führt, andererseits spiegelt sich aber auch darin die Vielfalt der Bibelauslegung im deutschen Sprachgebiet und darüber hinaus wider.

4 Weitergang und Fazit

Die Revision ist bereits seit längerem den Bischofskonferenzen und „konferenzfreien“ Bischöfen deutscher Zunge zur Approbation vorgelegt worden. Diese ist z. T. schon erfolgt, wobei zu einigen Punkten auch in diesen letztinstanzlichen Gremien noch Gesprächsbedarf besteht, ähnlich wie schon vorher zwischen Revisoren und Leitungsgremium!

Wenn alle zuständigen Herausgeber – wie zu hoffen ist – zugestimmt haben, geht gemäß der Ordnung unserer Kirche die Revision zur sogenannten Rekognoszierung an die Gottesdienstkongregation in Rom. Der Grund hierfür ist die Gegebenheit, dass der revidierte Bibeltext demnächst bei den liturgischen Büchern in deutscher Sprache (Messbuch, Lektionare, Stundenbuch etc.) übernommen wird. Das wird freilich eine längere Übergangszeit brauchen.

Es war seinerzeit leider nicht gelungen, den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für eine offizielle Mitarbeit bei der Revision der Einheitsübersetzung zu gewinnen. Dennoch ist sehr zu hoffen und auch ausdrücklicher Wunsch innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz, dass Teile der Revisionsfassung, etwa die Psalmen und das Neue Testament, ähnlich wie seinerzeit von der EKD zum Gebrauch bei ökumenischen Gottesdiensten zumindest empfohlen werden.

² Vgl. *Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece*.

³ Vgl. METZGER: *Textual Commentary*.

Fazit

Die Revision wird ohne Zweifel an vielen Stellen Fortschritte an Genauigkeit, an Texttreue und an zeitgemässer Verständlichkeit bringen, sowohl in den Wiedergaben als auch in den Gliederungen, Überschriften und Einleitungen. An manchen Stellen werden Leser die alte Übersetzung vermissen, weil diese stilistisch „flüssiger“ und in ihrer Nähe zum alltäglichen Sprachgebrauch hier und da ansprechender war. Doch wohl alle Bibelübersetzer wissen: Eine Übersetzung bzw. Revision bestärkt in der Erfahrung, dass es das Vollkommene in dieser irdischen Welt nicht gibt.

Anhang: Beispiele für die Revisionsarbeit an der Einheitsübersetzung von 1979

Zur Textgrundlage

Vorbemerkung: Nach dem Erscheinen der sogenannte Fünfte Instruktion der römischen Gottesdienstkongregation *Liturgiam authenticam*⁴ zur „ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiereform“ wurde hie und da die Meinung geäußert, die katholischen Bibelübersetzer könnten sich nun nicht mehr bei ihrer Arbeit am Urtext der biblischen Schriften orientieren, sondern müssten sich an die Vulgata halten. Dazu ist zu sagen: Das Hauptinteresse der (in unserer Kirche ja nicht unumstrittenen) *Instructio* besteht darin, zu einer stärkeren Texttreue gegenüber der lateinischen Vorgabe bei den eigensprachlichen liturgischen Büchern zu mahnen. Ohne Zweifel bleibt die Vulgata die offizielle Bibel der römischen Kirche, etwa hinsichtlich der Kanonizität der biblischen Schriften und deren Auslegungstraditionen. Doch werden auch in Zukunft in unserer Kirche Übersetzungen aus den Urtexten erstellt.⁵ Das galt auch für die Revision der Einheitsübersetzung.

- ◇ *Jesus Sirach*: Statt des früher zugrundeliegenden Mischtextes (hebr., griech., altlat.) wurde nun der (längere) griechische Text zugrunde gelegt. Hier liegt also z. T. eine Neuübersetzung vor.
- ◇ Bezüglich des Neuen Testaments wurden textkritische Probleme nicht intensiv behandelt. Hier galten die Vorgaben von *Nestle-Aland* und den die Varianten wertenden Hinweisen bei Bruce M. Metzger⁶. In der neuesten Auflage von *Nestle-Aland*, der 28., waren einige, freilich inhaltlich unbedeutendere Textvarianten in den Katholischen Briefen zu beachten.
- ◇ Im Alten Testament wurde grundsätzlich auf die Stuttgarter Biblia hebraica zurückgegriffen, freilich im Wissen um die Tatsache, dass die Septuaginta im Einzelfall auch ältere Text-

⁴ *Liturgiam authenticam*.

⁵ Vgl. *Liturgiam authenticam* Nr. 24: „Außerdem ist es grundsätzlich nicht gestattet, Übersetzungen aus bereits vorhandenen Übersetzungen in andere Sprachen zu erstellen. Denn diese muss man unmittelbar aus den Originaltexten nehmen: liturgische Texte der kirchlichen Tradition aus dem Latein, Texte der Heiligen Schrift je nachdem aus dem Hebräischen, dem Aramäischen oder dem Griechischen. Ebenso soll man bei der Erarbeitung von Übersetzungen der Heiligen Schrift für den liturgischen Gebrauch normalerweise den Text der vom Apostolischen Stuhl promulgierten Nova Vulgata als Hilfe heranziehen, um die exegetische Tradition zu wahren, vor allem hinsichtlich der lateinischen Liturgie, wie an anderer Stelle dieser Instruktion dargelegt ist.“

⁶ Vgl. auch die bekannten Wertungen von Textvarianten bei METZGER: *Textual Commentary*.

varianten bieten kann. Für die sog. deuterokanonischen Bücher war Grundlage die „Göttin-Septuaginta“ in der neuen kritischen Ausgabe.

- ◇ Ein Beispiel für die Rückkehr zum masoretischen Text ist *Jes 63,9*. Die Einheitsübersetzung 1979 übersetzte nach der Septuaginta: „Nicht ein Bote oder ein Engel, / sondern sein Angesicht hat sie gerettet.“ Hier ist der Bezug zu *Ex 33,14* hergestellt. Nach dieser Septuaginta-Fassung, die freilich höchstwahrscheinlich auf einer hebräischen Vorlage beruht, sind das die beiden einzigen Stellen im Alten Testament, in welchen das „Angesicht“ Gottes für Gott steht und handelt (es „führt“ in Exodus und „rettet“ in Jesaja). Die Revisionsfassung lautet: „in all ihrer Bedrängnis war er (sc. Gott) bedrängt/ und der Engel seines Angesichts hat sie gerettet.“ Hier ist die Revision also zum masoretischen Text zurückgekehrt und hat die Septuaginta-Fassung aufgegeben. Damit stellt sie den Bezug zu *Mt 18,10* her: die Engel, die allezeit vor Gott stehen = die Engel des Angesichts Gottes. Das wäre der Gewinn dieser Revisionsfassung.

Korrigierte Übersetzungen

Zum Glück gab es in der alten Einheitsübersetzung kaum wirklich „falsche“ Übersetzungen (der anfängliche Revisionsauftrag hatte hier zu generell formuliert, ohne Belegstellen im Auge zu haben).

- ◇ Gewichtig sind (in Abgrenzung von der Septuaginta-Fassung, die *Hebr 8,10* zitiert) die Korrekturen der Tempusangaben in *Jer 31,33*. Die Revisionsfassung wird lauten: „So wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des HERRN: Ich *habe meine Weisung in ihre Mitte gegeben und werde sie in ihr Herz schreiben*. Ich werde ihnen Gott sein und sie werden mir Volk sein.“ Der „neue Bund“ ist keine rein zukünftige, nur innerliche Gabe, wie die Septuaginta-Fassung nahelegt. Das hat das spätere Verständnis der Übersetzer stark beeinflusst.
- ◇ *1 Sam 16,12* wird aus dem *blonden* David ein *rötlicher* David, was manche „germanisierenden“ Daviddarstellungen in der Kunst korrigieren dürfte.
- ◇ Natürlich muss es in *Joh 9,11* (Heilung des Blindgeborenen) heißen: „und konnte sehen“ (statt: konnte wieder sehen). Ein Versehen der alten Einheitsübersetzung!
- ◇ *Joh 19,17* wird die Intention des Evangelisten erkennbar, Jesus selbst das Kreuz tragen zu lassen: „Und er *selbst* trug das Kreuz und ging hinauf ...“.
- ◇ Gewichtig auch *Hebr 11,1*: Hier folgte die Einheitsübersetzung 1979 der seit Luther gängigen Übersetzung. „Glaube aber ist, Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“. Die Revision übersetzt genauer: „Glaube aber ist: Grundlage (*hypostasis*) dessen, was man erhofft, Beweis (*elenchos*: Gewissheit) von Tatsachen, die man nicht sieht“.
- ◇ Von Bedeutung auch *Lk 10,42*: Maria hat (gemäß alter Einheitsübersetzung) „das Bessere“ erwählt. Darauf fußt ja eine lange Auslegungstradition, die fälschlicherweise hier auf einen Vorrang des Rätstandes gegenüber dem Christ-Sein in der Welt schlussfolgerte. Es heißt nun korrekt: sie hat den „guten“ Teil erwählt.
- ◇ In *Röm 11,15* ist nun *apobole* mit „Zurückweisung“, nicht wie bisher: „Verwerfung“ übersetzt. So heißt es nun: „Denn wenn schon ihre (sc. Israels) Zurückweisung für die Welt Versöhnung bedeutet, was wird dann ihre Annahme anderes sein als Leben aus den Toten?“

Sprachliche Korrekturen

- ◇ Das damalige Modewort „betroffen sein“ (für *ekpläso*) wurde getilgt, etwa in *Mk 1,22* (sie waren „voll Staunen“ über seine Lehre); auch *Lk 2,48* (Wiederfinden des 12-jährigen Jesus im Tempel) „als seine Eltern ihn sahen, waren sie (statt: „sehr betroffen“) voll Staunen [...]“.

Wiederherstellung biblischer Bilder, Sprachspiele etc.:

- ◇ *Gen 9,9* u. ö.: „den Bund aufrichten“, statt wie bisher: „den Bund schließen“.
- ◇ *Sprüche 17,17* lautet die alte Übersetzung: „Der Freund erweist zu jeder Zeit Liebe, als Bruder für die Not ist er geboren.“ Hier wurde in der Revision der Maschal (d. h. der kontrastierende Vergleich, der den „Witz“ der biblischen Sprichwörter ausmacht) wiederhergestellt: „Der Freund erweist zu jeder Zeit Liebe, der Bruder ist für die Not geboren.“
- ◇ *Lk 6,45* bisher: „Ein guter Mensch bringt Gutes hervor, weil in seinem Herzen Gutes ist“. Die Revision: „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatz seines Herzens das Gute hervor.“

Manche Anspielungen, die nicht mehr verständlich sind, bleiben freilich auch in Zukunft unübersetzbar, etwa „Horn des Heiles“ im Benediktus (*Lk 1,69*).

Streichungen von Hinzufügungen, Verdeutlichungen etc.:

- ◇ *Lk 8,19* statt: „Eines Tage kamen seine Mutter und seine Brüder zu ihm“. Jetzt: „Es kamen aber seine Mutter und seine Brüder zu ihm.“

Korrektur von Zwischenüberschriften

- ◇ Über *Joh 12,37–43* stand bisher: „Jesu Urteil über den Unglauben der Juden“. Jetzt: „Rückblick auf das Wirken Jesu in Israel“.

Literatur

Liturgiam authenticam: KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTEN-ORDNUNG: Der Gebrauch der Volkssprache 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. Bonn 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154).

METZGER, Bruce M.: A Textual Commentary on the Greek New Testament. A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised ed.). Stuttgart 1994.

Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece. Begr. von Eberhard und Erwin Nestle. Hg. von Barbara und Kurt Aland [...] Hg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster/Westfalen unter der Leitung von Holger Strutwolf. 28. rev. Aufl. Stuttgart 2012.

Jean-Marie Auwers, Louvain

Die liturgische Bibelübersetzung in französischer Sprache*

Im Juni 2013 wurde eine französische Übersetzung der Bibel für die Liturgie veröffentlicht. Der Beitrag vermittelt einen Einblick in den Prozess der Erarbeitung dieser Bibel und in die sprachlichen Charakteristika – ein interessantes Projektbeispiel für die Übersetzung von liturgischen Büchern insgesamt. Das französische Original dieses Beitrags gibt es zum Download unter www.liturgie.at/publikationen/heiliger-dienst (Redaktion).

Übersetzt aus dem Französischen von P. Peter Spichtig OP, Freiburg/Schweiz

Die Situation von 1970 bis 2013

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden neue Lektionare erstellt, um „die Schriftlesung reicher, mannigfaltiger und passender“¹ auszugestalten. In den französischsprachigen Ländern wurde entschieden, keine bestehende Bibelübersetzung zu

übernehmen, sondern die Texte des Alten und Neuen Testaments, die während der Messe und den Feiern der anderen Sakramente gelesen werden, neu zu übersetzen. Eine erste Fassung dieser Neuübersetzung *ad experimentum* wurde in mehreren Faszikeln um das Jahr 1970 publiziert. Sie wurde dem Urteil mehrerer Revisoren unterworfen (darunter auch die Übersetzer der *Traduction Œcuménique de la Bible*²) und revidiert, bevor sie die Approbation der französischsprachigen Bischöfe erhielt. Später stellte man alle Perikopen in einem Buch zusammen, das 1977 als ‚*Bible de la Liturgie*‘ erschien.³ Es handelt sich hierbei nicht um eine vollständige Bibel, wurden doch nur die Texte übersetzt, die in den Lektionaren enthalten sind, was etwa einem Fünftel des Alten Testaments und drei Vierteln des Neuen Testaments entspricht. Der Psalter hingegen wurde vollständig übersetzt.

Zu Beginn der 1990er Jahre vervollständigte der Leiter des damaligen Übersetzungsprojekts, P. Claude Wiener, mit Hilfe einiger Mitarbeiter/innen die liturgische Version des Neuen Testaments, dessen vollständige Ausgabe 1993 erschien. Ab 1996 wurden verschiedene Ar-

PROF. DR. JEAN-MARIE AUWERS

ist Professor für Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Louvain. Der Übersetzer, P. PETER SPICHTIG OP, ist Koleiter des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Fribourg.

* Vgl. La Bible. Traduction officielle liturgique. Texte intégral publié par les évêques catholiques francophones. Paris 2013. (Anmerkung des Übersetzers [A d. Ü.]:) Sie ist Gegenstand des Artikels und wird im Folgenden mit dem Kurztitel *Traduction Liturgique* bezeichnet.

¹ *Sacrosanctum Concilium* Art. 35,1.

² A d. Ü.: Die *Traduction officielle liturgique* ist aus einem Revisionsprozess der Jerusalemer Bibel heraus entstanden, zu der die Dominikaner protestantische Exegeten beizogen. Sie erschien erstmals 1975–1976 (Éditions du Cerf und L' Alliance biblique universelle), seit der Ausgabe von 2010 auch von orthodoxen Theologen mitverantwortet. Sie ist die am weitesten verbreitete französischsprachige Studienbibel.

³ Vgl. La Bible. Traduction officielle de la Liturgie. Textes complets des lectionnaires.

beitsgruppen konstituiert, um die fehlenden 21 000 Verse des Alten Testaments zu übersetzen. In einer zweiten Etappe erhielten diese Arbeitsgruppen den Auftrag, alle vorher für die Lektionare übersetzten Texte des Alten und Neuen Testaments zu revidieren, nicht aber den Psalter (die Bischöfe waren der Ansicht, dass eine Übersetzung jener Texte, die sich durch die Praxis der Tagzeitenliturgie viel stärker eingeprägt haben als die Texte der Lektionare, nicht verändert werden sollte).

Die Arbeitsgruppen beendeten ihren Auftrag im Jahre 2006. Die Übersetzung wurde sodann den französischsprachigen Bischöfen unterbreitet, die dazu 4 200 Anmerkungen machten. Diese Anmerkungen wurden fünf international zusammengesetzten Kommissionen unterbreitet, bestehend aus französischen, belgischen, schweizerischen und kanadischen Experten. Zudem machte die Gottesdienstkongregation weitere 1 350 Bemerkungen (ausdrückliche Änderungswünsche oder einfach Empfehlungen), die insbesondere dem Ziel verpflichtet waren, die wichtigsten Bibelstellen in den französischen, italienischen und spanischen Übersetzungen zu vereinheitlichen. Zur Bearbeitung dieser Anmerkungen wurde abermals eine aus vier Experten bestehende Arbeitsgruppe gebildet, deren Aufgabe darin bestand, die Bemerkungen entweder in die Texte einzuarbeiten oder aber begründet zurückzuweisen. Mit Datum vom 12. Juni 2013 endlich erhielt die Übersetzung die formale römische Zustimmung (*recognitio*) und wurde im November desselben Jahres publiziert.⁴

Insgesamt waren über 70 Übersetzer und Revisoren in dieses Abenteuer eingebunden. Die meisten waren Franzosen, hinzu kamen neun Belgier (darunter der Koordinator des Unternehmens), zwei Schweizer, ein Kongoleser (von der Demokratischen Republik Kongo) und fünf Kanadier. Letztere sind erst in der letzten Phase dazu gekommen, um die Anmerkungen der Bischöfe zu bearbeiten.

Welches sind nun die charakteristischen Merkmale dieser Übersetzung?

Eine interaktive Arbeitsweise

Von Anfang an war diese *Traduction Liturgique* ein Gemeinschaftswerk. Dies aber nicht in dem Sinne, dass die zu übersetzenden Texte auf verschiedene, einzeln tätige Mitarbeiter/-innen aufgeteilt worden wären, sondern in dem Sinn, dass jeder Text von einem Spezialistenteam übersetzt wurde, das verschiedene Kompetenzen vereinte: Männer und Frauen aus Exegese, Literaturwissenschaft und Pastoral. Ab 1996 trafen sich diese Teams zu Arbeitssitzungen von bis zu einer Woche Dauer. Für die umfangreicheren Bücher (wie etwa die Großen Propheten) mussten sich die Teams natürlich mehrmals treffen. Jedes Team bestand aus sechs Personen, zwei unter ihnen waren in allen Teams dabei: der Koordinator (P. Henri Delhougne von der Benediktinerabtei Clervaux, Luxemburg) und die Sekretärin. Ein Mitglied des Teams schlug jeweils einen Übersetzungsentwurf vor, der dann diskutiert wurde. Dieser Entwurf war oft bloß eine im Hinblick auf die mündliche Verkündigung überarbeitete Abschrift einer bestehenden Übersetzung (z. B. der Jerusalemer Bibel). In anderen Fällen konnte es eine vollständig neue Übersetzung sein. Um die Treue zu den Originaltexten zu gewährleisten, waren jeweils zwei Exegeten im Team, die die biblischen Sprachen beherrschten und wovon wenig-

⁴ Die Veröffentlichung der vollständigen liturgischen Bibel wurde mit einer Broschüre begleitet: ASSOCIATION ÉPISCOPALE LITURGIQUE POUR LES PAYS FRANCOPHONES: Découvrir la Traduction officielle liturgique de la Bible. Vgl. auch DELHOUGNE: La traduction liturgique de la Bible, 101–119; AUWERS: La traduction liturgique de la Bible, 399–421; DELHOUGNE: Une Septante française.

tens einer ein Spezialist des zu übersetzenden Buches war. Die gelegentlich sehr technischen Diskussionen erwiesen sich für die Literaturspezialisten, die ja über die Sprachqualität zu wachen hatten, oft als nützlich, denn es kommt vor, dass sich eine wörtliche Übersetzung sogar für das umgangssprachliche Französisch als die beste Form erweist. Die Zusammenarbeit mit Literaten – vor allem mit jenen, die bereits liturgische Texte geschaffen hatten, insbesondere Kirchengesänge – stellte sich als besonders wertvoll heraus, wenn es darum ging, poetische Texte wie etwa das Hohelied oder Hiob zu übersetzen.

Die gesteckten Ziele waren: Treue zu den Texten in der Originalsprache, Klarheit des französischen Textes, Korrektheit der Sprache, Satzfluss, einfache Syntax, guter Klang, zugänglicher Wortschatz und akustische Verstehbarkeit bei mündlichem Vortrag in der Gottesdienstgemeinde. Keine dieser Anforderungen hat Vorrang vor den anderen. In den Teams, in denen ich ab 1996 dabei war, blieb die Diskussion im Falle von Uneinigkeit solange offen, bis eine Formulierung gefunden war, die alle zufrieden stellte.

Eine Übersetzung aus den Texten in den Originalsprachen

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte gefordert, „dass brauchbare und genaue Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen erarbeitet werden, mit Vorrang aus dem Urtext der Heiligen Bücher.“⁵ Das bedeutete, dass die Vorherrschaft der lateinischen Vulgata abgelaufen war. Das hebräische Alte Testament wurde also nach dem masoretischen Text übersetzt (mit den Korrekturen der Biblia Hebraica Stuttgartensia); die deuterokanonischen Schriften nach der Septuaginta (auf der Basis der Ausgaben des Göttinger Septuaginta-Unternehmens oder andernfalls der Ausgabe von A. Rahlfs). Für das Neue Testament wurde der griechische Text der 27. Auflage von *Nestle-Aland* von 1984 verwendet.

Bei jenen Büchern, für die es mehrere Texttraditionen gibt (wie Tobit, Esther oder Daniel), stellte sich ein besonderes Problem: Welchen Text auswählen? Wir haben dieselbe Option gewählt wie die Neovulgata.⁶ So verfügt man für Tobit – abgesehen von einigen hebräischen oder aramäischen Fragmenten – über zwei verschiedene griechische Versionen und über die lateinische Übersetzung des Hieronymus, die einen Text *sui generis* darstellt. Es wurde die lange Version des griechischen Textes übersetzt (weil genau das die Neovulgata getan hat) – und nicht die Übersetzung des Hieronymus, die in die Vulgata eingeflossen ist, wie es die *Bible de la liturgie* von 1977 getan hatte.⁷

In demselben Geist der Treue zum Urtext wurden auch Freiheiten korrigiert, die sich die Übersetzer der 1970er Jahre herausgenommen hatten und die seither von Fachexegeten kritisiert wurden. Diese Präzisierungsanstrengungen sind besonders spürbar bei den Paulusbriefen. Die neue Übersetzung ist unbestreitbar wortgetreuer.⁸

⁵ *Dei Verbum* 22.

⁶ *Nova Vulgata*.

⁷ Vgl. AUWERS: Traduire le livre de Tobie pour la liturgie.

⁸ So wurde z. B. in Eph 1,1 das bisherige „Moi, Paul, apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, je m'adresse à vous, les membres du peuple saint qui êtes à Éphèse, vous les fidèles dans le Christ Jésus“ korrigiert nach „Paul, Apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, à ceux qui sont sanctifiés et habitent Éphèse, eux qui croient au Christ Jésus.“

Das Respektieren der liturgischen Hermeneutik

Wenn in der Christmette die Prophetie des Jesaja gelesen wird, die die Geburt eines Kindes ankündigt, welches „Friedensfürst“ genannt wird (Jes 9,1–6), dann deshalb, weil die Liturgie darin die Ankündigung der Geburt Christi sieht. Es gibt also eine spezifisch liturgische Hermeneutik, und die ist eine christologische. Eine liturgische Übersetzung muss dieser Hermeneutik der spezifischen liturgischen Situationen Rechnung tragen, denn in der Instruktion *Liturgiam authenticam* vom 28. März 2001 empfiehlt die Gottesdienstkongregation den Übersetzern, sich darum zu bemühen,

„dass die Übersetzungen demjenigen Verständnis biblischer Schriftstellen angeglichen werden, welches durch den liturgischen Gebrauch und durch die Tradition der Kirchenväter überliefert ist, besonders wenn es sich um Texte von großer Bedeutung handelt, wie die Psalmen und die Lesungen zu besonderen Feiern des Kirchenjahres. In diesen Fällen muss man äußerst gewissenhaft dafür sorgen, dass die Übersetzung den überlieferten christologischen, typologischen oder geistlichen Sinn wiedergibt sowie die Einheit und den Zusammenhang zwischen den beiden Testamenten verdeutlicht.“⁹

Selbstverständlich kann der Respekt für die Interpretationen, die von der liturgischen Praxis und aus der patristischen Tradition herrühren, sich nicht dem Textsinn entgegenstellen oder Spannungen in die Übersetzung hineinragen. Die Exegeten in den Übersetzungsgruppen waren dafür da, dies im Auge zu behalten.

Eine Bibel (fast) ohne Fußnoten

Während sich Studienbibeln wie die Jerusalemer Bibel erlauben können, einen schwierigen Text wörtlich zu übersetzen und dessen Sinn in den Fußnoten zu erläutern, verlangt die *Traduction Liturgique* dagegen zwingend, dem Hörer einen Sinn unmittelbar anzubieten. Die Übersetzung muss im selben Moment verstanden werden können, in dem sie von der Gemeinde gehört wird. In 1 Kor 5,7 kann sie sich nicht erlauben wörtlich „Vous êtes des azymes“ (*Ihr seid ungesäuertes Brot*) zu übersetzen. Das Wort wurde glossiert: „Vous qui êtes le pain de la Pâque, celui qui n'a pas fermenté“ (*Ihr seid das Osterbrot, das ungesäuert ist*). Man hat also in die Übersetzung Interpretationselemente zurückfließen lassen, die sich in Studienbibeln auf der Ebene der Anmerkungen finden.

Die Fußnoten in der *Traduction Liturgique* sind somit sehr limitiert. Sie zeigen für die Vereinfachung der mündlichen Verständlichkeit hinzugefügte Worte an (zu 1 Kor 5,7 präzisiert eine Anmerkung, dass „pain de la Pâque“ hinzugefügt wurde), benennen die wenigen Korrekturen am Bibeltext oder fügen die wörtliche Übersetzung hinzu, wenn der zur mündlichen Verkündigung bestimmte Text sich vom Originaltext entfernt.

Eine Übersetzung für Mund und Ohren

Die derzeit verfügbaren französischen Bibelausgaben zielen darauf ab, mit den Augen gelesen und nicht mit den Ohren gehört zu werden. Die *Traduction Liturgique* hingegen ist dazu bestimmt, einer versammelten Gemeinde vorgetragen zu werden, ohne dass die Hörer/innen den Text vor Augen haben. Darin besteht ihre Eigenart, und dieses Spezifische hat seine ei-

⁹ *Liturgiam authenticam* Nr. 41.

gene Herausforderung. Die Übersetzer haben sich deshalb bemüht, das Risiko der Missverständnisse bestmöglich auszuschließen.¹⁰ Vermieden wurden auditiv ambivalente Formulierungen wie „l'oint du Seigneur“ (*der Gesalbte des Herrn*) zur Bezeichnung des Messias, was verstanden werden könnte als „loin du Seigneur“ (*fern des Herrn*), oder „Sion disait“ (*Sion sagte*), was missverstanden werden könnte als „Si on disait“ (*Wenn man sagte*); also entschied man sich für „Jérusalem disait“ (*Jerusalem sagte*).

Die Übersetzer suchten ein Sprachniveau, das dem Gottesdienstes würdig ist. Wie die meisten anderen Religionen verwendet das Christentum in seinen kultischen Feiern eine Sprache, die weder alltäglich – und erst recht nicht volkstümlich – noch umgangssprachlich ist. Eine für eine längere Nutzungsdauer bestimmte Übersetzung muss sich darüber hinaus modische Redewendungen verbieten, die meist sehr schnelllebig sind. Die Übersetzer haben sich nicht damit zufrieden gegeben, einen aktiven Grundwortschatz zu verwenden, dessen sich jeder mann regelmäßig bedient. Sie haben darüber hinaus Termini und Wendungen hinzugezogen, die die meisten Französischsprachigen problemlos verstehen, wenngleich sie sie nie oder fast nie gebrauchen (was Sprachwissenschaftler im Gegensatz zum produktiven als den rezeptiven Wortschatz bezeichnen).

Eine kohärente Übersetzung

Angesichts der enormen Zahl der Mitarbeitenden in diesem Abenteuer war das Risiko groß, ein uneinheitliches Resultat zu erzielen. Um die Kohärenz des Wortschatzes zu gewährleisten, wurde fortwährend ein Glossar erstellt, das

„eine Terminologie vorschlägt, zum Beispiel für das Gesetz, die Sünde, die Gottesnamen, die Eigenschaften (*sentiments*=Gefühle) Gottes, den Tempel, dessen Anbauten und Zubehör, die Opfer, das Vieh, die Magie, die Angst, das Gebet, die Edelsteine etc. Die Übersetzung mit demselben Terminus bot sich nicht in jedem Fall an. Wenn man aber variiert, muss dies mit gutem Grund geschehen.“¹¹

Darüber hinaus waren die Texte der anderen Gruppen jederzeit zugänglich, was es ermöglichte, Parallelstellen und die Konstanz in den Übersetzungen der Termini zu überprüfen, wenngleich klar ist, dass der Kontext die Übersetzung durch ein anderes Wort verlangen kann.

Eine Bibel für die Frankophonie

Der Wunsch der vatikanischen Autoritäten war eine einheitliche Übersetzung, die allen Regionen, in denen eine bestimmte Sprache gesprochen wird, gemeinsam sei. Die Schwierigkeit für interkontinental verbreitete Sprachen besteht darin, dass es Varianten je nach Kontinent und Land gibt, zum Beispiel für das Spanische und das Portugiesische Europas im Vergleich zu den entsprechenden Sprachen in Lateinamerika. Analog stellt sich das Problem zwischen dem Französisch Europas und jenem der Neuen Welt dar.

¹⁰ Diese Problematik ist auf Französisch besonders ausgeprägt. Im Deutschen kennen wir verhältnismäßig wenige Homophone (z.B. mal – Mahl; wahre – Ware), im Französischen dagegen sind Homophone Legion.

¹¹ DELHOUGNE: La nouvelle Traduction liturgique de la Bible 13 (Übersetzung des Zitats: Peter Spichtig).

Es wurde darauf geachtet, Formulierungen auszuschließen, die in den verschiedenen Ländern einen spezifischen oder gar pejorativen Sinn haben, und solche, die nur lokal verwendet werden. So hat man beispielsweise den Sanhedrin nicht mit „Grand conseil“ übersetzt, was die Schweizer zum Schmunzeln brächte, sondern mit „Conseil suprême“. Denn in mehreren Kantonen der Westschweiz bezeichnet der „Grand conseil“ deren Große Kammer (Legislative).

Ein spezifisches Problem ist jenes der inklusiven Sprache (die Verwendung von „les hommes“ zur Bezeichnung der Menschen beider Geschlechter¹²). Es gab hierfür keinerlei Anweisung zu Beginn der Arbeit, aber die Kanadischen Kollegen, die später die Bemerkungen ihrer Bischöfe einbrachten, waren sehr sensibilisiert für diese Frage. Freilich war auch ihnen klar, dass man nicht den biblischen Text abändern kann, um beispielsweise jedesmal die Schwestern hinzuzufügen, wenn von Brüdern, und auch nicht systematisch die Töchter, wenn von den Söhnen die Rede ist. Immerhin hat man bei dieser Revision versucht, das Wort „homme(s)“ überall da zu vermeiden, wo es nicht explizit im biblischen Text steht.

Eine „offizielle“ Bibel

Diese Übersetzung ist in höchstem Maße konfessionell, da sie von den französischsprachigen Bischöfen approbiert und von der Gottesdienstkongregation rekonozitiert wurde. Wichtig ist aber folgende Unterscheidung: Wenngleich diese Übersetzung für die liturgische Verwendung amtlich ist, so ist sie doch nicht normativ für das Verständnis des biblischen Textes, und sie beansprucht keinesfalls, die exegetische Fachdiskussion abzuschließen. Das Jesuswort in Lk 17,10 kann beispielsweise auf zwei verschiedene Weisen verstanden werden: „das Reich Gottes ist mitten unter euch“ oder „in euch“, da die griechische Präposition ἐντός beide Bedeutungen vereint. Man musste sich also entscheiden und hat sich der derzeit vorherrschenden Exegetenmeinung angeschlossen und die erste Deutung gewählt. Das heißt aber keineswegs, dass häretisch ist, wer die andere Option vorzieht (sie ist übrigens in einer Fußnote erwähnt).

Wenngleich diese Übersetzung nur für die römisch-katholische Liturgie verbindlich ist, so ist sie doch für die Verwendung in der Katechese empfohlen (um eine Kohärenz zu etablieren, und damit sich der Text im Gedächtnis der Gläubigen einprägen kann), und sie wird ohne Zweifel in den lehramtlichen Texten Verwendung finden.

So bleibt zu hoffen, dass die neue liturgische Übersetzung sich nach und nach im Gedächtnis der Gläubigen einschreibt und vielleicht Anreiz gibt zur wissenschaftlichen und pastoralen Diskussion.

Literatur

ASSOCIATION ÉPISCOPALE LITURGIQUE POUR LES PAYS FRANCOPHONES: Découvrir la Traduction officielle liturgique de la Bible. Paris 2013.

AUWERS, Jean-Marie: Traduire le livre de Tobie pour la liturgie, in: *Revue Théologique de Louvain* 37. 2006, 179–199.

- DERS.: La traduction liturgique de la Bible, in: *Revue Théologique de Louvain* 46. 2015,

¹² A. d. Ü.: Das Französische kennt (wie viele andere Sprachen) keinen neutralen Terminus für den Menschen als Gattung. „Homme“ heisst sowohl „Mensch“ als auch „Mann“.

399–421.

La Bible. Traduction officielle de la Liturgie. Textes complets des lectionnaires. DDB/Droguet-Ardant 1977.

La Bible. Traduction officielle liturgique. Texte intégral publié par les évêques catholiques francophones. Paris 2013.

DELHOUGNE, Henri: La traduction liturgique de la Bible. Enjeux et histoire, in: La Maison-Dieu 274. 2013, 101–119.

- DERS.: Une Septante française. L'aventure de la traduction liturgique de la Bible 2013, in: Traduire la Bible aujourd'hui: méthodes, considérations et difficultés nouvelles. Actes du colloque de Strasbourg, 21–23 septembre 2015 [im Druck].

Liturgiam authenticam. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTEN-ORDNUNG: Der Gebrauch der Volkssprache 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. Bonn 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154).

Nova Vulgata bibliorum sacrorum editio. Editio typica altera. Rome 1986

Rudolf Pacik, Salzburg

Zur Kantillation biblischer Lesungen

Schriftlesungen und Gebete der Liturgie werden von alters her kantilliert. Kantillation ist nicht Gesang, sondern musikalisch stilisierte Rede – mit allen rhythmischen und dynamischen Nuancen des natürlichen Sprechens, nur in besonderer melodischer Gestalt. Diese Vortragsform ist bei uns sonst unüblich; sie muss auch eigens erlernt werden. Doch Kantillieren einfach durch Sprechen zu ersetzen würde den Gottesdienst ärmer machen. Was den Einsatz der Kantillation heute betrifft, sollte man nach liturgischer Funktion, Art des Textes, Anlass und Gemeinde (sowie nach der Fähigkeit der Ausführenden) unterscheiden.

UNIV.-PROF. MAG. ART. DR. THEOL. RUDOLF PACIK, pensionierter Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Salzburg, ist akademisch ausgebildeter Organist, Mitglied von „Universa Laus, Internationaler Studienkreis für Gesang und Musik in der Liturgie“ sowie Autor und Herausgeber wichtiger Beiträge zu Kirchenmusik und Liturgie, seit 1990 Mitglied in der Redaktion von „HEILIGER DIENST“.

1 Die rituelle Inszenierung des Bibelwortes verlangt eine besondere Vortragsweise

Die Wortliturgie der Messe ist mehr als ein katechetischer Vorspann oder eine Art Bibelstunde, in der Stücke der Heiligen Schrift dargeboten werden. Es geht um vergegenwärtigendes Gedächtnis der Heilseignisse; ihm dient die „rituelle Inszenierung des Schriftwortes“¹. Diese Inszenierung geschieht auf verschiedene Art: durch den Verkündigungs-Ort, durch den Einsatz beauftragter Personen (Lektor/in, Psalmist/in, Diakon, Priester), durch Rufe und Ehrfurchtsgesten – und eben durch die besondere Form des Vortrags.

Die seit dem Altertum übliche Vortragsweise heiliger Schriften und von Gebeten ist die Kantillation, freirhythmisch-melodisches Rezitieren. Der Text wird auf einer oder mehreren Rezitationsebenen (Tenor) ausgeführt; melodische Kadenzen markieren das Satz- und Phrasengefüge: Anfang und Ende, syntaktische und logische Einschnitte, Akzente. Im Altertum war Kantillieren die gängige Form öffentlicher Rede; es machte die Stimme tragfähiger und steigerte die Ausdruckskraft. Christen, Juden und Muslime haben diese Rede-Form in ihre Gottesdienste übernommen – nicht nur wegen der Akustik und aus ästhetischen Gründen, sondern auch als Zeichen der Ehrfurcht.² Öffentlich zu beten und Gottes Wort zu verkünden sollte sich von alltäglichem Sprechen unterscheiden. Einerseits verfremdet also die Kantillation; andererseits kann sie aber das Geschriebene neu lebendig machen, indem sie dessen Affekte frei setzt und die Hörenden so bewegt.³

¹ MESSNER: Wortgottesdienst, 178.

² Zur Geschichte der Kantillation siehe PACIK: Die Kantillation – liturgisch gesehen, 149–151.

³ Vgl. MESSNER: Wortgottesdienst, 182f; ZERFASS: Auf dem Weg nach Emmaus, 204–209 (Abschnitt „Die Lesung als sinnliches Ereignis“).

2 Nicht Gesang, sondern melodische Rede

Werden heute im Gottesdienst einzelne Stücke kantilliert, so verbinden die Teilnehmer/innen damit vor allem Festlichkeit. Die Festlichkeit allein bringt freilich wenig, wenn die Gemeinde – wegen mangelhafter Performance – nur ein Gesangsstück wahrnimmt, aber den Inhalt nicht versteht. Die Kantillation ist Rede. Man sollte deshalb so kantillieren, wie man vor einer Versammlung sprechen würde; der einzige Unterschied betrifft die Klanggestalt. Dies muss eigens geübt werden, selbst mit geschulten Lektor/inn/en, Diakonen und Priestern, weil wir diesen Stimm-Gestus – zwischen Singen und Sprechen – in unserer Kultur nicht kennen.⁴

Die Kantillation beruht auf Melodie-Modellen (sogenannten Tönen). Diese müssen genügend flexibel sein und auch so angewandt werden, dass sie unterschiedlich langen Sätzen und den Abstufungen der Silbengewichte⁵ entsprechen, vor allem – gerade im Deutschen – der wechselnden Lage der Hauptakzente innerhalb der Phrasen. Der Sinnkern, der den Hauptakzent (Überschwere) erhält, kann überall stehen, fällt also nicht immer auf den Phrasenschluss, in der Ausdrucksstellung sogar auf den Anfang: „Nie wieder soll eine Flut kommen und die Erde verderben!“ (Gen 9,11). Geübte Solist/inn/en wissen mit den Varianten umzugehen, sodass Kadenz- und Sinnakzente übereinstimmen. Beim gemeinsamen Singen wird es schwieriger; in den Psalmtexten der Einheitsübersetzung von 1979 wollte man deshalb die Zeilenschlüsse rhythmisch einfach gestalten, besonders das Nachhängen von mehr als zwei unbetonten Silben – scherzhaftes Modellwort: „Réisetasche“ – vermeiden (allerdings fallen nicht selten Kadenz- und Satzbetonung auseinander).⁶ – Dem Vortrag, gesprochen wie kantilliert, und der Handhabung der Melodien kommt es entgegen, wenn die Texte deklamationsgerecht rhythmisiert sind; die Sinneinheiten eine mittlere Länge aufweisen (etwa 8 bis 15 Silben); die Hauptakzente eher in der zweiten Hälfte der Phrase liegen; am Satzende auf mehrteilige Prädikate sowie auf ähnliche Fügungen verzichtet wird. Doch solche Forderungen lassen sich eher in Gebeten (Orationen, Eucharistiegebet) verwirklichen⁷ als im Text einer ganzen Bibelübersetzung.

3 Approbierte Lese-Töne

Die I. Instruktion zur Durchführung der Liturgiekonstitution *Inter Oecumenici* (26.9.1964) verfügte in Nr. 42: „Neue Melodien für die vom Zelebranten und den Ministri in der Muttersprache zu singenden Stücke bedürfen der Approbation der für das Gebiet zuständigen kirchlichen Autorität.“⁸ Aus den Ergebnissen einer im Auftrag der Fuldaer Bischofskonferenz 1964 veranstalteten Ausschreibung wählte eine Jury je fünf Lesungs- und Evangelien-Töne aus – neue und adaptierte alte; die Fuldaer Bischofskonferenz approbierte sie 1965, die übrigen

⁴ Allerdings hat sich in der E-Musik die Auffassung des Text-Melodie-Verhältnisses gewandelt. Ein Vergleich zwischen Tonaufnahmen von Bachs Passionen zeigt, dass die Rezitative heute viel lebendiger und wortbezogener ausgeführt werden als etwa um 1950. Darauf verweist MAILÄNDER: Deutscher Liturgiegesang, 135 Anm. 7.

⁵ Vgl. dazu WINKLER: Die Klanggestalt des Satzes; PETERS: Intonation.

⁶ Vgl. dazu PACIK: Von Reisetaschen, 127.

⁷ Vgl. HAHN: Die Präfationen; DERS.: Die Orationen. – Die Textunterlegung etlicher Präfationen im Messbuch ist durchaus verbesserungswürdig. Hinweise dazu auch bei PACIK: Von Reisetaschen, 131–135.

⁸ Dokumente zur Erneuerung der Liturgie Nr. 240.

deutschsprachigen Bischofskonferenzen erst 1982.⁹ Zusammen mit Orationstönen und weiteren Gesängen wurden diese Melodiemodelle 1969 im *Regelbuch für die Orations- und Lektionstöne in deutscher Sprache* veröffentlicht. An einer zweiten Auflage, benannt „Handbuch der liturgischen Kantillation“, welche die neuen Liturgiebücher berücksichtigte, wurde lange gearbeitet, doch kam keine Publikation zustande. So bleibt heute als offizielle Quelle nur der Anhang III bzw. IV („Zum Vortrag der Lesungen“) in den Sonntags-Lektionaren.¹⁰ Anhand der graphischen Gestaltung der Perikopen wird zuerst (A) der Sprechvortrag erläutert, danach (in Abschnitt B) der Umgang mit den Kantillationsmodellen erklärt; anschließend sind die zehn approbierten Töne abgedruckt. Alle Töne bieten Formeln für Ankündigung, Wende (stärkere Zäsur im Satz), Beuge (wiederholbare leichtere Zäsur), Frage, Satzende, Abschluss, manche noch für Zusatzakzente. Auch für die Anwendung der Kantillation hilft das in Sinnzeilen gegliederte Druckbild. – Außerdem existieren mehrere Behelfe, in denen Lesungen vollständig mit Noten versehen sind¹¹; ein komplettes zum Kantillieren eingerichtetes Lektionar gibt es allerdings nicht.

ZWEITER LESUNGSTON

The image shows musical notation for the 'ZWEITER LESUNGSTON' (Second Reading Tone) on a single staff. It is divided into several sections with labels above and below the notes:

- Ankündigung und Satzschluß**: The first section, starting with a treble clef and a key signature of one flat. It includes a small 'f' marking.
- Beuge 1**: A section marked with a diagonal line and an arrow pointing right.
- Beuge 2 (Doppelpunkt)**: A section marked with a diagonal line and an arrow pointing right.
- Wende**: A section marked with a diagonal line.
- Frage**: A section marked with a diagonal line and an arrow pointing right.
- Abschluß**: A section marked with a diagonal line.
- Ruf nach der Lesung**: A section at the bottom of the staff.

Below the staff, the text **Wort des lebendigen Got - tes. Dank sei Gott.** is written, with hyphens indicating where the text fits into the musical phrasing.

Quelle: Mess-Lektionar A, 520.
Download der weiteren Lesungs-
und Evangelientöne unter:
www.liturgie.at/service

4 Liturgische und literarische Vielfalt

Unter den biblischen Lesungen der Messfeier hat das Evangelium besondere Bedeutung und wird rituell hervorgehoben: durch das Evangelien-Buch; die Prozession zum Ambo; den Diakon als beauftragten Verkünder; Christus-Akklationen; das Halleluja.

„Die Geschichte im Sinn von *history* wird repräsentiert in der Geschichte im Sinn von *story*. Die Erzählung von Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi ist daher die zentrale Gestalt der verkündigenden Anamnese des christlichen Ursprungsgeschehens. Die evangelische Lesung holt die glaubenden Hörer in dieses herein.“¹²

Dies spricht dafür, die Evangeliums-Perikope zu kantillieren. Doch auch hier wird man unterscheiden. Dazu rät schon die große Vielfalt literarischer Gattungen in der Bibel. Nicht

⁹ Vgl. Regelbuch, 6; Mess-Lektionar. Kleinausgabe, 1012 bzw. Mess-Lektionar A, 519.

¹⁰ Mess-Lektionar. Kleinausgabe, 1011–1019 (Anhang III); Mess-Lektionar A, 519–527 (Anhang IV).

¹¹ BÜCKEN: Kantillationen; LAMBY: Die Osterbotschaft; DERS.: Die Weihnachtsbotschaft; STÜRBER: Die Evangelien der Sonn- und Festtage; Oster-Evangelistar; Evangelistar. Heilige Woche.

¹² MESSNER: Wortgottesdienst, 179.

alle Texte drängen in gleichem Maß auf musikalische Darstellung hin. Ein Lasterkatalog, eine Mahnrede, manche Erzählung wird wohl besser gesprochen. Zu poetischen, hymnischen, proklamatorischen Texten passt die Kantillation, ebenso zu Schriftabschnitten, die den Charakter eines Festes prägen – gleich aus welchem biblischen Buch sie stammen. Die Alternative zum Sprechen könnte freilich auch sein, ein der Eigenart der Perikope gemäßeres Melodiemodell zu wählen. Doch „Hinweise für eine ‚ästhetische Charakterisierung‘ der Lektions-töne von ihrer modalen (‚ton-artlichen‘) Gestalt her fehlen bisher.“¹³ – Der poetische Text schlechthin ist der Psalm der Wortliturgie. Wegen seines Charakters wurde er schon seit dem Altertum musikalisch reicher vorgetragen als die übrigen Schriftlesungen. Die responsoriale Form stammt aus dem Gesang; die Gemeinde-Antwort lässt sich nur gesungen recht ausführen.

Bei den Vortragsweisen wird man auf ein gewisses Gleichgewicht achten – zwischen den Schriftlesungen (nicht nur das Evangelium kantillieren) ebenso wie unter allen Elementen, die in Frage kommen. Ist z. B. die Wortliturgie von Kantillation geprägt, dann sollte auch das Eucharistiegebet kantilliert werden. Umgekehrt verträgt sich ein gesungenes Eucharistiegebet gut mit gesprochenen Lesungen. Den Akklamationen und Dialogen ist Singen immer angemessen, unabhängig davon, wie andere Stücke ausgeführt werden. Hier lässt sich der Grundsatz der gestuften Festlichkeit anwenden.¹⁴

5 Kantillation: dem Wort Gottes angemessene Vortragsweise – aber nicht die einzig mögliche

Ein Problem der Kantillation heute ist, dass nicht alle um deren Sinn wissen. Sie ist unserer Kultur fremd. Entweder spricht man oder man singt. Und: Bedeutsames wird heute gesprochen. Das muss aber kein Argument dafür sein, auf die Kantillation einfach zu verzichten. Denn wie sich nicht jede Musik einer bestimmten Kultur gleichermaßen für die Liturgie eignet, so kann umgekehrt „die Liturgie Musizierformen aufgreifen oder erforderlich machen, die in der musikalischen Umwelt unbekannt sind oder vernachlässigt werden“¹⁵. Jedenfalls wäre es eine bedauerliche Verarmung, enthielte ein festlicher Gottesdienst neben den Proprium- und Ordinariumsgesängen ausschließlich gesprochene Texte.

Dennoch empfiehlt es sich zu differenzieren. Die Kantillation ist eine dem Wort Gottes und der Liturgie besonders angemessene Vortragsweise, doch heute wohl nicht die einzig mögliche bzw. bei allen Schriftlesungen und Gebeten – und in allen Gemeinden – unterschiedslos anwendbare.

Setzt man Kantillation ein – allgemein oder bei bestimmten Anlässen bzw. Elementen –, dann soll auf jeden Fall gewährleistet sein, dass sie gut ausgeführt (und angenommen) wird. Dafür braucht es Voraussetzungen:

- Die Kantillation verdeutlicht das Wort und verleiht ihm größere Eindringlichkeit, als durch reich nuanciertes Sprechen erreicht wird.
- Die jeweilige Gemeinde nimmt auf diese Weise vorgetragene Texte als Texte wahr und nicht als Gesänge.
- Die Kantillation passt zu den ausführenden Personen und wird dadurch glaubwürdig.

¹³ EHAM: Die musikalischen Formen, 205.

¹⁴ Vgl. Instruktion *Musica sacra* [5.3.1967], Nr. 7. 38 (= Dokumente zur Erneuerung der Liturgie Nr. 739. 770); *Grundordnung des Römischen Messbuchs* ³2002, Nrr. 38. 40.

¹⁵ Universa-Laus-Dokument 1980, Nr. 2.6 und 2.7; Zitat aus Nr. 2.7.

Literatur

a) Quellen; Behelfe für die Kantillation der Schriftlesungen (ohne Antwortpsalm)

- BÜCKEN, Erwin: Kantillationen. Deutsche Gebete, Lesungen, Präfationen, Schlusssegen u. a. m., kommentiert und vertont nach authentischen lateinischen und deutschen Melodie-Modellen. Nur im Internet: <http://www.kantill.de/>
- LAMBY, Heinz: Die Weihnachtsbotschaft. Lesungen und Evangelien zur Feier der Weihnachtszeit. Zum Singen eingerichtet. Paderborn 1989.
- DERS.: Die Osterbotschaft. Lesungen und Evangelien zur Feier des Osterfestes. Zum Singen eingerichtet. Paderborn 1989.
- DERS.: Die frohe Botschaft an Festtagen des Kirchenjahres. Paderborn 1997 (CD).
- Liturgische Gesänge. (Orations – Lektionen – Evangelientöne. Gloria – Credointonation. Entlassung. Eucharistischer Segen.) Zusammengestellt von Hubert DOPF. St. Pölten 2000.
- Die liturgischen Kantillationen des Diakons und des Priesters. Hg. vom Amt für Kirchenmusik der Erzdiözese Freiburg, vom Amt für Kirchenmusik der Diözese Rottenburg-Stuttgart und dem Institut für Kirchenmusik des Bistums Mainz in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Liturgischen Institut. Ostern. Gesamteition. Erarbeitet von Walter HIRT (Rottenburg) und Christoph HÖNERLAGE (Freiburg). Teil 1: Die Feier der Osternacht; Teil 2: Ostersonntag, Ostermontag. [3 x 2 CDs und zwei Texthefte.] Trier 2004.
- [daraus:] Oster-Evangelistar. Die Evangelienperikopen von Ostern zum Kantillieren eingerichtet. Osternacht – Ostersonntag – Ostermontag. Trier 2005.
- Die liturgischen Kantillationen des Diakons und des Priesters. Hg. vom Amt für Kirchenmusik der Erzdiözese Freiburg, vom Amt für Kirchenmusik der Diözese Rottenburg-Stuttgart und dem Institut für Kirchenmusik des Bistums Mainz in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Liturgischen Institut. Die Heilige Woche. Teil 1: Palmsonntag; Die Heilige Woche. Teil 2: Gründonnerstag; Die Heilige Woche. Teil 3: Karfreitag. Trier 2009. [CDs und Texthefte].
- [daraus:] Evangelistar. Heilige Woche. Die Evangelienperikopen der Karwoche zum Kantillieren eingerichtet. Palmsonntag – Gründonnerstag – Karfreitag. Trier 2009.
- Mess-Lektionar. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Die Sonntage und Festtage in den Lesejahren A, B und C. Einsiedeln [u. a.] 1985 (Die Feier der heiligen Messe).
- Regelbuch für die Orations- und Lektionstöne in deutscher Sprache. Erarbeitet von Erhard QUACK und Fritz SCHIERI. Hg. vom Liturgischen Institut in Trier. Freiburg/Br. 1969.
- STÜRBER, Bernhard: Die Evangelien der Sonn- und Festtage. Zum Kantillieren eingerichtet. Bd. 1: Herrenfeste im Jahreskreis. Gedenktage und Feste der Heiligen; Bd. 2: Lesejahr C. Geprägte Zeiten; Bd. 3: Lesejahr A. Geprägte Zeiten; Bd. 4: Lesejahr B. Geprägte Zeiten. München 1997–1999. – Internet: <http://stuerber.ps-muenchen.de/stuerber/Evangelien/default1.html>

b) Sekundärliteratur

- EHAM, Markus: Die musikalischen Formen und Möglichkeiten ihrer Gestaltung. Ruf – Litanei – Kantillation – Hymnodie, in: Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch. Hg. von Harald SCHÜTZEICHEL. Düsseldorf 1991, 196–228.
- HAHN, Christof Emanuel: Die Präfationen im Messbuch. Text-und Melodiegestalt, in: Stu-

- dien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet. [Bd.] 1. Hg. von Eduard NAGEL in Verbindung mit Roland BACHLEITNER [u. a.]. Freiburg/Br. 1995, 155–170.
- DERS.: Die Orationen im Messbuch. Zur Klanggestalt des Textes, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet. [Bd.] 1. Hg. von Eduard NAGEL in Verbindung mit Roland BACHLEITNER [u. a.]. Freiburg/Br. 1995, 171–184.
- MAILÄNDER, Richard: Deutscher Liturgiegesang, in: Basiswissen Kirchenmusik. Ein ökumenisches Lehr- und Lernbuch in vier Bänden mit DVD und Registerband zur Grundausbildung und Berufsbegleitung evangelischer und katholischer Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker. Im Auftrag der Konferenz der Leiterinnen und Leiter der Ausbildungsstätten für katholische Kirchenmusik in Deutschland und der Direktorenkonferenz für Kirchenmusik in der evangelischen Kirche in Deutschland. Hg. von Hans-Jürgen KAISER und Barbara LANGE. Bd. 1: Theologie – Liturgiegesang. Hg. von Richard MAILÄNDER und Britta MARTINI. Stuttgart 2009, 132–152.
- MESSNER, Reinhard: Der Wortgottesdienst der Messe als rituell inszenierte Christusanamnese, in: Heiliger Dienst 66. 2012, 171–185.
- PACIK, Rudolf: Die Kantillation – liturgisch gesehen, in: Studien und Entwürfe zur Messfeier. Texte der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet. [Bd.] 1. Hg. von Eduard NAGEL in Verbindung mit Roland BACHLEITNER [u. a.]. Freiburg/Br. 1995, 149–154. (Gekürzte Fassung eines Textes, der ursprünglich für das „Handbuch der liturgischen Kantillation“ vorgesehen war.)
- DERS.: Die Kantillation – gehobene Vortragsweise des Wortes, in: Heiliger Dienst 56. 2002, 277–281. (Literatur!)
 - DERS.: Von Reisetaschen und anderen Betonungsproblemen des liturgischen Rezitativs, in: Theorien des Planyversums. Gedanken, Artikel, Kompositionen. Peter Planyavsky zum 65. Geburtstag. Hg. von Manfred NOVAK. Wien 2012 (Musik. Forschung und Wissenschaft 4), 121–140.
- PETERS, Jörg: Intonation, in: Duden. Die Grammatik. [...] Hg. von der Dudenredaktion. 8., überarbeitete Auflage. Mannheim 2009 (Der Duden in zwölf Bänden. Bd. 4), 95–128.
- Universa-Laus-Dokument 1980. Veröffentlicht u. a. als Beilage zu Gottesdienst 14. 1980, Heft 15. Neue Übersetzung: <http://universalaus.org/documents/>.
- WINKLER, Christian: Die Klanggestalt des Satzes, in: Duden. Grammatik der deutschen Gegenwartssprache. 3., neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Bearb. von Paul GREBE [u. a.]. Mannheim 1973 (Der Große Duden. Bd. 4), 637–666.
- ZERFASS, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe. Tübingen 2016 (Pietas Liturgica. Studia 24).

Lea Herberg, Klosterneuburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

„Gottesdienstkongregation“ stimmt der neuen Einheitsübersetzung zu

Nach einem Arbeitsprozess von zehn Jahren haben Theologen, Bibel- und Sprachwissenschaftler die Überarbeitung der Einheitsübersetzung von 1979 abgeschlossen. Die neue Fassung will jüngeren Forschungen zu frühen Textzeugen sowie Änderungen im Sprachgebrauch entsprechen und sich näher am Urtext orientieren. Im April erfolgte nun die *recognitio* der vatikanischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. Die neue verbindliche Fassung soll ab Herbst 2016 zur Verfügung stehen für Schule, Familie und (Gemeinde-)Katechese im gesamten deutschsprachigen Raum. Die liturgischen Bücher werden von der Katholischen Bibelanstalt Stuttgart entsprechend überarbeitet. Bis alle entsprechenden Lektionare bzw. Evangeliare zur Verfügung stehen, wird aber noch einige Zeit vergehen. Sie sollen sukzessive jeweils für das jeweils anstehende Lesejahr angeboten werden.

Religionsfreiheit christlicher Flüchtlinge bedroht?

Die gesellschaftliche Polarisierung angesichts der Europa- und der Flüchtlingskrise hat nicht nur die Christenverfolgung in einigen Ländern der Welt zusammen mit den Debatten um das Verhältnis von Europa bzw. von Christentum und Islam in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt. Die den Evangelikalen nahestehende Organisation „Open Doors“ sieht darüber hinaus eine systematische Christenverfolgung durch Gewalt und Behinderung der religiösen Praxis auch in europäischen Flüchtlingsheimen am Werk, in der muslimische Flüchtlinge und Wachleute kooperierten, während Behörden, Wohlfahrtsverbände und Kirchen aus political correctness schwiegen. Laut der *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung* sind hier allerdings erhebliche Zweifel angebracht. Auch die EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) sieht die Untersuchung als unseriös an; sie warnt vor Islamfeindlichkeit, die auch in den Kirchen an Boden zu gewinnen drohe. „Open doors“ gestand inzwischen ein, dass die Studie eine breitere Faktenbasis ankündigte, als sie tatsächlich bietet. Ein Träger mehrerer Flüchtlingsheime in Berlin weist auf kirchliche Kreise hin, die mit Konversionsgeschichten Politik machen würden.

„Zukunftsprozess 2018“ der Erzdiözese Salzburg

Unter dem Motto „Gott und die Welt“ hat in Salzburg ein Prozess begonnen, der zu einem „Aufbruch“ nach außen wie auch nach innen führen soll: Die Initiative will zum internen Strukturwandel der Kirche im Geist des Evangeliums beitragen und in diesem Geist gegen die Feinde einer offenen Gesellschaft wie religiöse Fundamentalisten oder politische Extremisten Stellung beziehen. Pfarren, Gruppen und Einrichtungen sollen aus sich herausgehen und „Verbündete für das Evangelium suchen“, fasste einer der Referenten des Auftaktfestes, der Innsbrucker Pastoraltheologe Christian Bauer, das Anliegen der Initiative zusammen.

„Großer Josef-Krainer-Preis“ für Bischof em. Dr. Egon Kapellari

Der ehemalige Bischof der Diözese Graz-Seckau (2001–2015), Dr. Egon Kapellari, wurde „für sein umfassendes Wirken als Geistlicher, Autor und kritischer Denker“ mit dem Großen Josef-Krainer-Preis der Kategorie „Kultur“ gewürdigt. Kapellari hatte in der österreichischen Bischofskonferenz die Leitung der Referate „Kunst und Kultur“, „Europafragen“ und „Medien“ inne und war außerdem Autor zahlreicher Publikationen über Kirche, Kunst und Wissenschaft sowie Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Der mit 4.000 € dotierte Große Josef-Krainer-Preis für hervorragende Leistungen wird vom „Steirischen Gedenkwerk“ vergeben und ist der Erinnerung an Josef Krainer sen. (1903–1971) gewidmet, der von 1948 bis 1971 Landeshauptmann der Steiermark war.

Katholisch-Evangelischer Fachtag zum Reformationsjubiläum

Am 14. Oktober 2017 wird im Stift Klosterneuburg ein diözesanweiter liturgischer Studientag in Klosterneuburg unter dem Titel „Geteiltes Wort – verbundene Kirchen?“ stattfinden. Die drei territorialen Bischofsvikariate der Erzdiözese Wien veranstalten den Tag gemeinsam mit dem Pius-Parsch-Institut. Die Hauptreferate halten Werner Horn (ev. AB) und Andreas Redtenbacher (kath.).

Philipp Harnoncourt feierte seinen 85. Geburtstag

Am 9.2.2016 vollendete der emeritierte Grazer Liturgiewissenschaftler Prof. em. Dr. Philipp Harnoncourt sein 85. Lebensjahr. Er leitete von 1972 bis 1988 das Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie und zuvor die Abteilung Kirchenmusik an der heutigen Kunstuniversität Graz. Sein Forschungsinteresse galt insbesondere Kalenderfragen und der Hymnologie. Daneben zeichnen ihn besonders sein Engagement für die Kunst – seit 2011 lässt er zusammen mit seinen Brüdern eine bereits im 18. Jahrhundert profanierte Kirche aus dem 15. Jahrhundert in Bruck an der Mur renovieren – und sein ökumenischer Einsatz – etwa im Vorstand der Stiftung „Pro Oriente“ – aus.

Weg der Barmherzigkeit – eine Andacht in 14 Stationen

Das Liturgiereferat der Diözese Eisenstadt gestaltete einen „Weg der Barmherzigkeit“. Diese Andacht versteht sich als geistliche Übung in Verlängerung der Kreuzwegandachten. „Der Weg der Barmherzigkeit“ betrachtet die 14 leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit und führt so in Kreuzwegsituationen unserer Zeit. Die Weg-Andacht ermutigt, die Not von heute durch das Tun der Werke der Barmherzigkeit zu mildern.

Die 14 Werke der Barmherzigkeit wurden von dem Künstler Heinz Ebner illustriert. Die Broschüre (Schriftlesung, Meditation, Anrufungen) sowie die auf Tücher (50x70 cm) gedruckten Bilder des Künstlers können im Liturgiereferat der Diözese Eisenstadt bestellt werden.

Buchbesprechungen

REDTENBACHER, Andreas/TATZREITER, Helmut: Lebensquelle Eucharistie. Gedanken zur heiligen Messe. Mit einem Geleitwort von Christoph Kardinal Schönborn. Freiburg 2016. Hardcover (154 S.). ISBN: 978-3-451-34943-0.

Wer in der liturgischen Aus- und Weiterbildung von Ehrenamtlichen tätig ist, weiß, wie groß das Bedürfnis der Gläubigen ist, die Feier der Messe und die Bedeutung ihrer einzelnen Vollzüge erschlossen zu bekommen – auch bei denen, die oft und regelmäßig mitfeiern. Entsprechende Einführungen werden dankbar angenommen, weil sie als geistliche Vertiefung und Bereicherung entdeckt werden. Ganz in diesem Sinn wird deshalb die vorliegende Sammlung von Texten, die auf eine Themenreihe in der Wiener Kirchenzeitung „Der Sonntag“ zurückgeht, vielen sehr willkommen sein: 34 Beiträge von 19 Autorinnen und Autoren aus dem Bereich der (liturgie-)theologischen Wissenschaft und der pastoralen Praxis behandeln grundsätzliche Fragen (Grundlegung, 17–39) – etwa zu Wandlung als Grundvollzug, zu Opfer und Mahl, zur Bedeutung von Gottesdienst-Versammlung und vergegenwärtigender Erinnerung; sie geben einen knappen Abriss über die Geschichte (43–57) und erschließen entlang des Ablaufs die Teile der Messfeier

(63–119). Sieben Impulse für die Praxis (123–144), beispielsweise zur Hinführung von Kindern und zu kindgemäßer Gestaltung sowie zur Bedeutung von Kirchenmusik und zu den Möglichkeiten der musikalischen Gestaltung, runden den Themenreigen ab.

Kurz (auf rund drei bis maximal vier Seiten), prägnant und pointiert geschrieben konzentrieren sich die Einzelbeiträge, die durchwegs auch für theologisch weniger Kundige gut lesbar aufbereitet sind, jeweils auf eine Fragestellung. Das bedingt klarerweise Vereinfachungen, die den Autorinnen/Autoren bei unterschiedlicher Dichte und Qualität im Großen und Ganzen gut gelingen.

Anlage und Entstehung des Sammelbandes bringen an manchen Stellen leichte Redundanzen mit sich, die jedoch nicht stören, zumal das Buch in loser Fortsetzung über einen längeren Zeitraum hin oder auch auszugsweise auf eine gezielte Fragestellung hin gelesen werden kann.

Wer Interessierten in der Pfarre Gutes tun will, empfiehlt dieses Buch oder schenkt es den Mitgliedern im Fachausschuss Liturgie und den liturgischen Diensten der Pfarre. Wer nachhaltig (geistliche) Freude bereiten will, liest mit den Genannten gemeinsam daraus und spricht mit ihnen darüber.

Christoph Freilinger

Salzburg/Linz

Bucheingänge

LUMMA, Liborius Olaf: Feiern im Rhythmus des Jahres. Eine kurze Einführung in christliche Zeitrechnung und Feste. Regensburg 2016. ISBN: 9783791727714. ISBN: 9783791727653.

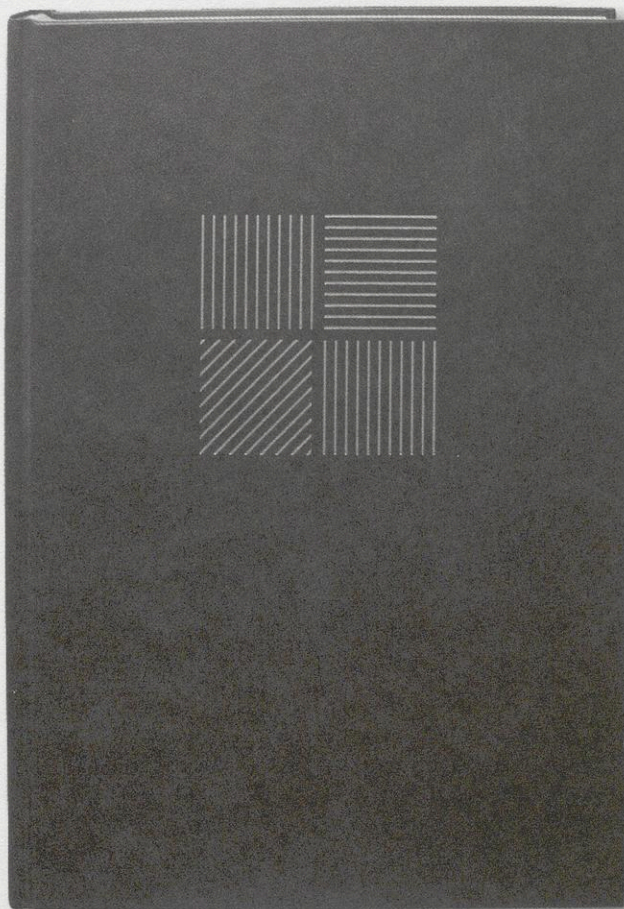
Riss, Martin: Feiern der Buße und Versöhnung. Zur Reform des Bußsakraments nach dem II. Vatikanischen Konzil. Regensburg

2016: Verlag Friedrich Pustet (Theologie der Liturgie 11). ISBN: 9783791727806.

HAUNERLAND, Winfried: Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes. Regensburg 2016: Verlag Friedrich Pustet (Studien zur Pastoralliturgie 41).

Die kirchliche Begräbnisfeier. MANUALE

Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier 2012.



17 x 24 cm, 222 Seiten,
Zweifarbdruk,
Kunstledereinband,
Silberprägung,
4 farbige Lesebänder,
2 Beilagen (Beisetzung/
Urnenbeisetzung)
Preis: € 16,80

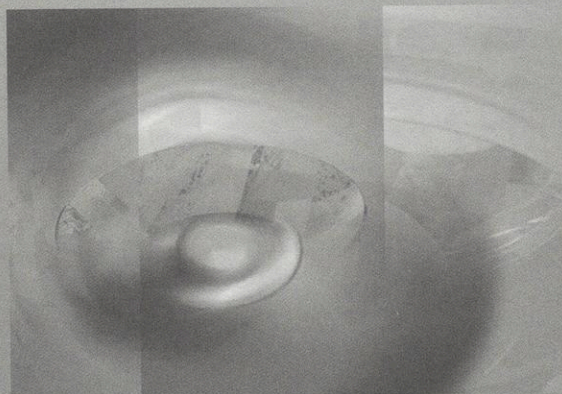
Im Jahr 2009 ist die zweite authentische Ausgabe des liturgischen Buches „Die kirchliche Begräbnisfeier“ erschienen. Da das erneuerte Buch nicht in allen Situationen die notwendigen Hilfen gab, haben die Bischöfe jetzt die Herausgabe eines Manuale beschlossen, in dem die berechtigten Wünsche aufgegriffen wurden und das ergänzend neben der Ausgabe von 2009 verwendet werden kann.

Zu beziehen bei den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Fribourg
Kontakt: Österreichisches Liturgisches Institut
Email: oeli@liturgie.at | Tel. +43 662 844576-84 | Fax: 0662 844576-80

LITURGISCHE KOMMISSION
FÜR ÖSTERREICH

SYMPOSION
2016

**LITURGIE.
FREMDE.HEIMAT**



3. und 4. Oktober 2016

Bildungszentrum St. Virgil
Salzburg

Informationen und Programm unter
www.liturgie.at

Heiliger ^{Heol} Dienst

3/2016
70. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Liturgie in Ton & Bild

Vorwort	165
Hans-Jürgen Feulner, Daniel Seper Liturgie auf der Leinwand	167
Thomas Bohrmann Mittler zwischen Erde und Himmel	185
Martin Sindelar Liturgie im Format 9x16	195
Thomas Bogensberger Der Blick durch die Kameras auf den Gottesdienst	204
Thomas Kroll Filme in der Liturgie?	211
Frank Walz Vor-bildlich und ton-angebend?	225
Lea Herberg Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	235
Buchbesprechungen und Büchereingänge	237

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Thomas BOGENBERGER, ORF Religion Fernsehen, Würzburggasse 30, A-1136 Wien; Univ. Prof. Dr. theol. habil. Dipl.-Soz. Thomas BOHRMANN, Institut für Theologie und Ethik, Fakultät für Staats- und Sozialwissenschaften, Universität der Bundeswehr München, Werner-Heisenberg-Weg 39, D-85577 Neubiberg; Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen FEULNER, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien; Lea HERBERG, Stiftsplatz 3, A-340 Klosterneuburg; Dr. Thomas KROLL, Erzbischöfliches Generalvikariat Hamburg / Fachreferat Verkündigung/Missionarische Pastoral, Am Mariendom 4, D-20099 Hamburg; P. Mag. Franz LAUTERBACHER OSB, Pfarre Mülln, Augustinergasse 4, A-5020 Salzburg; PD Dr. Liborius Olaf LUMMA, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck; Christian RENKEN, Bunings Weide 17, D-48703 Stadtlohn; Mag. Daniel SEPER, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien; Diakon Mag. Martin SINDELAR, Liturgiereferat der Erzdiözese Wien, Stephansplatz 6/5, A-1010 Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank WALZ, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 7,50
Jahresabonnement: € 26,-; Abo für Studierende: € 16,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

ZAHLUNGEN

Österreich: Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC: OPSKATWW

Deutschland: Postscheckkonto München, IBAN: DE 92 7001 0080 01200 046803; BIC: PBNKDE33

ABBESTELLUNGEN nur schriftlich zum Jahresschluss, die 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 liturgiewissenschaftlichen Einrichtungen.

REDAKTIONSTEAM: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer Salzburg; Mag. DDr. Ingrid Fischer, Wien; Dr. Christoph Freilinger, Salzburg; Dipl.-theol. Lea Herberg, Klosterneuburg; Univ.-Ass. PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max Gmunden; Rektor Dr. Michael Max, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar; Univ.-Ass. Mag. Daniel Seper, Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg.

SCHRIFTFÜHRUNG: Mag. P. Winfried Bachler OSB zusammen mit Dr. Christoph Freilinger, Postfach 13, A-5010 Salzburg; Telefon: (0043) 662 84 45 76-84, Telefax: (0043) 662 84 45 76-85, E-Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

VERLEGER (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 13, A-5010 Salzburg.

TITELGRAFIK: SAMT:GRAFIK:Glück, Salzburg.

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

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFTENNUMMER (ISSN): 0017-9620

DVR-0029874 (047)

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

Hinweise für die Gestaltung von Manuskripten:

<http://www.liturgie.at/publikationen/heiliger-dienst>



Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser!

Am 10. September 1933, beim Allgemeinen Deutschen Katholikentag, wurde aus Wien/Schönbrunn erstmals ein Großgottesdienst international im Radio übertragen: eine von Pius Parsch gestaltete Bet-Sing-Messe. Als in den 1950er-Jahren die regelmäßige Übertragung von (Sonntags-)Gottesdiensten im Fernsehen begann, betrachteten führende Theologen der Zeit – etwa Romano Guardini und Karl Rahner – dies mit großer Skepsis. Denn eine Übertragung lasse keine volle und persönliche Teilnahme zu und profaniere die heilige Handlung. Aus pastoralen und missionarischen Gründen stimmten die Bischöfe in Deutschland 1956 dennoch der Fernsehübertragung von Gottesdiensten zu. Die Rückmeldungen von Zuseherinnen und Zusehern geben ihnen Recht: Bis herauf in die Gegenwart zeigt sich, dass Menschen vor dem Fernseher daheim nicht selten in gewisser Weise aktiv dabei sind, indem sie mitsingen und teilweise auch die Gebete und Gebetsformeln mitsprechen.

Ganz offensichtlich gibt es eine medial vermittelte intentionale Partizipation, die geistlich fruchtbar wirkt. Möglichkeitsbedingung dafür ist freilich eine aktuell zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, die an ihrem Feiern Anteil gibt – und zwar live. Nur die hier Anwesenden können Teil des Geschehens selbst werden und sind so Trägerinnen und Träger des liturgischen Tuns. Ihre Versammlung als Leib Christi verbürgt die Gegenwart des Herrn, ihr Beten und Singen, ihr Feiern führt sie hinein in den Raum der Heilsgeschichte, den Gott ihnen auftut. Selbstoffenbarung Gottes ereignet sich demnach je neu im „Medium“ rituellen Handelns. Daran Anteil zu vermitteln im Medium „Fernsehen“, ist der Anspruch, vor dem Fernsehgottesdienste stehen. Deshalb sollen Gottesdienst und Fernsehen durch ein liturgiegerechtes Übertragungskonzept zu einer Einheit, und der mediale Rezeptionsprozess als selbständiger Vollzug betrachtet werden, meint Beate Gilles in ihrer „liturgie-theologischen Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen“. Eine Übertragung ist für Gilles nur dann sinnvoll, wenn diese auch für die Rezipienten am Bildschirm eine liturgische Qualität besitzt (vgl. Beate Gilles: *Durch das Auge der Kamera*, 339 f.).

Dieses Verhältnis von Feiergemeinde und „Fernsehgemeinde“ thematisieren zwei Beiträge in dieser Nummer von „Heiliger Dienst“, die unter der Überschrift „Liturgie in Ton & Bild“ unterschiedlichen Aspekten und Zusammenhängen von „Film und Liturgie“ nachgeht: Martin Sindelar, Referent für Gottesdienstübertragungen in Fernsehen und Radio in Österreich, beleuchtet die Wechselwirkungen zwischen dem Übertragungsmedium und der Feier einer gottesdienstlichen Versammlung. Regisseur Thomas Bogensberger, der im ORF für Gottesdienstübertragungen im Fernsehen verantwortlich zeichnet, gibt einen Einblick in Veränderungen und Herausforderungen bei diesem Sendungsformat.

Ein ganz anderes Genre „bewegter Bilder“ haben die beiden ersten Aufsätze im Blick. Der Wiener Professor für Liturgiewissenschaft, Hans-Jürgen Feulner, und sein Assistent Daniel Seper führen ganz grundsätzlich in die Thematik Religion im Film ein. Im weiteren Verlauf liegt ihr Fokus dann auf gottesdienstlichen bzw. religiösen Ritualen in

(Kino-)Filmen, die in einem Forschungsprojekt der Uni Wien untersucht werden. Thomas Bohrmann spürt der Priester-Rolle im Spielfilm nach und fragt nach der Bedeutung liturgischer Szenen in filmischen Erzählungen.

Frank Walz, Liturgiewissenschaftler in Salzburg, hält Umschau in der liturgischen Lehrfilm-Szene: Welche Formate gibt es, auf welche Weise wird „Liturgie“ im Medium Film erschlossen und welche Zielgruppen können womit erreicht werden?

Nicht der Liturgie im Film, sondern Film(en) in der Liturgie ist der Beitrag von Thomas Kroll, Medienbeauftragter in der Diözese Hamburg, gewidmet. Gute Filme sind künstlerische Verdichtungen menschlichen Lebens – darin gibt es deutliche Berührungspunkte mit der Liturgie. Anhand von Praxisbeispielen wird nachvollziehbar, wie durch den Einsatz von Filmen in verschiedenen Gottesdienstformaten Brücken gebaut werden können: Brücken zwischen Liturgie und Alltag und Brücken hin zu Menschen in sonst wenig erreichten Milieus.

Auch diesmal ergänzen Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft sowie Buchbesprechungen das Themenheft.

Gute Anregungen und eine bereichernde Lektüre
wünschen im Namen der Redaktion

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Hans-Jürgen Feulner / Daniel Seper, Wien

Liturgie auf der Leinwand

Das Verhältnis von Religion und Film wird schon seit geraumer Zeit erforscht, religiöse Praktiken in Filmen hat man bisher jedoch kaum explizit thematisiert. Ein Forschungsprojekt an der Universität Wien möchte sich diesem Desiderat widmen und wirft den Blick besonders auf gottesdienstliche bzw. religiöse Rituale in (Kino-)Filmen.

Nicht immer ziehen päpstliche Lehrschreiben und besonders deren Fußnoten so große Aufmerksamkeit auf sich wie jüngst *Amoris laetitia*. Ein wenig untergegangen ist dabei, dass Papst Franziskus in dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben über die Liebe in der Familie neben lehramtlichen Dokumenten seiner Vorgänger

und biblischen Belegen auch zum ersten Mal in einem lehramtlichen Schreiben einen Film zitiert. Im vierten Kapitel von *Amoris laetitia* liefert er, als es um die Freude und Schönheit geht, auch gleichsam einen Filmtipp¹ und verweist auf eine Szene aus *Babettes Fest*² als Beispiel für das selbstlose Schenken.³

In der Romanverfilmung des Regisseurs Gabriel Axel aus dem Jahr 1987 stehen zunächst die beiden Schwestern Martina und Philippa im Zentrum. Ihr Vater hat im dänischen Jütland des 19. Jahrhunderts eine streng pietistische Glaubensgemeinschaft begründet, deren Leitung sie nach seinem Tod übernehmen. Eines Nachts erscheint Babette, die die Schwestern fortan im Haushalt und vor allem in der Küche entlasten soll, damit diese sich voll und ganz ihrem Dienst an der alternden Gemeinde widmen können. Jahre vergehen, bis die Französin Babette eine große Geldmenge in der Lotterie gewinnt. Zur Überraschung aller bittet sie darum, damit ein Abendessen für die der Askese verschriebenen Schwestern und deren Gemeinde zubereiten zu dürfen. Doch im von Babette gekochten Festmahl vermuten die Gemeindeglieder eine Versuchung des Teufels, der sie sich zwar auszusetzen beschließen, dem sie allerdings keinen besonderen Wert zusprechen wollen. Schließlich aber sind alle von den außerordentlichen Speisen und Getränken überwältigt, die ihnen die ehemalige Pariser Köchenchefin vorgesetzt hat. Sie erfreuen sich nicht nur kulinarisch an den Genüssen, das Mahl führt auch in der zerstrittenen Gemeinde zu Versöhnung und Vergebung.⁴ Die Schwestern befürchten, dass Babette sie mit ihrem Gewinn verlassen werde, doch sie hat das gesamte Geld, ihr ganzes Können in das Festmahl gesteckt, ihr „Allerbestes“ gegeben, wie sie selbst

UNIV.-PROF. DR. HANS-JÜRGEN FEULNER
ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft und
Sakramententheologie an der Katholisch-
Theologischen Fakultät der Universität Wien.

MAG. DANIEL SEPER
ist Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft
und Sakramententheologie der Katholisch-
Theologischen Fakultät der Universität Wien.

¹ RADIO VATIKAN: Ein Filmtipp von Papst Franziskus (24. April 2016). URL: http://de.radiovaticana.va/news/2016/04/23/ein_filmtipp_von_papst_franziskus/1225014 (Abruf: 1. August 2016).

² Babettes Fest (1986/1987). AXEL.

³ Vgl. PAPST FRANZISKUS: *Amoris laetitia*, Nr. 129.

⁴ Vgl. FRASER: Images, 108 f.

sagt, um andere damit glücklich zu machen. Eine der Schwestern versichert ihr daraufhin: „Aber das ist ganz sicher nicht das Ende, Babette. Mein Gefühl sagt, dass das nicht das Ende ist. Im Paradies wirst du die große Künstlerin sein als die dich Gott, der Allmächtige, geschaffen hat. Oh! Und du wirst ein Entzücken sein für die Engel“⁵, bevor in der letzten Aufnahme das Licht einer Kerze erlischt.

Der Film veranschaulicht ohne Zweifel die „Wonne, eine Wirkung der Nächstenliebe, [...] des Liebenden, der sich über das Wohl der geliebten Person freut“⁶, wie Papst Franziskus schreibt. Doch gibt es darüber hinaus noch viel mehr theologisch Relevantes in *Babettes Fest* zu entdecken. So wird der Film von Peter Fraser in die Gruppe von sakramentalen Filmen („sacramental films“) eingereiht, die auf die Passion Christi verweisen. Die Heldin des Films, Babette, unterzieht sich einer Passion, opfert sich, ihr Leben und schließlich ihren Gewinn für die pietistische Gemeinde auf, um diese von ihrer Hoffnungslosigkeit zu befreien. Dies gipfelt im gemeinsamen Mahl, bei dem der Zusammenhang mit dem Erlösungswerk Christi, das im gemeinsamen Abendmahl vorweggenommen und seither auch in der Form des Opfermahles immer wieder vollzogen wird, frappt. „Babette's Feast functions most effectively when the allegory that links the climactic meal to the Christian Eucharist is recognized.“⁷ Nicht zufällig bilden gerade zwölf geladene Personen die Tischgemeinschaft bei jenem Festmahl der Babette, das zum ersten Mal die einzelnen Mitglieder der Gemeinde zu einer Gemeinschaft verbindet, das einen Vorgeschmack auf die kommende Herrlichkeit darstellt.⁸ Das Essen bringt Versöhnung und deutet damit auf den Prototyp des Festes der Liebe hin.⁹

Die Anspielung des Films auf die Eucharistie ist unverkennbar und kann vom Regisseur bzw. schon von Tania Blixen, der Autorin der dem Film zugrundeliegenden Novelle, als intendiert angenommen werden. Zusammenfassend lassen sich folgende Motive ausmachen, die das von Babette zubereitete Mahl und die Eucharistie verbinden. Beides ist geprägt von Reue und Vergebung, die Erlösung stellt sich durch den Empfang des Mahles ein. Wie auch im Sakrament so bedarf es neben dem Zeichen auch des Wortes, das Ereignis muss gedeutet werden. Darüber hinaus vergewissern sich die Versammelten durch die Erinnerung an ihren Gründer ihrer Identität und konstituieren damit ihre Gemeinschaft neu. Zusätzlich zum bereits erwähnten Thema des Opfers sticht auch noch die verschwenderische Freigebigkeit ins Auge, mit der Babettes Mahl in den Horizont des himmlischen Festmahls gerückt wird.¹⁰

1 Historische Entwicklungslinien

Die Präsenz religiöser Motive hat sich genauso wie der Film an sich gewandelt. Der Anfang des Films kann zunächst noch zeitgleich mit dem Beginn des religiösen Films angesetzt werden.¹¹ Bereits Ende des 19. Jahrhunderts ziehen erste sogenannte Bibelfilme die Zuschauer in ihren Bann. Mit religiösen Themen konnten Produzenten bei ihren potentiellen Kunden bekannte Stoffe verarbeiten. Ihre Motivation war nicht primär religiöser, sondern ökonomischer Natur, denn religiöse Filme verhießen Verbreitung und Absatz. In den 1940er- und 1950er-

⁵ Babettes Fest (1986/1987). AXEL.

⁶ PAPST FRANZISKUS: *Amoris laetitia*, Nr. 129.

⁷ FRASER: Images, 116.

⁸ Vgl. ANKER: *Catching Light*, 207; FRASER: Images, 107.

⁹ Vgl. ANKER: *Catching Light*, 205.

¹⁰ Vgl. MARSH: *Theology*, 120 f.

¹¹ Vgl. LINDVALL: *Sanctuary Cinema*.

Jahren kann der Höhepunkt des klassischen religiösen Films angesetzt werden. Neben der heiteren Auseinandersetzung mit Religion und ihren Vertretern (*Don Camillo*) werden auch deren Krisen auf die Leinwand gebracht (*Der Abtrünnige*¹², *Tagebuch eines Landpfarrers*¹³). Mit den 1960ern tritt an die Stelle explizit religiöser Filme vorwiegend die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Problemen unter Zuhilfenahme von Religion. Wenn in den Jahrzehnten danach religiöse Filme entstehen, dann „nicht mehr aus der Innenperspektive eines Filmemachers, der in einer von der Kirche mitgeprägten Gesellschaft aufgewachsen ist, sondern aus der Außenperspektive eines Fernstehenden, der der Faszination des Religiösen mit aller Skepsis und Distanz nachspürt“¹⁴. Seit den 1990er-Jahren tauchen religiöse Bezüge oft in unerwarteten Kontexten auf, der moderne Film ist dadurch gekennzeichnet, dass er sich nicht auf ein Deutungsmuster festlegen lässt, sondern die religiöse Leseweise eine von vielen sein kann.¹⁵

Im *Motion Picture Production Code* (oder *Hays Code*), der von 1930 bis 1967 galt (und darüber hinaus noch einige Zeit in zunehmend reduzierter Form von einigen wenigen Filmproduktionsfirmen freiwillig befolgt wurde),¹⁶ übte Hollywood eine Art freiwillige Selbstzensur aus, um die Religion mit ihren Vertretern und gottesdienstlichen Handlungen¹⁷ (auch und besonders der Katholischen Kirche¹⁸), Geschichte, Institutionen, herausragende Persönlichkeiten und Bürger eines anderen Landes nicht in schlechtem Licht zu zeigen.¹⁹

2 Film – Religion – Ritual

Der Zusammenhang von Religion und Film beschäftigt seit geraumer Zeit sowohl Theologen als auch Filmwissenschaftler und hat zur Etablierung eines eigenen Forschungsfelds geführt, das eine Reihe von Publikationen hervorgebracht hat.²⁰ Bezüge zur Religion in Filmen lassen sich viele auffinden, dabei muss sich die Theologie jedoch davor in Acht nehmen, Filme zu vereinnahmen und auch dort Religion – zumindest implizit – zu sehen, wo gar keine ist. Treibt man dieses Unterfangen auf die Spitze, können beinahe in jedem Film religiöse Motive entdeckt, jeder Action-Held als Christus gedeutet werden. Damit würde man nicht

¹² *Der Abtrünnige* (1954). JOANNON.

¹³ *Tagebuch* (1950). BRESSON.

¹⁴ Vgl. HASENBERG: Film, 22.

¹⁵ Vgl. HASENBERG: Film, 17–23. Ein Beispiel für die Vielfalt durchaus divergierender Deutungsmuster ist auch das anfangs genannte Beispiel *Babettes Fest*. Neben der hier dargelegten religiösen Lesart, die das eucharistiegleiche Festmahl betont, wird der Film auch von Einigen einfach als Manifest für den Hedonismus, der einer asketischen Lebensweise gegenübergestellt wird, gesehen.

¹⁶ Obwohl dieser Code niemals gesetzlich verankert war, drohte den Firmen, die gegen ihn verstießen, ein von der *Catholic Legion of Decency* organisierter Kinoboykott. Vgl. auch WITTERN-KELLER: Freedom; SKINNER: Cross; BLACK: The Catholic Crusade; COUVARES: Movie Censorship.

¹⁷ „VIII. Religion: 1. No film or episode may throw ridicule on any religious faith. 2. Ministers of religion in their character as ministers of religion should not be used as comic characters or as villains. 3. Ceremonies of any definite religion should be carefully and respectfully handled.“ [The Motion Picture Production Code of 1930 (Hays Code). URL: <http://www.artsreformation.com/a001/hays-code.html> (Abruf: 1. September 2016)].

¹⁸ Zum Verhältnis von Hollywood zur Katholischen Kirche vgl. z. B.: BLACK: Hollywood; KEYSER / KEYSER: Hollywood; MCGREGOR: Catholic Church.

¹⁹ Vgl. auch BRISBIN: Censorship; LEFF / SIMMONS: Dame.

²⁰ Ausführliche Literaturhinweise dazu im Literaturverzeichnis.

nur der in diesem Fall christlichen Religion, sondern auch dem Film nicht gerecht werden.²¹ Erschwerend kommt hinzu, dass die Analyse von Filmen nach religiösen Bezügen von der Definition des Religiösen abhängt. Mit einem weiten Verständnis von Religion, das alle Facetten menschlichen Lebens vor dem Hintergrund einer transzendenten Wirklichkeit miteinschließt, wird es naturgemäß leichter fallen, religiöse Anklänge in Filmen zu entdecken. Um den Bereich, der erforscht werden soll, überschaubar zu halten, muss deswegen zunächst der Religionsbegriff eingegrenzt werden. Um in die Tiefe gehen zu können, empfiehlt es sich, sich auf einen bestimmten Aspekt von Religion zu beschränken, der in der vorliegenden Untersuchung das religiöse Ritual ist.

Filme funktionieren auf mehreren Ebenen, sie arbeiten mit visuellen, verbalen und auditiven Elementen. Um Bezüge zur Religion herzustellen, bedienen sich deswegen Regisseure oft solcher Phänomene wie religiöser Gebäude und Menschen, die eine Religion verkörpern, wie beispielsweise Priester, um so die Zuschauer Religionen einfach erkennen zu lassen. Eine beliebte Art, das Religiöse im Film sichtbar zu machen, ist aber auch der Einsatz von religiösen Ritualen.²² Dabei wird von Filmemachern im Westen gern auf die Liturgie der Katholischen Kirche (wie auch der Orthodoxen Kirche) zurückgegriffen, weil diese zum einen noch Vielen bekannt ist und zum anderen auch in ihrer Entfaltung als sichtbare Zeichen, bestehend aus Wort- und Handlungselement, in besonderer Weise die verschiedenen Ebenen der Wahrnehmung bedient. Film und Liturgie sind aber auch methodisch miteinander verwandt, insofern in beiden Bereichen Symbole eingesetzt werden, um auf etwas Anderes zu verweisen, auch wenn diese in beiden Bereichen auf unterschiedliche Weise wirken.²³ Es verwundert nicht, dass auch nicht-katholische Theologen wie Paul Schrader und Roy Anker, die sich mit dem Dialog zwischen Religion und Film beschäftigen, ihr besonderes Augenmerk auf römisch-katholische Motive in Filmen legen.²⁴ Dass Religion und ihre Ausdrucksformen vermehrt im Film anzutreffen sind, liegt auch darin begründet, dass die Produzenten auf ein Bedürfnis ihres Publikums reagieren. Menschen suchen nach religiösen Geschichten und Bildern, die „traditionelle Religionen und institutionalisierte Kirchlichkeit nicht mehr oder nicht ausreichend abdecken“²⁵. Die bunte Bilderwelt in der populären Kultur kann als Antwort auf die Bildarmut in der institutionalisierten Religion gesehen werden.²⁶

Filme verwenden nicht nur religiöse Rituale, sie können auch selbst als solche gesehen werden, wie es der französische Philosoph Elie Fraue 1953 formuliert hat:

„Durch den musikalischen Charakter seines Rhythmus und durch den eindrucksvollen Gleichklang der Empfindungen, den er erfordert, kann ein schöner Film schließlich mit der Zeremonie der Messe verglichen werden, so wie er durch die Universalität der Empfindungen, die er weckt, und der Gefühle, die er bewegt, dem ‚Mysterium‘ angenähert werden kann, das den Dom mit einem Gewühl von Menschen füllte, die aus allen Winkeln der Stadt und der Umgebung zusammengekommen waren.“²⁷

²¹ Vgl. DEACY / ORTIZ: *Theology*, 5 f.

²² Vgl. GELLER et al.: *Einleitung*, 12; LYDEN: *Film*, 79.

²³ Vgl. SCALA: *Exorzismus*, 31.

²⁴ Vgl. DEACY / ORTIZ: *Theology*, 43 f.

²⁵ Vgl. GOTTWALD: *Mythos*, 45.

²⁶ Vgl. GOTTWALD: *Mythos*, 45 f.

²⁷ FAURE: *Bestimmung*, 53. Die Vergleichbarkeit (Versammlung, Ordnung, Gleichklang) darf nicht über die Unähnlichkeiten hinwegtäuschen, will doch Liturgie, in diesem Fall die eucharistische, viel mehr sein als dies ein Film jemals leisten könnte.

Eine Ähnlichkeit kann aber nicht nur zwischen dem religiösen Ritual und dem Film entdeckt werden. Der Kunsthistoriker Erwin Panofsky wies auch auf die Gemeinsamkeiten der Akteure, die am Entstehen eines Films beteiligt sind, mit dem kirchlichen Personal hin:

„Man könnte sagen, daß ein Film, der in Teamarbeit hergestellt wird und bei dem alle einzelnen Arbeiten ungefähr den gleichen Grad an Endgültigkeit aufweisen, am ehesten ein modernes Gegenstück zu einer mittelalterlichen Kathedrale ist: die Rolle des Produzenten entspricht mehr oder weniger der des Bischofs oder Erzbischofs, die des Regisseurs der des leitenden Architekten, die des Drehbuchautors der jener scholastischen Berater, die das ikonographische Programm aufstellen, und die Schauspieler, Kameramänner, Cutter, Toningenieure, Maskenbildner und anderen Techniker sind vergleichbar mit jenen, die mit ihrer Arbeit zur Fertigstellung des Gesamtwerkes beitrugen, von den Bildhauern, Glasmalern, Bronze gießern, Zimmerleuten und geschickten Maurern bis hinunter zu den Steinhauern und Holzfällern.“²⁸

In Filmen werden aber nicht nur etablierte Rituale religiöser Gemeinschaften aufgenommen und z. B. sakramentliche Feiern dargestellt, Filme können sich auch anderer natürlicher Erscheinungen wie Feuer, Blumen, Wasser bedienen, um damit die Vermittlung mit dem Bereich der Transzendenz darzustellen. Diese Rituale können oft erst auf den zweiten Blick als solche erkannt und dann aber oft auch in Verbindung mit bekannten liturgischen Ritualen religiöser Gemeinschaften gebracht werden. Wenn sich beispielsweise der Protagonist in Martin Scorseses Film *Taxi Driver* wünscht, dass New Yorks Straßen durch eine Regenflut von ihrem Schmutz befreit werden, wird hier – wie auch beim katholischen Taufverständnis – die reinigende Wirkung des Wassers angesprochen.²⁹ Dabei ist jedoch wieder Vorsicht vor religiöser Vereinnahmung geboten, die diese Interpretation absolut setzt.³⁰ Gerade aber dieses Aufspüren von implizit-religiösen Spuren ist nicht nur herausfordernd, sondern auch spannend und lohnend.³¹

Von „Inszenierung“ und „Kult“ ist heute keineswegs nur in Bezug auf das Theater oder die kirchliche Liturgie die Rede. Vielmehr finden sich unzählige Gestalten ästhetischen Ausdruckshandelns mit unverkennbar „kultischen“ oder „rituellen“ Zügen inmitten der säkularen Welt (z. B. die Eröffnungsfeiern der Olympischen Spiele, religiöse Anspielungen in der Werbung, „liturgische“ Ordnung des Samstagabendprogramms im Fernsehen, Parteitage u. v. m.) – Film und Fernsehen sind dabei nicht ausgenommen.

Rituelle Elemente im populären Film bilden gewissermaßen Momente ab, in denen sich der Zuschauer selbst finden oder verlieren kann, denn die religiösen Rituale oder rituellen Elemente oder auch religiösen Symbole (Kruzifixe, weiße Schleier, Särge, ...) auf der Leinwand scheinen oftmals vertraut und zugleich fremd. Sie sind in den Filmen nahezu immer gegenwärtig durch Dialoge, besondere Kameraeinstellungen oder Musik, die oftmals sogar über das dramaturgische Moment hinwegtäuschen können. Wenn man rituelle Szenen anschaut, mag der kulturelle Rahmen des Rituals zwar verstanden werden, trotzdem ist man nicht unbedingt auf mögliche Widersprüche, denen man im weiteren Verlauf des Films noch begegnet, vorbereitet, dass z. B. die ausführliche und anrührende Hochzeitssequenz in *Die durch*

²⁸ PANOFSKY: Stilarten, 119.

²⁹ Vgl. DEACY / ORTIZ: Theology, 44–46.

³⁰ Vgl. GELLER et al.: Einleitung, 12.

³¹ LAUBE: Himmel. Einführung, 3.

*die Hölle gehen*³² bereits großen Kummer anzeigt. Die rituellen Elemente der realen Welt, die sich in den Filmen widerspiegeln, überraschen selten; man weiß beispielsweise, was auf einer Hochzeit zu erwarten ist, oder man erinnert sich selbst sehr gut an das Durcheinander und den persönlichen Schmerz bei der Vorbereitung einer Beerdigung. Das Mitverfolgen von rituellen Elementen im Film kann uns helfen, viele Dinge besser zu verstehen: die kulturellen Traditionen, die Lebensumstände von Filmfiguren, die Komplexität des Handlungsverlaufs. Rituelle Szenen, seien es Kindertaufen oder Beerdigungen, zeigen auch eine Mannigfaltigkeit von Emotionen und menschlichen Verhaltensweisen, die mit den gezeigten Ritualen verwoben sind: Einsamkeit, Furcht, Kummer, Begierde, Enttäuschung, Sehnsucht.³³

3 Forschungsobjekt

Bei der Suche nach religiösen Ritualen darf der populäre Film nicht nur deswegen nicht ausgeklammert werden, weil er auch im zugrunde liegenden Forschungsfeld „Religion und Film“ mittlerweile gleiche Beachtung findet wie der künstlerisch anspruchsvolle Film. Auch dort hat man sich erst dem Unterhaltungsfilm gewidmet, nachdem man erkannt hatte, die „theologische Kulturhermeneutik kann sich nicht nur der Avantgarde zuwenden“³⁴. Spätestens seit den 1970er-Jahren wird Unterhaltung auch in der modernen Theologie positiv aufgenommen und der populäre Film, der ebenso wie die hohe Filmkultur das menschliche Leben widerspiegelt, berücksichtigt.³⁵

„Populäre Filme in großer Zahl vermitteln religiöse Chiffren und Mythen in der täglichen Lebenswelt. Nicht nur die großen ästhetischen Produktionen und spirituellen Entwürfe hervorragender Regisseure regen zur immer neuen Besinnung auf die Fragen des Lebens und Glaubens an, sondern auch das populäre Kino ‚spielt‘ mit den Fragen von Liebe und Tod, Leid und Freud, Versagen und Bestehen des Menschen“³⁶.

Und schließlich sind es gerade diese populären Filme, die Kinos füllen und dank ihrer Verbreitung im Vergleich zu Nischenfilmen eine größere Anzahl von Menschen erreichen, weshalb sie auch bei der Erforschung religiöser Rituale nicht einfach ausgeklammert werden dürfen, sondern vielmehr ins Zentrum der Untersuchung zu rücken sind.

4 Alternativer Kategorisierungsversuch

Neben den klassischen Kategorisierungen von Filmen nach Genres (Komödie, Horror, Science Fiction, Thriller, Drama, ...) bietet sich bei der Behandlung von Religion im Film auch eine Aufteilung nach theologischen Kriterien wie Konfessionen und Religionen an. Konzentriert man sich auf die Präsenz religiöser Rituale und liturgischer Handlungen legt sich nämlich die Zuordnung zu den einzelnen sakramentlichen Feiern im Christentum bzw. analogen Kategorien in anderen Religionen nahe. Hier soll eine Einteilung vorgeschlagen werden, die einerseits möglichst weit gehalten wird und andererseits Kriterien des Films und der Theolo-

³² *Die durch die Hölle gehen* (1978). CIMINO.

³³ Vgl. BOSWELL / LOUKIDES: *Reel Rituals*, 85.

³⁴ Vgl. HERRMANN: *Sinnmaschine*, 77.

³⁵ Vgl. GOTTWALD: *Mythos*, 36–41.

³⁶ GOTTWALD: *Mythos*, 45.

gie miteinander zu verbinden versucht. Dabei sind Überschneidungen nicht auszuschließen und die Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien zuweilen fließend.³⁷

- ◇ Filme explizit religiösen Inhalts mit liturgischen Ritualen: Das zentrale Setting des Films ist im religiösen Bereich verortet. In dieser Filmgattung werden naturgemäß häufiger religiöse Rituale eingesetzt. Beispiele für diese Kategorie sind: *Der Kardinal*, *Der Exorzist*, die *Don Camillo-Reihe*, *Habemus Papam*, *In den Schuhen des Fischers*, *Licht im Winter*, *Der Abtrünnige*, *Die Versuchung des Padre Amado*, *Das weiße Band*, ...
- ◇ Filme vorwiegend nicht-religiösen Inhalts, die gottesdienstliche Rituale verwenden: *Die durch die Hölle gehen*, *Fesseln der Macht*, *Ich beichte*, *Meine Nacht bei Maud*³⁸, *My Big Fat Greek Wedding*, ...
- ◇ Filme, in denen liturgische Rituale transformiert werden und die somit oft nur implizit religiös zu deuten sind: *Babettes Fest*, *Der Club der toten Dichter*, *Chocolat*, *Taxi Driver*, *Cinema Paradiso*. Beispiele dieser Kategorie reichen bis hin zur Entstellung und zum politischen Missbrauch religiöser Rituale wie in Leni Riefenstahls *Triumph des Willens*.

5 Bedeutung wissenschaftlicher Filmanalyse³⁹

Der bekannte amerikanische Schriftsteller und Drehbuchanalytiker Syd Field definiert Film sehr prägnant als eine „Geschichte, die in Bildern, Dialogen und Beschreibungen erzählt wird und im Kontext der dramatischen Struktur steht“⁴⁰. Diese Geschichte ist ein literarisches Produkt, und wie „alle literarischen Produkte in allen Medien transportieren auch Spielfilme ihre Informationen nicht möglichst eindeutig, sondern umgekehrt gerade mehrdeutig, vielschichtig, mehrdimensional, polyvalent, und das heißt: interpretierbar“⁴¹. Und so beschreibt es dann Josef Müller:

„Der moderne F[ilm], selbst triviales Erzählkino, ist vielfach tiefgründiger, letztlich religiöser, als oberflächl[iche] Analysen u[nd] Interpretationen erkennen lassen. Gerade indirekt rel[igiöse] F[ilm]e motivieren dazu, hinter dem vordergründig Sichtbaren die Frage nach dem Ursprung zu stellen bzw. wachzuhalten u[nd] im Wahrnehmen des Lebens der unmittelbaren Lebenswirklichkeit zu vertrauen.“⁴²

Die versteckten Codes im Film können dann durch die wissenschaftliche Interpretation in einer Filmanalyse durchaus sichtbar gemacht und die unterschiedlichen miteinander verwobenen Bedeutungsebenen aufgedeckt werden.

„Filme können nicht nur, sondern sie sollen auch analysiert werden, um Interpretationen zu überprüfen und zu objektivieren. Der Spielfilm ist ein Kommunikationsprozeß, bei dem idealtypisch Produzent (Regisseur) und Rezipient (Zuschauer) miteinander in

³⁷ Nähere Angaben zu den Filmen im Quellenverzeichnis.

³⁸ Im Film kommt als Besonderheit sogar das für wenige Jahre gebräuchliche lateinisch-französische Interimsmisse (Missel Romain. Latin-Français I, Paris 1964) zum Einsatz.

³⁹ Beispielsweise vgl. EICK: Drehbuchtheorien; FAULSTICH: Grundkurs; FIELD [et al.]: Drehbuchschreiben; HICKETHIER (Hg.): Methoden; HACKENBERG: Filmverstehen; HICKETHIER: Film; KORTE (Hg.): Einführung; KRÜTZEN: Dramaturgie; KÜHNEL: Einführung 1; KÜHNEL: Einführung 2; MIKOS: Film. Zum Folgenden s. auch ZEITLHOFFER: Liturgische Rituale, 11–19.

⁴⁰ FIELD: Drehbuch, 11.

⁴¹ FAULSTICH: Grundkurs, 19.

⁴² MÜLLER: Film, 1283.

Verbindung treten und durch das jeweilige Werk ästhetische Erfahrungen vermittelt bzw. konstituiert werden.“⁴³

Das Ziel der wissenschaftlichen Filmanalyse besteht nicht darin, „Inhalte eines Films nachzuerzählen und mit eigenen Assoziationen anzureichern“, sondern etwas „über den Film in Erfahrung zu bringen“, das vorher dem Zuseher nicht bekannt war,⁴⁴ d.h. eine „erste, die spontane oder ‚normale‘ Interpretation“ wird von einer „zweiten, einer reflektierten, umfassenderen Interpretation abgelöst“⁴⁵.

Die Filmanalyse ermöglicht durch das „Zusammenspiel verschiedener Argumentationsebenen“ eine intensive Auseinandersetzung mit dem Produkt. Es entsteht durch einen „gezielten Kontextvergleich“ eine Realität im Film.⁴⁶ Nach Helmut Korte ergeben die Dimensionen von *Filmrealität* (immanente Bestandsaufnahme; Inhalt, Form, Handlung), *Bedingungsrealität* (warum wird dieser Inhalt, in dieser historischen Situation, in dieser Form filmisch aktualisiert?), *Bezugsrealität* (in welchem Verhältnis steht die filmische Darstellung zur realen Bedeutung des Problems?) und *Wirkungsrealität* (dominante zeitgenössische Rezeption; heutige Rezeption) den Film.⁴⁷ Dieser wird nicht nur als *Medium*, das produziert, distribuiert und rezipiert wird, sondern auch als *Produkt* analysiert (Handlungsanalyse: WAS geschieht im Film und in welcher Reihenfolge? Figurenanalyse: WER steht im Vordergrund? Analyse der Bauformen: WIE wird der Film erzählt? Analyse der Normen und Werte: WOZU dient der Film?).⁴⁸ Der populäre Film folgt im Wesentlichen einer dramatischen Struktur mit drei Akten:⁴⁹ *Set-up* oder Exposition,⁵⁰ Konfrontation⁵¹ und Auflösung⁵². In den ersten zehn Minuten wird der *Hook*, also der „Angelhaken“, der die Zuschauer einfangen soll, gesetzt. Filme beginnen meist mit einer *Backstory* (Vorgeschichte), haben so genannte *Plot Points* (Ereignisse oder Vorfälle, die in die Filmhandlung eingreifen und ihr eine neue Richtung geben) und enden mit einem *Kiss-off*, den letzten Filmbildern. Das Grundmuster eines Films gleicht meist einer Heldenfahrt:⁵³ Der Held bricht aus seiner gewohnten Welt auf, er folgt dem Ruf des Abenteurers, wird durch einen Mentor auf die Prüfungen vorbereitet, muss sich bei den Prüfungen bewähren, wird belohnt und kehrt mit dem gefundenen „Schatz“ zurück. Das Wissen über die Dramaturgie dieser „Heldenreise“ hilft, neue Einblicke zu eröffnen und den Film zu analysieren, auch im Hinblick auf die filmische Einbettung religiöser Rituale.

6 Kino und Kirche

Die wissenschaftliche Analyse von religiösen Ritualen und rituellen Elementen im populären Film ist in der Vergangenheit eigentlich gar nicht bis sehr wenig vorangetrieben worden. Obgleich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil am gleichen Tag wie die Liturgiekonstitution,

⁴³ FAULSTICH: Grundkurs, 19.

⁴⁴ FAULSTICH: Grundkurs, 21.

⁴⁵ FAULSTICH: Grundkurs, 21.

⁴⁶ KORTE (Hg.): Einführung, 24.

⁴⁷ Vgl. KORTE (Hg.): Einführung, 23 f.

⁴⁸ Vgl. FAULSTICH: Grundkurs, 26 f.

⁴⁹ Vgl. FIELD: Drehbuch, 39; BOHRMANN: Dramaturgie, 15.

⁵⁰ Vgl. FIELD: Drehbuch, 40 f.; BOHRMANN: Dramaturgie, 15 f.

⁵¹ Vgl. FIELD: Drehbuch, 44; BOHRMANN: Dramaturgie, 17.

⁵² Vgl. FIELD: Drehbuch, 45 f.; BOHRMANN: Dramaturgie, 17.

⁵³ Vgl. CAMPBELL: Hero [dt.: CAMPBELL: Heros]; VOGLER: Writer's Journey [dt.: VOGLER: Odysee]; BOHRMANN: Reise.

am 4. Dezember 1963, auch das Dekret „Inter Mirifica“ (IM) über die sozialen Kommunikationsmittel verabschiedet wurde, hat man erst in jüngerer Vergangenheit begonnen, sich rudimentär auch mit (religiösen) rituellen Elementen im (Kino-)Film auseinanderzusetzen. In IM 14 heißt es:

„[...] Die Produktion und Vorführung von Filmen, die gute Unterhaltung bieten, die belehrend und künstlerisch wertvoll sind, insbesondere von Filmen für die Jugend, sollte man mit allen wirksamen Mitteln fördern und sicherstellen. Dazu wird die Unterstützung und Zusammenarbeit guter Produzenten auf wirtschaftlichem und organisatorischem Gebiet empfohlen. [...]“⁵⁴

Im darauffolgenden Artikel IM 15 wird dann auf die erforderliche Sachkenntnis der Geistlichen und Laien hingewiesen:

„[...] Insbesondere sollen Laien eine technische, theoretische und charakterliche Ausbildung erhalten. Die Zahl der Schulen, Fakultäten und Institute, auf denen Journalisten, Autoren für Film, Rundfunk und Fernsehen sowie andere interessierte Personen eine umfassende Ausbildung erhalten können, ist zu vermehren. [...] Die Schauspieler sollen Anregung und Hilfe erhalten, um in ihrer Kunst der menschlichen Gesellschaft in rechter Weise zu dienen. [...]“⁵⁵

Trotz dieser vorsichtig formulierten, aber doch klaren Aufforderung in diesem Dekret, beschäftigt sich der deutschsprachige Buchmarkt – anders als der amerikanische – erst in den letzten beiden Jahrzehnten verstärkt mit dem Thema *Film und Religion*.⁵⁶ Die Institutionen „Kirche und Kino stehen in steter Konkurrenz miteinander“, denn sie „werben um die Menschen“ und laden sie zu ihren je eigenen „Kult- und Kulturveranstaltungen“ ein.⁵⁷ Wie die Kirchen behandeln viele Filme Themen wie „Geburt und Tod, unerfüllte und gelingende Liebe, Einsamkeit und Gemeinschaft, Versuchung und Bewährung“ oder „Scheitern und Erlösung“⁵⁸. Das Zweite Vatikanische Konzil hat hier bereits vor über 50 Jahren mit großem Weitblick erkannt, dass das Medium Film, ja sogar alle visuellen Medien, für die Kirche äußerst wichtig sind und auch für ihre vielfältigen Aufgaben in der Welt genutzt werden sollen.⁵⁹ Die Filmgeschichte belegt, dass bereits sehr früh auch religiöse Themen verfilmt wurden, besonders biblische Stoffe.⁶⁰

Das sehr umfassende Thema „Religion in Film und Fernsehen“ ist schon seit geraumer Zeit auch Gegenstand der Theologie (z. B. die Darstellung von Religionen, von religiösen Anklängen im Film etc.). Die wissenschaftliche Aufarbeitung von religiösen Ritualen und rituellen Elementen in Film und Fernsehen ist hingegen noch sehr wenig bis gar nicht vorangetrieben worden.⁶¹

⁵⁴ RAHNER/VORGRIMLER (Hg.): Konzilskompodium, 101.

⁵⁵ RAHNER/VORGRIMLER (Hg.): Konzilskompodium, 101.

⁵⁶ Vgl. z. B. BRINKMANN-SCHAEFFER: Kino; DAMM/SCHRÖDER: Kurzfilme. – Siehe auch die Literaturhinweise am Ende des Beitrags.

⁵⁷ DAMM/SCHRÖDER: Kurzfilme, 9.

⁵⁸ DAMM/SCHRÖDER: Kurzfilme, 11f.

⁵⁹ Siehe zum Vorhergehenden und Nachfolgenden ZEITLHOFFER: Liturgische Rituale, 6–10.

⁶⁰ Vgl. HASENBERG: Film, 17f.

⁶¹ Eine kleine Studie von 1999 beschäftigt sich z. B. lediglich mit Kindertaufen, Hochzeiten und Beerdigungen in Hollywoodfilmen von 1945 bis 1995 aus der Sicht der „Ritual Studies“. Vgl. BOSWELL/LOUKIDES: Reel Rituals.

Religiöse Rituale, Symbole, Handlungen und Figuren sind seit Erfindung des Kinos immer wieder Gegenstand zahlreicher (Kino-)Filme. Dies ist nicht verwunderlich, da Filme die Lebenswirklichkeit abbilden wollen und Religiosität einen grundlegenden Bestandteil des menschlichen Lebens darstellt.

Auch wenn oder gerade weil in Westeuropa und Nordamerika die Bindung an kirchliche und religiöse Institutionen zurückgeht, sind Filme, deren Stoff aus religiösen Riten, Symbolen und Figuren gewoben sind, beim westlichen Publikum sehr beliebt. Dies zeigt beispielsweise die Bekämpfung von Dämonen im modernen Horrorfilm. Die Austreibung von Dämonen als religiöses Ritual wird auch explizit z. B. im amerikanischen Thriller *Der Exorzismus von Emily Rose*⁶² (oder auch *Das Ritual/The Rite*⁶³) und in der deutschen Verfilmung *Requiem*⁶⁴ thematisiert. Aber auch im englischsprachigen Kulturraum und insbesondere in den USA garantieren (Kino-)Filme mit religiösen Inhalten offensichtlich einen recht großen Erfolg.

Bei der Rezeption von Filmen mit religiösen Ritualen fällt auf, dass die gezeigten Rituale oftmals mit den rituellen Vorschriften der Kirchen oder anderer religiöser Gemeinschaften übereinstimmen. Dies lässt darauf schließen, dass sich manche Filmemacher intensiv mit dieser Thematik beschäftigt und auch Expertenwissen hinzugezogen haben (z. B. nachweisbar in *Der Kardinal*,⁶⁵ *Der Exorzist*⁶⁶ oder *Die durch die Hölle gehen*⁶⁷ u. a.). Allerdings lässt sich leider auch oft das Gegenteil ausmachen, wenn nämlich religiöse Rituale aus ihrem Kontext herausgelöst und zusammenhangslos oder falsch inszeniert in Filme integriert werden, irrtümlich oder mit bestimmter Intention (z. B. in *Die Versuchung des Padre Amado*⁶⁸ oder *Der Pate*⁶⁹ u. a.). Kennen aber Menschen überhaupt noch religiöse Vollzüge in ihrem authentischen Kontext oder oft nur noch über Vermittlung des Films, wenn überhaupt? Falls nicht, müsste es nicht durchaus auch ein besonderes Anliegen der Theologie sein, dass diese rudimentären religiösen Kontakte zumindest im Film in den entsprechenden (rituellen) Formen stattfinden, was zudem Auswirkungen auf die Erwartungshaltung der Zuschauer haben kann (z. B. wann kommt das Ja-Wort oder der Kuss bei der Trauung)?

Exkurs: Der Kardinal⁷⁰

Ein überaus positives Beispiel für den gelungenen Einsatz liturgischer Rituale stellt der Spielfilm *Der Kardinal* aus dem Jahr 1963 dar, der den Aufstieg des jungen amerikanischen Pries-

⁶² Exorzismus (2005). DERRICKSON.

⁶³ Rite (2011). HÅFSTRÖM.

⁶⁴ Requiem (2006). SCHMID.

⁶⁵ Der Kardinal (1963). PREMINGER.

⁶⁶ Vgl. WELLER, Philip T.: The Roman Ritual. Complete Edition. Milwaukee/WI 1964; vgl. SCALA: Exorzismus, 38, bes. 133–138.

⁶⁷ Das Drehbuch: https://sfy.ru/?script=deer_hunter (Abruf: 31. August 2016). – Als Vorbereitung für die am Beginn des Films knapp einstündige Hochzeitsfeier inklusive ausführlicher kirchlicher Trauung nahmen die Hauptdarsteller an einer originalen Vermählung im byzantinischen Ritus teil. Der Priester, der im Film die Krönung des Brautpaares vornimmt, war auch ein echter russisch-orthodoxer Priester. Vgl. DEELEY: Blade Runners, 166–173. Siehe auch BOYD: The Deer Hunter.

⁶⁸ Fehler in der liturgischen Gewandung sowie in der Reihenfolge im Kommunionkreis der Eucharistiefeier.

⁶⁹ Z. B. Gebrauch eines Messgewandes (Kasel) bei einer dargestellten Taufe. – Zu den vielfältigen Ritualen in diesem Film siehe BOSWELL/LOUKIDES: Reel Rituals, 11–24; YATES: Godfather Saga.

⁷⁰ Vgl. zum Folgenden besonders: ZEITLHOFER: Liturgische Rituale, 20–70.

ters Stephen Fermoye (gespielt von Tom Tyron) vor seiner Priesterweihe im Jahre 1917 bis zur Ernennung zum Kardinal kurz vor Beginn des Zweiten Weltkrieges im Jahre 1939 zeigt.

Die liturgischen Rituale im Film können grob in drei Gruppen eingeteilt werden: sakramentale Rituale (Beichte im Beichtstuhl und Notbeichte im Spital, Krankensalbung, ausführliche Priester- und Bischofsweihe), religiös-kirchliche Rituale (Segnung der Katholischen Jugend am Stephansplatz, weißer Rauch und Glockengeläut bei der erfolgreichen Papstwahl, Bekreuzigungen, bischöflicher Handkuss, ...) und säkulare Rituale (Hitlerjugend marschiert singend und im Gleichschritt durch die Straßen Wiens, ritualisierter Ablauf einer Geburtstagsfeier, KuKluxKlan-Rituale mit rhythmischen Peitschenhieben, brennendes Kreuz und Gesang zur Mundharmonika, ...). Die rituellen Ereignisse erhöhen die Spannung und Dramatik, wobei diese im Film besonders gut zur Geltung kommen. Die filmischen Szenen der drei sakramentalen Feiern machen zusammen zwar weniger als zwölf Minuten in dem fast dreistündigen Epos aus, sind aber an prominenten Stellen im Filmablauf platziert. Hinzu kommt noch das Ritual der Ernennung zum Kardinal, mit dem der Film beginnt und endet. Die sakramentalen Handlungen sind in Text und Rubriken genau den damaligen liturgischen Vorschriften und Büchern (*Pontificale Romanum*⁷¹ und *Rituale Romanum*⁷²) entsprechend. Die Schauspieler sind auch mit den liturgischen Gewändern, in korrekter liturgischer Farbe, den Vorschriften entsprechend gekleidet. Es scheint, dass das Team um den Regisseur Otto Preminger einen profunden Berater für kirchliche Angelegenheiten hatte. Obwohl *Der Kardinal* in erster Linie ein populärer und kein religiöser Film ist, setzt er dennoch verstärkt religiös-liturgische, aber auch säkulare Rituale ein, um die Dramatik der filmischen Handlung immer weiterzutreiben.

7 Interdisziplinäres und internationales Forschungsprojekt am Wiener Institut für Historische Theologie – Fachbereich Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Bereits vor etlichen Jahren ist in Zusammenarbeit mit Kollegen und Institutionen aus dem theologischen wie auch filmischen Bereich in Österreich (Universität für Musik und darstellende Kunst – Institut für Film und Fernsehen, Wien), Deutschland (Prof. Dr. Thomas Bohrmann, Universität der Bundeswehr in München), den USA (Sr. Rose Pacatte FSP, Direktorin des Pauline Center for Media Studies, Culver City/CA; Fuller Theological Seminary – Brehm Center for Worship, Theology, and the Arts, Pasadena/CA; New York University – Tisch School of the Arts/Kanbar Institute of Film and Television, New York City u. a.⁷³) und Australien (Fr. Peter Malone MSC, ehemaliger Präsident von SIGNIS [*World Catholic Association for Communication*], Präsident des OCIC [*International Catholic Organisation for Cinema*] und Mitglied des *Pontifical Council for Social Communication*) u. a. die Idee gereift, ein mehrjähriges Forschungsprojekt beim österreichischen FWF (Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung) zu den liturgischen bzw. religiösen Ritualen im populären (Kino-) Film zu beantragen, um sowohl Studierenden der Film- und Theaterwissenschaften und Filmemachern (Drehbuchschreiber, Regisseure, Produzenten, Requisiteure) als auch Studierenden der Theologie und in der Pastoral Tätigen ein zweibändiges „Handbuch“ (in Englisch

⁷¹ Vgl. *Pontificale Romanum*. Editio typica. Rom 1961–1962 [Faksimile-Nachdruck: Vatikanstadt 2008] (Monumenta Liturgica Piana 3).

⁷² Vgl. *Rituale Romanum*. Editio typica. Rom 1952 [Faksimile-Nachdruck: Vatikanstadt 2008] (Monumenta Liturgica Piana 2).

⁷³ In Vorbereitung ist beispielsweise auch die Zusammenarbeit mit dem *American Film Institute*, Hollywood/CA sowie dem *Österreichischen Filmmuseum* in Wien u. a.

und Deutsch) zu dieser umfassenden und noch nicht erforschten bzw. bearbeiteten Thematik zur Verfügung zu stellen. Mehrere Blockseminare „Liturgie und Moderne Massenmedien – Religiöse Rituale im Film“ sind daher bereits in Wien – in Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Thomas Bohrmann (München) – durchgeführt worden, an denen nicht nur Studierende der Katholisch-Theologischen Fakultät⁷⁴, sondern auch vom Institut für Theater-, Film und Medienwissenschaften der Universität Wien und von der Filmakademie Wien (Institut für Film und Fernsehen der staatlichen Universität für Musik und darstellende Kunst) teilnahmen.

a) Vorläufige Leit- und Forschungsfragen

In dem angestrebten interdisziplinären Forschungsprojekt unter internationaler Beteiligung sollen erstmalig religiöse Rituale in (Kino-)Filmen aus liturgiewissenschaftlicher, religionssoziologischer, filmwissenschaftlicher und medienethischer Perspektive untersucht werden. Dabei wird das Erkenntnisinteresse zunächst primär von vier Leit- bzw. Forschungsfragen gelenkt:

1. Welche religiösen Rituale, Handlungen, Symbole und Figuren kommen in (Kino-)Filmen vor?
2. Entsprechen diese den von den religiösen Gemeinschaften und Kirchen vorgegebenen Richtlinien (z. B. vor allem gemäß den Anweisungen anhand der Texte und Rubriken in den autorisierten gottesdienstlichen Büchern)?
3. Was ist der „Sitz im Leben“ solcher religiös-liturgischer Rituale, wie werden sie im Film dramaturgisch umgesetzt und welche Wirkungen rufen sie, bewusst oder unbewusst, beim Zuschauer hervor (d. h. mit welcher Absicht werden sie eingesetzt)?
4. Nehmen Filme mit religiösen Ritualen ggf. bewusst oder unbewusst auch einen Verkündigungsauftrag wahr oder beinhalten sie sogar eine „missionarische“ Dimension?

b) Zweisprachige Publikation (zusammen mit Thomas Bohrmann, Peter Malone und Rose Pacatte)

An dem internationalen und interdisziplinären Forschungsprojekt arbeiten Wissenschaftler und wichtige Vertreter kirchlicher und religiöser Institutionen mit. Die Ergebnisse des Forschungsprojektes sollen in jeweils zwei Bänden in deutscher und englischer Sprache publiziert werden. Dabei stehen folgende Themenbereiche im Mittelpunkt dieser Publikation:

- ◇ Grundinformationen zur Filmgeschichte, Filmanalyse und zu religiösen Themen im Film
- ◇ Darstellung und „Inszenierung“ von Weltreligionen (Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus) im (Kino-)Film
- ◇ Religiöse Rituale in den unterschiedlichen Film-Genres (Thriller, Komödie, Action, Horror etc.) und Weltreligionen (bes. Christentum und Judentum)
- ◇ Religiöse Figuren und ihre rituellen Handlungen
- ◇ Grundinformationen zu gottesdienstlichen Formen und sakramentlichen Feiern (Eucharistie, Taufe, Trauung, Beerdigung, Segnungen, Ordinationen, monastische Riten usw. und deren „Sitz im Leben“) sowie exemplarisch deren partielle Einbettungen in Filmen (bes. im Christentum – katholisch, ostkirchlich, protestantisch, freikirchlich)
- ◇ Historische Epochen (Antike, Mittelalter, Neuzeit [vor- und nachkonziliar für den kath. Bereich])

⁷⁴ Eine Diplomarbeit ist daraus entstanden (2012 von Josef Zeitlhofer zum Film *Der Kardinal*), eine weitere ist in Vorbereitung (von Maria Fallmann-Kerrutt zum Film *Der Abtrünnige*).

Neben dieser rein wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit religiösen Ritualen in (Kino-) Filmen, sollen aber auch ganz konkrete praktische Impulse für den Verkündigungsdienst von Kirchen und religiösen Gemeinschaften entwickelt werden (d. h. populärer Film im Dienst der gottesdienstlichen Verkündigung⁷⁵).

*

„Liturgie auf der Leinwand“ oder „Religiöse Rituale im Film“ sind ein Forschungsdesiderat. Obwohl die allermeisten (Kino-)Filme keine religiösen Filme sind, setzen sie oftmals religiös-liturgische, aber auch säkulare Rituale ein, um die Dramaturgie der filmischen Handlung in einer ihnen eigenen und innewohnenden Weise weiterzutreiben. Derartige partielle Einbettungen religiöser bzw. liturgischer Rituale (besonders aus der Katholischen Kirche) oder Anspielungen auf solche, verstärken dabei die dramatische Struktur des betreffenden Films und wecken bei den Zuschauern durchaus einen gewollten Wiedererkennungseffekt, auch bei wenig oder überhaupt nicht religiös sozialisierten. Diesen Mechanismen wissenschaftlich nachzuspüren gilt ein interdisziplinäres und internationales Forschungsprojekt in Zusammenarbeit von Theologie, Filmwissenschaft und Filmemachern.

Quellenverzeichnis

Literatur

- ANKER, Roy M.: *Catching Light. Looking for God in the Movies*. Grand Rapids/MI 2004.
- BLACK, Gregory D.: *Hollywood Censored: Morality Codes, Catholics, and the Movies*. New York 1996.
- BLACK, Gregory D.: *The Catholic Crusade Against the Movies 1940–1975*. Cambridge / New York 1998.
- BOHRMANN, Thomas: Die Dramaturgie des populären Films, in: BOHRMANN, Thomas / VEITH, Werner / ZÖLLER, Stephan (Hg.): *Handbuch Theologie und populärer Film*. Bd. 1. Paderborn et al. 2007, 15–39.
- BOHRMANN, Thomas: Die Reise des Helden im Hollywoodkino, in: *MThZ* 58. 2007, 291–304.
- BOSWELL, Parley Ann / LOUKIDES, Paul: *Reel Rituals: Ritual Occasions from Baptism to Funerals in Hollywood Films 1945–1995*. Bowling Green/OH 1999.
- BOYD, David: *The Deer Hunter: The Hero and the Tradition*, in: *Australian Journal of American Studies* 1. 1980, 41–45.
- BRINKMANN-SCHAEFFER, Bettina: *Kino statt Kirche? Zur Erforschung der sinngewährenden und religionsbildenden Kraft populärer zeitgenössischer Filme*. Rheinbach 2000 (Hermeneutica 8).
- BRISBIN, Richard A.: *Censorship, Ratings, and Rights. Political Order and Sexual Portrayals in American Movies*, in: *Studies in American Political Development* 16. 2002, 1–27.
- CAMPBELL, Joseph: *The Hero with a Thousand Faces*. New York 1949, Novato/CA ³2008 [dt.: *Der Heros in tausend Gestalten*, Frankfurt a. M. 1953, Berlin ³2016 (Insel Taschenbuch 4073)].
- COUVARES, Francis G.: *Movie Censorship and the American Culture*. Amherst/MA ²2006.

⁷⁵ Zunehmend werden im außereuropäischen Bereich auch (religiös motivierte) Filme im Gottesdienst oder zu dessen Vorbereitung als Medium der Verkündigung mit Erfolg eingesetzt. Vgl. MALONE / PACATTE: *Lights*; vgl. auch den Beitrag von Thomas KROLL in diesem Heft (Seiten 211–224).

- DAMM, Thomas / SCHRÖDER, Sabine: Kurzfilme im Gottesdienst. Gütersloh 2011.
- DEACY, Christopher / ORTIZ, Gaye Williams: *Theology and Film. Challenging the Sacred/ Secular Divide*. Malden/MA 2008.
- DEELEY, Michael: *Blade Runners, Deer Hunters and Blowing the Bloody Doors Off: My Life in Cult Movies*. New York 2009.
- EICK, Dennis: *Drehbuchtheorien. Eine vergleichende Analyse*. Konstanz 2006.
- FAULSTICH, Werner: *Grundkurs Filmanalyse*. Paderborn ²2008 (UTB 2341).
- FAURE, Élie: Die Bestimmung des Films, in: Alphons SILBERMANN (Hg.): *Mediensoziologie*. Bd. 1: Film. Düsseldorf/ Wien 1973, 52–66.
- FIELD, Syd et al.: *Drehbuchschreiben für Fernsehen und Film. Ein Handbuch für Ausbildung und Praxis*. Berlin ³2005.
- FIELD, Syd: *Das Drehbuch. Die Grundlagen des Drehbuchschreibens*. Berlin ²2007.
- FRASER, Peter: *Images of the Passion. The Sacramental Mode in Film*. Westport/CT 1998.
- GELLER, Friedhelm et al.: Einleitung, in: Friedhelm GELLER et al. (Hg.): *Religion im Film. Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 2400 Kinofilmen*. Köln ³1999, 9–17.
- GOTTWALD, Eckart: Zwischen Mythos und Spiel. Theologische Zugänge zum Unterhaltungsfilm, in: AMMON, Martin / GOTTWALD, Eckart (Hg.): *Kino und Kirche im Dialog*. Göttingen/ Zürich 1996, 34–53.
- HACKENBERG, Achim: *Filmverstehen als kognitiv-emotionaler Prozess. Zum Instruktionscharakter filmischer Darstellungen und dessen Bedeutung für die Medienrezeptionsforschung*. Berlin 2004.
- HASENBERG, Peter: Der Film und das Religiöse. Ansätze zu einer systematischen und historischen Spurensuche, in: Peter HASENBERG / Wolfgang LULEY / Charles MARTIG (Hg.): *Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Kinogeschichte*. Mainz 1995, 9–23.
- HERRMANN, Jörg: *Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film*. Gütersloh 2001 (Praktische Theologie und Kultur 4).
- HICKETHIER, Knut: *Methoden der Film- und Fernsehanalyse*. Stuttgart 1979 (Didaktik der Massenkommunikation 4).
- HICKETHIER, Knut: *Film- und Fernsehanalyse*. Stuttgart ⁵2012.
- KEYSER, Les / KEYSER, Barbara: *Hollywood and the Catholic Church. The Image of Roman Catholicism in American Movies*. Chicago/IL 1984.
- KORTE, Helmut: *Einführung in die systematische Filmanalyse. Ein Arbeitsbuch*. Berlin ³2004.
- KRÜTZEN, Michaela: *Dramaturgie des Films. Wie Hollywood erzählt*. Frankfurt am Main ²2006.
- KÜHNEL, Jürgen: *Einführung in die Filmanalyse. Bd. 1: Die Zeichen des Films*. Siegen 2004 (Reihe Medienwissenschaften 4).
- KÜHNEL, Jürgen: *Einführung in die Filmanalyse. Bd. 2: Dramaturgie des Spielfilms*. Siegen 2004 (Reihe Medienwissenschaften 5).
- LAUBE, Martin: Himmel – Hölle – Hollywood. Zur Einführung, in: Martin LAUBE (Hg.): *Himmel – Hölle – Hollywood. Religiöse Valenzen im Film der Gegenwart (Symbol – Mythos – Medien 1)*. Münster 2002, 1–18.
- LEFF, Leonard J. / SIMMONS, Jerold L.: *The Dame in the Kimono. Hollywood, Censorship and the Production Code from the 1920's to the 1960's*. New York 1991.
- LINDVALL, Terry: *Sanctuary Cinema. Origins of the Christian Film Industry*. New York ²2011.

- LYDEN, John C.: Film as Religion. Myths, Morals, and Rituals. New York / London 2003.
- MALONE, Peter / PACATTE, Rose: Lights, Camera ... Faith! A Movie Lover's Guide to Scripture. Cycle A/B/C. Boston ³2001/2002/2003.
- MARSH, Clive: Theology goes to the Movies. An Introduction to Critical Christian Thinking. London 2007.
- MIKOS, Lothar: Film- und Fernsehanalyse. Konstanz ³2015 (UTB 2415).
- MÜLLER, Josef: Art. Film. III. Religiöse Themen, Aspekte u. Implikationen, in: LThK³ 3. 1995, 1283–1284.
- PANOFKY, Erwin: Stilarten und das Medium des Films, in: Alphons SILBERMANN (Hg.): Mediensoziologie. Bd. 1: Film. Düsseldorf / Wien 1973, 106–122.
- PAPST FRANZISKUS: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia*. 19. März 2016. Bonn 2016 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 204).
- RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert: Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung. Freiburg / Basel / Wien ³1967.
- SCALA, Monika: Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität. Regensburg 2012 (Studien zur Pastoralliturgie 29).
- SKINNER, James M.: The Cross and the Cinema. The Legion of Decency and the National Catholic Office for Motion Pictures, 1933–1970. Westport/CT 1993.
- VOGLER, Christopher: The Writer's Journey: Mythic Structure For Writers. Studio City/CA ³2007 [dt.: Die Odyssee des Drehbuchschreibers. Über die mythologischen Grundmuster des amerikanischen Erfolgskinos. Frankfurt a. M. ⁵2007].
- WITTERN-KELLER, Laura: Freedom of the Screen: Legal Challenges to State Film Censorship, 1915–1981. New York 2008.
- YATES, John: Godfather Saga: The Death of a Family, in: MARSDEN, Michael T. / NACHBAR, John G. / GROGG, Sam L. (Hg.): Movies as Artifacts: Cultural Criticism of Popular Film. Chicago 1982, 198–203.
- ZEITLHOFER, Josef: Liturgische Rituale im Film *Der Kardinal* (1963) [unveröff. Diplomarbeit Universität Wien], 2012.

Filme

- Babettes Fest. Babettes gæstebud. Regie: AXEL, Gabriel; PANORAMA / NORDISK / DÄNISCHES FILMINSTITUT. Dänemark 1986/1987.
- Chocolat – Ein kleiner Biss genügt. Regie: HALLSTRÖM, Lasse; MIRAMAX FILMS / DAVID BROWN PRODUCTIONS / FAT FREE. Großbritannien/USA 2000.
- Cinema Paradiso. Nuovo Cinema Paradiso. Regie: TORNATORE, Guiseppe; LES FILMS ARIANE / MIRAMAX FILMS / UMBRELLA ENTERTAINMENT. Italien / Frankreich 1988.
- Das weiße Band – Eine deutsche Kindergeschichte. Regie: HANEKE, Michael; X-FILME CREATIVE POOL et al. Deutschland / Österreich / Frankreich / Italien 2009.
- Der Abtrünnige. Le défroqué. Regie: JOANNON, Léo; GAMMA / S.F.C. / GAUMONT. Frankreich 1954.
- Der Club der toten Dichter. Dead Poets Society. Regie: WEIR, Peter; TOUCHSTONE et al. USA 1988.
- Der Exorzismus von Emily Rose. The Exorcism of Emily Rose. Regie: DERRICKSON, Scott; LAKESHORE ENTERTAINMENT. USA 2005.

- Der Exorzist. The Exorcist. Regie: FRIEDKIN, William; WARNER BROS. / HOYA. USA 1973.
- Der Kardinal. The Cardinal. Regie: PREMINGER, Otto; GAMMA. USA 1963.
- Der Pate. The Godfather. Regie: COPPOLA, Francis Ford; ALFRAN PRODUCTIONS/PARAMOUNT PICTURES. USA 1972.
- Die durch die Hölle gehen. The Deer Hunter. Regie: CIMINO, Michael; EMI. USA 1978.
- Die große Schlacht des Don Camillo. Don Camillo e l'onorevole Peppone. Regie: GALLONE, Carmine; RIZZOLI. Italien 1955.
- Die Versuchung des Padre Amaro. El crimen del Padre Amaro. Regie: CARRERA, Carlos. Mexiko 2002.
- Don Camillo und Peppone. Don Camillo. Regie: DUVIVIER, Julien; FRANCINEX/RIZZOLI. Frankreich/Italien 1952.
- Don Camillos Rückkehr. Il ritorno di Don Camillo. Regie: DUVIVIER, Julien; RIZZOLI/FRANCINEX. Frankreich/Italien 1953.
- Fesseln der Macht. True Confessions. Regie: GROSSBARD, Ulu; CHARTOFF-WINKLER/UNITED ARTISTS. USA 1981.
- Genosse Don Camillo. Il compagno Don Camillo. Regie: COMENCINI, Luigi; FEDERIZ/FRANCO-LONDON. Italien / Frankreich 1965.
- Habemus Papam. – Ein Papst büxt aus. Regie: MORETTI, Nanni; SACHER FILM et al. Italien / Frankreich 2011.
- Hochwürden Don Camillo. Don Camillo monsignore ma non troppo. Regie: GALLONE, Carmine; CINERIS/FRANCINEX. Frankreich / Italien 1961.
- Ich beichte [Zum Schweigen verurteilt]. I Confess. Regie: HITCHCOCK, Alfred; WARNER. USA 1953.
- In den Schuhen des Fischers. The Shoes of the Fisherman. Regie: ANDERSON, Michael; MGM. USA 1968.
- Licht im Winter. Nattvardsgästerna. Regie: BERGMAN, Ingmar; SVENSK FILMINDUSTRI. Schweden 1962.
- Meine Nacht bei Maud. Ma nuit chez Maud. Regie: ROHMER, Eric; LES FILMS DU LOSANGE et al. Frankreich 1969.
- My Big Fat Greek Wedding – Hochzeit auf Griechisch. Regie: ZWICK, Joel; GOLD CIRCLE FILMS et al. USA / Kanada 2002.
- Requiem. Regie: SCHMID, Hans-Christian; FILMPRODUKTION GMBH. Deutschland 2006.
- Tagebuch eines Landpfarrers. Journal d'un curé de campagne. Regie: BRESSON, Robert; UNION GÉNÉRAL CINÉMATOGRAPHIQUE. Frankreich 1950.
- Taxi Driver. Regie: MARTIN SCORSESE; TAXI DRIVER PROD. USA 1975.
- The Rite - Das Ritual. Regie: HÅFSTRÖM, Mikael; CONTRAFILM. USA / Italien / Ungarn 2011.
- Triumph des Willens. Regie: RIEFENSTAHL, Leni; LENI RIEFENSTAHL-PRODUKTION/NSDAP REICHSPROPAGANDALEITUNG. Deutschland 1935.

Weiterführende Literatur zum Thema „Religion und Film“

- AMMON, Martin / GOTTWALD, Eckart: Kino und Kirche im Dialog. Göttingen / Zürich 1996.
- BANDY, Mary Lea / MONDA, Antonio: The Hidden God. Film and Faith. New York 2003.
- BARSAOTTI, Catherine M. / JOHNSTON, Robert K.: Finding God in the Movies. 33 Films of Reel Faith. Grand Rapids/MI 2005.

- BIRD, Michael: Film as Hierophany, in: MAY, John R. / BIRD, Michael (Hg.): Religion in Film. Knoxville/TN ²1984, 3–22.
- BÖHM, Nadine Christina: Sakrales Sehen. Strategien der Sakralisierung im Kino der Jahrtausendwende. Bielefeld 2009.
- BOHRMANN, Thomas / VEITH, Werner / ZÖLLER, Stephan: Handbuch Theologie und populärer Film. Bd. 1/2/3. Paderborn / München / Wien / Zürich 2007 / 2009 / 2012.
- CORLEY, Kathleen E. / WEBB, Robert L.: Jesus and Mel Gibson's *The Passion of the Christ*. The Film, the Gospels and the Claims of History. London / New York 2004.
- DANS, Peter E.: Christians in the Movies. A Century of Saints and Sinners. Lanham/MD 2009.
- DEACY, Christopher: Screening the Afterlife. Theology, Eschatology, and Film. London 2012.
- DETWEILER, Craig: Into the Dark. Seeing the Sacred in the Top Films of the 21st Century. Grand Rapids/MI 2008.
- DRIVER, Thomas F.: The Magic of Ritual. San Francisco 1991.
- EVERSCHOR, Franz: Brennpunkt Hollywood. Innenansichten aus der Filmmetropole der Welt. Marburg 2003 (Edition Film-Dienst 3).
- GELLER, Friedhelm et al.: Religion im Film. Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 2400 Kinofilmen. Köln ³1999.
- GRÄB, Wilhelm: Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur. Gütersloh 2006.
- GRACE, Pamela: The Religious Film. Christianity and the Hagiopic. Chichester 2009 (New Approaches to Film Genre 4).
- GREELEY, Andrew: God in Popular Culture. Chicago/IL 1988.
- HASENBERG, Peter / KATHOLISCHES INSTITUT FÜR MEDIENINFORMATION: Religion im Film. Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 1200 Kinofilmen. Köln ²1993.
- HURLEY, Neil P.: Theology through film. New York / Evanston/IL / London 1970.
- JOHNSTON, Robert K.: Useless Beauty. Ecclesiastes through the Lens of Contemporary Film. Grand Rapids/MI ²2005.
- JOHNSTON, Robert K.: Reel Spirituality. Theology and Film in Dialogue. Grand Rapids/MI ²2006.
- KEYSER, Les / KEYSER, Barbara: Hollywood and the Catholic Church. The Image of Roman Catholicism in American Movies. Chicago/IL 1984.
- LEWERENZ, Spencer / NICOLosi, Barbara: Behind the Screen. Hollywood Insiders on Faith, Film, and Culture. Grand Rapids/MI 2005.
- MALONE, Peter: Can Movies be a Moral Compass? London 2005.
- MALONE, Peter: Through a Catholic Lens. Religious Perspectives of Nineteen Film Directors from around the World. Lanham/MD 2007.
- MARTIG, Charles / KARRER, Leo: Traumwelten. Der filmische Blick nach innen. Marburg 2003 (Film und Theologie 4).
- MAY, John R. / BIRD, Michael: Religion in Film. Knoxville/TN ²1984.
- MAY, John R.: New Image of Religious Film. Franklin/WI 2000.
- MCGREGOR, Alexander: The Catholic Church and Hollywood. Censorship and Morality in 1930s Cinema. London / New York 2013.
- MITCHELL, Jolyon P. / PLATE, S. Brent: The Religion and Film Reader. New York 2007.
- MORGAN, David: The Lure of Images. A History of Religion and Visual Media in America. New York / Abingdon 2007.

- PACATTE, Rose / MALONE, Peter: *Lights, Camera ... Faith! The Ten Commandments. A Movie Lover's Guide to Scripture*. Boston 2006.
- PAIETTA, Ann Catherine: *Saints, Clergy, and Other Religious Figures on Film and Television. 1895–2003*. Jefferson/NC 2005.
- PFEIFFER, Susanne: *Film und Religion. Die Mediensozialisation Jugendlicher im Informationszeitalter*. Münster 2000 (Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg 10).
- ROTH, Wilhelm / THIENHAUS, Bettina: *Film und Theologie. Diskussionen, Kontroversen, Analysen*. Stuttgart 1989 (Epd-Texte 20).
- SCHRAMM, Michael: *Der unterhaltsame Gott. Theologie populärer Filme*. Paderborn u. a. 2008.
- SKARICS, Marianne: *Popularkino als Ersatzkirche? Das Erfolgsprinzip aktueller Blockbuster*. Münster 2004 (Religion – Medien – Kommunikation 3).
- TURNER, Victor (Hg.): *Celebrations: Studies in Festivity and Ritual*. Washington/DC 1982.
- TURNER, Victor: *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York 1982.
- VOGEL, Amos: *Film als subversive Kunst*. St. Andrä-Wördern 1997.
- WALSH, Frank: *Sin and Censorship: The Catholic Church and the Motion Picture Industry*. New Haven/CT 1996.
- WESSELY, Christian / ORNELLA, Alexandra D.: *Religion und Mediengesellschaft. Beiträge zu einem Paradoxon*. Innsbruck/Wien 2010 (Theologie im kulturellen Dialog 20).
- WIPFLER, Esther Pia: *Martin Luther in Motion Pictures. History of a Metamorphosis*. Göttingen 2011.
- ZWICK, Reinhold / LENTES, Thomas: *Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte*. Münster 2004.

Literatur zum Thema „Religiöse Rituale im Film“

- BOSWELL, Parley Ann / LOUKIDES, Paul: *Reel Rituals. Ritual Occasions from Baptism to Funerals in Hollywood Films 1945–1995*. Bowling Green/OH 1999.
- FAHLENBRACH, Kathrin / BARTSCH, Anne / BRÜCK, Ingrid: *Medienrituale. Rituelle Performanz in Film, Fernsehen und Neuen Medien*. Wiesbaden 2008.
- HANSEN, Regina: *Roman Catholicism in Fantastic Film: Essays on Belief, Spectacle, Ritual and Imagery*. Jefferson/NC 2011.
- KIRSNER, Inge: *Dies ist mein Blut ... Opferrituale im Film*, in: *Praktische Theologie* 33. 1998, 125–132.
- KLEINWAECHTER, Leslie: *Aspekte von Religion und Ritual im Film *The Holy Mountain* von Alejandro Jodorowsky* [unveröff. Diplomarbeit Universität Wien], 2011.
- LOIPERDINGER, Martin: *Der Parteitagfilm „Triumph des Willens“ von Leni Riefenstahl. Rituale der Mobilmachung*. Opladen 1987 (Forschungstexte Wirtschafts- und Sozialwissenschaften 22).
- REYNA, Carlos P.: *Film and Ritual. Epistemological Dialogs Between Filmic Anthropology and Anthropological Practice*, in: *Vibrant* 9. 2012, 431–468.
- ZANGER, Anat: *Film Remakes as Ritual and Disguise. From Carmen to Ripley*. Amsterdam 2006.

Thomas Bohrmann, München

Mittler zwischen Erde und Himmel.

Der Priester als Liturge im Spielfilm

Zahlreiche Spielfilme präsentieren immer wieder im Rahmen ihrer Erzählungen liturgische Handlungen, die für die dramaturgische Struktur unterschiedliche Bedeutungen haben. Solche religiösen Rituale werden vor allem vom Priester als dem eigentlichen Experten gottesdienstlicher Feiern ausgeübt. Vorliegender Beitrag möchte einen Überblick über die liturgische Rolle des (katholischen) Priesters im Spielfilm geben und dabei vor allem die Frage nach der Bedeutung liturgischer Szenen im Rahmen filmischer Erzählungen klären. Zunächst kommen im ersten Kapitel grundlegende Überlegungen zum Priesterberuf aus soziologischer und theologischer Perspektive zur Sprache. Das zweite Kapitel skizziert die Gründe, warum sich Filme so häufig mit Priesterfiguren auseinandersetzen. Im dritten Kapitel werden Spielfilme, in denen Priester und rituelle Handlungen zu sehen sind, anhand von drei Kategorien vorgestellt. Schließlich fasst das vierte Kapitel die zentralen Ergebnisse zusammen.

DR. THEOL. HABIL. DIPL.-SOZ. THOMAS BOHRMANN
ist Univ.-Prof. für Katholische Theologie mit dem
Schwerpunkt Angewandte Ethik an der Universität
der Bundeswehr München. Zu seinen
Forschungsschwerpunkten gehören u. a. Sozialethik,
Medien- und Filmethik, Religionssoziologie.

1 Soziologisch-theologische Charakterisierung des Priesterberufs

Der Rollenbegriff dient innerhalb der soziologischen Theoriebildung als Elementarkategorie, um den Schnittpunkt zwischen Individuum und Gesellschaft zu bestimmen.¹ Soziale Rollen verbinden demnach die Einzelnen mit der Gesellschaft und sind nach der klassischen Definition von Ralf Dahrendorf „Bündel von Erwartungen, die sich in einer gegebenen Gesellschaft an das Verhalten der Träger von Positionen knüpfen“². So wie der Schauspieler seine vorgegebenen Rollen erlernt und auf der Bühne zu spielen hat, müssen auch wir uns in der realen Welt den Verhaltenserwartungen, die an uns als Träger von bestimmten gesellschaftlichen Positionen gerichtet werden, stellen und entsprechend handeln. Im Laufe unterschiedlicher Sozialisationsprozesse erlernt das Individuum, wie es sich in seinen vielen Rollen zu verhalten hat. Dabei hat es in der Regel die für das Rollenhandeln entscheidenden Normen internalisiert. Werden die Rollenvorschriften nicht erfüllt, wird das Individuum zumeist sanktioniert. Solche Sanktionen werden primär von den Bezugsgruppen ausgesprochen, die die Rollenerwartungen an den Rolleninhaber herantragen und ihre Befolgung kontrollieren.³ Folglich sind soziale Rollen „ein Zwang, der auf den Einzelnen ausgeübt wird – mag dieser als eine

¹ Vgl. GRIESE: Rolle, 411.

² DAHRENDORF: Homo Sociologicus, 33.

³ Vgl. BAHRDT: Schlüsselbegriffe der Soziologie, 70.

Fessel seiner privaten Wünsche oder als ein Halt, der ihm Sicherheit gibt, erlebt werden“⁴. Neben dem normativen Charakter haben Rollen auch einen komplementären Charakter, denn sie sind „Erwartungen auf Gegenseitigkeit“⁵, das heißt sie fördern durch entsprechende soziale Interaktionen sowohl das rollenkonforme Verhalten der jeweiligen Rollenträger als auch das der jeweiligen Bezugspersonen, die beim gemeinsamen Rollenspiel auftreten. Das soziologische Rollenkonzept, das hier nur in aller Kürze skizziert wird, kann auch auf den Priester und die damit verbundenen Erwartungen der unterschiedlichen Bezugsgruppen angewandt werden. Dahinter steht die Überzeugung, dass die Kirche aus der Perspektive der Soziologie ein bürokratisch organisiertes soziales System ist, in dem Rollenausdifferenzierung und Funktionenteilung vorzufinden sind.⁶

Betrachtet man den Priester aus der Perspektive der Rollentheorie, so wird deutlich, dass an ihn zahlreiche unterschiedliche Verhaltenserwartungen herangetragen werden. Diese Rollenerwartungen formulieren seine jeweiligen Bezugsgruppen (z. B. Vertreter der Kirchenadministration, Klerus, Gemeinde, letztlich aber alle Gesellschaftsmitglieder, die einen priesterlichen Dienst nachfragen) mit einem besonderen moralischen Anspruch und spiegeln damit genau das zu erfüllende spezifische Berufsethos wider. Weil die Priesterrolle sowohl das öffentliche als auch das persönliche Leben erfasst, kann sie als totale Rolle definiert werden, denn das priesterliche Privatleben und das priesterliche Berufsleben sind gleichermaßen von denselben moralischen Ansprüchen und Verpflichtungen betroffen.⁷ In diesem Sinne wird von einem Priester die Einhaltung bestimmter rollenspezifischer Normen erwartet, die etwa im Kirchenrecht⁸, im Konzilsdokument *Presbyterorum ordinis*⁹, aber vor allem in den Weiheversprechen der Diakonen- und Priesterweihe (gemäß den Texten der Ordinationsliturgie) expressis verbis zum Ausdruck gebracht werden. Diese Versprechen beziehen sich auf den besonderen Dienst, den die Priester in ihrem Leben für Kirche und Welt zu erfüllen haben. Im Einzelnen geht es bei den speziellen Anforderungen und Aufgaben des priesterlichen Dienstes besonders um den Verkündigungs-, Gebets- und Leitungsdienst, die zölibatäre Lebensform, die Sorge für den hilfsbedürftigen Nächsten, den Gehorsam gegenüber den kirchlichen Autoritäten, die Verwaltung der sakramentalen Feiern und die Orientierung der eigenen Lebensgestaltung am Vorbild Christi.¹⁰ Es gibt zwar nur eine Berufsrolle „Priester“, diese kann sich aber in unterschiedliche Funktionssegmente bzw. Rollen ausdifferenzieren, die durch mannigfache Erwartungen und plurale berufsspezifische Funktionen geprägt werden. In die-

⁴ DAHRENDORF: *Homo Sociologicus*, 36.

⁵ CONRAD / STREECK (Hg.): *Elementare Soziologie*, 84.

⁶ Vgl. MATTHES: *Kirche und Gesellschaft*, 92–93; PICKEL: *Religionssoziologie*, 25–32.

⁷ Vgl. DESCHWANDEN: *Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters*, 124–125.

⁸ Vgl. Kapitel III (Pflichten und Rechte der Kleriker) im *Codex Iuris Canonici* (Can. 273–289).

⁹ Der besondere Dienstcharakter des Priesters wird wie folgt beschrieben: „Das Ziel also, auf das Dienst und Leben der Priester ausgerichtet sind, ist die Verherrlichung Gottes des Vaters in Christus. Diese Verherrlichung besteht darin, daß die Menschen die in Christus vollendete Tat Gottes bewußt, frei und dankbar annehmen und in ihrem ganzen Leben kundtun. Ob die Priester sich darum dem Gebet und der Anbetung hingeben, ob sie das Wort verkünden, das eucharistische Opfer darbringen und die übrigen Sakramente verwalten oder den Menschen auf andere Weise dienen, immer fördern sie die Ehre Gottes und das Wachstum des göttlichen Lebens im Menschen.“ (*Presbyterorum ordinis* Nr. 2).

¹⁰ Zu den einzelnen Weiheversprechen im Pontifikale vgl. *Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone*. Zur theologischen Auslegung der einzelnen Versprechen vgl. KACZYNSKI: „Seid ihr bereit...?“.

sem Sinne ist der Priester Sakramentenspender, Liturge, Prediger, Seelsorger, Sozialarbeiter, Gemeindeleiter, Verwalter etc.¹¹

Auch wenn sich die Erwartungen, die in der Priesterrolle ausgedrückt werden, auf die ganze priesterliche Existenz beziehen, wird der Priester in der öffentlichen Wahrnehmung primär als Mann der Verkündigung und des Gebetes, als Spender der Sakramente und Vorsteher der Eucharistiefeier gesehen – und das heißt zusammengefasst in seiner Rolle als Liturge, der einen kultischen Dienst verrichtet. In der Religionssoziologie Max Webers bezeichnet der Kultus das wesentliche Merkmal des Priesters; ohne einen solchen Kultus gibt es für Weber kein Priestertum.¹²

2 Die mediale Präsenz des Priesters im Film

Priester werden als Filmfiguren von Anfang an in den Medien (Film und Fernsehen) dargestellt. Die Gründe für die mediale Präsenz des Priesters im Film sind vielfältig und resultieren aus den beschriebenen Rollenerwartungen und der damit verbundenen außergewöhnlichen sozialen Berufsrolle, die einem bestimmten Ethos zu folgen hat. Der Priester vermittelt zwischen der immanenten und der transzendenten Sphäre, zwischen Erde und Himmel. Aufgrund der Verhaltensweisen, die der priesterliche Dienst fordert, nämlich den Glauben zu verkünden, Gottesdienst zu feiern und sich um die sozial Bedürftigen zu kümmern, wird an den Priester ein hoher moralischer Anspruch gestellt. Er hat nicht nur einfach die Frohe Botschaft (Evangelium) und die in ihr zum Ausdruck kommenden Tugenden (Ethik) zu verkünden, sondern sie vor allem auch zu bezeugen und zu leben.¹³ Als „Spezialist“ christlicher Sittlichkeit und ritueller Handlungen, die der Sphäre des Heiligen und nicht des Profanen angehören,¹⁴ kann man dem Priester eine gewisse Weltdistanz attestieren, die dann von der Gesellschaft in überspitzter Form mitunter als Weltfremdheit ausgelegt wird. Trotz der hohen moralischen Rollenvorschriften, die Priester während einer langen Phase klerikaler Sozialisation gelernt und internalisiert haben, können Geistliche „aus der Rolle“ fallen, indem sie den Erwartungen ihrer Bezugsgruppen nicht entsprechen und letztlich – im schlimmsten Fall – an diesen scheitern. Kino und Fernsehen haben für solche Figuren ein besonderes Interesse, wird doch an ihnen die oben beschriebene Diskrepanz zwischen den Rollenerwartungen und dem tatsächlichen Handeln in der Realität besonders deutlich. Gerade an einem solchen von der Norm abweichenden Verhalten lassen sich spannende und konfliktreiche Filmerzählungen konstruieren. Rezipienten sind meistens nicht an alltäglichen und gewöhnlichen Geschichten interessiert, sondern erst ein dramatischer (existentieller) Konflikt vermag das Publikum zu fesseln.

¹¹ Vgl. hierzu die soziologische Analyse von DESCHWANDEN: Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters, 136–149. Vgl. aus einer theologischen Perspektive BRANTZEN: Die sieben Säulen des Priestertums. Das Buch erfasst den Priester zwar nicht expressis verbis in seiner soziologischen Rolle, die dort angesprochenen „Säulen“ (etwa der Priester als Christ, Repräsentant der Kirche, Liturge, Hirte) spiegeln aber die Pluralität priesterlicher Aufgaben und Rollen wider.

¹² Vgl. WEBER: Wirtschaft und Gesellschaft, 260.

¹³ Eindrucksvoll wird das während der Weihe der Diakone bei der Überreichung des Evangeliums mit den Worten des Bischofs zum Ausdruck gebracht: „Empfange das Evangelium Christi: Zu seiner Verkündigung bist du bestellt. Was du liest, ergreife im Glauben; was du glaubst, das verkünde, und was du verkündest, erfülle im Leben.“ (Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone, 148).

¹⁴ Vgl. zur religionssoziologischen Dichotomie zwischen heilig und profan DURKHEIM: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 61–86.

3 Liturgische Handlungen im Spielfilm

Es gibt zahlreiche Spielfilme, in denen Priester als Haupt- und Nebenfiguren auftreten und jeweils unterschiedliche Priesterbilder repräsentieren.¹⁵ Auch wenn der kultische bzw. liturgische Dienst eine zentrale Rolle im Leben eines Priesters einnimmt, bedeutet das nicht von vorne herein, dass auch solche Handlungen sogleich bei der medialen Darstellung in ausführlicher Form narrativ, visuell und akustisch vorhanden sind. Priester können im Film bei liturgischen Handlungen gezeigt werden, um damit – etwa bei der Exposition – ihre Rolle zu etablieren. Solche Szenen beschreiben folglich den Hintergrund, vor dem eine Figur agiert, und konturieren damit das milieu- bzw. das berufsspezifische Setting. Im Folgenden werden drei Kategorien vorgestellt, in denen Priester und ihre rituellen Handlungen im Spielfilm vorkommen können.

(1) Der Priester als unbedeutende Nebenfigur

In vielen Filmen treten Priester in unbedeutenden Nebenrollen auf. Liturgische Handlungen sind demnach nebensächliche Aktionen, die für den zentralen Handlungsverlauf keine große Bedeutung haben. Zwar wird ein Film etwa durch die Darstellung eines (angedeuteten oder rudimentären) kirchlichen Trauungsrituals im Rahmen einer Liebeskomödie (z. B. „Tatsächlich Liebe“, USA / GB 2003, Regie: Richard Curtis; „Mama Mia!“, USA / GB 2008, Regie: Phyllida Lloyd) bunter und abwechslungsreicher, aber ohne eine priesterliche Präsenz und ein liturgisches Tun wäre die Geschichte ebenso verständlich. Man kann bei diesen Filmen gänzlich auf die Rolle des Priesters als Liturgen verzichten, ja, letzten Endes auch auf die Priesterfigur selbst. Auch wenn die Darstellung des Priesters für die Dramaturgie der Filmgeschichte also nicht wichtig ist, wird damit deutlich, dass – trotz Säkularisierung – nach wie vor im Alltagsbewusstsein vieler Menschen (und Kinobesucher) bestimmte Feste und Feiern eng mit priesterlichen Handlungen und insgesamt mit der kirchlichen Präsenz verbunden sind.

(2) Der Priester als Haupt- oder zentrale Nebenfigur ohne eine wichtige liturgische Funktion

Darüber hinaus gibt es Geschichten, in denen vor allem die Charakterausgestaltung des Priesters wichtig ist, denn nur durch die Art der Priesterfigur entfaltet sich das zugrunde liegende Thema. Für die Entwicklung der Filmerzählung hat liturgisches Handeln hier keine besondere Bedeutung. Zwar würde die Geschichte ohne eine Priesterfigur nicht funktionieren, aber explizite Darstellungen gottesdienstlicher Handlungen unterstreichen lediglich die Rolle des Priesters als Verkünder des Evangeliums oder als Spender der Sakramente. Für solche Filme ist es unerheblich, ob ein Priester am Altar steht und die Wandlungsworte spricht, die Kommunion austeilt, im Beichtstuhl sitzt oder ein Kind mit entsprechenden Worten bei der Taufe in die Kirche aufnimmt. Es würde ausreichen, wenn der Priester durch seine Kleidung als solcher optisch zu erkennen ist, die Türen seiner Kirche auf- oder zuschließt und am Schreibtisch sitzend seine Sonntagspredigt vorbereitet. Alle Pater Brown-Verfilmungen, die in ihrer narrativen Grundstruktur auf die gleichnamige literarische Figur des englischen Schriftstellers Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) zurückgehen, können beispielsweise dieser Kategorie zugeordnet werden.

¹⁵ Vgl. BOHRMANN: Priesterfiguren im Unterhaltungskino, 175–178.

Heinz Rühmann in „Das schwarze Schaf“ (D 1960, Regie: Helmuth Ashley) und in „Er kann's nicht lassen“ (D 1962, Regie: Axel von Ambesser), Josef Meinrad in „Pater Brown“ (ARD 1966–1972, 39 Episoden in 5 Staffeln) und Ottfried Fischer in „Pfarrer Braun“ (ARD 2003–2013, 22 Episoden in 8 Staffeln) treten allesamt als Kriminalisten auf, die mysteriöse Kriminalfälle ehrgeizig lösen, sehr zum Leidwesen ihrer jeweiligen Bischöfe.¹⁶ Während sich „Pater Brown“ mit Josef Meinrad eher an das klassische Detektivfilmgenre im Sinne von Sherlock Holmes anlehnt, enthalten die Verfilmungen mit Heinz Rühmann und Ottfried Fischer viele humorvolle Szenen, die besonders durch den Kontrast von Gemeindepfarrer einerseits und Kriminalist andererseits entstehen.

(3) Der Priester als Haupt- oder zentrale Nebenfigur mit einer wichtigen liturgischen Funktion

In dieser Kategorie ist nicht nur der Priester für die erzählte Geschichte und den inszenierten Konflikt von zentraler Bedeutung, sondern auch mindestens eine liturgische Handlung. Der Priester wird in seinen unterschiedlichen Funktionen gezeigt, auch in seiner Rolle als Liturge, wobei diese für den Entwicklungsprozess auf der narrativen Ebene für das zentrale Filmthema ausgesprochen wichtig ist. Ohne die Darstellung liturgischer Handlungen würde kein dramatischer Konflikt entstehen, sie sind für den Plot des Films geradezu zwingend. Beispielhaft soll dies im Folgenden anhand von zwei Filmreihen („Don Camillo und Peppone“ und „Dein Wille geschehe“) sowie von zwei religiösen Riten (Exorzismus und Beichte) näher analysiert werden.

(I) Religion und Politik im Streit

Viele der liturgischen Handlungen in den „Don Camillo und Peppone“-Verfilmungen sind für die Charakterisierung der beiden Hauptfiguren, dem gottesfürchtigen Landpfarrer Don Camillo, den man als „Urvater des Priesters im Unterhaltungsfilm“¹⁷ bezeichnen kann, und dem kommunistischen Bürgermeister Peppone, von Bedeutung. Aus den fünf Verfilmungen, die zwischen 1952 und 1965 entstanden sind, können nur einige Szenen genannt werden: Don Camillo verweigert in „Don Camillo und Peppone“ (F/I 1952, Regie: Julien Duvivier) zunächst die Taufe des neugeborenen Sohnes des Bürgermeisters, als er den Namen des Kindes erfährt: Lenin. Die Taufe findet dann aber doch statt, als Peppone bei der Namenswahl einlenkt. Bei der Grundsteinsegnung des neuen Volkshauses segnet Don Camillo im selben Film widerwillig das Gelände, das nicht nur die italienische Flagge schmückt, sondern auch die kommunistische. In „Hochwürden Don Camillo“ (F/I 1961, Regie: Carmine Gallone) verbietet Peppone seinem ältesten Sohn die kirchliche Eheschließung und bestimmt, dass für seinen Sohn nur eine zivile im Rathaus in Frage komme. Durch eine List gelingt es Don Camillo aber, den Bürgermeister zu überreden und die kirchliche Trauung in einer abgelegenen Kirche stattfinden zu lassen. Als Don Camillo in „Genosse Don Camillo“ (F/I 1965, Regie: Luigi Comencini) getarnt als Parteimitglied mit Peppone und seinen Parteigenossen in die Sowjetunion reist, verrichtet er während der Zugreise das Breviergebet – allerdings ist sein Stundenbuch unter einem Einband der Schriften Lenins versteckt. Diese Riten werden allesamt im Kontext der ideologischen Auseinandersetzung zwischen Don Camillo und Peppone

¹⁶ Vgl. HATZENBICHLER: Geweihte Kriminalisten.

¹⁷ Vgl. den Untertitel des Beitrags von WIESFLECKER: Kulturkampf mit Augenzwinkern.

platziert und unterstreichen somit auch den zugrunde liegenden Hauptkonflikt der gesamten Filmreihe, nämlich zwischen (katholischer) Religion und (kommunistischer) Politik.

(II) Priesterausbildung in moderner Gesellschaft

„Dein Wille geschehe“ ist eine französische Fernsehserie und ARTE-Produktion in drei Staffeln mit insgesamt 24 Episoden, die von 2012–2015 auch im deutschsprachigen Fernsehen ausgestrahlt wurde. Sie erzählt die Geschichte von jungen Männern, die sich in einem fiktiven Seminar der Kapuziner in Paris auf den Priesterberuf vorbereiten. Es ist schwer möglich, dass in einer Fernsehserie, die authentisch das Milieu angehender Priester vorstellen möchte, keine liturgischen Handlungen zu sehen sind, denn diese gehören konstitutiv zum Priesterberuf und werden in einem Seminar je nach Fortschritt der Ausbildung eingeübt und vertieft. Dem entsprechend präsentiert die Serie eine Fülle liturgischer Riten, angefangen von persönlichen Gebeten der Seminaristen und ihrer Lehrer über unterschiedliche Gottesdienste im Ablauf des Kirchenjahres sowie Ordinationen und Beerdigungen bis zur Profanierung einer Kirche, bei der sogar – entsprechend der liturgischen Norm – die eingemauerten Reliquien¹⁸ im Altar erhoben werden. Diese liturgischen Handlungen kennzeichnen nicht allein den Lebensbereich der Seminaristen und ihrer Mentoren, sondern sind zumeist auch kontextuell verbunden mit ihren inneren und äußeren Konflikten, die sich auf Glaubensfragen, alltägliche Sorgen, menschliche Schwächen und Fehler (etwa im Umgang mit der zölibatären Lebensform) beziehen. Die einzelnen Episoden werden spannend erzählt und darüber hinaus die rituellen Handlungen zum großen Teil entsprechend den liturgischen Vorschriften¹⁹ dargestellt. Insgesamt fiel das Urteil über die Serie in der französischen Presse positiv aus. Das lag vermutlich auch an dem realistisch präsentierten Bild. Denn „Dein Wille geschehe“ zeigt schonungslos die allzu menschliche Seite der Kirche, in der nicht nur suchende Menschen und fromme Beter, sondern auch intrigante und machtbessene Karrieristen zu Hause sind.

(III) Die Bekämpfung dämonischer Kräfte durch einen Exorzismus

Priester, die als furchtlose Kämpfer gegen das Böse und dunkle Mächte auftreten, gehören bis heute zum festen Repertoire des Horrorfilms. Die im Film gezeigten Priester, die in der Nachfolge Jesu Dämonen bekämpfen, werden als gut ausgebildete Experten gezeichnet, die mit Hilfe exorzistischer Praktiken versuchen, dämonische Kräfte zu bezwingen und ihren schädigenden Einfluss zu eliminieren. Der erste populäre Spielfilm, der von Exorzisten und teuflischen Kräften handelt, ist „Der Exorzist“ (USA 1973, Regie: William Friedkin), der das Horrorgenre strukturell neu definiert hat.²⁰ Das Böse haust nicht mehr in alten Friedhöfen und gotischen Ruinen, wie in den zahlreichen Dracula-Verfilmungen der früheren Schwarzweiß-Ära des Kinos, sondern in den bürgerlichen Wohnungen moderner Großstädte. Es dringt in die Familie ein, das heißt in den intimsten Kern der Gesellschaft, und versucht, das

¹⁸ Vgl. HAUNERLAND: Abschiedsfeier oder Übergangsritual?, 553.

¹⁹ In der 1. Episode der 1. Staffel stimmt der junge Seminarist Yann nach den Einsetzungsworten des Mysterium fidei an („Il est grand le mystère de la foi!“). Das ist aber eine Verhaltensweise, die ausschließlich dem Priester oder Diakon zusteht, keinesfalls aber einem Seminaristen, der erst wenige Tage seine Ausbildung aufgenommen hat. Allerdings wird sein Gesang dramaturgisch in die Filmszene integriert, da kurz zuvor seine Mitseminaristen seine besondere Stimme loben.

²⁰ Vgl. SEESSLEN/JUNG: Horror, 400–402.

familiale Zusammenleben zu zerstören. „Der Exorzist“ erzählt die Geschichte der vom Teufel besessenen 12-jährigen Regan, die mit ihrer alleinerziehenden Mutter in Georgetown, Washington D.C., wohnt. In diesem erfolgreichen Horrorfilm wollen zwei Jesuiten, Pater Karras und Pater Merrin, das im Mädchen hausende Böse mit rituellen Handlungen bezwingen. Dem Dämon kann aber erst dann Einhalt geboten werden, als Pater Karras den Teufel in den eigenen Körper lockt und mit ihm in den Tod springt. Zwar wird das Böse nicht primär durch das religiöse Ritual besiegt, sondern durch das selbstlose Opfer eines Priesters. Dennoch sind die liturgischen Handlungen der Dämonenaustreibung für die Entwicklung der Geschichte von entscheidender Bedeutung.

Nach diesem Klassiker des Horrorgenres wurden zahlreiche weitere – mehr oder weniger erfolgreiche – Horrorfilme produziert, in denen wieder Priester als Exorzisten und Bezwiner böser Mächte zu sehen sind.²¹ Für die Rezipienten besteht die Faszination solcher Filme in den besonderen Effekten, die sowohl die Schau- und Hörlust (etwa durch intensive, auf den Schock setzende Bilder; Spezialeffekte; verzerrte Stimmen; spannungsgeladene Musik) als auch die Angstlust steigern. Horrorfilme fördern eine Erlebnisqualität, wodurch ein besonderer Nervenkitzel ausgelöst wird. Dieser wird aber nur deshalb als angenehm empfunden, weil keine Gefahr für das eigene Leben besteht und die Rezeption in Sicherheit erfolgt.²² Priesterfiguren als Vertreter himmlischer Kräfte versuchen mit ihren religiösen Praktiken auf der narrativen Ebene des Films, das Böse zu bekämpfen. Solche Rituale, die in einer aufgeklärten Welt scheinbar keine Bedeutung mehr haben, werden somit als Instrumente eingesetzt, um den Kampf zwischen Gut und Böse – ein zentrales Grundmotiv populärer Mediengeschichten – unterhaltsam und konfliktreich darzustellen.

(IV) Sündenvergebung und befreiende Kommunikation durch die Beichte

Die Situation der sakramentalen Beichte dient einigen Spielfilmen als Ausgangspunkt, um eine spannende Geschichte zu erzählen, da mit ihr nicht nur die Frage nach menschlicher Schuld und Vergebung gestellt wird, sondern vor allem auch eine konkrete Rollennorm des Priesters als Beichtvater im Mittelpunkt steht: das Beichtgeheimnis. In dem Film „Zum Schweigen verurteilt“ (USA 1952, Regie: Alfred Hitchcock) nimmt der junge Pater Michael Logan seinem sichtlich verzweiferten Hausangestellten Keller die Beichte ab. Der Priester setzt sich in den Beichtstuhl, nimmt die Stola – das zentrale Amtsabzeichen für den priesterlichen Dienst²³ –, küsst sie und legt sie sich um den Hals. Keller gesteht ihm den Mord an einem wohlhabenden Rechtsanwalt. Als er nach der Beichte auch seiner Frau von der Tat erzählt, ist sie bestürzt und vermutet, dass Pater Logan ihren Mann nun anzeigen werde. Keller versucht seine Frau mit folgenden Worten zu beruhigen: „Das darf er nicht. Es ist ein Beichtgeheimnis. Er darf das Beichtgeheimnis nicht verletzen.“ Pater Logan geht nicht zur Polizei. Und auch als er selbst des Mordes verdächtigt wird – Keller verließ in einer Soutane

²¹ Aus der Fülle der nach „Der Exorzist“ veröffentlichten Horrorfilme mit exorzistischer Fokussierung vgl. z. B. „Lost Souls – Verlorene Seelen“ (USA 2000 Regie: Janusz Kaminski); „Exorzist – Der Anfang“ (USA 2005, Regie: Renny Harlin); „Der Exorzismus von Emily Rose“ (USA 2005, Regie: Scott Derrickson); „Requiem“ (D: 2006, Regie: Hans-Christian Schmid). Vgl. zur filmwissenschaftlichen Aufarbeitung GROSSHANS: Das Schauspiel der Besessenheit, zur theologischen Aufarbeitung vgl. SCALA: Der Exorzismus in der Katholischen Kirche.

²² Vgl. MIKOS: Zur Faszination von Action- und Horrorfilmen, 172–175.

²³ Vgl. BERGER: Liturgische Gewänder und Insignien, 324–325.

den Tatort –, bricht der Priester das Beichtsiegel nicht. Aus Mangel an Beweisen wird Pater Logan von den Geschworenen frei gesprochen, wenngleich er sich nach der Gerichtsverhandlung einer empörten Menge vor dem Justizgebäude stellen muss. Endlich bricht Kellers Frau ihr Schweigen und verrät ihren Mann. Nachdem dieser durch einen Schusswechsel mit der Polizei verletzt wird, bittet er Pater Logan schließlich um Vergebung. Mit der Absolutionsformel „Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine patris et filii et spiritus sancti“ vollendet der Priester schließlich die Beichte.²⁴ Das in diesem Spielfilm angesprochene Thema des Beichtgeheimnisses wird dramaturgisch verdichtet. Pater Logan befindet sich in einem moralischen Dilemma: Das Beichtgeheimnis gehört konstitutiv zum Sakrament der Beichte.²⁵ Es darf aus keinem Grund preisgegeben werden, auch nicht, wenn dadurch ein Verbrechen gedeckt wird oder das eigene Leben in Gefahr gerät.

Etwas weniger lebensbedrohlich für den Spender des Buß-Sakramentes wird das Thema Beichte in dem Film „Broken Silence“ (CH 1995, Regie: Wolfgang Panzer) verarbeitet. Ein Kartäuser-Pater aus der Schweiz beichtet bei einem Priester in New York City, der sich das persönliche Schuldbekenntnis aus Termingründen aber nur unwillig anhören möchte. Der Kartäuser besteht auf seine Beichte und erzählt, dass er von seinem Schweigegelübde entbunden und von seinem Prior beauftragt worden sei, die Besitzerin des heimatlichen Klosters in Indonesien aufzusuchen, um den nach fast 100 Jahren auslaufenden Erbpachtvertrag verlängern zu lassen. Unterwegs trifft er auf eine junge Afroamerikanerin, die ihn begleitet. Beide kommen sich während der Reise auch körperlich näher. Allerdings leidet sie an einer unheilbaren Krankheit und stirbt. Trotz innerer Widerstände erfüllt er ihren letzten Wunsch, die Kremation am Strand. Am Ende seiner Schilderung erhält der Kartäuser von Pfarrer Mulligan die Absolution, die er mit der Bitte verbindet, am nächsten Tag bei ihm beichten zu dürfen. Das Bußsakrament dient hier als Rahmen, um die Geschichte und ihr Thema zu platzieren.

Direkt zu Beginn des Films „Am Sonntag bist du tot“ (IRL/GB 2014, Regie: John Michael McDonagh) erzählt ein Mann im Beichtstuhl dem irischen Priester James Lavelle, dass er als Kind von einem Geistlichen missbraucht worden sei. Und da der Täter bereits verstorben sei, beabsichtigt er nun, ihn in einer Woche (am Sonntag) gleichsam stellvertretend zu töten. Lavelle fragt seinen Bischof um Rat. Dieser deutet die Erzählung und die Drohung des Mannes aber nicht als Bestandteil einer sakramentalen Beichte, da der Priester ihm ja keine Buße auferlegt und der Mann vor allem keine Reue gezeigt habe. Die Unantastbarkeit der Schweigepflicht, wie sie das Kirchenrecht vorschreibt, ist hier – so die Interpretation des Bischofs – nicht berührt, da der Mann mit einem zukünftigen Verbrechen droht, aber dafür nicht um Vergebung bittet. Indirekt fordert der Bischof seinen Priester auf, zur Polizei zu gehen. Lavelle lehnt aber ab und will sich dem Mann, dessen Stimme er erkannt hat, in der Hoffnung stellen, dass er ihn von seinem Plan abbringen kann. In der neuen Woche wird Pfarrer Lavelle mit vielfältigen Problemen, Verfehlungen und Sünden seiner Gemeinde konfrontiert (etwa Identitätskrisen, Ehebruch, Geldgier, Drogenkonsum) und versucht als guter Seelsorger, den Menschen zuzuhören und sie zur Umkehr zu bewegen, allerdings mit wenig Erfolg und geringer Wertschätzung. Am Ende des Films opfert er sich – wie Jesus – und lässt sich

²⁴ Die am Beginn des Films gezeigte Beichtsituation lässt offen, ob es zur Absolution kommt. Auch wenn die Lossprechungsformel nicht gesprochen wurde, ist Pater Logan an die Schweigepflicht gebunden, denn das „Beichtgeheimnis besteht auch dann, wenn keine Absolution erfolgt ist; Voraussetzung ist nur der Wille zu einer sakramentalen Beichte.“ WEIGAND: Das Bußsakrament, 703.

²⁵ Vgl. Can. 983 CIC.

ohne Widerstand von dem Mann, der seine Tat im Beichtstuhl angekündigt hat, erschießen. Die deutsche Übersetzung des Filmtitels drückt den im Film thematisierten Grundkonflikt allerdings nicht präzise genug aus. Im englischen Original heißt das Drama „Calvary“ – Kalvarienberg, die Bezeichnung für die Hinrichtungsstätte Jesu vor den Toren Jerusalems; und damit wird exakt die Situation des aufopferungsvollen Priesters beschrieben, nämlich sein eigenes schweres Kreuz und das seiner Mitmenschen bedingungslos bis zum Ende zu tragen. Die am Beginn platzierte Situation im Beichtstuhl und die damit verbundene Ausgangsfrage des Films (Wird der Mann seine Drohung wirklich wahr machen?) bezeichnet man in der Sprache der Filmwissenschaft als Hook, mit dem der Zuschauer den weiteren Ereignissen aufmerksam folgt.²⁶ Diese Ausgangsfrage, die den Spannungsbogen setzt, möchte dabei nicht nur der Priester beantwortet wissen, sondern – auf der Ebene der Rezeption – auch der Zuschauer.

4 Ergebnis

Die vorausgegangenen Analysen haben gezeigt, dass der Priester im Film sehr vielschichtig dargestellt wird, wobei seine Rolle als Liturge ihn in besonderer Weise kennzeichnet. Liturgische Handlungen prägen somit nicht nur im Alltagsverständnis, sondern auch im Rahmen filmischer Erzählungen den priesterlichen Dienst. Dabei unterstreichen rituelle Praktiken diesen Dienst glaubwürdig. Da der Priester solche Handlungen selbst ausführt, charakterisieren sie seine Berufsrolle; in der Filmwissenschaft spricht man hier von der Selbstcharakterisierung²⁷ einer Figur. Szenen, die die Rolle des Priesters als Liturgen belegen, unterstützen aber nicht nur einfach diesen Beruf, der primär eine kultische Funktion hat, sondern thematisieren zudem Konflikte auf der narrativen Ebene des Films, die für die Entwicklung der jeweiligen Erzählung konstitutiv sind. Weiterhin verweist die inszenierte priesterliche Rolle des Liturgen im Film auf die transzendente Sphäre: Der Priester kommuniziert mit Gott und trägt ihm stellvertretend für die Menschen Dank- und Bittgebete vor, mit seinem liturgischen Tun vermittelt er zwischen Erde und Himmel. Dennoch haben die liturgischen Handlungen im Film kontextuell ihren Platz im zwischenmenschlichen Bereich und betonen die Fragen, Nöte und Probleme der Menschen und damit auch die Suche nach Gottes Heilshandeln in der Welt.

Literatur

- BAHRDT, Hans Paul: Schlüsselbegriffe der Soziologie. Eine Einführung mit Lehrbeispielen. München 1987.
- BERGER, Rupert: Liturgische Gewänder und Insignien, in: DERS. [u. a.], *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*. Regensburg 1987, 309–346.
- BOHRMANN, Thomas: Priesterfiguren im Unterhaltungskino, in: DERS. / VEITH, Werner / ZÖLLER, Stephan (Hg.): *Handbuch Theologie und populärer Film*. Bd. 1. Paderborn u. a. 2007, 173–188.

²⁶ „Der Hook soll den Zuschauer ‚angeln‘. Wie ein Fisch aus dem Wasser soll der Zuschauer aus seinen alltäglichen Gedanken herausgerissen [...] und hinein katapultiert werden in die Welt des Films. Ein guter Hook unterbricht mit einem Schlag alles, was der Zuschauer vor Beginn des Films gedacht hat. Damit ist die Voraussetzung geschaffen, dass er mit seiner ganzen ungeteilten Aufmerksamkeit den Vorgängen im Film folgen wird.“ HANT: *Das Drehbuch schreiben und vermarkten*, 65.

²⁷ Vgl. FAULSTICH: *Grundkurs Filmanalyse*, 102.

- BRANTZEN, Hubertus: Die sieben Säulen des Priestertums. Freiburg / Basel / Wien 2015.
- CONRAD, Wolfgang / STREECK, Wolfgang (Hg.): Elementare Soziologie. Opladen ²1980.
- DAHRENDORF, Ralf: Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. Opladen ¹⁵1977.
- DESCHWANDEN, Leo von: Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 4. 1968, 123–157.
- Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone.* Pontifikale I. Handausgabe mit pastoral-liturgischen Hinweisen. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Freiburg / Basel / Wien 1994.
- DURKHEIM, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main 1981.
- FAULSTICH, Werner: Grundkurs Filmanalyse. Paderborn ³2013.
- GRIESE, Hartmut M.: Rolle, in: ENDRUWEIT, Günter / TROMMSDORFF, Gisela / BURZAN, Nicole (Hg.): Wörterbuch der Soziologie. Konstanz / München ³2014, 411–415.
- GROSSHANS, Sven: Das Schauspiel der Besessenheit. Exorzismus im Film. Berlin 2010.
- HANT, Claus: Das Drehbuch schreiben und vermarkten. Praktische Filmdramaturgie und Vermarktung. Berlin 2013.
- HATZENBICHLER, Christian: Geweihte Kriminalisten. Pater Brown und seine Erben, in: HEIMERL, Theresia / KIENZL, Lisa (Hg.): Helden in Schwarz. Priesterbilder im populären Film und TV. Marburg 2014, 63–82.
- HAUNERLAND, Winfried: Abschiedsfeier oder Übergangsritual? Zur Liturgie anlässlich der Profanierung einer Kirche, in: DERS. [u. a.] (Hg.): Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie. Regensburg 2004, 549–566.
- KACZYNSKI, Reiner: „Seid ihr bereit...?“ Geistliche Vorträge zur Diakonen- und Priesterweihe. Als Manuskript gedruckt. München 1994.
- MATTHES, Joachim: Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II. Reinbek bei Hamburg 1968.
- MIKOS, Lothar: Zur Faszination von Action- und Horrorfilmen, in: FRIEDRICHSSEN, Mike / VOWE, Gerhard (Hg.): Gewaltdarstellungen in den Medien. Theorien, Fakten und Analysen. Opladen 1995, 166–193.
- PICKEL, Gert: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden 2011.
- Presbyterorum ordinis.* Das Dekret über Dienst und Leben der Priester, in: RAHNER, Karl / VORGRIMMER, Herbert (Hg.): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister. Freiburg / Basel / Wien ¹⁹1986, 553–598.
- SCALA, Monika: Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität. Regensburg 2012 (Studien zur Pastoralliturgie 29).
- SEESSLEN, Georg / JUNG, Fernand: Horror. Geschichte und Mythologie des Horrorfilms. Marburg 2006.
- WEBER, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen ⁵1985.
- WEIGAND, Rudolf: Das Bußsakrament, in: LISTL, Joseph / MÜLLER, Hubert / SCHMITZ, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg 1983, 692–707.
- WIESFLECKER, Peter: Kulturkampf mit Augenzwinkern. Die Figur des Don Camillo als Urvater des Priesters im Unterhaltungsfilm, in: HEIMERL, Theresia / KIENZL, Lisa (Hg.): Helden in Schwarz. Priesterbilder im populären Film und TV. Marburg 2014, 39–61.

Martin Sindelar, Wien

Liturgie im Format 9 x 16

Gottesdienstübertragungen gehören mittlerweile selbstverständlich zum Fernsehprogramm, sei es die Sonntagsmesse auf ORF und ZDF oder beispielsweise die Übertragung der Heiligsprechung von Mutter Teresa. Der Beitrag beleuchtet die Wechselwirkungen zwischen Liturgie und Medien, die sowohl die Wahrnehmung am Bildschirm als auch die Feierpraxis einer konkreten Gemeinde verändern.

1 Bildschirm und Liturgie sind Partner geworden

1.1 Hinführung

Die Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen gehört zur Realität des kirchlichen Lebens und dessen medialer Darstellung nach außen. Entgegen aller Diskussionen und

besorgter Zwischenrufe in den Kinderschuhen der bewegten Bilder am Bildschirm in den 1950er Jahren¹ scheint die Inanspruchnahme aller Möglichkeiten des audiovisuellen Mediums Fernsehen am Beginn des 3. Jahrtausends mit größter innerkirchlicher wie gesellschaftlicher Selbstverständlichkeit von statten zu gehen. Waren es ursprünglich staatliche bzw. öffentlich rechtliche Sendeanstalten, die Gottesdienste übertragen haben und dafür die zögerliche Zustimmung kirchlicher Autorität benötigten, so tritt heute die Katholische Kirche selbst in unterschiedlicher Trägerschaft und mit unterschiedlicher Qualität als Produzent von Liveübertragungen von Gottesdiensten auf. Damit aber nicht genug: Das Medium „Fernsehen“ hat auch in den Gottesdienst selbst Einzug gehalten. Wir finden Bildschirme für die Übertragung des liturgischen Geschehens in Kirchen oder auf freiem Gelände. Großbildschirme gehören heute zur eingeforderten Planungsrealität jeder kirchlichen Großveranstaltung, deren Mittel- oder Höhepunkt natürlich gefeierte Liturgie ist.² Wenn es dafür einer quasi lehramtlichen Legitimation bedürfte, kann dies mit den Gottesdiensten des Heiligen Vaters in oder außerhalb von Rom geschehen, zuletzt gesehen beim Weltjugendtag in Krakau.

MAG. MARTIN SINDELAR

ist seit 2003 kirchlicher Referent für Gottesdienstübertragungen in Fernsehen und Radio und vertritt das Thema Fernsehübertragungen in der Österreichischen Liturgischen Kommission. In Kombination mit seinen Aufgaben als Leiter des Liturgiereferates und langjähriger Zeremoniär in der Erzdiözese Wien zeichnet er mitverantwortlich für die Konzeption und die mediale Umsetzung kirchlicher Großereignisse.

¹ Vgl. zu dieser ersten Auseinandersetzung GUARDINI/KAHLEFELD (Hg.): Apparatur und Glaube. Dort finden sich Aufsätze von Romano Guardini („Photographie und Glaubenszweifel“), Clemens Münster („Mysterium und Apparat“), Karl Rahner („Die Messe und das Fernsehen“), Fritz Leist („Ferne und Nähe“) und Heinrich Kahlefeld („Das Heilige den Heiligen“).

² Vgl. dazu SABERSCHINSKY: Gottesdienst ins Bild gesetzt, 117.

1.2 Eine gegenseitige Beeinflussung

Dieser rein äußerliche Befund führt zwangsläufig zur Frage des Verhältnisses von Liturgie und Medium und deren gegenseitige Beeinflussung. Die erste Fragestellung fragt nach dem medialen Transformationsprozess³, dem Liturgie zwangsläufig ausgesetzt ist, wenn ihr äußerlich rituelles Geschehen über das Medium weitergetragen wird. Denn Liturgie über den Bildschirm verfolgt schafft eine eigene, andere „Qualität“ von liturgischer Wahrnehmung, die zwar in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem tatsächlich, zeitgleich an einem konkreten Ort und in einer konkreten Gemeinde gefeierten Gottesdienst steht, aber sich dennoch von diesem deutlich unterscheidet.

Die zweite Frage zielt nach innen: Wird die tatsächliche, konkrete Feier der Liturgie durch den Gebrauch des Mediums (in ihr bzw. für ihre Übertragung) beeinflusst und gibt es umgekehrt einen Einfluss der Liturgie auf die Art und Weise ihrer Übertragung? Ansätze zur Beantwortung dieser Fragen hat Beate Gilles in ihrer liturgietheologischen Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen im Jahr 2000 bereits gegeben. Sie formuliert: „Die Konsequenz dieser Überlegungen muss sein, die Gottesdienstübertragung sowohl als eigenes Fernsehgenre als auch als eigene Gottesdienstform zu betrachten.“⁴

Tatsächlich bilden die Übertragungen im Fernsehen ein eigenes Genre im Fernsehprogramm der öffentlich rechtlichen Sender im deutschsprachigen Raum. Dies entspricht einerseits im Wesentlichen dem Auftrag der Bischofskonferenzen Österreichs und Deutschlands, den sie in den Leitlinien für die mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern formuliert haben.⁵ Andererseits unterliegt die Live-Übertragung einer innermedialen Eigendynamik: Sie muss in das Gesamtprogramm eingebettet werden und sich mit Blick auf Marktanteile und Zuseherzahlen behaupten. Dadurch ist sie einer innermedialen Weiterentwicklung ausgesetzt, die sich wesentlich an der Seherbindung, dem Programmumfeld und dem sich verändernden Verhalten der Zuseher orientiert.⁶ Will die Katholische Kirche aus pastoralem Interesse heraus auch in Zukunft die Liveübertragung von gottesdienstlichen Vollzügen bei großen, nicht binnenkirchlichen Sendeanstalten, wird sie eine solche dynamische Entwicklung als legitim anerkennen und diesen Entwicklungsprozess aktiv mitgestalten müssen.⁷

Diese Entwicklung hat vor der real gefeierten Liturgie, die es ursächlich braucht, um einen Gottesdienst übertragen zu können, nicht halt gemacht: „Die Veränderungen durch die mediale Vermittlung und die besondere Situation durch die und während der Übertragung lassen die Übertragungen auch als eine eigene Form des Gottesdienstes erscheinen“⁸. Dies geschieht durch die Wahl der technischen Hilfsmittel und deren gezielten und professionellen Gebrauch. Dies geschieht aber auch durch die Einbindung von Personen und Professionen, die nicht ursächlich mit dem Vollzug der Liturgie zusammen hängen, sondern notwendig aus dem Gebrauch des Mediums resultieren. Kurz gesagt: Wer sich auf eine Live-Übertragung

³ Vgl. GILLES: Durch das Auge der Kamera, 123.

⁴ GILLES: Durch das Auge der Kamera, 124.

⁵ Vgl. Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen.

⁶ Wie intensiv diese Auseinandersetzung ist, zeigt eine vom ZDF in Auftrag gegebene Studie über die Gründe abnehmender Seherzahlen und die Erwartungen der Seher, die im November 2010 auch den kirchlichen Vertretern präsentiert wurde, und die daraus resultierende interne Diskussion quer über die Bereiche Redaktion, Regie und Liturgie.

⁷ Vgl. SABERSCHINSKY: Gottesdienst ins Bild gesetzt, 118.

⁸ GILLES: Durch das Auge der Kamera, 124.

im Fernsehen einlässt, lässt sich auf alle medialen und technischen Notwendigkeiten eines solchen Mediums ein, ohne die Option einer partiellen Auswahl. Dies geschieht nicht zuletzt durch eine bewusste und zielgerichtete Gestalt und Gestaltung der Liturgie, die auf die besonderen Bedürfnisse der Übertragungssituation einerseits und der Seher/innen andererseits eingehen⁹ und die im Sinn der Liturgie als öffentliches Tun der Kirche als wünschenswert und „professionell“ angesehen werden.

Ausgehend von dieser doppelten Fragerichtung des Verhältnisses von Liturgie und Medium werden im Folgenden die Wechselwirkungen von tatsächlich gefeierter Liturgie, der durch den Rezipienten wahrgenommenen Liturgie und dem Medium Fernsehen benannt und die Mechanismen, die darauf einwirken.

2 Die Wechselwirkungen dieser Partnerschaft

2.1 Einflüsse des Mediums Fernsehen und seiner ihm innewohnenden Mechanismen auf die Wahrnehmung von Liturgie am Bildschirm

Tagesaktuelle Themen, Sendeplatz, Programmumfeld

Liturgie am Bildschirm bewegt sich in einem tagesaktuellen Medium auf überregionalem Niveau. Der Gottesdienst muss auf Themenfelder reagieren können, die aus den Schlagzeilen des Tages kommen (z. B. ein großes Jubiläum oder ein tragisches Ereignis), durch den Sender selbst gesetzt werden (z. B. Themenschwerpunkt) oder sich aus dem Sendeplatz und dem Programmumfeld ergeben. Diese Themen drängen indirekt in die Gestaltung einer Gottesdienstübertragung, sie sind ihr „gesellschaftlicher“ Kontext oder die „Zeichen der Zeit“. Der Umgang damit hat wesentliche Auswirkungen auf die transportierte Authentizität gegenüber dem Seher und der wahrgenommenen Professionalität gegenüber dem Sender. Die zwingende Aktualität des Mediums differiert mit der Wahrnehmung einer Gottesdienstgemeinde mitunter. So hat beispielsweise der sonntägliche Start der Olympischen Spiele im Medium eine andere Bedeutung als in der konkreten Gemeinde.

Alles was Kirche im Medium tut, wird in diesem Kontext empfunden. Der Zelebrant steht in einer Reihe mit den Fernsehmoderatoren des Senders, die Kirchenmusik mit der Konzertaufnahme, Gewänder und liturgische Geräte mit der Ästhetik anderer Produktionen.

Vorspann, der Trailer

Der Trailer weckt mit seiner professionellen Ästhetik in Bild und Ton Erwartungshaltungen und Emotionen, die wie ein Versprechen oder ein Vorzeichen auf die Übertragung wirken.

Kohärenz von Bild und Ton bei gleichzeitig wechselnden Bildern

Dabei spielen, egal ob verbal oder nonverbal, zwei Ebenen gleichzeitig eine Rolle, die am Bildschirm nur in einem Hintereinander aufgelöst werden können. Die *Tonquelle*: Woher kommt der Ton, wer spricht, singt etc. und die *Botschaft eines Textes, einer Musik oder Handlung*. Was ist gemeint? Das Bild „interpretiert“ oder „kommentiert“ ständig jeden Text durch Motivwahl und Bewegung in geeigneter oder ungeeigneter Weise zum Inhalt. Der Zuseher hat keine Entscheidung darüber und daher nur eine sehr eingeschränkte eigene Deutungshoheit.

⁹ Vgl. GILLES: Durch das Auge der Kamera, 124.

Ohne Übereinstimmung des Gehörten mit dem Gesehenen driften Intention und Botschaft am Bildschirm auseinander und das Medium verliert die Aufmerksamkeit des Rezipienten.

Bildschirmformat 9x16

Das Format bildet eine nicht veränderbare, vielmehr technisch notwendige Vorentscheidung für die möglichen Bildkompositionen, die Motivwahl und den Hintergrund. Am besten vergleichbar ist das mit der fixen Wahl eines Rahmens, zu dem ich nun alle Bilder gestalten muss. Mittlerweile hat das technische Bildschirmformat von 9x16 (ein Verhältnis von 9:16) das bisher gängige Format im Verhältnis 3:4 abgelöst. Diese Veränderung hat Auswirkungen auf die Fernsehübertragung.

Ein ganz einfaches Beispiel möge das verdeutlichen: Ein Fotoporträt ist in der Regel im Hochformat, was naheliegend ist. Im Fernsehen haben wir häufig vergleichbare Situationen, aber ein sehr breites Längsformat. Das bedeutet, ich muss diese Situation anders umsetzen, wofür ich aber die Voraussetzungen brauche.

Der Lupeneffekt

Der Reiz und die Abwechslung des Fernsehens liegen in seinen bewegten, wechselnden Bildern, die es mir als Zuseher ermöglichen, mitten im Geschehen zu sein, Details zu erkennen, Gesichter zu lesen und aus ganz unterschiedlichen Positionen und Blickwinkel zu sehen. Niemand in einem Gottesdienst sieht so gut wie die Kameras. Diese dem Medium innewohnende Indiskretion macht einen Teil des Reizes aus und gehört zum Medium. Die Kamera vergrößert dabei „vorurteilsfrei“ ALLES, was sie sieht und erzeugt zusammen mit dem Ton eine hohe Präsenz von Gegenständen, Personen und Handlungen am Bildschirm. Dies gilt für alle Stärken und Schwächen eines konkreten liturgischen Vollzuges bzw. der handelnden Personen: aus nächster Nähe, im Vorder- und Hintergrund.

Kamerapositionen, Bewegungen, Kameraoptik, Bildschnitte

Kamerapositionen und Optik erschließen dem Seher Perspektiven und Blickwinkel, die er real nicht haben kann. Sie bringen den Seher daher in ein anderes Verhältnis zum Raum und den darin stattfindenden Bewegungen, zu den dort feiernden Menschen und zu jenen unter ihnen, die einen Dienst bzw. ein Amt ausüben. Das Fernsehbild ist nicht statisch, sondern häufig selbst in Bewegung: entweder durch den Gebrauch der Optik (weitend oder verdichtend) oder aufgrund der Kamerabewegung in allen Achsen bis hin zu Kamerakränen und Kameraseilbahnen. In Kombination mit Art und Geschwindigkeit der Bildschnitte (Übergänge bzw. Wechsel von einem Kamerabild zu einem anderen Kamerabild) kann eine breite Palette an Atmosphären erzeugt werden, die über den Bildschirm auf den Zuseher wirken: Konzentration, Ruhe, Rhythmus, Dynamik, Zerstreuung, Konfusion, Mehrdeutigkeit und so weiter. Der Bildschnitt (hart, weich, Überblendung, ...) ist einerseits eine technische Notwendigkeit um verschiedene Kamerabilder zu verbinden, andererseits ein Stilmittel jedes bewegten Bildes. Die hier beschriebenen Aspekte unterliegen in besonderer Weise einem permanenten innermedialen Entwicklungsprozess.¹⁰

¹⁰ Wie rasch diese Änderung ist, zeigt die Aussage eines Regisseurs bei einer der jährlich stattfindenden Fachtagungen von Fernsehregisseuren, Redaktionen des ORF und ZDF und der kirchlichen Verantwortlichen: „Ich kann heute eine Gottesdienstübertragung nicht mehr so schneiden wie vor zehn Jahren.“

Licht

Eine professionelle Bildqualität ohne künstliches Licht ist nicht möglich. Das führt zu einer gleichmäßigen Lichtsituation für alle benutzten Perspektiven und Sequenzen. Obwohl Lichtdramaturgie zum Fernsehen und zur Liturgie gehört, ist es aus der Sicht des Autors noch nicht gelungen, diese Gemeinsamkeit konstruktiv für die Dramaturgie einer Gottesdienst-Übertragung zu nutzen. Die Osternacht in Rom in einem völlig ausgeleuchteten Petersdom ist ein anschauliches Beispiel dafür.

Simultane Handlungen werden in eine chronologische Sequenz von Bildern aufgelöst

Um gleichzeitige Handlungen, die zueinander in Bezug stehen, am Bildschirm abbilden zu können, müssen diese zuerst in mehrere getrennte Bildsequenzen zerlegt werden. Aus diesen müssen nun unter Beachtung der Kohärenz von Bild und Ton einzelne Sequenzen durch die Bildregie ausgewählt und durch den Bildschnitt in eine neue Reihenfolge zusammengefügt werden. Die gleichzeitig ablaufenden rituellen Elemente der Gabenbereitung sind ein anschauliches Beispiel: dramaturgische Ortsveränderung, Gesang & Instrument, Gabenprozession, Gemeinde, zentrale Zeichen von Brot und Wein, Kollekte, Handeln von Diakon und Priester am Altar.

Einblendungen, Untertitelung, Kommentare, Aufzeichnungen

Je nach Genus der Übertragung kommen Elemente hinzu, die dem Medium eigen sind und auch positiv genutzt werden können, aber nicht Teil der Liturgie vor Ort sind. Das Einblenden der Liednummern aus dem Gotteslob wäre noch mit der Liednummerntafel vergleichbar. Die Untertitelung gesprochener oder gesungener Texte, wenn diese nicht in der Muttersprache sind, gibt hingegen dem Zuseher einen entscheidenden Vorteil gegenüber den Mitfeiernden vor Ort.

Dazu kommt der Einsatz von Fernsehkommentatoren zu so genannten Großereignissen und bei Trauerfeiern vor allem bei Übertragungen aus Rom. Die Anforderungen an Kommentare bewegen sich dabei in einem Koordinatennetz aus drei Vektoren: Mystagogie, Journalismus und Übersetzungsfunktion im eigentlichen und im übertragenen Sinn. Als Grundregel kann gelten: Je weniger die Vorbereitung und Ausgestaltung eines rituellen Vollzuges Rücksicht auf die Tatsache nimmt, dass sie auch über das Fernsehen vermittelt mitvollzogen werden kann, desto zwingender ist das Kommentieren und desto größer ist die Gefahr, dass ein Kommentar vom eigentlichen Inhalt abdriftet. Auf jeden Fall tritt der Kommentator an die Seite des Vorstehers, wenn es um die Identifikationsfiguren der Übertragung geht.

Andere Einblendungen oder Aufzeichnungen, die nicht live gesendet werden, dienen der Illustrierung, können Meta-Ebenen erschließen und helfen Längen einer Liveübertragung zu überbrücken. Als Beispiele seien hier Kommunionmeditationen und Heiligenbiographien bei Seligsprechungen genannt. Eine österreichische Besonderheit sind kurze Vorfilme vor den Gottesdiensten, die einen thematischen Aspekt des Gottesdienstes aufgreifen, Schlüsselpersonen der Übertragung vorstellen und im Idealfall die Botschaft einer herzlichen medialen „Gastfreundschaft“ transportieren.

2.2 Einflüsse des Mediums Fernsehen und seines Produktionsprozesses auf die übertragene liturgische Feier und das gottesdienstliche Leben einer Gemeinde

Veränderung des Raumeindrucks im Gottesdienstraum durch den technischen Aufbau und Licht

Bei einer Gottesdienstübertragung wird der liturgische Raum verändert: Er ist sehr hell erleuchtet, Kabel und technisches Equipment sind zwar in der Übertragung nicht zu sehen, für die Mitfeiernden aber präsent. Dazu kommen Stativkameras mit Kameraleuten und Kabelträgern, Inspizienten und Tontechniker, die sich nach ihrer Notwendigkeit bewegen. Dieses Bewegungselement ist nicht mit der Dramaturgie der Feier synchron, sondern in aller Regel einen Schritt voraus. Je größer die Bewegungsfreiheiten, desto besser kann das mediale Resultat sein. Wie groß diese Bewegungsfreiheit tatsächlich ist, hängt wiederum vom Anlass des Gottesdienstes ab.

Ein weiterer Eingriff sind die notwendigen technischen Vorkehrungen für die Übertragung. Überall dort, wo die Verstärkung im Raum nicht mit dem Übertragungston gemeinsam geplant und technisch realisiert wird, kann sich eine negative Veränderung des verstärkten Raumtones ergeben, was der *actuosa participatio* wenig zuträglich ist. Tonmeister geben auf Grund einer möglichen Rückkoppelung im Entscheidungsfall der besseren Tonqualität der Übertragung den Vorrang.

Einführung der Kategorie „Zeit“ in die liturgische Feier

Liturgie folgt den Regeln der Dramaturgie, dem Rhythmus des Atems und der Akustik, wenn es darum geht ihre Länge zu bemessen. Die Kategorie der Zeit als messbare Größe hingegen ist etwas der Liturgie Fremdes. In der Partnerschaft mit dem Medium Fernsehen muss sie aber lernen damit umzugehen, ohne dabei von Zeitdruck getrieben zu wirken, keinen Rhythmus zu finden oder den Spannungsbogen einer Feier für die Zuseher nicht zu erfüllen.¹¹ Gemeinsam mit der weitgehend inhaltlichen Engführung der Gottesdienstübertragungen in der katholischen Kirche auf die Eucharistiefeier und der Grundentscheidung zur Liveübertragung führt dies in der Zusammenschau zu einer Verarmung der Liturgie am Bildschirm: Die Vielfalt liturgischer Kerntexte (z. B. Hochgebete) kommt faktisch bei der Auswahl nicht zum Tragen, weil nach Länge entschieden wird. Aus Sicht des Autors tritt im Wortgottesdienst tatsächlich der pastorale Ausnahmefall ein, der den Entfall von Lesungen legitimiert. Die charakteristischen Eigenheiten liturgischer Zeiten und Feste, Prozessionen und die Feier anderer Sakramente und Sakramentalien sind nur unter großen, tatsächlich rituellen Kompromissen möglich. Andere Gottesdienste und Gottesdienstformen mit Ausnahme ökumenischer Anlässe fehlen weitgehend.

Verlust des Schweigens und der Stille als integraler Bestandteil der Liturgie

Stille und Schweigen als „Platzhalter göttlichen Wirkens“ sind in der Dramaturgie der Liturgie unverzichtbar und in ihrer richtigen Länge nicht mit einer Zeitangabe definierbar. Damit sind sie in einer Fernsehübertragung nicht umsetzbar, da sie beim Zuseher das Gegenteil

¹¹ Sonntägliche Gottesdienste in ORF und ZDF haben die Sendezeit von 45 Minuten und sind auf 15 Sekunden genau geplant. Auch kirchliche Großereignisse haben sehr exakte Zeitfenster, wenn dieses auch größer ist.

bewirken. Sie werden am Bildschirm nicht als gefüllte, dichte Momente, sondern als „Nicht-Gestaltung“, Pausen als Hänger oder Panne wahrgenommen und führen gegensätzlich zur Zerstreuung. Die Aufgabe dahinter ist die Frage nach einer audiovisuellen Umsetzung dieser Verwiesenheit auf Transzendenz: durch Symbole und Bilder, die Inszenierung von Zeichen, die Zeugenschaft betender Menschen in Kombination mit optischen Möglichkeiten wie z. B. der Unschärfe oder Bewegung der Bilder oder mit musikalischen und anderen künstlerischen Mitteln. Damit wird deutlich, dass am Bildschirm zwar Elemente mit der gleichen Intention wie Stille in der Liturgie möglich sind, aber auf ganz anderen Wegen. Die Umsetzung solcher Momente gehört zu den herausfordernden und am intensivsten geplanten Momenten.

Die Regie und das Drehbuch als normierendes Element der Feier

Zur Tradition der Kirche, die sich in den liturgischen Büchern widerspiegelt, als normierendes Element konkret gefeierter Liturgie gesellt sich jenes der Regie. Ihre Aufgabe ist es nicht Riten und Vollzüge vorzugeben, sondern diese unter Einsatz der vorgegebenen Produktionsmittel optimal über das Medium zu transportieren. Die Grundlage dafür bildet das von der Redaktion mit den Ausführenden erarbeitete Drehbuch, das in allen Details Texte, Musik, Handlungsträger und Zeitspannen dokumentiert und als bindender Leitfaden für alle Beteiligten gelten muss. Die Regie erstellt auf dieser Basis eine Schnittdliste, in der sie festhält wann welches Motiv durch welche Kamera erfasst werden soll. In den sogenannten Stellproben findet nun entlang des Drehbuches Sequenz für Sequenz ein Lernprozess statt, in dem die konkrete Praxis mit der Planung zusammengeführt wird. Die mediale Umsetzbarkeit wird geprüft und die handelnden Personen üben sich in ihre Rolle vor der Kamera ein. Sie lernen unter Anleitung der Regie mit den Kameras zu interagieren; Kameraleute und Regie lernen, wie die einzelnen Personen sich verhalten. In dieser Phase verändern sich Schnittdlisten, Drehbuch und die liturgische Praxis der Gemeinde für diese Feier gleichermaßen. Eine Generalprobe kann zeigen, ob die zeitliche Planung realistisch ist, überprüft die Zusammenführung aller Sequenzen und Elemente zu einem Ganzen und gibt der Regie die Möglichkeit, die Schnittdliste noch einmal zu verbessern. Die Liveübertragung muss dann dem Letztstand des Drehbuches zwingend folgen, nur so können alle Professionen punktgenau und innerhalb eines Zeitrahmens zusammenwirken. Für den Dienst der Gottesdienstleitung sind damit alle Entscheidungen bis ins Detail bereits gefallen – natürlich unter seiner Mitsprache, aber im Vorfeld. Die Rolle der Fernsehregie auf die bloße Bildregie einschränken zu wollen, hält in der Realität nicht. Direkt, vermittelt oder in Zusammenarbeit mit kirchlich Beauftragten gehören Regie und Redaktion zu jenen Faktoren, die aus einem Gottesdienst einen Fernsehgottesdienst machen. Erzbischof Piero Marini formulierte es in seiner Funktion als päpstlicher Zeremonienmeister 2003 so: „Die liturgische Regie ist verpflichtet, sich in Einklang mit der des Fernsehens zu bringen“¹².

Nachhaltigkeit

Glaubt man den vielen Erfahrungsberichten beteiligter Gemeinden, dann führt nicht nur der oben beschriebene Lupeneffekt zur Reflexion manch gängiger Praxis, sondern es trägt auch die durch den Produktionsprozess notwendige, intensive Vorbereitung nachhaltige Früchte für die *Ars celebrandi* der Gemeinde. Die Bischofskonferenzen und Diözesen stellen dafür

¹² Interview mit Piero Marini in der Zeitschrift „La Civiltà Cattolica“, 19.7.2003. Zitiert nach KALLSCHEUER: Ein Medienpapst an Leib und Seele, 257.

Ressourcen zur Professionalisierung der liturgischen Dienste und der Vorsteher zur Verfügung. Die doppelte Gastgeberrolle der Übertragungsgemeinden gegenüber den Mitarbeitern des Senders und den Zusehern führt zu einem Erlebnis von Kirche, das über den eigenen Kirchturm hinausgeht. Es lässt die Gemeinde konkret spüren, was es heißt, ein Teil einer größeren Gemeinschaft zu sein. Wo es den Telefondienst im Anschluss an die sonntägliche Übertragung gibt, verstärkt sich dieser Eindruck und paart sich mit der Erfahrung von geballtem „Feed Back“ für Gemeinde, Musiker und Vorsteher.

3 Partner verändern sich – ein Resümee

Auch wenn die konkrete Feier einer Gemeinde aufgrund einer Fernsehübertragung mit Kompromissen und Einschränkungen verbunden ist, kann dies nicht zu einer Abwehr in apologetischer Art führen, die prinzipiell alle medialen Einflüsse auf die Liturgie als illegitim abtut.¹³ Umgekehrt kann die Kirche das Fernsehen für die Liturgie nicht wie einen willfährigen Kommunikationsmultiplikator nutzen, ohne Würdigung jener menschlichen Professionen, die dahinter stehen. Vielmehr geht es um ein Anerkennen einer legitimen Partnerschaft zwischen Menschen, die feiern, und jenen, die übertragen. Die Reflexion darüber ist ein Beitrag zur Weiterentwicklung der konkreten Gestalt von tatsächlich gefeierten „Fernsehgottesdiensten“ einerseits und ihrer medialen Transformation andererseits.¹⁴ Wer die Notwendigkeit dieses Prozesses mit Verweis auf die Beständigkeit des Ritus verneint, verneint im Grunde die „Bedingung der Möglichkeit“ dieser Partnerschaft. Massenmedien unterliegen einer ständigen Veränderung: in ihrem technischen Fortschritt, in den Veränderungen der ihr eigenen Ästhetiken, des Kommunikations- und Konsumverhaltens der Rezipienten, in ihrer Position als Bewerber auf einem Markt der Möglichkeiten. Der andere Grund kommt aus den Grundvollzügen der Kirche selbst: Liturgie und Verkündigung sind öffentliches Tun der Kirche¹⁵ – und die Agora der Gegenwart sind Medien wie Fernsehen, Radio und Internet. Daraus resultieren noch zu wenig diskutierte Fragestellungen nach der gegenwärtigen kirchlichen Intention: Inwieweit ist die ursprüngliche Zielgruppe der katholischen Kirchenleitung, „alte und kranke Menschen“, noch gültig? Und ist diese Intention mit den Programmstrategien der Partnersender in Deckung gebracht? Ist sie exklusiv zu verstehen? Gibt es eine andere Intention und aus welchem Grundauftrag resultiert diese?

An diesen Fragen müsste weitergedacht werden, sind sie doch selbst von medialer Bedeutung. Denn Intentionen führen zu Zielgruppen. Und die Kenntnisse über eine Zielgruppe sind wiederum das Baumaterial zur Entwicklung medialer Formate. Die evangelische Kirche Deutschlands scheint in diesen Überlegungsprozess schon eingetreten zu sein, die Katholische Kirche hat hier Aufholbedarf.

¹³ Ein solcher Zugang wäre nicht zuletzt in Anbetracht der mittlerweile jahrzehntelangen geübten Praxis obsolet und widerspräche sogar den ursprünglichen pastoralen und missionarischen Intentionen aus den Anfängen der Übertragungen in den 1950er Jahren.

¹⁴ Vgl. GILLES: *Durch das Auge der Kamera*, 123: „Die Rückwirkungen, die die Übertragungssituation auch auf die liturgische Gestaltung der Übertragungsgemeinde hat, sowie das ‚Endprodukt Gottesdienstübertragung‘ sind in ihrer Eigenart bisher nur sehr unzureichend bedacht worden.“

¹⁵ Vgl. KLUGER: „Wenn im Fernsehen die Glocken läuten“, 203f.

Literatur

- GILLES, Beate: Durch das Auge der Kamera. Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen. Münster 2000 (Ästhetik – Theologie – Liturgik 16).
- Gottesdienst-Übertragungen in Hörfunk und Fernsehen. Leitlinien und Empfehlungen. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2002 (Arbeitshilfen 169).
- GUARDINI, Romano / KAHLEFELD, Heinrich (Hg.): Apparatur und Glaube. Überlegungen zur Fernübertragung der Heiligen Messe. Würzburg o. J [50er] (Christliche Besinnung 8).
- KLUGER, Florian: „Wenn im Fernsehen die Glocken läuten ...“. Wissenschaftlicher Diskurs und Positionen zum Verhältnis von Gottesdienst und Rundfunk – Einblick und Überblick, in: Liturgisches Jahrbuch 57. 2007, 187–204.
- KALLSCHEUER, Otto: Ein Medienpapst an Leib und Seele? Johannes Paul II. auf Sendung, in: *Communicatio socialis* 38. 2005, 251–261.
- SABERSCHINSKY, Alexander: Gottesdienst ins Bild gesetzt. Mystagogie – eine Anfrage an Fernsehübertragungen von Gottesdiensten, in: Liturgisches Jahrbuch 56. 2006, 114–126.

Thoams Bogensberger, Wien

„Der Blick durch die Kameras auf das ‚Gottesdienst-Geschehen‘ ist wie ein Blick durch ein Vergrößerungsglas“

Ein Schreibgespräch

Wer sind die Zuseher/innen von Fernsehgottesdiensten? Welche Veränderungen lassen sich bei „Fernsehgottesdiensten“ im Lauf der vergangenen Jahre festmachen? Wie kommt eine gute Produktion zustande und welche Nachwirkungen haben Fernsehübertragungen auf die Gemeinde, die zur Feier in einem Kirchenraum versammelt ist? In einem Schreibgespräch gibt Thomas Bogensberger, der zuständige Sendungsverantwortliche im ORF, Einblick in das Format „Fernsehgottesdienst“. (Redaktion).

HEILIGER DIENST: *Herr Bogensberger, Sie leiten schon seit 01.01.1999 die Redaktion für die Übertragung von katholischen und evangelischen Fernsehgottesdiensten, seit 01.12.2009*

führen Sie auch Regie bei diesem Format. Wie haben sich in dieser Zeit die Bedingungen des Mediums und die Ansprüche der Zuseher/innen verändert? Und welche Konsequenzen ergaben sich daraus für die Regie der Übertragungen?

BOGENSBERGER: In der Fernseh-Bild-Technik hat es im 21. Jahrhundert bisher zwei wesentliche Neuerungen gegeben: die Umstellung vom Format 4:3 auf das Format 16:9 und die Umstellung von der Standard-Bildauflösung [SD] zu hochauflösender Bildtechnik [HD]. Beide Veränderungen sind relevant für Gottesdienst-Übertragungen: Das breitere Bild bei 16:9 ist eine spannende Herausforderung in Kirchenräumen, deren Bildachsen doch häufiger in die Höhe als in die Breite weisen – Fernsehstudios kann man umbauen, historische Kirchenräume nicht; also sucht man gemeinsam mit den Kameraleuten auch in gotischen Kirchen nach Bildkompositionen, die im Breitformat schön anzuschauen sind. Die HD-Technik ermöglicht sehr detailreiche Bilder, in festlichen Kirchenräumen ist viel zu entdecken.

Die hochauflösenden Kameras sind aber für die Lichtgestaltung eine spezielle Herausforderung, vor allem, wenn das Produktionsbudget sicher nicht mit der Zahl der HD-Bildpunkte mitwächst.

HEILIGER DIENST: *Gibt es aus Ihrer Beobachtung in der Rückschau Veränderungen im Hinblick auf die Fei ergemeinden bzw. lassen sich Veränderungstendenzen bei der Gestaltung der Gottesdienste feststellen?*

BOGENSBERGER: Wenn es in den vergangenen 18 Jahren vielleicht etwas schwieriger geworden ist, für die jährlich zwölf österreichischen Übertragungstermine Gastgebergemeinden zu finden, so liegt das nach meiner Einschätzung daran, dass Pfarrer immer größere Seelsorge-Räume (mehrere Gemeinden) zu betreuen haben; die zur Vorbereitung einer Gottesdienstübertragung erforderliche zusätzliche Energie fehlt dann. Der ‚Herberg-suchende‘ Fernsehredakteur bekommt heute öfter „Tut mir leid, das schaffe ich nicht“, zu hören als 1999, vor allem

THOMAS BOGENSBERGER

ist Regisseur und Sendungsverantwortlicher für die Gottesdienstübertragungen im ORF-Fernsehen.

wenn es um mehr als einen Übertragungstermin aus einer Gastgebergemeinde in einem Kalenderjahr geht (früher war das gängige Praxis; man hat manchmal sogar ein paar Scheinwerfer in einer Kirche hängen lassen bis zur nächsten Übertragung einen Monat später). Bei der Gestaltung der Gottesdienste zeigt sich keine Veränderung: Wenn sich eine Gemeinde auf die Gastgeberschaft einlässt, tut sie das gut vorbereitet, liturgisch, musikalisch und organisatorisch, in team-orientierten Gemeinden funktioniert das seit jeher etwas besser. Bei den Fernsightteams der Übertragungswagen [Ü-Wagen] haben die Gottesdienst-Übertragungen in den vergangenen Jahren deutlich an Beliebtheit zugelegt, es gibt teilweise lange Voranmeldungen, man möchte wieder einmal im Team dabei sein.

HEILIGER DIENST: *Wann ist für Sie eine Gestaltung „gelingen“ und ein Gottesdienst „gut“ und wann ist er medial „gut“ zu transportieren?*

BOGENSBERGER: Wenn eine Gemeinde auch den im Fernsehen übertragenen Gottesdienst im Prinzip so feiert, wie sie jeden Sonntag feiert, lässt sich das auch medial gut transportieren. Natürlich werden die Musiker etwas öfter geprobt haben, an der Predigt wird vielleicht etwas länger gefeilt worden sein, und das eine oder andere liturgische Detail wird vielleicht bei den Proben unter dem Detailblick der Kameras noch einmal bedacht werden.

Aber auch aus den Rückmeldungen der ‚Fernsehgemeinde‘ ist zu erkennen, dass eine authentische Feier (mediales Modewort) am meisten Freude macht. In Vorbereitungsgesprächen mit Gastgeber-Gemeinde gebrauche ich gerne folgendes Bild: Wenn man zum Beispiel sonntags Gäste zum Essen einlädt, ist man gut beraten, das zu kochen, was man auch für die Familie gut und gerne kann; dann haben auch die Gäste Freude am Essen und fühlen sich gut bewirtet; natürlich kann der Tisch etwas festlicher gedeckt sein als sonst, und vielleicht gibt es sonst nicht immer Vorspeise, Suppe, Hauptspeise, Käse und Nachtsch. Aber für nette Gäste ein Menü das erste Mal aus dem vermeintlichen Zauberkochbuch des Fernsehstarkochs zubereiten zu wollen, wäre keine besonders gute Idee.

HEILIGER DIENST: *Und gibt es dabei größere Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Gottesdiensten?*

BOGENSBERGER: Der einzige größere Unterschied zwischen evangelischen und katholischen Gottesdiensten ist die liturgisch ‚strenger‘ definierte Eucharistiefeier, die für katholische Gemeinden am Sonntagvormittag selbstverständlich und verpflichtend ist. Da die Feier des Abendmahls ja in evangelischen Gottesdiensten am Sonntag nicht verpflichtend ist, bleibt gegebenenfalls für Predigt und Musik mehr Raum in der verfügbaren Sendezeit.

HEILIGER DIENST: *Wo sehen Sie die wichtigen Schnittstellen zwischen einem öffentlich rechtlich Sender, wie dem ORF, den beteiligten Kirchenverwaltungen / Fachstellen und den konkreten Gemeinden. Oder anders gefragt: Wo steckt überall Know-How für eine gelungene Übertragung und was sind entscheidende Etappen dafür?*

BOGENSBERGER: Die erste Ebene der Zusammenarbeit der beteiligten Kirchenverwaltungen bzw. Fachstellen und der ORF-Redaktion ist das Finden von möglichen Gastgeber-Gemeinden: Welche Gemeinde mit lebendiger Feier-Tradition, guter musikalischer ‚Ausstattung‘, und mit Pfarrer / Pfarrerin, der / die gut predigt und sich vor der doch zeitintensiven Vorbereitung der Fernsehübertragung nicht scheut, hat auch eine Kirche, die ‚fernsehtauglich‘ ist – also für den Ü-Wagen erreichbar, für das Lichtteam mit bewältigbarem Aufwand innen zu

beleuchten, und nicht zu klein, sodass die notwendige Zahl von Kameras (meistens vier) der Fei ergemeinde während des Gottesdienstes im Kirchenraum zumutbar ist? Das ist eine nicht ‚allsonntägliche Durchschnittsmenge‘ an Rahmenbedingungen.

Wenn so eine Gemeinde gefunden ist, steht am gemeinsamen Programm von kirchlichen Fachstellen, ORF und Gastbergemeinde die mehrstufige Vorbereitung der Übertragung. Zu dieser Vorbereitung gehören Fachtagungen und -Seminare, inhaltliche, liturgische, musikalische und technische Besprechungen in der Gemeinde mit Kirchenverantwortlichen und ORF-Redaktion, Regie und Technik, und zuletzt ausgiebige Proben vor der Übertragung. Denn so selbstverständlich einerseits für jede Gemeinde die Feier des Sonntagsgottesdienstes ist und andererseits für das Ü-Wagenteam das Koordinieren von mehreren Kameras und vielen Mikrofonen und das Ausleuchten sensibler historischer Räumlichkeiten, so detailgenau muss das Zusammenwirken von fei ernder Gemeinde und Fernseh team geplant und geprobt sein, damit via Fernsehen dann ein authentischer Gottesdienst erlebt, ja mitgefeiert werden kann.

HEILIGER DIENST: Was wissen Sie über die Zuseher/innen? Wie viele feiern in aller Regel mit? Hängt das auch vom Sendeplatz ab? Können sie uns die „typische“ Zuseher-Person ein wenig beschreiben? Welche Erwartungen hat sie an den Sender, die Gemeinde, den Leiter, wenn sie via Kamera „mitfeiert“?

BOGENSBERGER: Das Publikum der Übertragungen, die ‚Fernsehgemeinde‘ (in Deutschland spricht man liebevoll-humorvoll von der ‚Gemeinde von Sankt ZDF‘), kennen wir einerseits aus statistischen Zahlen der Marktforschungsabteilungen der Fernseh anstalten und andererseits aus persönlichen Rückmeldungen, also Anrufen bei den Gastbergemeinden, Briefen und E-Mails zu den Übertragungen.

Durchschnittlich feiern in Österreich am Sonntagvormittag etwa 85.000 Menschen mit, in Deutschland via ZDF etwa 600.000 bis 800.000. Vor einigen Jahren hatten Übertragungen in der kalten Jahreszeit verhältnismäßig etwas mehr Publikum als in der warmen Jahreszeit, aktuell ist jahreszeitlich kein signifikanter Unterschied zu bemerken; auch im Sommer ist die Fernsehgemeinde gleich groß. Eher sind bei ‚wichtigen‘ Wintersport-Terminen im anderen Programm ein paar ‚Fernseh-Kirchenbänke‘ dünner besetzt. Ein Sendeplatz wie die Christvesper um 19.00 Uhr am Heiligen Abend hat natürlich mehr Publikum: allein in Österreich sind da etwa 230.000 dabei.

Insgesamt ist die ‚Fernseh-Gottesdienst-Teilnahme‘ seit 1999 sehr konstant. Aus vielen individuellen Rückmeldungen kann man als Begründung herauslesen, dass die gefragtesten Qualitätsmerkmale von Gottesdiensten konsequent erfüllt werden: gute Predigt, schöne musikalische Gestaltung, oft auch zum Mitsingen daheim geeignet.

Die statistischen Daten beschreiben die ‚typischen‘ Zuseher als ältere Menschen, mehr Frauen als Männer, eher aus dem ländlichen Raum als aus dem Großstadtmilieu. Die Zahl der von den Marktforschungskollegen als ‚postmoderne Sinnsucher‘ beschriebenen Menschen ist im Publikum von Gottesdienst-Übertragungen allerdings in den vergangenen Jahren gestiegen.

Menschen, die via Fernsehen den Gottesdienst der Gastbergemeinde mitfeiern, freuen sich, wenn sie zum Beispiel in der Begrüßung, in der Predigt, bei der Verabschiedung direkt angesprochen werden, wenn die Gemeinde vertraute Lieder singt, bei denen sie mitsingen können, und wenn das auch mit Hilfe von eingeblendeten Gesangbuchnummern oder Liedertiteln unterstützt wird. Wenn Kinder und Jugendliche bei der Gestaltung von Gottes-

diensten mitwirken, nehmen viele ältere Menschen den ermutigenden Eindruck mit, Gottesdienst-Feiern ‚stirbt nicht aus‘.

Lieder, die nicht in deutscher Sprache gesungen werden (lateinisch, englisch, lokaler Dialekt) kommen bei vielen Menschen viel besser an, wenn in der Übertragung eine Übersetzung in Untertiteln geboten wird. Das Angebot zur Kontaktaufnahme mit der Gastgebergemeinde durch Anruf oder Schreiben wird speziell von den ‚Mitfeiernden‘ vielfach genützt, bringt aber auch für die Gastgebergemeinde ein für viele Mitwirkende immer wieder überraschendes Ausmaß an Anerkennung ‚aus der weiten Welt‘.

HEILIGER DIENST: Was wünschen Sie sich als Regisseur bzw. als Redakteur für die Gestaltung eines Gottesdienstes von den „Akteuren“ bzw. von der Übertragungsgemeinde? Worauf legen Sie besonderen Wert?

BOGENSBERGER: Eine Gastgebergemeinde steht bei einer Übertragung natürlich in gewisser Weise auf einer medialen Bühne der Aufmerksamkeit. Wenn aber trotzdem alle Mitwirkenden die Fernsehübertragung nicht als Gelegenheit zur Selbstdarstellung (der Gemeinde oder gar einzelner Mitwirkender) sehen, sondern als seelsorgerlichen Dienst an Menschen, die via Fernsehen bei ihnen zu Gast sind, dann kommt auch im Fernsehen ein authentischer Gottesdienst ‚rüber‘; dann gelingt es auch, alle natürlich gegebene Aufgeregtheit und Nervosität als eine Art ‚Schutzengel‘ mit der Aufmerksamkeitsquelle Adrenalin wahrzunehmen und weniger als nervenaufreibende Belastung.

Auf der anderen Seite wäre überdeutliche ‚Lässigkeit‘ à la „Wir feiern Gottesdienst, die Fernsehleute sollen nur kommen und ihre Kameras, Mikrophone und ein paar Scheinwerfer aufstellen ...“ auch keine gute Basis für eine gelungene Übertragung. Gute Vorbereitungen in allen Details, Beachtung von Zeitplänen, rechtzeitiges Weitergeben von Text- und Musikunterlagen für die Programminformation und für das Regiebuch sind wichtige Zutaten einer guten Zusammenarbeit.

HEILIGER DIENST: Wie beeinflusst das Medium den Gottesdienst? Und umgekehrt, wie beeinflusst die feiernde Gemeinde die Produktion einer Fernsehübertragung?

BOGENSBERGER: Allein die im Kirchenraum aufgebaute Technik hat natürlich durch ihre Präsenz eine Auswirkung auf die feiernde Gemeinde: Der Kirchenraum ist ungewöhnlich hell, die Kameras werden sich im Raum auch so bewegen, dass sie zeitweilig den Blick in den Altarraum behindern, die Gemeinde selbst wird sich bei Gesang, Gebet und beim Zuhören beobachtet fühlen – und da soll man authentisch Gottesdienst feiern?

Den Mitwirkenden ist diese Technik-Präsenz durch die Proben schon etwas vertrauter geworden. Sie werden auch bei den Proben bemerkt haben, dass mit steigender Vertrautheit mit den Kameras und den Scheinwerfern deren Anwesenheit wieder in den Hintergrund tritt, dass letztlich Liturgie und Musik nicht wesentlich gestört werden, dass Feiern auch mit Fernseh-Technik möglich, ja fast selbstverständlich werden kann. Und genauso wird es auch der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde gehen, umso leichter, wenn sie vor Beginn des Gottesdienstes mit der Technik-Präsenz vertraut gemacht wird, wenn sie erfährt, wo sich die Kameras bewegen, welche Auswirkungen die genau durchdachte Zeitstruktur des Gottesdienstes zum Beispiel auf die Kommunionausteilung hat. Auch ist es gut, wenn die Gemeinde weiß, dass sie sich durch die Präsenz der Kameras nicht vom Mitsingen und Mitbeten abhalten lassen soll, dass sie nicht ‚einer Aufführung‘ beiwohnt, sondern dass sie ihren Gottes-

dienst feiert, in dem auch ein ‚nicht ganz einfacher Gast‘ mit dabei ist – mit diesem Wissen kann die versammelte Gemeinde sehr zum guten Gelingen der Übertragung beitragen, zum Gefühl der Menschen zuhause, im Spital, im Seniorenheim, dass sie mit dabei waren, dass sie mitfeiern konnten.

HEILIGER DIENST: *Was können Gemeinden durch eine Übertragung grundsätzlich lernen für die Inszenierung bzw. Gestaltung von Gottesdiensten?*

BOGENSBERGER: Der Blick durch die Kameras auf das ‚Gottesdienst-Geschehen‘ ist vielfach wie ein Blick durch ein Vergrößerungsglas: Liturgische Handlungen werden in ihren Details und in ihrer Zeichenhaftigkeit hervorgehoben. Das kann ihre Bedeutung neu und nachhaltig bewusst machen. Zum Beispiel: Wer bringt die Gaben in der Gabenprozession zum Altar? Wer übernimmt sie? Ist der Altar vorher gedeckt worden? In welchen Gefäßen kommen Wein und Wasser auf den Altar? Kann man Wein und Wasser sehen, wenn der Priester sie in den Kelch gießt? Oder beim Brotbrechen: Stehen die Ministranten so um den Altar, dass die Kamera diesen wichtigen Moment zu sehen bekommt? Werden nach dem Brotbrechen Hostien in mehrere Schalen aufgeteilt, kann das ohne ‚Hektik‘ geschehen?

Auch für die dekorative Gestaltung des Kirchenraums mit Blumenschmuck, Kerzen, Lichtelementen kann der Blick durch die Kameras neue Erkenntnisse bringen. Nicht selten war nach einer Übertragung von den Mitwirkenden auch zu hören, dass die detaillierte Beschäftigung mit der Zeitstruktur der Gottesdienstgestaltung der Feier eine neue Lebendigkeit gebracht hat. Und wenn liturgische Wege wie Einzug, Prozession mit dem Evangeliar, Gabenbereitung oder auch nur das Gehen zum Ambo für eine Lesung im Dialog mit Regie, Kameralenten und liturgischer Beratung neu in den Blick kommen, bleibt auch nach der Übertragung oft eine Auffrischung der Feier-Kultur in der Gemeinde zurück.

HEILIGER DIENST: *Was sind die besonderen Eigenarten von Gottesdienstübertragungen im Vergleich zu anderen Live-Produktionen?*

BOGENSBERGER: Im Theater, in der Oper, im Konzert sind die Kameras auf ein Bühnengeschehen gerichtet, bei Sportübertragungen beobachten sie ein Spielfeld, eine Rennstrecke; natürlich kann auch begeistertes, erschrecktes, enttäuschtes Publikum ins Bild gesetzt werden, aber das ist ein Nebeneffekt.

Im Gottesdienst ist die gesamte miteinander feiernde Gemeinde das Geschehen; natürlich gibt es den Altarraum mit Priester und Assistenz und die Empore für die Musik, aber das ‚Hauptgeschehen‘ ereignet sich im gesamten Kirchenraum. Entsprechend müssen die Kameras so positioniert sein, dass sie möglichst viel von diesem ‚Miteinander-Feiern‘ vermitteln können. Sie müssen aber so choreografiert sein, dass die Kameras dabei einander nicht im Weg und möglichst wenig gegenseitig im Bild sind, und dass sie die feiernde Gemeinde möglichst wenig stören – eine in jedem Kirchenraum immer wieder neue und spannende Herausforderung für Regie und Kameralente.

HEILIGER DIENST: *Kann Gottesdienstübertragung etwas von anderen Live-Übertragungen lernen und auch umgekehrt?*

BOGENSBERGER: Von Unterhaltungsformaten können Gottesdienstübertragungen mitnehmen, dass das Publikum vor der Sendung nicht sich selbst und einer erstarrten bangen Erwartungshaltung überlassen wird, sondern in seiner Verfasstheit auf den heiteren Charakter

der Sendung vorbereitet wird, ‚warm-up‘ nennt das der Fachausdruck; vor Gottesdienstübertragungen kann man auch die Gemeinde in eine sonntags-frohe Verfasstheit mitnehmen, sie (mit Humor) informieren, was die Fernsehtechnik im Kirchraum bedeutet, und sie zum Beispiel durch Proben des Gemeindegesangs festlich-froh auf den Gottesdienst einstimmen.

Von Theaterübertragungen haben Gottesdienstübertragungen sicherlich schon lange die Notwendigkeit eines möglichst vollständigen Regiebuchs übernommen, aus dem sich als Arbeitsgrundlage für das Regie-Team und für das Ton-Team die Einteilung der Kameras und der Einsatz der Mikrophone ableiten lässt.

Von Sportübertragungen können Gottesdienstübertragungen vielleicht noch die Geschwindigkeit und Kunst, am Ball zu bleiben, lernen, vor allem, wenn es darum geht, beim Gemeindegesang ‚am Ball zu bleiben‘, sprich Menschen zu zeigen, die mitsingen und nicht nur zuhören. Andere Übertragungen können vielleicht von Gottesdienstübertragungen lernen, alle an einem Ort für ein bestimmtes Ereignis versammelten Menschen respektvoll wahrzunehmen, als wichtigen Bestandteil des Ereignisses – vielleicht ein demokratisches Gegengewicht zum Starkult?

HEILIGER DIENST: *Gibt es besondere Highlights, an die Sie sich erinnern? Auch besondere Herausforderungen?*

BOGENSBERGER: Einzelne Übertragungen hervorzuheben wäre unfair gegenüber Engagement, Feierkultur und Gastfreundschaft aller Gastgebergemeinden. Aber wenn einem Pfarrer nach der Übertragung beim Dank an Gemeinde und Fernsehteam vor Bewegtheit über den schönen Gottesdienst Tränen kommen, wenn schon beim Abbau der Technik nach der Übertragung zu hören ist: „Ihr könnt gerne wieder kommen!“, wenn der Kirchenchor nach dem Gottesdienst für Gemeinde und Fernsehteam noch eine Zugabe singt, auch wenn nach einem Stromausfall während der Livesendung die Orgel nicht mehr funktioniert, aber die gesamte Gemeinde acapella weitersingt, bis die Jugendband spontan die Instrumentalbegleitung übernimmt, wenn sich auch einmal ein Bischof Zeit für die Proben nimmt und sich nicht von seinem Zeremoniär vertreten lässt, dann stellt sich der Gedanke an Highlights ein. Und dann bleiben selbst Regengüsse und Schneeschauer beim Mitteleuropäischen Katholikentag oder beim Papstbesuch als bewältigbare Herausforderungen in der Erinnerung.

HEILIGER DIENST: *Wagen sie einen Blick in die Zukunft! Welche Entwicklungen stehen aus ihrer Sicht an? Wird sich das Format ‚Gottesdienstübertragung‘ verändern?*

BOGENSBERGER: Das Format ‚Gottesdienstübertragung‘ am Sonntagvormittag wird sich nicht wesentlich verändern, solange Publikum/Mitfeiernde in dem derzeit gegebenen stabilen Maß Interesse daran haben. Vielleicht wird es Sinn machen, öfter als bisher bei bewährten Gastgebergemeinden zu wiederholten Malen an die Tür zu klopfen. Eine ‚Fernseh-Studio-Kirche‘ für Gottesdienstübertragungen mit Gastpfarrern und Musikern hielte ich aber im Hinblick auf das deutlich wahrnehmbare Interesse an authentischen Gemeindegottesdiensten nicht im Sinne des Publikums.

Interessant schiene es mir, für andere Sendetermine Gottesdienst-Formate zu entwickeln, die noch stärker die spezifischen Möglichkeiten von Fernseh-Technik und -Gestaltung ins Spiel bringen könnten: zu speziellen Momenten, Tagen im Jahr, wo geistliche / künstlerische Impulse zum Nachdenken einladen könnten. Zum Beispiel Szenen / Gedanken zum Jahreswechsel, ein Aschermittwoch der Künstler an der Schnittstelle von Lachen und Memento

mori, Karfreitagsmeditationen zu Leid und Tod sowie Osterbilder über den Tod hinaus, geistvoll-vernetzt zu Pfingsten, nebelige Gedanken und Erinnerungen zu Allerseelen, eine Kreuzfahrt mit St. Nikolaus ...

Thomas Kroll, Berlin

Filme in der Liturgie?

Erfahrungen, Praxisbeispiele, Reflexionen

Filme nehmen die Betrachter/innen nicht selten ganzheitlich hinein in Geschichten, Situationen und Handlungen. Sie verdichten das Leben und konfrontieren mit existenziellen Fragen. In dieser Hinsicht gibt es – wenigstens theoretisch – eine nicht unwesentliche Schnittmenge mit der Liturgie. Der Beitrag zeigt auf, wie Film-Andachten und der Einsatz von Filmen im Gottesdienst Brücken bauen können zwischen Liturgie und Alltag. Die vorgestellten Beispiele vermitteln einen Eindruck davon, dass durch Film-Gottesdienste auch Menschen jenseits der traditionellen Milieus angesprochen werden können. (Redaktion).

„Kino-Andachten, eine Überraschung“ – so lautete vor 23 Jahren der Oktober-Heft-Titel der Schweizer Zeitschrift „ferment“. Ein quadratisches, wie immer ästhetisch ansprechendes Heft, Schwarzweiß-Druck mit zahlreichen Abbildungen, hier: mit Szenenbildern aus berühmten Filmen. Auf der Titelseite Charlie Chaplin, und vor zweiseitigen Meditationen zu insgesamt vierzehn Filmen ist auf Seite 3 groß notiert: „KINOandachten – DANKandachten“. Denn Herausgeber und Autor des Heftes wählten „aus der großen Ernte der Regisseure und Filmemacher [...] Aufnahmen heraus“, die für Sinne und Geist, für Empfindung und Unterhaltung „belebende und elektrisierende Vitamine sein [...] mochten“. Zugleich aber soll[te] grosser Dank wach werden gegenüber all den vielen Einfällen und Spannungen, der Phantasie und dem Können der Filmemacher und Schauspieler. Dieser Dank gehört aber auch Gott, der die Vielfalt seiner spielenden Phantasie gerade auch an die Filmkünstler verschwendet.“¹

Manchmal formt sich der Dank – für ein Bild, für eine Geste, für eine Geschichte – nicht erst im Nachhinein eines Films in Worte. Manchmal beginnt die Zwiesprache mit Gott bereits vor der großen Leinwand mitten im Kino während der Filmsichtung. Bisweilen kommen Bitten oder Stoßgebete hinzu angesichts von Abgründen, aufgrund von Enttäuschungen und unvermuteten Wendungen. Dann kann das Kino zum privaten Andachtsraum werden. So wundert es nicht, wenn Pfarrer Michael Graff, Autor der zitierten ferment-Ausgabe, andernorts notiert: „Im Kino gewesen. Gebetet.“² Warum nicht andere Menschen zu solchen, zu ähnlichen Erlebnissen und Erfahrungen einladen? Warum nicht solch kleine oder großen spirituellen Momente öffnen auf einen Gottesdienst hin, in eine Liturgie hinein? Derlei Erfahrungen sind in meinen Augen oft Anlass und Beweggrund für FilmAndachten und FilmGottesdienste, für GlaubensFilmWochen und FilmExerzitien.

DR. THOMAS KROLL
lebt in Berlin und leitet das Referat
„Verkündigung / Missionarische Pastoral“ in der
Pastoralen Dienststelle des Erzbistums Hamburg.
Der promovierte Pastoraltheologe ist
ausgewiesener Experte im Dialogfeld
„Film und Theologie“.

¹ WALLHOF: Vorwort, 2.

² GRAFF: Sternstunden, 8.

1 FilmAndachten

„Filme diskutieren: gut. Filme meditieren: besser.“³ So ein weiteres Bonmot von Pfarrer Michael Graff. Filme meditieren?! Warum nicht im Rahmen eines Gottesdienstes? Warum nicht in einer Kirche oder in einer Kapelle, in der zwischenzeitlich eine Leinwand alle Blicke auf sich zieht?

Derlei Fragen lösen in katholischen Kreisen immer noch Grundsatzdiskussionen aus, sei es im Hinblick auf das Verständnis der Würde von Gotteshäusern, sei es angesichts der Betonung des Mysteriums und der Feierlichkeit, die der katholischen Liturgie innewohnen soll. Aufgrund des Hangs zu Treue und Tradition ist für Kreativität und Neues in Kirchen wie Liturgien nicht immer Platz. Künsten wie Architektur und Bildhauerei, Malerei und Musik räumt man ausreichend Raum ein in Gotteshäusern und bei der Inszenierung von Liturgien. Mit der so genannten siebten Kunst⁴ aber tut man sich in diesen Kontexten mitunter doch noch schwer.

Darüber hinaus sind praktisch-technische Probleme ausschlaggebend für den Verzicht auf bewegte und bewegende Bilder im Kirchenraum. Die Helligkeit in manchen Kirchen beeinträchtigt die Filmprojektion an einem Sonntagmorgen ebenso sehr wie etwa lang anhaltender Hall. Der kann dazu führen, dass man Filmdialoge in den Kirchenbänken schlichtweg nicht versteht.

Dennoch: Wählt man die liturgische Form der Andacht, ist gerade im Blick auf die jeweilige Zeit im Kirchenjahr und mit Rücksicht auf deren Themenschwerpunkte eine Vielzahl an thematischen FilmAndachten möglich. Im Advent wendet sich die Frühschicht mit Jugendlichen den Fragen zu: Worauf warten wir noch? Wie muss, wie darf man sich die Wiederkehr Jesu Christi vorstellen? Dabei kommt der Kurzfilm *Ernst und das Licht* zum Einsatz und wird konfrontiert mit dem Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13) oder mit der Emmausgeschichte (Lk 24,13–35).

An Allerseelen bedenkt man vor Gott den Umgang mit Toten und die Trauer auf Seiten der Zurückgebliebenen. Beides führt der Kurzfilm *Remedio* vor Augen, dem man die neutestamentliche Lesung 1 Thess 4,13–18 zur Seite stellen kann.

Im Jahr der Barmherzigkeit⁵ öffnen Kurzfilme bzw. Spielfilmsequenzen die Augen für leibliche und geistliche Werke der Barmherzigkeit.⁶ Für das Thema „Hungernde speisen“ bietet sich zum Beispiel Juliette Soubriers Kurzfilm *Der Unbekannte* an, dem man die Geschichte von Elias erstem Kontakt mit der Witwe von Sarepta (1 Kön 17,8–16) zur Seite stellt. Lieder wie „Du bist das Brot, das den Hunger stillt“ und „Brich dem Hungrigen dein Brot“ gewinnen in diesem Kontext an Brisanz.

Auf einige Beispiele sei näher eingegangen.

³ GRAFF: Christus inkognito, 56.

⁴ Zum Begriff „siebte Kunst“ vgl.: <http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=3742> [Abruf 27.08.2014].

⁵ Als Schlüsselfilm bietet sich der Kurzfilm *Herr im Haus* an, der vor der Folie der matthäischen Perikope vom Weltgericht (Mt 25,31–46) zu interpretieren ist. Er bietet einen guten Zugang zur christlichen Lehre von den Werken der Barmherzigkeit. Vgl. KROLL: „Wann haben wir dich fremd und obdachlos gesehen ...?“, 41–43.

⁶ Unter dem Titel „... das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40) wurden in der Pfarrei St. Marien Quickborn vor Ostern 2016 vier „filmANDACHTEN zum Heiligen Jahr der Barmherzigkeit“ gefeiert, drei weitere sind geplant im November 2016.

1.1 FilmAndacht im Advent

Im Advent 2014 lud der Diözesanadministrator des Erzbistums Hamburg Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Erzbischöflichen Kurie zur Adventsfeier am Barbaratag ein. Die vierteilige Feier begann mit einer FilmAndacht in der Hamburger Kirche St. Elisabeth.⁷ Den Kern der Feier bildeten die Tageslesung, eine gut neunminütige Filmsequenz aus Xavier Beauvois' preisgekröntem Spielfilm *Von Menschen und Göttern* sowie die gegenseitige Auslegung von Schrifttext und Filmbildern durch die Leiterin der Pastoralen Dienststelle. Der Ablauf ist rasch skizziert:

Einzug und Lichtritus (mit dem Gesang „Du Licht vom Lichte“)
 Hymnus („Voici la nuit“ / „Siehe die Nacht“)⁸
 Oration
 Filmsequenz (aus *Von Menschen und Göttern*)⁹
 Lesung (Jes 26,1–6)
 Antwortgesang („Oh Herr, wenn du kommst, wird die Welt wieder neu“)
 Auslegung
 Lied („Wir ziehen vor die Tore der Stadt“)
 Lobpreis und Fürbitten (mit dem Ruf „Christus kommt, maranatha“)
 Vaterunser
 Segen
 Schlusslied („Die Nacht ist vorgedrungen“)

Im Advent ermöglichen Texte, Lieder und Symbolik besonders ansprechende Gottesdienste. Daher der Lichtritus zu Beginn. Der Gesang begleitet das Entzünden der Kerzen und begrüßt Christus inmitten der Gemeinde. Da der Film *Von Menschen und Göttern* von liturgischen Feiern und Gesang durchzogen wird, legt es sich nahe, einzelne dieser Elemente auch innerhalb einer FilmAndacht zur Geltung kommen zu lassen, hier konkret den Hymnus „Voici la nuit“. Passend zur Melodie, die im Film erklingt, wurde eine deutsche Textfassung erstellt. Der Hymnus stimmt ein auf das kommende Fest, in der skizzierten Adventsfeier auch auf die Filmsequenz, die kurz darauf vorgeführt wird: „[...] Und nichts ist außer der Liebe, die nach und nach Gestalt annimmt. / Gott trennt das Meer vom Wüstensand, / macht sich auf Erden eine Krippe, / entäußert sich und kommt herab. // Siehe die Nacht, glückliche Nacht von Palästina! / Und nichts ist da außer dem Kind, / das Licht vom Licht und wahrer Gott / im Fleisch, von unserm Fleisch genommen. / So blüht in uns die Wüste auf, / nach Bethlehem führt jeder Weg.“

⁷ Der FilmAndacht (Teil 1) folgten ein Spaziergang zum Abaton-Kino (Teil 2), gemeinsames Kaffeetrinken (Teil 3) und ein Kinobesuch (Teil 4), bei dem ausgewählte Filmsequenzen vorgeführt und kommentiert wurden zum Thema „Weihnachten auf der Kinoleinwand“.

⁸ Einen ersten Eindruck von diesem Lied gewinnt man hier <https://www.youtube.com/watch?v=b2og96CZvpA> [Abruf: 08.09.2016]. Das Lied ist auch auf der CD mit dem Film-Soundtrack zu finden.

⁹ Zu Beginn sieht man, wie einer der Mönche, Celestin, ein letztes Tier bei der Weihnachtskrippe postiert und anschließend Kerzen aufstellt in den Fensternischen der Klosterkapelle. Kurz darauf kommt es zur Konfrontation zwischen den Mönchen und den Terroristen, die ins Kloster eindringen. Eindrücklich ist das Gespräch zwischen Christian, dem Prior der Trappisten, und Fattiya, dem Anführer der Eindringlinge. Am Ende feiern die Mönche die Christmette und singen „Voici la nuit [...]“.

Dass es im Advent nicht nur um gute Stimmung geht, daran erinnern die Filmsequenz, die Tageslesung und etwa auch das Lied „Wir ziehen vor die Tore der Stadt“. Der Liedtext erinnert an den Appell des jetzigen Papstes Franziskus vor dem Konklave – für eine Kirche, die aus sich selbst heraus und an die Peripherien geht, „nicht nur an die geographischen, sondern auch an die existentiellen“¹⁰.

1.2 FilmAndacht in der österlichen Bußzeit: Neugier und Verantwortung

Bilden Kurzfilm oder Filmsequenz sowie Schriftlesung nebst Auslegung den Kern einer FilmAndacht, ist bei der weiteren Gestaltung zu bedenken, dass sich für die Feiernden Möglichkeiten der Partizipation ergeben, zum Beispiel dank gemeinsamen Singens, beim abwechselnden Beten eines Psalms oder einer Litanei. Auf dieser einfachen Basis wurde am 13. März 2012 in St. Ursula, Bremen ein FilmGottesdienst gefeiert.¹¹ Er stand unter dem Leitwort „Neugier und Verantwortung“ und konfrontierte den Kurzfilm *Dangle* mit Gen 3,1–13. Hier die Struktur:

Musik zum Ankommen

Liturgische Eröffnung und Begrüßung

Lied („Du rufst uns, Herr, trotz unsrer Schuld“)

Psalm¹²

Kurzfilm [oder Filmsequenz]: Einführung / Filmvorführung / kurze Stille¹³

Schriftlesung mit Ansprache und anschließender kurzer Stille

Litanei¹⁴

Vaterunser

Segen

Lied („Gott wohnt in einem Lichte, dem keiner nahen kann“)

Musik zum Ausklang

1.3 Versöhnungsgottesdienst¹⁵

Im Rahmen einer erweiterten Dekanatskonferenz im Bistum Osnabrück stand im Februar 2016 das Thema „Um Gottes Willen über Filme reden – Bilder von Schuld und Vergebung“ auf dem Programm. Die Ökumenische Konferenz im Gemeindehaus von St. Martini Hagen

¹⁰ BERGOGLIO: Rede vor den Kardinälen vor der Papstwahl.

¹¹ Am Anfang war die Anfrage des Pfarrers nach ein, zwei FilmAndachten in der geprägten Zeit vor Ostern. Wegen der technischen Umstände drängten sich die nahezu dialogfreien Filme *Am seidenen Faden* (man hört wenige spanische Worte und liest deutsche Untertitel) sowie *Dangle* auf. Daraufhin wurden Schriftstellen und Leitthemen gesucht, anschließend Psalmen und Lieder. Die FilmAndacht mit dem Motto „Gottvertrauen“ konfrontierte *Am seidenen Faden* mit Jes 7,1–9. Sie fand am 28. Februar 2012 in St. Georg, Bremen statt.

¹² Das könnte z. B. Psalm 103 sein, der im Gotteslob mit „Ein Loblied auf den gütigen und verzeihenden Gott“ überschrieben ist.

¹³ ‚To dangle‘ – das ist Englisch und bedeutet ‚baumeln, baumeln lassen‘. Was da baumelt, wird nicht verraten, das sehen Sie gleich selbst. Ich wünsche gute und anregende Andacht.“

¹⁴ Zum Beispiel: V: Treuer und barmherziger Gott/ A: Ich will umkehren zu Dir/ V: Du lädst ein zu leidenschaftlicher Liebe/ A: Ich will umkehren zu Dir/ V: Du lädst ein zu grenzenlosem Vertrauen [...] Nach dem Gebet „Ich will umkehren zu Dir“ in: ROTZETTER: Gott, der mich atmen lässt, 121f.

¹⁵ Den Ablauf mit sämtlichen Texten zu Liedern und Litanei, Predigt und Fürbitten findet man in: KROLL: *Bewegte Bilder im Kirchenraum?*, 91–105.

a. T. W. begann daher mit einem Versöhnungsgottesdienst, bei dem eine Doppelsequenz aus dem Spielfilm *The Mission*¹⁶ von insgesamt dreizehn Minuten Länge zu sehen war.¹⁷ Für den gesamten Gottesdienst mit Auslegung und Zeiten der Stille wird man sich eine gute Stunde Zeit nehmen müssen. Hier die Ablaufskizze:

Lied zum Einzug („Herr wir kommen schuldbeladen vor dein heiliges Angesicht“)¹⁸

Liturgische Eröffnung und Begrüßung

Litanei¹⁹

Überleitung und Einführung in den Film²⁰

Vorführung der Filmsequenz(en)

Zwischenmusik²¹

Überleitung²²

Evangelium

Wechselgruß und Schrifttext (Lk 15,1–7)²³

Predigt

Zwischenmusik mit Überleitung zum Lied („Sag ja zu mir, wenn alles nein sagt [...]“)²⁴

Schuldbekenntnis

Vergebungsbitte(n) und -zuspruch

¹⁶ Eine DVD des Films ist in vielen kath. Medienzentralen auszuleihen. Damit verbunden ist das Recht der nichtgewerblichen öffentlichen Vorführung, das für den Einsatz von Kurzfilmen und Spielfilmsequenzen in Gottesdiensten Bedingung ist. *The Mission* (Großbritannien 1986) gewann 1986 beim Filmfestival in Cannes die Goldene Palme für den besten Film; Chefkameramann Chris Menges erhielt für seinen Beitrag einen Oscar. Information und Interpretation bietet HAGMANN: Machtpolitik im Paradies, 163–166.

¹⁷ Die Doppelsequenz beginnt dreißig Filmminuten nach dem Erscheinen des Verleiheremblems. Die erste Sequenz dauert drei Minuten; sie zeigt die Ankunft eines Jesuitenpaters in einer Stadt, dann dessen Begegnung mit einem Mann namens Rodrigo Mendoza. Die zweite, fast zehnminütige Sequenz kommt nahezu ohne Worte aus; sie zeigt, wie Pater Gabriel gemeinsam mit Mendoza und einigen Patres ins Missionsgebiet, zu den Indios, heimkehrt. Insbesondere der längere Filmausschnitt empfiehlt sich für den Einsatz in Gottesdiensten, da er auf die Kraft der Bilder vertraut.

¹⁸ Als Alternative bietet sich u. a. an: „Herr, dir ist nichts verborgen“.

¹⁹ V: Treuer und barmherziger Gott/A: Ich will umkehren zu Dir [...] Vgl. ROTZETTER: Gott, der mich atmen lässt, 121f.

²⁰ In der Überleitung sollte zum Ausdruck kommen, warum ein Filmausschnitt vorgeführt wird. Hier muss, da es sich bereits um den Plot Point 1 des Films handelt, kurz dargelegt werden, was bereits geschehen ist, wer der Gute, wer der Böse ist, usw.

²¹ Für die Mitfeiernden und deren Meditation der Filmbilder wäre es von Gewinn, wenn nach einer Zeit der Stille das musikalische Leitthema des Films, „Gabriel's Oboe“, von der Orgel aufgegriffen und weiter entfaltet wird. Die Noten sind im Fachhandel erhältlich bzw. per Internet zu erwerben.

²² Die Überleitung erinnert zum einen daran, dass gute Filme Gleichnisse des Lebens erzählen. Zum anderen macht sie darauf aufmerksam, dass es, was die Wirkung von Spielfilmen anbelangt, keine Garantien gibt. Es ist wie mit den Gleichnissen Jesu: Für manche sind diese lediglich eine nette Geschichte; für manch andere haben sie eine existentielle Bedeutung.

²³ Auch andere Bibeltexte sind denkbar, z. B. Ez 33,10–20.

²⁴ An dieser Stelle zwischen Predigt und Schuldbekenntnis könnte man – trotz vieler Worte und Fragen zuvor – noch Impulse zur Reflexion geben, zum Befragen des Gewissens sowie eine Zeit der Stille gewähren. Die mag man ab und an mit dem Singen ausgewählter Strophen des angesprochenen Liedes unterbrechen. Zum anderen ist denkbar, an dieser Stelle der Feier Bewegung zu initiieren, indem man zu einem Bußgang, zu einer Prozession innerhalb des Kirchengebäudes einlädt. Hat man z. B. schon vor dem Gottesdienst größere Steine an die Teilnehmenden verteilt, könnte man an dieser Stelle dazu einladen, diese an einem bestimmten Ort niederzulegen oder von sich wegzuworfen – um zeichenhaft dem Wunsch der Befreiung von konkreter Last einen Ausdruck zu verleihen.

Lied („Misericordias Domini in aeternum cantabo“)

Vaterunser

Segen

Lied („Herr Deine Güte ist unbegrenzt“)

Orgelspiel

1.4 FilmAndachten bei Katholikentagen

Beim 99. Katholikentag in Regensburg 2014 ergab sich erstmals die Möglichkeit, eine FilmAndacht zu feiern. Premiere. In Anlehnung an ein Bonmot von Franz Kafka und in Erinnerung an das Zitat von Pfarrer Graff wählten Pfarrer Christoph Seidl und ich das Motto „Ins Kino gegangen! Gebetet!“ Uns zur Seite stand Franziska Forster mit ihren Instrumenten, Flöte sowie Sopran- und Tenorsaxophon. In der dunklen, gut gefüllten Neupfarrkirche kamen sukzessive fünf Filmsequenzen zum Einsatz. Sie umkreisten das Leitthema „Gebet“, machten verschiedene Aspekte sichtbar und unterschiedliche Facetten erlebbar. Ferner war uns wichtig, nicht nur Filmausschnitte zu zeigen und Texte vorzutragen, sondern die Anwesenden zum Mitbeten einzuladen, zum persönlichen Gebet anzuregen und sie zu motivieren, sich sowohl innerlich als auch äußerlich zu bewegen. Im Folgenden die wichtigsten Punkte des Ablaufs:

1) ERÖFFNUNG – GOTT MITTEN UNTER UNS

Filmsequenz aus *Vaya con dios*

Liturgische Eröffnung

Begrüßung, Einführung

Herabrufung des Hl. Geistes mit Gesang, dazu Einlegen von Weihrauch²⁵

2) „DER HERR IST MEIN HIRTE“ – VERTRAUEN IN DER NOT

Hinführung zum Filmausschnitt

Filmsequenz aus *Pale Rider*

Impuls²⁶, anschließend Saxophon

3) BETEN – WIE GEHT DAS, WOZU IST ES GUT?

Schrifttext: Mt 7,7–11

Überleitung und Hinführung zum Filmausschnitt

Filmsequenz aus *Das Wunder von Bern*

Impuls²⁷, anschließend Kerzenanzünden, dazu Saxophon

Litanei²⁸

²⁵ „Wir bedenken Lebensthemen vor Gott und rufen den Hl. Geist in unserer Mitte an. Weil Geist schwer zu fassen ist, versuchen wir es mit einem alten Ritual und legen Weihrauch auf brennende Kohlen. Dazu singen wir den Taizé-Ruf ‚Veni creator spiritus!‘“

²⁶ Textblätter mit Ps 23 und Stifte liegen bereits aus. In Zwischenzeilen kann man Wünsche und Bitten schreiben sowie Aktualisierungen des Psalmtextes notieren.

²⁷ „Nützen unsere Gebete? Wie oft haben Menschen schon gebetet, und es hat sich nichts verändert? [...] Motivtafeln mit Danksagungen [...] Gebet verändert nicht Gott, sondern die Menschen. Gebet heißt ‚in Beziehung sein mit Gott‘. Eine Kerze, die da bleibt, auch wenn ich wieder gehe, ist ein sprechendes, ein leuchtendes Zeichen für diese Beziehung. Sie sind eingeladen, eine Kerze anzuzünden – sei es mit einem Anliegen, sei es, um ihrer Beziehung zu Gott Ausdruck zu verleihen.“

²⁸ „Gott, du helles Licht / sei mit uns / wenn die Nacht hereinbricht / sei mit uns / in der Nacht des Todes / sei mit uns / in der Nacht der Schuld / sei mit uns / in der Nacht der Verdrängung / sei mit uns

4) KLAGE UND VERZWEIFLUNG VOR GOTT BRINGEN

Hinführung zum Thema und zum Filmausschnitt

Filmsequenz aus *Bad Lieutenant*

Saxophon

Einladung zum gemeinsamen Klagegebet (Psalm 143)

5) HERZENSGEBET UND VATERUNSER

Hinführung zum Filmausschnitt

Filmsequenz aus *Bruce Allmächtig*

Dialog-Impuls und Einladung zum stillen Gebet

Saxophon

Vaterunser²⁹

Segen

Lied zum Abschluss mit Saxophon³⁰

Bei der Planung des 100. Deutschen Katholikentag in Leipzig konnte für FilmAndachten keine Kirche zur Verfügung gestellt werden. Pfarrer Seidl und ich haben die Herausforderung angenommen und im Leipziger Schauburg-Kino zwei Gottesdienste gefeiert – mit Neugierigen und Bekannten, mit Kirchennahen und -fernen, mit Skeptikern und Begeisterten. Dabei galt es vorab Fragen der Inszenierung und der Raumgestaltung intensiver zu bedenken: Bilden wir das Kino zur Kapelle um? Entsteht eine Art KinoKirche? Stellen wir ein Vortragekreuz auf? Gibt es Platz für die Osterkerze? Wie kleiden wir uns? Welche Wege sind möglich? Darf man Weihrauch anzünden? Was macht eine KinoAndacht aus?

„Seht, da ist der Mensch!“ (Joh 19,5d) – das Leitwort des Katholikentages wurde in der Ausschreibung aufgegriffen und moduliert zum Motto „Suchen und fragen, lachen und klagen. Facetten des Menschseins“. Im kurzen Ausschreibungstext heißt es: „Im Mittelpunkt des Kinoros: der Mensch. Im Fokus von Kirche: Gott. Kino und Kirche in Beziehung setzen: FilmAndacht. ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst‘ erfahrbar machen, meditieren, beten und feiern.“

Bei der ersten Andacht waren die Regensburger Erfahrungen leitend, was Struktur, Inszenierung und Texte anbelangt. Dem Motto gemäß kamen vier Filmsequenzen zum Einsatz: der Beginn des Films *Lourdes* (suchen), eine Doppelsequenz aus *Happy-Go-Lucky*³¹ (fragen), eine Sequenz gegen Ende von *Mary – This Is My Blood*³² (klagen) und eine Sequenz aus dem klassischen „Berufungsfilm“ *Billy Elliot – I Will Dance* (lachen), bei dem man schließlich sieht, wie Vater und Sohn hinter einer Gartenmauer auf dem Boden liegen und sich bestens verstehen. Aus der Hl. Schrift wurde nach dem letzten Filmausschnitt Gen 17,1–5.7.15–19 verlesen. Bei beiden FilmGottesdiensten wurde im Kino zum Austausch über das Gesehene und Gehörte

[...]“ Als Grundlage der Litanei dient „Gott, du helles Licht“, in: ROTZETTER: Gott, der mich atmen lässt, 23f.

²⁹ „Manchmal sind auch vorformulierte Gebete gut – das schönste jetzt: Vater unser [...]“

³⁰ „Wer nur den lieben Gott lässt walten“ als finale Replik zur ersten Filmsequenz aus *Vaya con dios*.

³¹ Man erlebt die Protagonistin, eine fröhliche Grundschullehrerin, daheim mit ihrer Mitbewohnerin im Bett. Die beiden unterhalten sich über den vergangenen Tag. Dann wird man zu Zeuginnen eines Gesprächs zwischen der Protagonistin, einem Schüler, der Rektorin und dem hinzugezogenen Sozialarbeiter.

³² Ted Younger, die Hauptfigur, betet inständig vor einem großen Kreuz in der Krankenhauskapelle.

mit der Nachbarin und dem Nachbarn eingeladen, bevor verschiedene Resonanzen gesammelt und ergänzende Gedanken von den Leitern der Liturgie vorgetragen wurden.

Bei der zweiten Andacht war lediglich ein Film auf der Leinwand zu sehen, genauer: Vier Sequenzen aus *Der Junge mit dem Fahrrad* verdeutlichten den Gang des preisgekrönten Films der Gebrüder Dardenne.³³ Konfrontiert wurde das kunstvoll verdichtete Sozialdrama, das „von der Erfahrung einer unbedingten Liebe handelt und mit der Aussicht auf Glück belohnt“³⁴, mit dem Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15,11–32). Diese KinoAndacht wurde umrahmt und – wie auch der Film – immer wieder durchzogen von Klängen aus dem Adagio des 5. Klavierkonzerts in Es-Dur op. 73 von Ludwig van Beethoven. Unterbrechung – Innehalten – dem Anderen Raum geben.

2 GlaubensFilmWoche: Um Himmels willen ... über Filme reden!³⁵

In katholischen Kreisen hatte die so genannte Volksmission bis in die sechziger und siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts noch Zuspruch und Resonanz.³⁶ Ein Pater oder mehrere Patres wohnten für eine gewisse Zeit im Pfarrhaus einer Pfarrei und sorgten durch Predigten und Gesprächskreise für Impulse zur Glaubenserneuerung, für Abwechslung in Gemeindeleben und Gottesdiensten.³⁷

Von dieser Form der Verkündigung inspiriert, wurde im Kontakt mit Gemeinden das Modell der so genannten GlaubensFilmWoche entwickelt. Die beginnt meist am Vorabend eines Sonntags und endet am Folgesonntag. Eine Vielzahl an Kurz- und Spielfilmen sowie Filmsequenzen sind dann – wie jüngst in Bonn-Beuel³⁸ – sowohl an Orten kirchlichen Lebens zu sehen, etwa in Pfarrheimen und Schulen, in Diakoniestationen und Altenheimen, als auch in den Kirchen eines Seelsorgebereiches. Des Weiteren blickt man über den konfessionellen Tellerrand hinaus und wagt andernorts Begegnungen und Dialoge mit Menschen guten Willens, sei es im Theater und im Kino, sei es im Rathaus oder gar im Hallenbad.

Feste Bestandteile von GlaubensFilmWochen sind Gottesdienste. Dazu zählen etwa die Liturgien, zu denen die Gemeindemitglieder üblicherweise zusammenkommen, insbesondere die Sonntagsmessen. Darüber hinaus finden Gottesdienste in Gruppen oder an Orten statt, wo dies zu anderen Zeiten nicht oder nur selten der Fall ist.

2.1 Eucharistiefeier am Sonntag

Die Eucharistie wird in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ herausgestellt.³⁹ Mag man bei Gruppenmessen und

³³ Die beiden Brüder erhielten für *Der Junge mit dem Fahrrad* (2011) sowohl den Großen Preis bei den Filmfestspielen in Cannes als auch den Europäischen Filmpreis für das beste Drehbuch.

³⁴ Zitiert nach der Kurzkritik im *film-dienst* 65 (2012), Heft 3, 45.

³⁵ Zur Einordnung vgl. FEESER-LICHTERFELD / KROLL: Um Himmels willen, 105–108.

³⁶ Zur langen Tradition vgl. KNOBLOCH: Volksmission, 868f.

³⁷ Deren Besuche bezeugen heute noch gut sichtbare, mitunter große Kreuze in Nähe von Kirchen, auf denen die entsprechenden Jahreszahlen der einzelnen Volks- bzw. Gemeindemissionen eingraviert sind.

³⁸ Hinweise zu Terminen und Orten sowie Berichte zu einzelnen Veranstaltungen findet man unter <https://bildung.erzbistum-koeln.de/Glaubensfilmwoche> [Abruf: 16.09.2016].

³⁹ So etwa in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* Nr. 11.

im Rahmen von FilmExerzitien die Lesungstexte dem Anlass, etwa dem Film des Vorabends oder der Thematik im Exerzitienprozess gemäß aussuchen, gilt es für die Eucharistiefeier am Sonntag die Vorgabe der Schrifttexte durch die Leseordnung zu respektieren. Ferner ist zu berücksichtigen, dass neben dem Evangelium sowohl die erste Lesung (meist aus dem Alten Testament) als auch die zweite Lesung (aus dem Neuen Testament) vorgelesen wird.

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, bei der Auswahl des Films für einen FilmGottesdienst am Sonntagmorgen von der vorgesehenen Evangeliumsperrikope auszugehen, auf die hin auch der alttestamentliche Lesungstext, größtenteils zutreffend, bei der Erstellung der Leseordnung ausgesucht wurde. Man mag dabei auf die eigene innere Datenbank zurückgreifen oder sich von einer Publikationsreihe inspirieren lassen, die zu sämtlichen Sonntagen und Hochfesten der Lesejahre A, B und C den passenden Film vorstellt.⁴⁰

Für die praktische Inszenierung bietet sich an, die Leinwand nach der zweiten Lesung an den für die Projektion vorgesehenen, auf dem Fußboden markierten Platz zu tragen.⁴¹ Im Anschluss an die Vorführung der Filmsequenz kann der Organist das Halleluja intonieren. Bis der Kantor dies anstimmt, ist die Leinwand längst aus der Zentralperspektive heraus wieder an ihre ursprüngliche Parkposition verrückt worden. So wird ein passant unterstrichen, dass Ambo und Altar, dass dem Tisch des Wortes und dem Tisch des Brotes, das Hauptaugenmerk gilt.

Durch das relativ rasche Aufeinanderfolgen von Filmausschnitt und Evangelium wird zudem gewährleistet, dass sich die folgende Predigt als Homilie gestalten und verstehen lässt. Sie nimmt die vorgetragenen biblischen Lesungen ebenso in den Blick wie das, was zwischenzeitlich auf der Leinwand zu sehen und rundum zu hören war.

2.2 Visio continua

Mittlerweile gibt es Kirchen, in denen nur noch selten Gottesdienste gefeiert werden. Hier mag es möglich sein, die Leinwand an einem festen Ort im Kirchenraum zu installieren und an Wochentagen stets zur selben Zeit, etwa an der Schwelle zum Abend, einen Wortgottesdienst als FilmAndacht zu feiern. In dessen Verlauf wird dann, wie oben bereits skizziert, eine Filmsequenz mit einer Perikope aus dem Evangelium konfrontiert. Dabei mag man auf Sequenzen aus unterschiedlichen Filmen zurückgreifen, um verschiedene Glaubensthemen anzusprechen.

In Bonn-Beuel wurde im Frühjahr 2014 ein anderer Weg beschritten: In fünf FilmAndachten ging es werktags um „Poesie in Wort, Bild und Klang“, konkret: um Pier Paolo Pasolinis Film *Das 1. Evangelium – Matthäus*.⁴² Täglich war eine andere Sequenz zu sehen aus

⁴⁰ Vgl. MALONE/PACATTE: Lights, Camera ... Faith! Neben den Angaben der Bibelstellen für die Lesungstexte und den Credits zum Film findet man jeweils zunächst eine Inhaltsangabe und einen Kurzkommentar zum Film (eher aus cineastischer Perspektive). Dann wird als Fokus der maßgebliche Bezugspunkt zwischen Film und Evangelium herausgestellt, ferner die Korrespondenz von Film und Schrifttext aufgewiesen. Es folgt die Auflistung einiger Schlüsselszenen und -themen. Schließlich findet man Hinweise und Fragen für die persönliche Reflexion und den gemeinsamen Austausch. Stets rundet ein Gebet die Ausführungen ab.

⁴¹ Es ist ratsam, Beamer und Abspielgerät zuvor schon entsprechend – meist im Mittelgang – zu positionieren und fest zu installieren.

⁴² Anlass für dieses Vorgehen waren ein Jubiläum und eine Widmung. So fand die Uraufführung von Pasolinis Meisterwerk vor fünfzig Jahren im Rahmen der Filmfestspiele von Venedig 1964 statt. Der Film ist, so das Insert vor Beginn der Filmhandlung, „dem teuren Andenken seiner Heiligkeit Papst

demselben Film. *Visio continua*. Täglich war der entsprechende Abschnitt aus dem Evangelium zu hören. *Lectio continua*. Täglich ging es um die Bereicherung, die Pasolinis Sichtweise auf das Evangelium unserem (Vor-)Verständnis des Schrifttextes anbietet, und um die Verstehenshilfen, die das Hören der Perikope nach der Sichtung mit sich bringt. Wer Augen hat zu sehen, der sehe.

3 Gottesdienst(element)e im Rahmen von FilmExerzitien

„Filme diskutieren: gut. Filme meditieren: besser.“⁴³ Michael Graff, der etliche Jahre lang als „Kinopfarrer“, so seine Selbstbezeichnung, in Alpirsbach aktiv war⁴⁴, hat aus dieser Erfahrung heraus Ende der 1980er-Jahre erstmals FilmExerzitien angeboten, die er seinerzeit KinoExerzitien nannte. Seine Grundidee hat in katholischen Kreisen viel Anklang gefunden.

FilmExerzitien zielen ab auf die Begegnung von säkularer und christlicher Mystagogie.⁴⁵ Ausgewählte Filme⁴⁶ – hier ist keineswegs an so genannte „religiöse Filme“ gedacht – führen ein in das Geheimnis des Lebens, ebenso Gebete und Eucharistiefeyer. Intendiert ist, dass *homo cinematicus* und *homo liturgicus*, *homo aestheticus* und *homo religiosus* einander begegnen, in ein und derselben Person.

Das Meditieren von bewegten und bewegenden Bildern kann im Rahmen von FilmExerzitien auf unterschiedliche Weise geschehen. Ein wichtiger Bestandteil im Prozess der Annäherungen zwischen äußeren und inneren Bildern, zwischen Exerzitanden und Gott ist das konsequente Schweigen nach der abendlichen Filmsichtung, zum Beispiel bis zum Plenum nach dem Frühstück am Folgemorgen, lediglich unterbrochen vom Nacht- und Morgengebet. Weitere Hilfestellungen und Anregungen für das Nachsinnen erfolgen durch den Austausch in Gruppen, in Einzelgesprächen mit den Exerzitienbegleiterinnen und -begleitern sowie durch je eigens erstellte Impulsfragen. Eine besondere Bedeutung kommt den unterschiedlichen Gottesdiensten zu, die im Verlaufe der Exerzitientage gefeiert werden.

Im Informationsschreiben an die Teilnehmenden heißt es: „Abend und Morgengebet [...] sind ebenso wie die tägliche Eucharistiefeyer auf die Filme abgestimmt. Lieder und Psalmen, Litaneien, Gebete und Lesungen wollen helfen, das Gesehene und Erlebte zu verarbeiten,

Johannes XXIII. gewidmet“. Der Genannte avancierte wenige Tage nach der GlaubensFilmWoche von „seiner Heiligkeit“ zum Heiligen; Papst Johannes XXIII. wurde am 27. April 2014 heiliggesprochen.

⁴³ GRAFF: Christus inkognito, 56.

⁴⁴ Vgl. die Ausführungen „Wie mein Lichtspielhaus zum Gotteshaus wurde. Michael Graff über seine Berufung zum Kinopfarrer“ in der Zeitschrift „Wegbereiter“ (Heft 2/2004, 20f.), zu finden unter <http://www.kath.de/magazin/wegbereiter/Seiten.und.Rahmen/2-04/20-21.html> [Abruf: 26.08.2014]. Am Ende des Artikels liest man: „Als Pfarrer kenne ich Sonntag für Sonntag das Gefühl, [in der Kirche] nur für eine interessierte Minderheit zu spielen. Ich liebe dieses Wort vom Spiel. Es verbindet in meiner Existenz Liturgie und Kino sehr genau. Ob Gott ins Spiel kommt? Ich glaube, er spielt mit mir, mit uns. Eigentlich bin ich gar nicht sein Werkzeug, sondern sein Spielzeug. Und als ich im Lauf der Jahre Gott so munter mit mir spielen ließ, wurde mein Lichtspielhaus zum Gotteshaus.“

⁴⁵ Zu Ziel, Hintergrund und Praxis dieser Exerzitienform vgl. das Kapitel „FilmExerzitien – strukturiert-offener Prozess im Hinblick auf die Begegnung von säkularer und christlicher Mystagogie“ in: KROLL: Der Himmel über Berlin, 630–647.

⁴⁶ Nur zwei Beispiele: Bei FilmEinkehrtagen zur Losung des 33. DEKT in Dresden „... da wird auch dein Herz sein.“ (Mt 6,21) waren zu sehen *Up In the Air*, *Into the Wild* sowie *Von Menschen und Göttern*; bei FilmExerzitien zum Leitthema „Vom Segen der Langsamkeit“ kamen zum Einsatz *7 Brüder*, *Stellet Licht*, *Die Wand* und *Cheyenne*.

zu deuten und zu vertiefen. Zunächst übernimmt der Film die säkulare Mystagogie, d.h. er führt ein in das Geheimnis des Lebens mit Geschichten aus unserer Erfahrungswelt. Damit ähnelt er den Gleichnissen Jesu. Denn der Wanderprediger aus Nazareth greift bei seinen Geschichten oft auf alltägliche Begebenheiten und Konflikte zurück, auf Figuren und Vorgänge, die jeder kennt, ohne religiösen Bezug. Im Anschluss an den Film dienen Gebete, Lieder, Predigten und andere gottesdienstliche Elemente der christlichen Mystagogie. Ihnen kommt die Aufgabe zu, das Gesehene und Erlebte vor dem Hintergrund des Evangeliums in den Blick zu nehmen, zu deuten und zu vertiefen. Anders gewendet: Ausdrücklich christlich verankerte Elemente übernehmen die Einführung in das Geheimnis des Lebens, Gott genannt, indem sie zumeist mit Hilfe von Worten verschiedenartige Situationen des Films aber auch konkrete Lebenserfahrungen der Betenden und Singenden auf das ihnen innewohnende Geheimnis hin zu erschließen suchen.“

3.1 Psalmen und Lieder

Eine persönliche Bereicherung und (Neu)Entdeckung bei FilmExerzitien sind für mich immer wieder einzelne Textpassagen aus Psalmen und Liedern, die beim Nacht- und Morgen- gebet erklingen und ungeahnte Bezüge zum Film sowie zum Filmerleben erkennen lassen. Das Nachtgebet soll helfen, Gefühle und Gedanken nach dem Film bereits ein wenig zu ordnen sowie ein gewisses Maß an Abstand zu gewinnen, gerade bei Filmen des zweiten und dritten Tages, die von den Exerzitanden meist mehr abverlangen als der heranführende Film zu Beginn und der eher versöhnliche Film am Ende eines fünftägigen Exerzitienprozesses. Das Morgengebet hat die Aufgabe, den Träumen der Nacht und anderen Nachklängen des Films nochmals Raum und Stille zu geben. Es will ferner wieder vertraut machen mit den Bildern des Vorabends. Das kann durch Einspielen von Teilen der Filmmusik oder Zitieren von musikalischen Motiven aus dem Film geschehen sowie durch Psalmen und Liedverse, die die Filmerlebnisse des Vorabends auf ihre Weise zum innerlichen Schwingen und äußerlichen Klingen bringen. Die beiden etwa halbstündigen Gottesdienste weisen dieselbe Struktur auf:

Musik

Lied

Psalm (Antiphon und Verse im Wechsel gebetet)

Litanei (mit oftmals wiederholtem Kehrvers)⁴⁷

Vaterunser

Segen

Lied

Musik

Nach der Filmsichtung wird der Psalm festgelegt, Lieder und Musik werden oft im Vorhin- ein ausgesucht. Auch wenn diese einzelnen Elemente der Gottesdienste meist bekannt sind, kommt es selbst bei den Vorbereitenden mitunter doch zu unvorhergesehen Interferenzen zwischen Film und Gebet, Film und Gesang. Das geschieht weniger bei der ersten und zweiten, ab und an jedoch bei den weniger bekannten Strophen (und Psalmversen). Ein Aha-Erlebnis, ein Geschenk. Denn das unmittelbar oder am Vorabend vorangegangene Filmerlebnis

⁴⁷ Hier leisten Gebetstexte des jüngst verstorbenen Anton Rotzetter immer wieder gute und ansprechende Dienste. Vgl. ROTZETTER: Gott, der mich atmen läßt.

bildet einen neuen Verstehens- und Erlebnishorizont für das, was dank vorgeformter Worte gebetet und gesungen wird. Bei solchem Zusammentreffen von Film und Psalm spürt man vielleicht deutlicher als bislang, spürt der eine oder die andere gar erstmals, dass uralte Texte der Bibel heutige, im Film quasi geronnene existentielle Erfahrungen nach wie vor treffend vor Gott in Sprache bringen können. Zwei weitere Beispiele: Huub Osterhuis' Lied „Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr“ singt sich morgens immer gut; nach dem Film *Gran Torino*, bei dessen Finale der Protagonist mit nahezu leeren Händen und ausgebreiteten Armen erschossen wird, nach dessen Sichtung der und die Einzelne möglicherweise verstört und mit dem Gefühl der Ohnmacht in die Nacht gegangen sind, kann das gemeinsame Singen am Folgemorgen der erfahrenen Not, aber auch dem Vertrauen einen neuen adäquaten Ausdruck geben. Selbst gewisse Aspekte und Facetten des auf den ersten Blick befremdlich wirkenden Liedes „Mir nach, spricht Christus, unser Held“, das neben dem Motiv der *imitatio Christi* den Gedanken der *militia Christi* entfaltet, können nach Filmen wie *Master and Commander* besser rezipiert werden.

3.2 Filmpredigt

Die Eucharistiefeier zur Prime Time am Morgen unterbricht bei FilmExerzitien die Gespräche in Kleingruppen. Diese dienen dem gemeinsamen Austausch über den Film und der Suche nach den Fragen, die der Film an den je Einzelnen und die je Einzelne stellt. Der Ablauf der Messe bietet an etlichen Stellen die Möglichkeit, mit freien Worten auf den jeweiligen Film Bezug zu nehmen. Das kann etwa bei der Einführung erfolgen nach der liturgischen Eröffnung, im Rahmen der Kyrie-Rufe, bei den Fürbitten, bei der Einleitung zum Vaterunser und vor dem Schlussegens. Als pointierter Ort erweist sich die Predigt. Sie nimmt Bezug sowohl auf die Schrifttexte, die meist erst nach der Filmsichtung festgelegt werden, als auch auf den Film des Vorabends. Bei der Auswahl der Lesungstexte und bei der Konzeption der Predigt geht es nicht um das Fortschreiben des Films mit biblischen Worten, eher um Unterbrechung, um Konfrontation und Korrelation. Dabei ist die Erfahrung leitend: Wichtige Themen des Films sind wichtige Themen der Bibel. Sie findet ihren Widerhall im Vorwort der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums „*Gaudium et spes*“: „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.“

So gesehen fungiert der Film nicht als Stichwortgeber, sondern avanciert zum Dialogpartner, der zur Revision kirchlicher Tradition herausfordert und bisweilen neue Eindrücke zu bieten und neue Einsichten zu vermitteln vermag.

Zugegeben, bei den Eucharistiefeiern im Rahmen von FilmExerzitien handelt es sich eher um „indirekte FilmGottesdienste“⁴⁸, hat man doch den Film jenseits des Kirchen- und Kapellenraums erlebt, zumeist im verdunkelten Saal eines Exerzitienhauses. Eine Besonderheit weist dieser Gruppengottesdienst jedoch auf: Alle, die zugegen sind, haben am Vorabend denselben Film erlebt, haben ihn meditiert, reflektiert, mit anderen besprochen und erleben vor dieser Folie gemeinsam die Eucharistiefeier, hören die Predigt vor demselben filmischen

⁴⁸ „Ein Gottesdienst, der [...] nur indirekt auf einen Film Bezug nimmt (z. B. durch die Predigt) würde nach unserem Verständnis nicht als Filmgottesdienst bezeichnet werden.“ ADLER [u. a.] (Hg.): Mit Bildern bewegen, 9.

Hintergrund – in einem Setting, das Menschen öffnen kann und soll für die Spuren Gottes in ihrem Leben, sei es mit Hilfe eines Films, sei es dank einer Predigt.

4 Ausblick

Die Einbeziehung von Filmausschnitten ist auch an anderen Stellen einer Eucharistiefeier denkbar. So ließe sich etwa nach der Kommunion mit Hilfe eines charakteristischen Standbilds nochmals auf einen Aspekt des Films, des Evangeliums oder der Predigt zurückkommen, möglicherweise in meditativer Form oder im Stile eines Gebets.⁴⁹

Bei der Gestaltung von Jugendmessen geht man mitunter freier vor, was die liturgischen Vorgaben betrifft. Dann mag eine Filmsequenz schon mal den einen oder anderen Teil eines Gottesdienstes verkürzen oder ersetzen. So stellte in der Pfarreiengemeinschaft Bissendorf Anfang 2014 ein Jugendgottesdienst mit dem Titel „Wie sehen wir einander an – Wie im Himmel?“ bewusst Kay Pollaks Film *Wie im Himmel* in den Mittelpunkt. Viermal gab man dem Filmleben Raum im Laufe der Eucharistiefeier – zu Beginn nach liturgischer Eröffnung und Begrüßung, nach dem Tagesgebet und vor dem Halleluja, nach dem Evangelium und zu Beginn der Predigt, bei der Engelflügel verteilt wurden, nach der Kommunion und vor der Vermeldung. Dabei spielte die Filmmusik, insbesondere Lenas und Gabrielas Song, eine wichtige Rolle. Wenn man dazu liest: „Die Kirche war proppevoll, die Menschen (Kinder, Jugendliche und Erwachsene) waren sehr berührt. Es sind Tränen geflossen“, wird deutlich: Hier wurde ein Lebensnerv getroffen. Das kommt im Kino öfters vor, in Kirchen eher selten. Hier mag die Einbeziehung von Filmsequenzen und Kurzfilmen in die Gestaltung von Gottesdiensten ungewohnte Begegnungen ermöglichen von verdichtetem Leben und verdichteter Gotteskunde, ja Gottespräsenz. Das wiederum könnte Brücken bauen zwischen Alltag und Liturgie, damit der Alltag nicht nur Raum gewinnt im Gottesdienst, sondern nach dem „Ite, missa

⁴⁹ Bei ZDF-Fernsehgottesdiensten ist es üblich, den Mitfeiernden, die nicht in der Kirche die Kommunion empfangen können, eine Art geistliche Kommunion für Ohren und Augen zu bieten in Form einer Kommunionmeditation. Beim Fernsehgottesdienst am 13. Februar 2011 anlässlich der Berlinale, bei dem Vertreter der Ökumenischen Jury zugegen waren, erfolgte dies mit Pressefotos des Films *Bal – Honig*. Der Film des türkischen Regisseurs Semih Kaplanoglu gewann 2010 sowohl den Hauptpreis der Berlinale, den Goldenen Bären, als auch den Preis der Ökumenischen Jury. Zu hören war: „Jesu Predigt vom Anbruch der Gottesherrschaft kennt vielerlei Formen, zum Beispiel die Rede in Gleichnissen. Dabei erzählt der Wanderprediger aus Nazareth kurze Geschichten mit Blick auf den Alltag seiner Zuhörer. Wer Ohren hat zu hören, der hört und spürt: Das Reich Gottes bricht an, es ist nahe im Alltag [...]. Ähnliches geschieht mitunter im Kino, etwa beim Film *Bal – Honig*. [...] Im Mittelpunkt von *Bal* steht der kleine Yusuf. [...] Yusufs Vater ist Imker. Seine Bienenstöcke postiert er hochoben in den Bäumen des Waldes. Als die Bienen wegbleiben, dringt er immer tiefer in den unberührten Wald ein auf der Suche nach schmackhaftem Honig und nach den Bienen. In den Augen des Regisseurs ist der Honig ein Gleichnis, ‚so etwas wie die Essenz von all dem, was in dem Wald wächst‘, und die Bienen verkörpern für ihn die Seele des Waldes. Der Wald ist materielle und spirituelle Lebensgrundlage der Menschen. Am Ende kehrt der Vater nicht heim, und Yusuf trauert. So ist *Bal – Honig* ein Film über das Ende der Kindheit und eine filmische Meditation über den Alltag in Ostanatolien. Ähnliche Filme sind [...] [in jedem] Jahr bei der Berlinale und später dann in den Kinos zu sehen. Sie laden ein zum Schauen, zum Betrachten, zum Nachdenken. Dann wird das Kino zum Andachtsraum, und die Leinwand wird zum Spiegel: Wer Augen hat zu sehen, der sieht und spürt: Das Reich Gottes ist nahe im Alltag – immer noch.“

est“ in anderem Licht erscheint und der Dienst Gottes am Menschen nicht nur in Liturgien erfahrbar wird, sondern auch im Alltag entdeckt werden kann.

Literatur

- ADLER, Dietmar / ARNOLD, Jochen / HELMKE, Julia / KIRSNER, Inge (Hg.): Mit Bildern bewegen – Filmgottesdienste. Hannover 2014 (ggg 26).
- BERGOGLIO, Kardinal J. M.: Rede vor den Kardinälen vor der Papstwahl (2013), nach: <http://www.adveniat.de/presse/papst-franziskus/rede-im-vorkonklave.html> [Abruf: 17.09.2016].
- FEESER-LICHTERFELD, Ulrich / KROLL, Thomas: Um Himmels willen ... über Filme reden. Erfahrungen aus einer GlaubensFilmWoche, die Mut zu Pastorexperimenten machen will, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück 68. 2016, 105–108.
- GRAFF, Michael: Christus inkognito. Eine theologische Spurensicherung im Film, in: HAGMANN, Karl-Eugen / HASENBERG, Peter (Red.): Jesus in der Hauptrolle. Zur Geschichte und Ästhetik der Jesus-Filme [film-dienst Extra]. Köln 1992, 48–56.
- DERS.: Sternstunden des Glaubens. Andachtsraum Kino, in: DERS.: *Himmel über Hollywood*. Gottesbegegnungen im Kino. Ostfildern 1995 [Reihe KS-Kompakt, Heft 2].
- HAGMANN, Karl-Eugen: Machtpolitik im Paradies. „Mission“ von Roland Joffé (1986), in: HASENBERG, Peter / LULEY, Wolfgang / MARTIG, Charles (Hg.): Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Filmgeschichte. Mainz / Köln 1995, 163–166.
- KNOBLOCH, Stefan: Art. „Volksmission, Gemeindemission“, in: LThK³ 10. 2001, 868f.
- KROLL, Thomas: „Wann haben wir dich fremd und obdachlos gesehen ...?“ Gudrun Falkes wortloser, doch vielsagender Kurzfilm *Herr im Haus*, in: Religion unterrichten. Informationen für Religionslehrerinnen und -lehrer im Bistum Hildesheim 11. 2014, Heft 1, 41–43.
- DERS.: Bewegte Bilder im Kirchenraum? Plädoyer für die Einbindung von Filmsequenzen in Gottesdienste, in: LÄTZEL, Martin (Hg.): Räume öffnen. Gottesdienste feiern mit kirchlich Distanzierten. Ein Werkstattbuch. Regensburg 2005 [Konkrete Liturgie], 91–105.
- DERS.: *Der Himmel über Berlin* – Säkulare Mystagogie? Wim Wenders' Spielfilm als Herausforderung für die Praktische Theologie. Berlin 2008 (Symbol – Mythos – Medien, Band 11).
- MALONE, Peter / PACATTE, Rose: Lights, Camera ... Faith! A Movie Lectionary. Cycle A. Boston 2001.
- DIES.: Lights, Camera ... Faith! A Movie Lectionary. Cycle B. Boston 2002.
- DIES.: Lights, Camera ... Faith! A Movie Lectionary. Cycle C. Boston 2003.
- ROTZETTER, Anton: Gott, der mich atmen lässt. Gebete. Freiburg / Basel / Wien ³1987.
- WALLHOF, Hans: Vorwort, in: ferment 10/93, 2.

Frank Walz, Salzburg

Vor-bildlich und ton-angebend?

Ein Blick in die liturgische Lehrfilm-Szene

Bilder, zumal bewegte Bilder, wirken in den verschiedensten Bereichen des (alltäglichen) Lebens auf uns ein und prägen uns. Längst wird ihre Kraft auch in pädagogischen Bereichen zur Vermittlung von Lehr- bzw. Lerninhalten genutzt – auch in der kirchlichen Bildungsarbeit. Der Beitrag gibt einen Überblick, in welchen Formaten und auf welche Weise „Liturgie“ im Medium Film kommuniziert wird. (Redaktion).

Vorbemerkungen

Seit der Laterna magica im 18. Jahrhundert über die Stummfilmzeit des 19./20. Jahrhunderts bis zum Film als Massenmedium im 20./21. Jahrhundert ist der pädagogische und erzieherische (leider auch der manipulative Propaganda-)Aspekt wesentliches

Element dieses Mediums. Videos werden heute zunehmend als interaktive Wissensmedien verstanden, wissenschaftlich und pädagogisch gut begründet.¹ E-Learning und Neue Medien prägen das Lehren und Lernen in sämtlichen Bildungseinrichtungen. Videoaufzeichnungen werden entweder direkt eingesetzt oder über das World-Wide-Web verfügbar gemacht. Dadurch entstehen ganz neue Lehr- und Lernszenarien bis hin zum „inverted classroom“², bei dem Videos als primäre Lernquelle eingesetzt werden, d. h. „die Teilnehmer lernen eigenständig mit Hilfe einer Aufzeichnung, und die Unterrichtszeit wird zum gemeinsamen Bearbeiten von Aufgaben genutzt“³. Die Philosophie, die hinter dieser Lehrmethode der Aufbereitung von Videos zu interaktiven Wissensmedien steckt, heißt: „Einfach wie ein Video und nützlich wie ein Buch“⁴ – also Lehr-Videos statt Lehr-Bücher? Was heißt dies für liturgische Bildung? Drängt sich das Medium „Lehrfilm“ (vor allem auch im Unterschied zum „Lehr-Buch“) nicht gerade für die Liturgie auf, die von ihrem Wesen her ja nicht Text, sondern Handlung und Vollzug ist und dies im Film womöglich weit besser sicht- und lehrbar wird als im Buch?

Im Lexikon der Filmbegriffe⁵ wird zwischen Lehr- (manchmal auch: Instruktionsfilm; engl.: educational film, instructional film), Unterrichts- und Schul(ungs)filmen unterschieden.

ASS.-PROF. DR. FRANK WALZ

ist Liturgiewissenschaftler an der Universität Salzburg
und Redaktionsmitglied von „Heiliger Dienst“.

Er ist Logotherapeut und engagiert sich als
Ständiger Diakon in der Diözesan- und Pfarrpastoral.
Seine besonderen Interessenschwerpunkte sind
Liturgische Bildungsarbeit und Wissenschaftstransfer.

¹ Vgl. https://www.youtube.com/watch?v=DFh_0qbod0w (Grundlagen für neue Lernszenarien: Videos als interaktive Wissensmedien).

² „Umgedrehter Unterricht“, d. h. die Lerninhalte werden vom Lehrenden digital zur Verfügung gestellt und die Präsenzveranstaltungen dienen lediglich der Vertiefung des Gelernten.

³ <https://vimeo.com/48525140> (Begleittext).

⁴ <https://vimeo.com/48525140> (Begleittext).

⁵ Vgl. <http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=244>.

Diese Unterscheidung soll hier nicht vorgenommen werden, vielmehr soll die Frage nach der Existenz, Verbreitung, Relevanz und Verbindlichkeit liturgischer Lehrfilme gestellt werden, wobei dieser Begriff sehr offen und pragmatisch verwendet wird, indem einfach ein neugierig-interessierter kritischer Blick auf die leicht zugängliche liturgische Lehrfilm-Szene erfolgt.

1 Kirche und Medien

Die Kirchen (bei aller Problematik dieses Begriffes), Freikirchen extensiver als die etablierten, nutzen mittlerweile ganz selbstverständlich in verschiedensten Formaten sowohl die Medien Radio und Fernsehen⁶ als auch die social media⁷ und in letzteren eben auch das Medium „Film“. Sogenannte Filmgottesdienste⁸ werden bundesweit angekündigt und laden sowohl zur individuellen als auch zur gemeinsamen Mitfeier ein.

In den letzten Jahrzehnten wurde das Medium „Film“ auch für die liturgische Bildung entdeckt. (Spiel-)Filme bzw. Filmsequenzen werden genutzt, um liturgische Sachverhalte zu verdeutlichen⁹, Filme werden im Gottesdienst selbst eingesetzt, die spirituelle Dimension von Spielfilmen wird aufgegriffen¹⁰ und auch für eine liturgische Spiritualität erschlossen. Darüber hinaus gibt es in unterschiedlichen Verbindlichkeiten auf verschiedenen Ebenen (mehr und/oder weniger vorbildliche) Filme über die Liturgie oder einzelne liturgische Formen, liturgische Dokumentationen, Live-Mitschnitte von Liturgien, in die Inszenierung diverser Shows eingebundene Liturgien oder eigens produzierte liturgische Lehrfilme.

2 Gottesdienstübertragungen

2.1 Offizielle Gottesdienstübertragungen

Gottesdienstübertragungen geschehen als Live-Mitschnitte, wie die klassischen Fernsehgottesdienste, eingebettet in umfassende Berichte oder als eigenständige liturgische Dokumentationen, wobei die Fernsehgottesdienste das wohl am breitesten rezipierte Format der filmischen Übertragung von Liturgie sein dürften, bestens dokumentiert und leicht zugänglich. So finden sich beispielsweise auf dem Medienportal der evangelischen Kirche zahlreiche Live-

⁶ Als ARD-Fernsehgottesdienst, in Bibelclips, als Wort zum Sonntag, Deutsche Welle TV, Freisprecher, MOTZmobil, So gesehen, Talk am Sonntag, ZDF Gottesdienst, EWTN (Eternal Word Television Network) oder im Radio: Deutschlandfunk, Deutschlandradio Kultur, Deutsche Welle Radio.

⁷ Vgl. <https://www.facebook.com/zdfFernsehgottesdienst>.

⁸ Der Begriff wird unterschiedlich verwendet, zum einen für Liturgien, in denen ein Filmausschnitt oder ein ganzer Film als Anregung für das Predigtgespräch eingesetzt wird, zum anderen (so hier) als ein kompletter Gottesdienst, der zu einem angekündigten Termin ausgestrahlt wird, zu dem es Vorbereitungs- und Feier-Materialien gibt, die angefordert bzw. heruntergeladen werden können. Über den Bildschirm wird dann zu einer gemeinsamen Feier eingeladen (vgl. <http://www.filmgottesdienst.de/hoffnung-veraendert>; das Kinderhilfswerk Compassion lädt dazu ein: <https://vimeo.com/compassiondeutschland/videos>).

⁹ Z. B. im Bildungsmodul zum Thema „Liturgie als Fest“ (vgl. FREILINGER: Wenn Gottes Dienst zum Fest wird) wird „Babettes Fest“ zur Erschließung des Mahl- und Festcharakters der Eucharistiefeier eingesetzt, ein Film von Stéphane Audran nach der Novelle von Tania Blixen, Babettes Gastmahl, 1987.

¹⁰ Vgl. STUTZ: Geh hinein in deine Kraft; vgl. auch STUTZ: Geborgen und frei sowie den Beitrag von Thomas Kroll in diesem Heft (Seiten 211–224).

Mitschnitte¹¹, mehr noch auf youtube¹² oder kathtube¹³ oder auch in der ZDF-Mediathek¹⁴. Die BBC strahlte Gottesdienste bereits Ende der 1920er-Jahre aus, in Deutschland fand die erste Gottesdienst-Übertragung 1948, in Österreich 1952 statt. In dieser Kategorie finden sich neben den sonntäglichen Gemeindegottesdiensten auch „Papst-Gottesdienste“¹⁵, Liturgien bei Katholikentagen¹⁶, Evangelischen Kirchentagen¹⁷ oder Welt-Jugendtagen¹⁸, die in der Regel während der Übertragung für die Zuschauer noch extra, teilweise mit sehr ausführlichen Erklärungen zu liturgischen Formen und Elementen kommentiert werden, und unkommentierte Gottesdienst-Übertragungen, die lediglich an- und abmoderiert werden.

Bedenken gab es von Anfang an, ob Liturgie überhaupt in dieses Medium Film „verpackt“ werden darf, ob eine volle und persönliche Gottesdienstteilnahme („participatio“) am Fernsehgerät möglich ist, ob der Geheimnischarakter des Gottesdienstes nicht verletzt oder die heilige Würde der Kulthandlung verweltlicht werde („Profanierung des Gottesdienstes“).¹⁹

Auch was die Qualität, die Modellhaftigkeit und Vorbildlichkeit dieser Gottesdienste angeht, wird man dies von Fall zu Fall individuell bewerten müssen. Selbst wenn deren Vorbereitung und Durchführung in der Regel von liturgischen Experten begleitet wird, so verstehen sie sich dennoch nicht als Lehrbeispiele einer perfekten Liturgie, vielmehr als die konkrete Form einer Liturgie zu einem bestimmten Anlass in einem bestimmten Kontext – und trotzdem sind diese Gottesdienste für viele Zuschauer Vor-bild und ton-angebend bezüglich ihrer eigenen liturgischen Erwartungen, nicht selten auch der eigenen liturgischen Gestaltung. Sie haben also zumindest implizit auch Lehrcharakter.

¹¹ Vgl. <http://rundfunk.evangelisch.de/kirche-im-tv/zdf-gottesdienst> (Medienportal der evangelischen Kirche).

¹² Z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=IXL71AvnLw> (Bad Aussee, 2016); <https://www.youtube.com/watch?v=0so-H7ZiucM> (Ottmarsheim, 2000); <https://www.youtube.com/watch?v=4w7oAxoW8jc> (Dokumentation Festgottesdienst mit Bischof Gebhard Fürst zum Christkönigsfest in Stuppach, 2012); <https://www.youtube.com/watch?v=ZHNO-YIUjaA> (Rainer Maria Woelki wird im Kölner Dom mit einem Pontifikalamt als neuer Erzbischof von Köln willkommen geheißen) <https://www.youtube.com/watch?v=t8DT93JPo6A> (Pontifikalamt im Kiliansdom – Feier der Partnerschaft mit der Diözese Óbidos).

¹³ Z. B. <http://www.kathtube.com/player.php?id=40523> (Heilige Messe und Angelus mit Papst Franziskus zum Jubiläum der Kranken und Behinderten im Jahr der Barmherzigkeit – Ministranten mit Down-Syndrom, 2016).

¹⁴ Vgl. <http://www.zdf.de/ZDFmediathek#/suche/Gottesdienste>.

¹⁵ Z. B. <http://www.katholisch.de/video/15225-dokumentation-prozession-und-gottesdienst-vom-29032015-mit-papst-franziskus-aus-rom>; vgl. auch die Seite des Fernsehentrums des Vatikans: http://www.vatican.va/news_services/television/index_ge.htm.

¹⁶ Z. B. <http://www.katholisch.de/video/13696-dokumentation-katholischer-gottesdienst-vom-katholikentag-2014>.

¹⁷ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=QyYEJ9NVQiA>.

¹⁸ Z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=vLx5GkyJWko> (Vollständiger Abschlussgottesdienst des Weltjugendtags 2011 in Madrid).

¹⁹ Die Deutsche Bischofskonferenz hat zu dieser Problematik bereits 1989 unter liturgietheologischen, pastoralen, liturgiegestalterischen, medienspezifischen und medienpolitischen Gesichtspunkten ausführliche Leitlinien für die mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern formuliert. Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Leitlinien.

2.2 Private Filme zu Sakramenten- und Sakramentalienfeiern

Biographische Highlights stellen nach wie vor die Feiern der Sakramente dar und nicht selten wird in der pastoralen Praxis bei der Vorbereitung dieser Sakramente auf entsprechende youtube-Videos hingewiesen mit der Frage, ob das eine oder andere Element nicht auch für die eigene Feier übernommen werden könnte. Beispiele finden sich zuhauf zu den Sakramenten Taufe²⁰, Erstkommunion²¹, Firmung²² und Trauung²³, auch zur Diakonenweihe²⁴, Priesterweihe²⁵, Bischofsweihe²⁶. Der Rahmen für die Sakramente der Beichte und der Krankensalbung ist wohl schlichtweg zu intim, als dass er im Video veröffentlicht wird; die Eucharistiefeier ist die Form, die am häufigsten übertragen wird. Auch zur Ewigen Profess²⁷ oder zur Investitur²⁸, zur Feier der Ölweihe²⁹ und zu Trauerfeiern und Requiens³⁰ finden sich zahlreiche offizielle oder doch zumindest offiziöse Video-(Lehr-)Beispiele. Viele dieser liturgischen Feiern werden aber auch als private (und häufig nicht weniger professionelle) youtube-Videos ins Netz gestellt. Die offensichtlich noch immer einschneidenden biographischen Ereignisse wie Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit und neuerdings auch Begräbnisse³¹ wollen also

²⁰ Z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=74auPujvkb4> (Stiftskirche in Klosterneuburg am 27. April 2013).

²¹ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=NBV26aQlMWA> (Dierdorf, 12.04.2015); <https://www.youtube.com/watch?v=MBnadcqO2ww> (Mauritius-Kirche, Lutter/Eichsfeld, 2015); <https://www.youtube.com/watch?v=6x7O5z0xDiQ> (St. Matthäus in Niederntudorf, 2013); <https://www.youtube.com/watch?v=28Y-XYIejuo> (First Holy Communion von Olivia Benny, London 2013).

²² Z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=jx86MHwLeZI> (Weihbischof Laun, Pfingsten 2015, online gestellt von Loretto Gemeinschaft). Vgl. auch Kronawitter, Max (Buch und Regie): Sakramente. Die Firmung. Grünwald: FWU 2006; <https://www.youtube.com/watch?v=kSjxXhGqkGE> (Unterweißenbach, 25.05.2015); <https://www.youtube.com/watch?v=iBmrOQUdHH0> (St. Theresia vom Kinde Jesu, 2012); <https://www.youtube.com/watch?v=xTjG-EPNAOk> (Bischof Kräutler, Wiener Neustadt 2015).

²³ Vgl. https://www.youtube.com/watch?v=5OW1PE_KcrY („Unseren Weg als Paar mit Gott feiern“ – einzelne Schritte einer katholischen Trauungszeremonie); <https://www.youtube.com/watch?v=ypzYsG4oiv0> (Astrid & Peter Schlosskappelle Schönbrunn 2012, Trauungsassistentz Dompfarrer Toni Faber, Wien).

²⁴ Z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=nDX7OK7FX8I> (Diakonenweihe in Warstein).

²⁵ Z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=-Ts8FMNU1vk> (Bischof Rudolf Vorderholzer, Dom zu Regensburg, 2013); <https://www.youtube.com/watch?v=QV8fCg1lWko> (Dom zu Paderborn, 2014); <https://www.youtube.com/watch?v=gNj9JFGdqqk> (Erzbischof Kothgasser, Dom von Salzburg, 2012, Höhepunkte der Priesterweihe).

²⁶ Z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=4FKU8EwNFTU> (Wolfgang Ipolt, Bischof Görlitz, Teil1); <https://www.youtube.com/watch?v=9nV0dD7ffZU> (Weihe von Bischof Wilhelm Zimmermann zum neuen Weihbischof in Essen, 2011).

²⁷ Z. B. https://www.youtube.com/watch?v=_Llur9-dhbg (Ewige Profess von Sr. Scholastica in der Klosterkirche von Muotathal).

²⁸ Z. B. Ritterorden vom Heiligen Grab zu Jerusalem: <https://www.youtube.com/watch?v=C96tvLLp1xE> (Investitur im Hohen Dom zu Köln, 2013).

²⁹ Z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=ggxInr8YwJs> (Bischof Gebhard Fürst und Kardinal Karl Josef Rauber, Rottenburger Dom St. Martin, 2015).

³⁰ Z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=-GyaSFjeOls> (Requiem und Beisetzung von Generalvikar Dr. Karl Hillenbrand, Kiliansdom Würzburg, 2014); <https://www.youtube.com/watch?v=hjDuS0WNJJk> (Requiem und Beisetzung Bischof em. Dr. Reinhard Lettmann, Dom St. Paulus Münster, 2013); https://www.youtube.com/watch?v=edKqMqn-e_w (Trauerfeier für Jörg Haider, Klagenfurt).

³¹ Die Übertragung von Staatsbegräbnissen und die entsprechende DVD-Publikation (z. B. Hoch-

offensichtlich nicht nur in Bildern, sondern im Film festgehalten werden. Vor allem bezüglich der Hochzeiten hat sich dafür längst eine eigene Branche der Hochzeitsfilmer³² etabliert. Nachdem diese Branche allerdings im seltensten Fall theologisch oder gar liturgisch gebildete Menschen versammelt, ist auch die Kameraführung und Szenenauswahl (ganz zu schweigen von allfälligen Kommentaren) nicht immer und in erster Linie liturgie-theologisch motiviert.

3 Lehrfilme

Anders ist dies beispielsweise bei Verlagen, die sich auf Filme für die Schule, darunter auch Schulfilme für den Religionsunterricht, spezialisiert und dazu entsprechende Experten unter Vertrag haben.³³ Ähnlich auch bei den vielen Diözesen, die eigene Medienstellen³⁴ betreiben und den Anspruch vertreten, Qualitätsmedien für Schule und kirchliche Bildungsarbeit bereit zu stellen. Ein Blick in die Medienliste der Erzdiözese Freiburg³⁵ zeigt beispielsweise unter der Überschrift „Pastoral & Themen“ Filmvorschläge zu den Themen Ostern, Pfingsten, Erstkommunion, Firmung, Fastenzeit: „Film-Blicke“, unter dem Link „Theologischer Kurs“ Medien zu Kirchengeschichte, Kirche, Gottesfrage, Jesus Christus, Weltreligionen, Caritas/Diakonie, Christliche Ethik, Sakramente; außerdem eine Rubrik „Film & Dialog“ mit Kurzfilm-Dialogen, Kurzfilmseminaren, Spurensuche, Glaubenswegen, Andachten, Bibliodrama und Spielfilmen. Formate wie Pod-/Webcast und Webinar (Web-Seminar) sind gerade im Kommen und werden wohl auch bald liturgische Inhalte transportieren. Im Ansatz geschieht dies bereits mit einer eigenen Filmreihe, die die (östliche) Liturgie der Vorgeweihten Gaben³⁶ erklärt. Ein ausgewiesener Lehrfilm zum Erlernen der Tridentinische Messe findet sich (bereits vor der offiziellen Einführung der Forma extraordinaria im Jahre 2007) gleich in mehreren Portalen³⁷. Manche (v. a. US-amerikanische) Diözesen betreiben eigene youtube-Kanäle, in denen sie auch Liturgie erklären.³⁸ Diese offiziellen Seiten haben natürlich einen

mayr, Doris: Österreichischer Rundfunk, Landesstudio Wien. Abschied von Dr. Helmut Zilk. Am 8. November 2008 hat Wien Abschied von Dr. Helmut Zilk genommen / eine Produktion von ORF Wien 2008) motiviert offenbar, dies auch im privaten Rahmen zu tun.

³² Vgl. <http://www.diehochzeitsfilmer.at/hochzeitsfilm/>; <https://www.youtube.com/watch?v=kQRieu7eoQE> (Anja & Hubi, Wertach, 2014); <https://www.youtube.com/watch?v=RPJJylZrvCI> (Kirchliche Trauung Laura & Vincenzo); <https://www.youtube.com/watch?v=8ym8VuZE-o8> (Kirchliche Trauung Mijin & Florian).

³³ Z. B. <https://www.youtube.com/user/wwwFILMSORTIMENTde> („Filme für die Schule“ – Schulfilme – Lehrfilme – Unterrichtsfilme).

³⁴ Z. B. <http://medien.katholisch.at/av-medienstellen>.

³⁵ Vgl. <http://mediathek-freiburg.de/html/sakramente475.html?t=c2b502a01a8c7b399d6bd4d1ff201b39&tt=bfe3bf9&&> (DVDs Erzdiözese Freiburg/ Medienliste).

³⁶ Vgl. http://www.sobor.de/index.php?option=com_content&view=article&id=93%3Agrossen-fastenzeit-die-liturgie-der-vorgeweihten-gaben-&catid=77%3Afilme-downloaden&Itemid=116&lang=de (7 Filme zur Liturgie der Vorgeweihten Gaben – Kathedrale der Hll. Neumärtyrer und Bekenner Russlands in München der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland); vgl. auch COLLEGIUM ORIENTALE (Hg.): Die göttliche Liturgie.

³⁷ Z. B. http://www.sarto.de/index.php?cat=c346_Heilige-Messe.html&page=3 (DVDs Sarto Verlag); http://introibo.net/priester_dvd.php (Video zum Erlernen der „Stillen Heiligen Messe“); <https://www.youtube.com/watch?v=HtvbcNtQkQQ> (Die Messe aller Zeiten); vgl. auch: Die Zelebration der lateinischen Messe nach dem Missale Romanum 1962. Der Ritus der dialogisierten Hl. Messe mit zwei Ministranten und Volk nach dem Missale Romanum von 1962. Stuttgart 2000–2009.

³⁸ Z. B. Die Diocese of Wichita, Kansas: <https://www.youtube.com/watch?v=H5nzAxPY0Wo> (Teaching the Mass) oder die Erzdiözese Chicago: <https://www.youtube.com/watch?v=co0qalRkEJs> (A

entsprechend verbindlichen Charakter, wenngleich auch hier ein gewisser Spielraum in der Auslegung mancher liturgischer Vorschriften sichtbar wird.

Das Deutsche Liturgische Institut [DLI] hat 2010 im Auftrag der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz eine DVD „Eucharistie feiern“³⁹ (mit einem Video- und einem Material-Teil) veröffentlicht. Anhand eines konkreten Beispiels werden die ordentliche Form der römisch-katholischen Messe, Sinn und Aufbau der Messfeier sowie ihre einzelnen Elemente erschlossen. Außerdem sind auf der DVD wichtige Dokumente zu Theologie und Liturgie der Messe gespeichert. Die DVD bezieht sich vor allem auf Lehrbrief 6 von „Liturgie im Fernkurs“, ein Kursangebot, das von den liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz in Zusammenarbeit mit Theologie im Fernkurs, Katholische Akademie Domschule Würzburg, durchgeführt wird. Ähnliches gibt es zur Erwachsenentaufe⁴⁰.

Vom Liturgischen Institut in der Schweiz gibt es darüber hinaus ein äußerst lehrreiches Internetportal: „Alles über die Messe“⁴¹. Dort werden nicht nur Schritt für Schritt die einzelnen Teile der Messe erklärt, sondern auch Hintergrundinformationen gegeben – untergliedert in die Themen: Basics, Handlungen, Glaubensfragen, Kirchenmusik und Sakristei.

Die Forschungsgruppe KultBild (Kulturgeschichte und Theologie des Bildes im Christentum) der Uni Münster dokumentiert anhand von mittelalterlichen Bildern den Ablauf des Modells einer mittelalterlichen Messe⁴². Ähnliches versucht eine Arbeitshilfe der megaherz GmbH⁴³ für die erneuerte Liturgie nach dem II. Vatikanum.

Eine ebenfalls vom DLI herausgegebene CD „Sprechen im Gottesdienst“⁴⁴ stellt im Format eines Audiokurses die wichtigsten Sprechgattungen unserer Gottesdienste und ihre Besonderheiten vor und widmet sich dann vor allem der Wortverkündigung im Gottesdienst (Lektorendienst). Mehrere Lehrbriefe von „Liturgie im Fernkurs“ verweisen auf diese CD. Zahlreiche Beispiele und Übungen machen sie zu einem praktischen Bildungsmedium. Ähnlich die Doppel-CD „Klangbilder der Liturgie“⁴⁵, die CD „Kantorendienst. Ausgewählte Gesänge für die Messfeier“⁴⁶ oder die Übungen zum Antiphonale⁴⁷ – bei all diesen Audiokursen wäre durchaus zu überlegen, ob ein Video/eine DVD nicht (noch) lehrreicher wäre?

Auch zu dem von Laien geleiteten Sonntagsgottesdienst oder zum (für manche vielleicht etwas exotisch anmutenden) Ausdruckstanz in der Liturgie werden Lehrvideos angeboten⁴⁸, zum Gregorianischen Choral⁴⁹, Mess-Erklärungen im Cartoon-Format speziell für Kinder⁵⁰,

Video Guide to the Catholic Mass).

³⁹ Deutsches Liturgisches Institut: Eucharistie feiern. Ein Videofilm und digitales Material für Studium und Bildungsarbeit. Trier 2010.

⁴⁰ Vgl. TEBARTZ- VAN ELST (Hg.): Erwachsenentaufe; TEBARTZ- VAN ELST (Hg.): Eintauchen ins Licht von Ostern; vgl. auch AUGUSTIN/ Behrends (Hg.): Taufe und Taferinnerung.

⁴¹ Vgl. <http://www.die-messe.org/>.

⁴² Vgl. <http://www.uni-muenster.de/Kultbild/missa/>.

⁴³ Wer und was im Gottesdienst (2015).

⁴⁴ „Sprechen im Gottesdienst“ (2011).

⁴⁵ EHAM: Klangbilder der Liturgie.

⁴⁶ KLIEM [Gesamtleitung]: Kantorendienst.

⁴⁷ BRETSCHNEIDER/ SCHOLA GREGORIANA, Berlin: Juble laut, Tochter Zion!.

⁴⁸ Vgl. MALLOY: Lay-led sunday worship. <dt.> Sie sollen loben seinen Namen im Reigen.

⁴⁹ Vgl. https://www.youtube.com/watch?v=0hedi9_uOY0 (PRASSL, Franz Karl: Vom Zauber des gregorianischen Chorals); <http://www.kathtube.com/player.php?id=33284> (Ein Lehrfilm vom Franz CAITER, Lizentiat der Musik).

⁵⁰ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=qzbl4cZiE0M>; <https://www.youtube.com/watch?v=M2au5r8JBmo> (Liturgie von Kindern für Kinder erklärt).

aber auch für Erwachsene⁵¹. Auch Radiostationen (wie z. B. Domradio⁵² oder Radio Maria⁵³) bieten Film-Übertragungen unterschiedlicher Liturgie-Formate.

Einzigartig ist wohl Thomas Kabel mit seinem Konzept der Liturgischen Präsenz und der dazu publizierten DVD, in der die einzelnen Kasualien v. a. unter dem Aspekt der Inszenierung und Dramaturgie beschrieben und gezeigt werden.⁵⁴ In ca. 70 Minuten werden die (evangelischen) Kasual-Handlungen, mögliche Fehlformen, anschließende Korrekturen und Erläuterungen von Thomas Kabel selbst und ca. 20 Mitspielenden in aller Ausführlichkeit dargestellt. Ein Begleitbuch liefert die notwendigen Textinformationen sowie Beispielfotos.

Lehrfilme über die Liturgie dürfen sich allerdings nicht auf die Darstellung der liturgischen Rituale beschränken. Zum Gesamtkomplex „Liturgie“ gehört beispielsweise auch die Erklärung des Liturgischen Raumes, die sogenannte „Mystagogische Kirchenführung“⁵⁵ und die Beschreibung des Kirchenjahres. Zu letzterem finden sich Anregungen sowohl in offiziellen umfassenden Schulfilmen⁵⁶ als auch in Einzelbeispielen konkret gefeierter Liturgien quer durch das Kirchenjahr, wie etwa zu Allerheiligen⁵⁷, Christmette⁵⁸, Ostern⁵⁹, Pfingsten⁶⁰, Fronleichnam⁶¹ – aber auch zu nicht-eucharistischen Liturgien wie z. B. Maiandacht⁶² oder Vesper⁶³.

Exkurs: Liturgie in Unterhaltungssendungen

Nicht zu unterschätzen und deshalb auch in diesem Rahmen zumindest kurz zu erwähnen ist die Vorbild- und Lehrwirkung von im profanen (Fernseh-)Raum inszenierten Liturgien.⁶⁴ Wie die in Spielfilmen inszenierten „liturgischen“ Bilder prägen sich den Zuschauern auch jene aus den Unterhaltungsshow oft nachdrücklicher ein, als dies in der realen Liturgie ge-

⁵¹ Vgl. SketchPad: <https://www.youtube.com/watch?v=QcB7Uem00n4>.

⁵² Vgl. <http://www.domradio.de/> (domradio.de ist der multimediale, katholische Sender in Trägerschaft des Bildungswerkes e. V. der Erzdiözese Köln).

⁵³ Vgl. <http://www.radiomaria.at/>. 1x1 des Glaubens. Diese Sendereihe ist ein Grundkurs des Glaubens mit Basiswissen über Glaubensinhalte und die Sakramente der Kirche.

⁵⁴ KABEL: Handbuch 2.

⁵⁵ Vgl. <http://www.mystagogische-kirchenfuehrung.de/einfuehrung.php> (Erschließung des Kirchenraums in seiner kultischen Dimension); vgl. auch GABELT, Stefan [Regie]: Gefährdete Räume.

⁵⁶ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=jZUwbdQ5aGw> (Schulfilm DVD/Religion: Leben und Feiern im Kirchenjahr – nur Trailer/Vorschau).

⁵⁷ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=NBNNeeLqp4U> (aus der Marienkirche in Landau, 01.11.2015).

⁵⁸ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=q86IUM-6HYo> (aus dem Kölner Dom, 2015).

⁵⁹ Vgl. PFEIFFER: Ostern.

⁶⁰ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=6j3TkV9FvpE> (Heilige Messe mit Papst Franziskus, 19.5.2013).

⁶¹ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=5azC4BUvdhY> (Kloster Speinshart Bistum Regensburg, 04.06.2015); <https://www.youtube.com/watch?v=YgtmObGwWzg> (Fronleichnamsp procession Rom, 2011).

⁶² Vgl. https://www.youtube.com/watch?v=t2Ez3F_cs9U (Wallfahrtskirche Maria Brunnlein in Wemding, 1. Mai 2016).

⁶³ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=uNCJLXh2KFc> (2. Vesper vom Sonntag der 3. Woche im Jahreskreis, Dominikanerkloster Worms).

⁶⁴ Vgl. <http://www.sixx.at/tv/trau-dich-den-rest-erledige-ich/bilder/erste-bilder-trau-dich-den-rest-erledige-ich>; <http://www.sat1.at/tv/hochzeit-auf-den-ersten-blick>; <http://www.fernsehserien.de/traumhochzeit>; <http://www.rtl.de/cms/secret-wedding-in-7-tagen-zur-perfekten-hochzeit-1497216.html>.

schiebt. Nicht immer entspricht dabei die Darstellung der Liturgie den Vorgaben der liturgischen Bücher, nicht immer sind sie authentisch, nicht immer vor-bildlich und ton-getreu.⁶⁵

Das für (Unterhaltungs-)Shows offensichtlich am meisten geeignete liturgische Genre scheint die Feier der Hochzeit zu sein, um die herum eigene Reality-Shows⁶⁶ gebaut werden, die auch zunehmend in Shows integriert wird, ohne wirklich mit dem Thema der Show in Bezug zu stehen⁶⁷, oder aber es wird aus der Hochzeit eines Promi-Paares eine exklusive eigene Show gezimmert⁶⁸. Für die Kirche und deren Liturgie-Verantwortliche stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach der Verantwortung für die Bewahrung der authentischen Liturgie. Wie sehr muss und darf sie sich aktiv in diese Entwicklung einbringen?

4 Resümee und Zusammenfassung

Es ist also Fakt, dass Liturgie auf verschiedenen Ebenen und in verschiedener Verbindlichkeit über das Medium (Lehr-)Film kommuniziert wird. Es ist Fakt, dass offensichtlich ein hohes Bedürfnis besteht, Liturgie im Film mit großer Professionalität festzuhalten. Es ist auch Fakt, dass über das Internet eine große Fülle liturgischer (Lehr-)Filme zugänglich ist. Rezipiert werden die verschiedenen Ebenen in unterschiedlicher Breite, von unterschiedlichen Zielgruppen. Die offiziellen Lehrfilme werden wohl in erster Linie von Menschen genutzt, die bereits mit Interesse am kirchlichen Leben teilnehmen oder zumindest daran interessiert sind und womöglich aktiv nach einer Fortbildungsmöglichkeit suchen, die privaten, nicht kirchlich autorisierten „Lehrfilme“ wohl eher zufällig. Wenn die Botschaft dieser privaten Filme auch nicht immer eine explizit religiöse ist, sollte die darin enthaltene Dimension des „Medienreligiösen“⁶⁹, die v.a. Aspekte wie „Fest“, „Feier“, „Gemeinschaft“, „Kontingenz“, „Transzendenz“, „Ewigkeit“ aber auch „das Heilige“ ins Bild zu bringen versucht, durchaus mit Respekt beachtet werden.

In diesem Sinne kann es eine missionarische Bildungs-Chance für die Kirche sein, Liturgie über das Medium „Lehrfilm“ ins Gespräch zu bringen. Kirche sollte diese Chance nutzen, indem sie zum einen aktiv an der Erstellung solcher Medien mitarbeitet, zum anderen begleitend und korrigierend Stellung bezieht. Im großen Feld der „Liturgischen Aus- und Fortbildung“, in den Pfarren, Schulen, Universitäten, Seminaren, aber auch (mit aller gebotenen Sensibilität) im Gottesdienst selber, können solche (katechetischen) Filme durchaus Einsatz finden. Liturgisches, rituelles Feiern ist eine kirchliche Kernkompetenz, die es in die verschiedenen gesellschaftlichen und privaten Vollzüge einzubringen, auszubauen, vielleicht auch neu zu entdecken gilt. Dies gelingt wahrscheinlich am fruchtbringendsten im Dialog mit anderen gesellschaftlichen und religiösen Institutionen, nicht zuletzt auch im Dialog mit

⁶⁵ Das klassische Beispiel ist die von vielen Brautpaaren erwartete Aufforderung: „Sie dürfen die Braut jetzt küssen!“, die zwar in vielen Hollywoodfilmen so erfolgt, allerdings zumindest im katholischen Trauungsrituale in keiner Weise vorgesehen ist.

⁶⁶ Vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/Who_Wants_to_Marry_a_Multi-Millionaire%3F.

⁶⁷ Vgl. <http://www.rtl.de/cms/dsds-2016-sandra-berger-und-ihr-verlobter-victor-geben-sich-auf-der-dsds-buehne-das-ja-wort-2852752.html>.

⁶⁸ Vgl. Daniela Katzenberger & Lukas Cordalis: <http://www.rtl.de/sendung/daniela-katzenberger-mit-lucas-im-babyglueck/video/14159-highlight-clips-die-hochzeit/33533-die-herzzer-reissende-trauung/>.

⁶⁹ Vgl. den bereits vor 20 Jahren geschriebenen aber immer noch aktuellen Artikel von SCHILSON: Liturgie – die bessere Show?

der Kunst. Kirche sollte Verantwortung dafür übernehmen, dass Liturgie in Ton und Bild auch tatsächlich vor-bildlich und ton-angebend ist. Das bedeutet nicht, dass jegliche konkrete Liturgie in Zukunft (statt nach dem einen Lehrbuch), nach dem (einen authentischen) Lehrfilm zu feiern wäre. Auch der Lehrfilm muss einen Interpretationsspielraum bieten und nicht alles, was Liturgie ausmacht, kann (und soll!) im Film sichtbar gemacht werden. Es bedeutet allerdings, dass Kirche das Medium „Lehrfilm“ offensiv nutzen sollte, indem sie die Zusammenarbeit mit Filmschaffenden sucht, sich mit Bildungsverantwortlichen quer durch die Gesellschaft vernetzt und bereit ist, auch Kompetenzen außerhalb ihres engsten Kreises anzuerkennen.

Die vielleicht größte Chance der Lehrfilme besteht letztlich darin, Liturgie als Handlungsvollzug sichtbar zu machen, für die Dramaturgie, Choreographie und gute Inszenierung der Liturgie zu sensibilisieren, für die Gestaltung des Raumes, die Bedeutung der liturgischen Gewänder, die Ästhetik von Musik und Sprache, kurz: Liturgie als Gesamtkunstwerk begreifbar zu machen. Wenn dies gelingt, dann gelingt es dem Lehrfilm vielleicht auch, wieder mehr Lust auf die Feier selbst zu machen, breitgestreut liturgische Kompetenz zu vermitteln und Liturgie in vielfältigen Formen zu den unterschiedlichsten Anlässen des Lebens zu feiern – aufgrund der Lehrfilme vielleicht sogar besser zu feiern als bisher.

Literatur und Filme

AUGUSTIN, Judith/ BEHREND, Heinz (Hg.): Taufe und Taufferinnerung. Aktionen – Projekte – Feiern. Hamburg 2010 (Gemeindearbeit praktisch 3).

BRETSCHNEIDER, Wolfgang [Org]: Schola Gregoriana, Berlin: Juble laut, Tochter Zion! Vespere der Advents- und Weihnachtszeit nach dem Antiphonale zum Stundengebet. Trier: Deutsches Liturgisches Institut 2003.

COLLEGIUM ORIENTALE (Hg.): Die göttliche Liturgie des Hl. Chrysostomos. Eichstätt (o. J.).

COLLEGIUM ORIENTALE: Die göttliche Liturgie des Hl. Chrysostomos. DOC-Medien-GmbH. Band Video. Eichstätt.

De skal prise hans navn med dans <dt.> Sie sollen loben seinen Namen im Reigen: historische Tanztraditionen, Ausdruckstanz in der Liturgie, meditativer/sakraler Tanz und liturgischer Tanz/ ein Sammelvideo von Elzegård. Liturgische Werkstatt. Reinsvoll 2005.

DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.): „Sprechen im Gottesdienst“. Ein Audio-Kurs für alle, die im Gottesdienst Leitungs- und Verkündigungsaufgaben wahrnehmen. Konzeption, Produktion und Sprecher Siegfried Johannes MEHWALD, Orgelvariationen Prof. Matthias KREUELS, Redaktion Iris Maria BLECKER-GUCZKI und Artur WAIBEL. Trier 2011.

DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT: Eucharistie feiern. Ein Videofilm und digitales Material für Studium und Bildungsarbeit. Trier 2010.

Die Zelebration der lateinischen Messe nach dem Missale Romanum 1962. Der Ritus der dialogisierten Hl. Messe mit zwei Ministranten und Volk nach dem Missale Romanum von 1962. Stuttgart [Verlag nicht ermittelbar], 2000–2009. [Beschreibung: 1 DVD-Video (60 Min.) + ; 1 Begleitheft, Format: DVD-Video.]

EHAM, Markus: Klangbilder der Liturgie. Tonbeispiele zu Gesang und Musik im Gottesdienst (2 CD's) / Markus Eham (Konzeption und Begleittext). Trier 2004.

FREILINGER, Christoph: Wenn Gottes Dienst zum Fest wird. Bildungsmodul zum Thema »Li-

- liturgie als Fest«, in: *Leben deuten – Glauben feiern. Sechs Module für die liturgische Bildungsarbeit – Folge I.* Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Trier 2007, 56–71.
- GABELT, Stefan [Regie]: *Gefährdete Räume. Die Trinitatiskirche in Mannheim und Heilig-Kreuz in Bottrop; im Rahmen der Ausstellung „Schätze! Kirchen des 20. Jahrhunderts“ der DG Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst, München, in Verbindung mit dem EKD-Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart an der Philipps-Universität Marburg und dem Deutschen Liturgischen Institut Trier.* Trier 2007.
- KABEL, Thomas: *Handbuch liturgische Präsenz. Bd. 2: Zur praktischen Inszenierung der Kasualien.* Gütersloh 2007.
- KLIEM, Richard [Gesamtleitung]: *Kantorendienst. Ausgewählte Gesänge für die Messfeier. Beispiele und Übungshilfen. Leitung der Schola: Markus Eham. Neuaufl. der Kassetteneid.* 1993. Trier 2009.
- KRONAWITTER, Max (Buch und Regie): *Sakramente: die Firmung.* Grünwald: FWU 2006. [Beschreibung: 1 DVD-Video (19 Min.) ; farbig + ; Begleittext, Format: DVD-Video.]
- LENK, Patrick: *In the mysteries. Meditationen.* [Elektronische Ressource]. Kreuzlingen 2015.
- MALLOY, Patrick L.: *Lay-led sunday worship. Understanding sunday celebrations in the absence of a priest.* Collegeville, Minn. 1996.
- PFEIFFER, Heinz / HEINZ, Karl (Buch und Regie): *Ostern. Fest der Auferstehung.* Grünwald: FWU Institut für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht 2007.
- SCHILSON, Arno: *Liturgie – die bessere Show? Das „Medienreligiöse“ als Herausforderung an die Kirchen,* in: *Communicatio Socialis* 29. 1996, 33–53.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Hg.): *Leitlinien für die mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern.* Bonn 1989 (Arbeitshilfen 72).
- STUTZ, Pierre: *Geh hinein in deine Kraft. 50 Filmmomente fürs Leben.* Freiburg ³2016.
- DERS.: *Geborgen und frei. Mystik als Lebensstil.* Stuttgart ⁵2012.
- TEBARTZ- VAN ELST, Franz-Peter / DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT [Hg.]: *Erwachsenentaufe: pastoralliturgische Handreichung und Begleitheft zum Video „... ich gehe zur Quelle“.* Trier 2000 (Pastoralliturgische Hilfen 18).
- DERS. (Hg.): *Eintauchen ins Licht von Ostern: Erwachsene feiern ihren Weg zur Taufe.* Hg. im Auftr. des Bistums Münster in Zsarb. mit dem Deutschen Liturgischen Institut. Münster [u. a.] 2004.
- Wer und was im Gottesdienst. Bilder zu Eucharistie, Wortgottesdienst, liturgischen Gegenständen und Gebetshaltungen : Arbeitshilfen und Spiele für die Bildungsarbeit.* Verfasser/Beitragende: megaherz GmbH. Relimedia: Zürich 2015. [Beschreibung: 1 DVD-ROM, Format: DVD-Video.]

Die Redaktion nimmt gerne Hinweise auf weitere liturgische Lehrfilme entgegen. Eine Sammlung soll im Service-Bereich der Homepage des Österreichischen Liturgischen Instituts zum Download angeboten werden.

Lea Herberg, Klosterneuburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Wien: Projekt „Jugendkirche“ endet nach zehn Jahren

Das in der Pfarrkirche St. Florian (Wien-Margareten) gegründete Projekt „Jugendkirche“ fand am 11. Juni 2016 mit einem Dankgottesdienst seinen Abschluss. Das Projekt wollte zu einer Modernisierung kirchlicher Jugendpastoral im Kontext der Großstadt beitragen und wurde initiiert von Vertreterinnen und Vertretern der Jugendarbeit der Erzdiözese Wien gemeinsam mit dem Institut für Praktische Theologie und mit Gregor Jansen, dem Jugendseelsorger des Vikariats Wien-Stadt. Die nach Plänen von Rudolf Schwarz errichtete Kirche wurde dazu eigens umgebaut und mit dem Jugendraum „BluesBox“ ergänzt. Neben einer monatlichen Jugendmesse unter dem Motto „come2stay“ fanden hier seit 2005 u. a. Advent-Aktionen, Ausstellungen und Benefizkonzerte statt. Die Jugendmesse wird weiterhin monatlich stattfinden, nun jedoch in der Kirche St. Rupprecht (Wien 1).

Papst Franziskus weist die Forderung einer „Reform der Liturgiereform“ zurück

Papst Franziskus hat in einer offiziellen Stellungnahme erklärt, die Formulierung „Reform der Reform“ sei zu vermeiden, da sie eine „Quelle von Missverständnissen“ sei. Papst Franziskus reagierte damit auf einen Vorstoß von Robert Kardinal Sarah, dem Präfekten der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. Kardinal Sarah hatte im Rahmen einer wissenschaftlichen Tagung in London Anfang Juli 2016 dazu aufgefordert, möglichst bald zur Zelebrationsrichtung „ad orientem“ zurückzukehren. Einige liturgische Reformen seien – so der Kardinal – „nach dem Zeitgeist“, aber „im Widerspruch zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ konzipiert worden, sodass sich „liturgische Irrtümer“ eingeschlichen hätten. Als Datum für die Änderung der Zelebrationsrichtung hatte Sarah den Ersten Adventssonntag 2016 genannt. Der Präfekt der Gottesdienstkongregation wurde nach seiner Rückkehr nach Rom trotz sommerlicher Audienzpause von Papst Franziskus zu einer Audienz geladen, über deren Verlauf aber nichts bekannt wurde. Die offizielle Erklärung des Vatikans betonte aber, dass für den Ersten Advent keine neuen liturgischen Bestimmungen vorgesehen sind.

PD Dr. Stephan Wahle gewinnt Balthasar-Fisch-Preis

Für seine Studie „Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft“ hat Privatdozent Dr. Stephan Wahle den diesjährigen Balthasar-Fischer-Preis zur Förderung der liturgiewissenschaftlichen Forschung gewonnen. Die 2014 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg angenommene Habilitationsschrift ist die erste ausführliche Untersuchung des Weihnachtsfestes in der Liturgiewissenschaft. Stephan Wahle (geb. 1974) ist seit 2006 akademischer Rat am Lehrstuhl

für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und war zuvor wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Liturgiewissenschaft der Universität Bonn. Der mit 3 000.- Euro dotierte Preis wurde zum siebenten Mal verliehen.

Neuer Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts Trier

Dr. Marius Linnenborn wird am 1. November 2016 die Leitung des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier übernehmen und folgt damit Prälat Dr. Eberhard Amon, der diese Aufgabe beinahe zwanzig Jahre lang inne hatte. Linnenborn (geb. 1969) studierte Theologie und Kunstgeschichte in Bochum, Würzburg und Rom, wo er 2008 auch promovierte. Seine Dissertation behandelt den „Gesang der Kinder in der Liturgie“.

Nach seiner Priesterweihe 1996 widmete er sich der Gemeindepastoral und hatte Lehraufträge für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Münster und an der Musikhochschule Köln. Linnenborn ist außerdem geistlicher Beirat des Deutschen Chorverbandes „Pueri Cantores“.

„Iuvenescit Ecclesia“: Schreiben der Glaubenskongregation über neue geistliche Bewegungen

Das Schreiben der Glaubenskongregation „Über die Beziehung zwischen hierarchischen und charismatischen Gaben im Leben der Kirche“ gibt erstmals konkrete Kriterien vor, nach denen neue geistliche Bewegungen und Gemeinschaften in ihrer Entstehungsphase durch Bischöfe begleitet werden sollen. Das Schreiben betont die gemeinsame Ausrichtung der hierarchischen und der charismatischen Gaben auf Christus hin und verweist – zugleich mit der Würdigung der vergleichsweise stark anwachsenden Bewegungen – auf die Deutungshoheit der Hierarchie den Bewegungen gegenüber: Die Authentizität ihres Ursprungs- bzw. Gründungscharismas soll durch die kirchliche Autorität geprüft werden. Ausdrücklich soll einem Selbstverständnis der Gruppierungen als „Parallelgesellschaften“ zur hierarchisch-institutionellen Kirche entgegengewirkt werden.

Jahrestagung der AKL in Bensberg bei Köln

Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler e. V. widmete ihre Jahrestagung, die vom 5. bis 9. September 2016 im Kardinal-Schulte-Haus in Bensberg bei Köln stattfand, diesmal dem Thema „Bilder, Modelle, Beschreibungen der Liturgiegeschichte“. Zur Debatte standen Vorstellungen von Geschichte und Geschichtsschreibung, die im 19. und 20. Jahrhundert seitens der Liturgiewissenschaft gepflegt wurden und das Fach teilweise bis heute prägen. Insbesondere in Darstellungen der Genese von Liturgie finden sich historiographische Prämissen verbunden mit kirchen- und kulturpolitischen Optionen und normativen Vorstellungen des Gottesdienstes. In Diskussionen und Vorträgen wurde dieses gegenseitige Bedingungsverhältnis reflektiert und nach Möglichkeiten der Liturgiegeschichtsschreibung heute gefragt. – Wie in den vergangenen Jahren waren außerdem Promovierende und Post-Docs eingeladen, ihre Forschungsprojekte in Kurzvorträgen zur Diskussion zu stellen. Erstmals präsentierten auch Professorinnen und Professoren eigene Forschungs- und Publikationsprojekte.

Buchbesprechungen

BUDDE, Achim: *Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung.* Stuttgart 2013 (= *Praktische Theologie heute* 96). ISBN 978-3-17-02561-1. 350 S., kart., in Quart; 38,90 Euro (D), 41,00 (A).

Mit dieser Schrift ist der Verf., derzeit Bildungsreferent auf Burg Rothenfels ü. d. Main, 2008 an der Katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn habilitiert worden.

Der Verf. beobachtet, dass die Erosion des gottesdienstlichen Lebens der Kirche nur aufzuhalten ist, wenn sich Gottesdienstformen verbreiten, die keiner professionellen Leitung bedürfen (9): Woran scheitert der reale Vollzug des Tageszeitengottesdienstes der Kirche in den Ortsgemeinden, und welche Modifikationen seiner Gestalt versprechen mehr Erfolg? (ebd.) Während bislang Gestalt und Sinn der Tagzeiten im Blick der Forschung gestanden hätten, gilt es, nach der Organisation und Praktikabilität des Tageszeitengottesdienstes (und seiner Gestalt) zu fragen (11f.). Dementsprechend erörtert der Verf. (A) die Motivation der einzelnen betenden Person (und der je versammelten Kirche) für den Tageszeitengottesdienst (13–96), (B) die praktischen Rahmenbedingungen und ihre Auswirkungen (97–196) und (C) die konkrete Gestaltung des Tageszeitengottesdienstes, d.h. sinnvolle Lösungen für den realen Vollzug der Feiergestalt heute, was am „Bonner Mittagsgebet“ beispielhaft verdeutlicht wird (197–292). (Letzteres ist ein einfach gehaltener Tageszeitengottesdienst, der vom Verf. für die Citypastoral konzipiert worden ist und jeden Mittag im Bonner Münster gefeiert wird (199–207). Im Anhang seiner Studie druckt der Verf. ein Liedheft für das Bonner Mittagsgebet ab (277–292).)

Die These der Studie: Der Tageszeitengottesdienst der Kirche ist in seiner überlieferten Gestalt von reichen personellen und

materiellen Voraussetzungen abhängig, die sich in seiner komplizierten Text- und Feiergestalt spiegeln. Der Verf. sagt, „dass eine Grundsatzentscheidung getroffen werden muss, sobald die Ressourcen für diesen Vollzug nicht mehr ausreichen: Entweder wird das umfangreiche Repertoire beibehalten – auf Kosten der [...] Umsetzung; oder aber es bleibt der Modus des [gottesdienstlichen] Feierns erhalten – unter einer starken Reduzierung, Vereinfachung und ggf. Modernisierung des Repertoires.“ (179) Er entscheidet sich für den Tageszeitengottesdienst im Modus des gottesdienstlichen Feierns und erörtert deshalb umfangreiche Reduktionen und Vereinfachungen des Repertoires: Es geht darum, „die Tradition der Tagzeiten so passgenau auf unsere gegenwärtigen Bedingungen zuzuschneiden, wie seinerzeit die antike Tradition auf die ihrigen“ (181).

Konkret heißt das (zum Folgenden 182–188.214): Es sollte der zeitliche Ansatz der Tageszeitenfeier nicht so sehr vor dem Maßstab der christusbezogenen Deutung des Lichts bei Sonnenuntergang und -aufgang gewählt werden, sondern ausgehend vom Lebensrhythmus der möglichen Betenden, ihrer Mittagspause und ihrem Feierabend, her. Die einzelne Feier sollte eher kurz als lang sein. Um der aktiven Teilhabe der Gläubigen und ihrer Kompetenz zur Übernahme liturgischer Dienste willen sollte die Feiergestalt der Tageszeiten von guter Gewohnheit und ökumenischer Konvergenz geprägt sein: Es dürfte nur eine einzige Ordnung für alle Feiern gelten (wie das im *Book of Common Prayer* der Kirche von England (1549/1662) der Fall ist). Solche einfachen Feiergestalten müssten „mit wenigen Freiwilligen angemessen und ohne Überforderung durchgeführt werden können“ (185). Die feiernde Versammlung der Kirche soll nicht auf ein Gegenüber von Gemeinde und ehrenamtli-

chen Dienste-Ausführenden herauslaufen, sondern wie eine gut geführte Ordensgemeinschaft eine wirkliche Gemeinschaft sein, was sich auch in der räumlichen Anordnung der Versammlung möglichst – wenn (noch) vorhanden – in einem Chorgestühl, zeigen müsste. Schließlich müsste die Tageszeitenfeier, damit sie zu einem wirklichen Mitfeiern-Können führt, ein kleines Repertoire an einfachen Formen häufiger, teilweise täglich, wiederholen.

Noch konkreter: Die Ordnung des Mittagsgebetes enthält in immer gleichbleibender Reihenfolge (I) Hymnus, (II) Psalm, (III) Lesung, (IV) Gebet. Das Mittagsgebet setzt als (I) Hymnus „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“ (GL 392); es beschränkt den (II) Psalm auf 12–15 Verse, „möglichst keine Passagen, die auf Menschen ohne Erfahrungen mit Psalmen stark anstößig wirken“ (248), lässt den Psalm immer im VI. Ton singen, setzt dazu kurze, einfache Antiphonen (aber keine Psalmorationen); es nimmt als (III) Lesung Abschnitte aus dem Evangelium und gibt den Betenden zur Aneignung des Gotteswortes Stille wie auch das Responsorium „Dein Wort ist Licht und Wahrheit“ (GL alt 687 > GL 630,4) sowie das Gloria in excelsis, den alten Morgenhymnus, in Gestalt von Nikolaus Decius' (1525) „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ (GL 170); es endet mit einem (IV) Bittgebet mit Kyrie eleison als Responsum, dem „Vater unser“ als Schlussgebet sowie dem Aaronitischen Segen in der Wir-Form als Abschluss (211–267. 277–292).

Damit erfüllt das Bonner Mittagsgebet alle Forderungen, die ein wirklich gemeinde-tauglicher Tageszeitengottesdienst billigerweise erfüllen muss, und der Rez. hat kaum kritische Bedenken, allenfalls in Bezug auf Details. Vielleicht sollten Tageszeitengottesdienste noch wesentlich mehr, als es das Bonner Gebet leistet, in ihrer textlichen, musikalischen und rituellen Gestalt reduziert

und elementarisiert sein. Der Rez. denkt an die große Doxologie, die auch als Hymnus vorangestellt sein könnte; an eine Psalterlesung an Stelle der Bibellessung und wechselchörigen Gesangs, gefolgt von der Oration der Sext als Psalmoration; die Anleitung der Betenden zum Knien beim Fürbitt- und zur Orantenhaltung beim Abschlussgebet. Der Rez. hofft, mit solchen Bedenken nicht schon „der Versuchung [erlegen zu sein], sich durch einen hohen Anteil persönlich eingebrachter Ideen gewissermaßen liturgisch-kreativ zu verewigen“ (211f.).

Generell gilt: Viele Fachleute für Theologie und Seelsorge, auch Praktikerinnen und Praktiker, sollten Achim Buddes Studie über „Gemeinsame Tagzeiten: Motivation – Organisation – Gestaltung“ von 2013 lesen – und zwar nicht nur die praktischen Ausführungen 197–306. Auch in den theoretischen Ausführungen 9–196 hat der Rez., als Religionslehrer und Psalterleser ein Praktiker, zahlreiche Problemstellungen, die auch heute in Kirchengemeinden beim Ringen um liturgische Fortentwicklung eine Rolle spielen, schon bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern geistreich erörtert gefunden.

Christian Renken

Stadtlohn

KLÖCKNER, Stefan: Kleiner Wegweiser durch den Gregorianischen Choral. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 2015. 160 Seiten. Mit CD. ISBN 978-3-89680-967-4.

Stefan Klöckner, Professor für Gregorianik und Liturgik an der Folkwang Universität der Künste in Essen, legt mit diesem Buch einen an eine breite Zielgruppe gerichteten „Wegweiser“ (so der Titel) durch den Gregorianischen Choral vor. In bewusster Unterscheidung zum akademisch ausgerichteten „Handbuch Gregorianik“ desselben Autors (2009) soll hier Gregorianischer Choral „fruchtbar [gemacht werden] mit Blick auf

die spirituellen Fragen, die sich in jedem Leben stellen“ (10).

Das Buch ist in zehn Kapitel gegliedert, die in beliebiger Abfolge oder auch ganz unabhängig voneinander gelesen werden können (11). Theoretisches Wissen über Entstehung der Gregorianik, Forschungsgeschichte, Neumenkunde, Modologie etc. wird durch oft sehr persönlich gehaltene Aufhänger kontextualisiert, die an existenzielle Fragen, liturgische Gegenwartspraxis oder Anekdotisches aus der Geschichte oder dem Leben des Autors anschließen. Das Buch enthält etwa 30 Abbildungen (Notationen von Gesängen, Tabellen, Fotos), die im Fließtext erläutert werden. Das umfangreichste Kapitel (113–143) umfasst elf exemplarische Analysen gregorianischer Messgesänge (von denen einer leider nicht im Inhaltsverzeichnis auftaucht). Diese Gesänge finden sich auch auf der beigefügten CD, eingesungen vom „ensemble VOX WERDENSIS“ unter der Leitung des Autors. Jedem Gesang vorangestellt ist die darauf bezogene Textpassage aus dem Buch, von Klöckner selbst vorgetragen.

Klöckner versteht es, unterhaltsam, mit spirituellem Wert, praxisnah und für den knappen Umfang des Buches erstaunlich detailreich (Modologie, Aufbau von Proprium und Ordinarium in der Eucharistiefeier, historische Eckdaten) in viele Eigenheiten der Gregorianik einzuführen und erweist sich darin als hervorragender Didaktiker. Klug ausgewählt sind die Quellentexte, die Klöckner in seine Erläuterungen einstreut bzw. als Ausgangspunkt für seine Gedanken wählt.

Freilich ist das Werk nicht frei von Einseitigkeiten: Neumen der Metzger Notation werden zwar zu den Gesängen abgedruckt, aber nur sehr rudimentär erschlossen (32, 108). Die tabellarische Übersicht der St. Galler Neumen (114–115) verlangt nach viel zusätzlicher Erläuterung und dürfte für die Leserinnen und Leser des Buches nur schwer nachvollziehbar sein. Obwohl bestens mit

der aktuellen Melodierestitutionsforschung vertraut (und diese in den vorgestellten Gesängen auch einbeziehend), übergeht Klöckner die Edition des „Graduale Novum“ und nennt stattdessen neben dem „Graduale Triplex“ immer wieder das für die Praxis de facto unbrauchbare „Graduale Romanum“. Fünf der Gesänge auf der CD werden ausschließlich solistisch vorgetragen, nicht alle werden mit Psalmversen verbunden (und im Begleitbuch sind keine dieser Verse abgedruckt). Oft hätte dem Text weniger persönliches Pathos gut getan. Die vielen anspielungsreichen Auslassungspunkte und vor allem der inflationäre Gebrauch von Ausrufezeichen tragen das ihre dazu bei, dass man sich als Leser oft mehr überredet als überzeugt fühlen muss.

Rüstzeug für eine tiefergehende Beschäftigung mit Gregorianik liefert das Buch daher nur in eingeschränktem Maß, aber das ist auch nicht der Anspruch (siehe 9–11). Es handelt sich vielmehr um einen didaktisch reizvollen Appetizer für Interessierte, die schon immer wissen wollten, wie man in ein und demselben Buch die Wörter „Offertorium“, „Klangideal“, „Janusköpfigkeit“, „Krankengymnastik“ und „Dinkelschleim“ unterbringt.

Liborius Olaf Lumma

Innsbruck

JEGGLE-MERZ, Birgit / KIRCHSCHLÄGER, Walter / MÜLLER, Jörg (Hg.): Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Stuttgart 2015 (Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 2). Hardcover (200 S.). ISBN: 978-3-460-33136-5. € 30,80.-

Dieses Buch weist höchste biblisch-fundierte und entwicklungsgeschichtliche Kenntnisse des Ordo Missae auf. Das macht das Lesen spannend und interessant. – Es ist also ein historisch kritischer Kommentar zur Messe, der den Wortgottesdienst und die Gabenbereitung in allen Details behandelt.

Jedes der neun Kapitel hat folgenden Aufbau: Erste liturgische Verortung – biblischer Befund und biblisch liturgischer Kommentar – Fazit für die Praxis heute. Neben dem rituellen Vollzug und den liturgischen Formeln werden u. a. auch die kurzen (leisen) Gebete etwa für den Diakon vor der Verkündigung des Evangeliums oder des Priesters nach dem Evangelium („Per evangelica dicta delectantur nostra delicta!“) fundiert kommentiert, gewürdigt und in ihrer Bedeutung für heute erklärt.

Dieser solide Kommentar hinterfragt die gelebte Praxis der Wortverkündigung – etwa: Warum wird bei so vielen Pfarrgottesdiensten die volle Leseordnung nicht eingehalten? – und thematisiert die die Notwendigkeit von Korrekturen, wo durch Perikopierung oder durch die Auslassung von Versen biblische Texte sinnstörend wiedergegeben sind.

Auch hinsichtlich der Gabenbereitung wird die herkömmliche Praxis problematisiert: etwa die tätige Anteilnahme des Volkes

Gottes (wie sie in der Liturgiekonstitution eingefordert wird) an der Bereitung der Gaben, wenn die Kollekte während der Gabenbereitung für das Volk zur dominierenden Handlung geworden zu sein scheint.

Eingegangen wird auf verschiedene Deutungen der Gebete, denn die Kirchenväter waren sich nicht in allem so einig, weil ja vieles aus einer bestimmten philosophischen Schule und einem konkreten theologischen Hintergrund kommt.

Zur Sprache kommen auch ästhetische Aspekte wie z. B. die defizitäre Form der Händewaschung, bei der das Wasser nur die Fingerspitzen berührt. Das verfehle den Sinn der Handlung und es wäre besser, dieses rituelle Element überhaupt wegzulassen, was auch begründbar ist.

Wer das Buch liest, wird sehr viel grundlegendes Material für die eigene liturgische Bildung finden und wertvolle Anregungen für Liturgiekurse und Seminare.

P. Franz Lauterbacher OSB

Salzburg

Büchereingänge

BENINI, Marco: Die Feier des Osterfestkreises im Ingolstädter Pfarrbuch des Johannes Eck. Münster 2016 (LQF 105). Broschur (712 S.). ISBN: 978-3-402-11270-0.

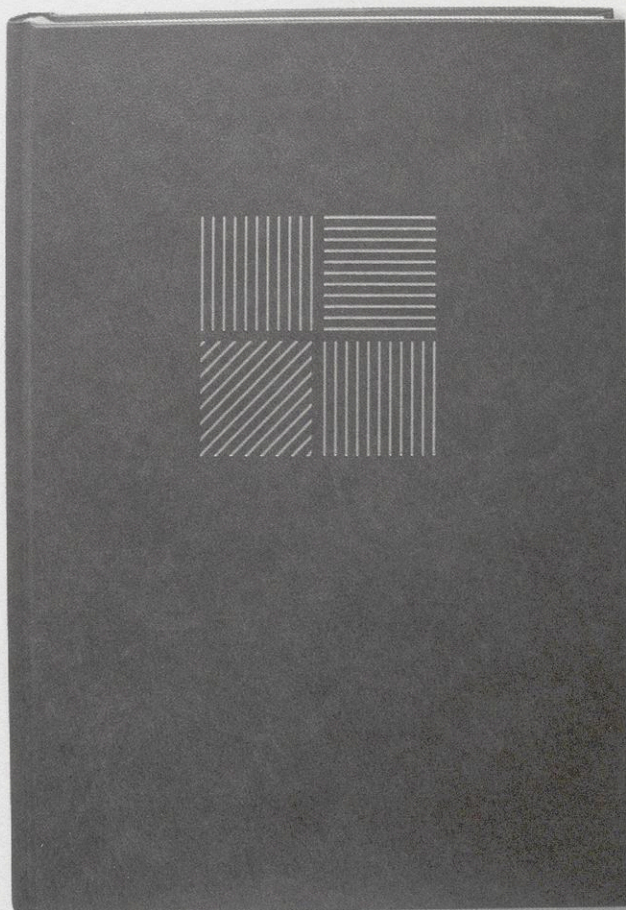
BRICOUT, Hélène/KLÖCKENER, Martin (Hg.): Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques. Journée d'études. Münster: Aschendorff Verlag 2016 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 106). ISBN: 978-3-402-11272-4.

KIRCHGESSNER, Bernhard: Liturgie feiern: Auf den Durchbohrten schauen. Anmerkungen zur Theologie der Liturgie. Hg. v. Bischöflichen Seelsorgeamt Passau, Liturgiereferat. Passau 2016. Hardcover (48 S.). ISBN: 978-3-9814416-5-6

MARBÖCK, Johannes: Aus einer Wurzel zart. Impulse zu biblischen Texten der Advent- und Weihnachtszeit. Hg. v. Franz Kogler. Innsbruck/Wien 2016. Hardcover (176 S.). ISBN: 978-3-7022-3555-0.

Die kirchliche Begräbnisfeier. MANUALE

Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier 2012.



17 x 24 cm, 222 Seiten,
Zweifarbdruck,
Kunstledereinbad,
Silberprägung,
4 farbige Lesebänder,
2 Beilagen (Beisetzung/
Urnenbeisetzung)
Preis: € 16,80

Im Jahr 2009 ist die zweite authentische Ausgabe des liturgischen Buches „Die kirchliche Begräbnisfeier“ erschienen. Da das erneuerte Buch nicht in allen Situationen die notwendigen Hilfen gab, haben die Bischöfe jetzt die Herausgabe eines Manuale beschlossen, in dem die berechtigten Wünsche aufgegriffen wurden und das ergänzend neben der Ausgabe von 2009 verwendet werden kann.

Zu beziehen bei den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Fribourg

Kontakt: Österreichisches Liturgisches Institut

Email: oeli@liturgie.at | Tel. +43 662 844576-84 | Fax: 0662 844576-80

Gottesdienst

Information und Handreichung der Liturgischen Institute
Deutschlands, Österreichs und der Schweiz

Konkret – aktuell – praxisnah!

Die liturgische Fachzeitschrift „Gottesdienst“ bietet Ihnen:

- ✓ vielfältige **Anregungen** zu einer liturgischen Feierkultur
- ✓ praktische **Arbeitshilfen** zu einzelnen Feiern
- ✓ vertiefende **Beiträge** zu den Grundlagen der Liturgie



3 Gratis-
Ausgaben
sichern

Jetzt kostenlos anfordern unter www.gottesdienst.herder.de

Heiliger Dienst

theol

4/2016
70. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Vorwort	241
Kurt Kardinal Koch	
Priesterlicher Dienst an der Eucharistie	242
Franz Pfeffer	
Totenvesper – eine Chance für die Trauerpastoral	257
Enrico Morresi	
Die Anfänge von „Universa Laus“	273
Florian Kluger	
Der byzantinische Kirchenraum	287
Helmut Moll	
Selige und heilige Ehepaare	303
Michael Rosenberger	
Die eigene Identität annehmen	316
Lea Herberg	
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft	324



Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Dipl.-theol. Lea HERBERG, Stiftsplatz 3, A-3400 Klosterneuburg

Prof. Dr. theol. Florian KLUGER M.A., Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Fakultät für Religionspädagogik und Kirchlich Bildungsarbeit, P.-Philipp-Jeningen Platz 6, D-85072 Eichstätt

Kurt KARDINAL KOCH, Prof. Dr., Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen, Via della Conciliazone 5, I-00193 Rom

Prälat Prof. Dr. Helmut MOLL, Maternushaus, Kardinal-Frings-Str. 1–3, D-50668 Köln

Enrico MORRESI, Via Madonna della Salute 6, CH-6900 Massagno

Univ.-Prof. i. R. Dr. Rudolf PACIK, Karschweg 7 / A2, A-5026 Salzburg

Pfarrvikar Franz PFEFFER, Pfarreiengemeinschaft Riekofen-Schönach, Hofmarkstr. 13, D-93104 Riekofen

Univ.-Prof. Dr. Michael ROSENBERGER, Katholische Privatuniversität, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz, m.rosenberger@ku-linz.at

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

HEILIGER DIENST erscheint bis auf weiteres viermal jährlich. – Preis: Einzelpreis pro Heft: € 7,50; Jahresabonnement: € 26,-; Abo für Studierende: € 16,- (zuzüglich Porto und Versandkosten).

ZAHLUNGEN

Österreich: Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC: OPSKATWW

Deutschland: Postscheckkonto München, IBAN: DE 92 7001 0080 01200 046803; BIC: PBNKDEFF

ABBESTELLUNGEN nur schriftlich zum Jahresschluss, die 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 liturgiewissenschaftlichen Einrichtungen.

REDAKTIONSTEAM: Mag. P. Winfried Bachler OSB, Salzburg; MMag. Albert Thaddäus Esterbauer, Salzburg; Mag. DDr. Ingrid Fischer, Wien; Dr. Christoph Freilinger, Salzburg; Dipl.-theol. Lea Herberg, Klosterneuburg; Univ.-Ass. PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck; Dr. Gabriele Max. Gmunden; Rektor Dr. Michael Max, Salzburg.; Univ.-Prof. Dr. Rudolf Pacik, Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg/Vallendar; Univ.-Ass. Mag. Daniel Seper, Wien; Ass.-Prof. Dr. Frank Walz, Salzburg.

SCHRIFTLEITUNG: Mag. P. Winfried Bachler OSB zusammen mit Dr. Christoph Freilinger, Postfach 13, A-5010 Salzburg; Telefon: (0043) 662 84 45 76-84, Telefax: (0043) 662 84 45 76-85, E-Mail: oeli@liturgie.at, Internet: www.liturgie.at.

VERLEGER (Medieninhaber): Verlag St. Peter, Postfach 13, A-5010 Salzburg.

TITELGRAFIK: SAMT:GRAFIK:Glück, Salzburg.

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

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFTENNUMMER (ISSN): 0017-9620

DVR-0029874 (047)

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

Hinweise für die Gestaltung von Manuskripten:

<http://www.liturgie.at/publikationen/heiliger-dienst>



Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser!

Mit diesem Heft komplettieren wir den Jubiläumsjahrgang von HEILIGER DIENST – diesmal mit Beiträgen aus einem breiten Themenspektrum.

Den Beginn macht Kurt Kardinal Koch. Beim Priestertag der Erzdiözese Salzburg im März 2016 sprach er über den doppelten und doch einen Auftrag des Priesters. Seine Ausführungen zum „Dienst am Wort“ veröffentlichten wir bereits im Themenheft *Schrift – Wort – Ereignis* (Heft 2/2016). Lesen Sie in Fortsetzung dazu jetzt über den priesterlichen „Dienst an der Eucharistie“.

Die Tagzeitenliturgie als Gebet in Gemeinschaft ist außerhalb von Ordensgemeinschaften immer noch eine Ausnahme. Praxiserprobte Beispiele können hier ermutigen. Pfarrvikar Franz Pfeffer beschreibt die Totenvesper einer bayerischen Pfarrgemeinde als wertvolle Möglichkeit in der Trauerpastoral sowie als Chance und Ansatzpunkt für ein gemeinsames kirchliches Abendgebet in einer Pfarre.

Spannend wie ein Krimi lesen sich die Ausführungen über die Anfänge von *Universa Laus*. Der Journalist Enrico Morresi, seit einem Jahr Generalsekretär dieses *Internationalen Studienkreises für Gesang und Musik in der Liturgie*, wertet das Archiv des vor 50 Jahren gegründeten Vereins in Lugano aus und zeigt, wie hürdenreich das Engagement für ein ritus- und gemeindebezogenes Konzept von Kirchenmusik auch noch in den Jahren nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils war.

Mit den Migrationsbewegungen der jüngsten Zeit wachsen bei uns die Gemeinden der orientalischen und altorientalischen Kirchen. Damit steigt auch die Aufmerksamkeit für ihre Liturgie und ihre Gottesdiensträume. Der Beitrag von Florian Kluger, Liturgiewissenschaftler an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, bietet eine informative Einführung in das Verständnis und die Symbolik des byzantinischen Kirchenbaus.

Prälat Helmut Moll, Köln, langjähriger Konsultor an der römischen Kongregation für die Heiligsprechungen, hebt in seinem Beitrag die seligen und heiligen Ehepaare ins Bewusstsein, die im römischen Martyrologium verzeichnet sind: Frauen und Männer, die ihre christliche Berufung beispielhaft in der Ehe verwirklicht haben.

Fragen der Partnerschaft thematisiert auch der letzte Beitrag: Männerpaare und Frauenpaare sind in westlichen Gesellschaften weitgehend anerkannt. Eine offizielle kirchliche Segnung anlässlich ihrer Verpartnerung ist aber nach wie vor nicht möglich, obwohl kirchliche Dokumente Homosexualität als Veranlagung anerkennen. Der Linzer Moraltheologe Michael Rosenberger erörtert naturwissenschaftliche, biblische, lehramtliche und glaubenspraktische Aspekte als Grundlage für weitere Überlegungen.

Wir wünschen im Namen der gesamten Redaktion alles Gute für das Neue Jahr 2017, das Ihnen auch ausreichend Zeit für anregende Lektüre bringen möge.

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freilinger

Kurt Kardinal Koch, Vatikan

Priesterlicher Dienst am Wort und an der Eucharistie (II)

Den doppelten und doch einen Auftrag des Priesters, seinen Dienst am Wort Gottes und an der Eucharistie, stellte Kardinal Koch in seinen Vorträgen beim Priestertag der Erzdiözese Salzburg am 23. März 2016 in den Mittelpunkt.¹

Teil I: *Der Dienst am Wort* erschien in Heft 2 dieses Jahrgangs, 87–98.

II. DIENST AN DER EUCHARISTIE

Der Priester ist in erster Linie Evangelist. Das Zweite Vatikanische Konzil hat deshalb das Priesteramt vor allem von seinem Dienst am Wort Gottes und nicht von sei-

KURT KARDINAL KOCH, Prof. Dr. theol.,
Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der
Einheit der Christen, emeritierter Bischof von Basel.

nem sakramentalen Dienst her definiert. Dieser ergibt sich aber aus dem ersten von selbst. Denn das Wort, das der Priester verkündet, ist ein Wort, das Fleisch geworden ist und in den Sakramenten sinnlich erfahren werden will. Was am Wort Gottes sichtbar geworden ist, dies ist, wie Papst Leo der Große mit Recht gesagt hat, in die Sakramente übergegangen². Der Priester steht deshalb auch im Dienst der Feier der Sakramente und damit im Dienst der Heiligung. In seinem Dienst und Leben muss vor allem die Feier der Eucharistie einen zentralen Platz einnehmen, wie das Priesterdekret des Konzils in Erinnerung gerufen hat: „Die Zusammenkunft zur Feier der Eucharistie, der der Priester vorsteht, ist [...] die Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen. Die Priester leiten darum die Gläubigen an, die göttliche Opferrgabe in der Messfeier Gott dem Vater darzubringen und mit ihr die Hingabe ihres eigenen Lebens zu verbinden.“³ Im Anschluss an das Neue Testament und die älteste kirchliche Tradition wird der besondere Dienst des Priesters in der Feier der Eucharistie mit dem Wort „Vorstehen“ benannt. Die spezifische Aufgabe des Priesters besteht somit darin, „den Dienst des Hausvaters zu tun und der Familie Gottes das Tischgebet des Herrenmahls zu sprechen“⁴, also danksagend der Familie Gottes Tod und Auferstehung des Herrn zu verkünden, in dieser Verkündigung Gott zu verherrlichen, im verkündigenden Wort das damalige Heilsgeschehen heute zu lassen und die Vergegenwärtigung des Opfers Christi kraft der übertragenen sakramentalen Vollmacht zu vollziehen. Was der Priester in geistlicher Vollmacht verwirklicht, muss er sich in seinem eigenen Leben existenziell aneignen. Was dies konkret bedeutet, wird deutlich, wenn wir die Eucharistie als Sakrament der Wandlung verstehen.

¹ Vorträge beim Priestertag der Erzdiözese Salzburg im Borromäum in Salzburg am 23. März 2016.

² Vgl. Leo der Große: Sermo 2 de Ascensione 2.

³ *Presbyterorum ordinis* 5.

⁴ RATZINGER: Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, 65–66.

1 Geheimnis der eucharistischen Wandlungen

Bereits in der menschlichen und menschheitlichen Erfahrung ist „Wandlung“ seit jeher ein Urwort. Denn Alles, was lebt, befindet sich in Wandlung. Im Laufe eines Jahres wandelt sich die Natur immer wieder. Auch der menschliche Organismus wandelt sich nicht nur in den verschiedenen Lebensabschnitten; er ist vielmehr jederzeit in Wandlung begriffen, bei der immer wieder Neues geschieht. Von daher kann es nicht erstaunen, dass das Wissen um Wandlung erst recht zu den Urgegebenheiten des eucharistischen Glaubens gehört.⁵ Das Wort „Wandlung“ vermag am besten zu beschreiben, worum es in der Eucharistie zutiefst geht. Wandlung in der Feier der Eucharistie vollzieht sich dabei in einem fünffachen Sinn, dem wir nachgehen wollen.

a) Wandlung der Gewalt in Liebe und des Todes in Leben

In der Homilie in der Eucharistiefeier zum Abschluss des Weltjugendtages in Köln 2005 hat Papst Benedikt XVI. den jungen Menschen nahe gelegt, die erste und grundlegende Wandlung in der Eucharistie in jener Wandlung wahrzunehmen, die Jesus im Abendmahlssaal vollzogen hat. Denn beim Letzten Abendmahl spricht Jesus nicht nur von seinem Leib und Blut, sondern er redet bewusst von seinem Leib, der für euch hingegeben wird, und von seinem Blut, das für euch vergossen wird. Indem Jesus Brot zu seinem Leib und Wein zu seinem Blut macht und austeilte, „nimmt er seinen Tod vorweg, nimmt er ihn von innen her an und verwandelt ihn in eine Tat der Liebe“⁶.

Verstehen lässt sich diese Wandlung freilich nur, wenn man das Letzte Abendmahl Jesu als prophetische Ankündigung und vorwegnehmendes Tun dessen versteht, was sich in seinem Tod am Kreuz vollziehen wird. Diesen Zusammenhang haben beispielsweise die syrischen Kirchenväter so intensiv erfahren, dass sie die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Jesu Christi nicht von dem Zeitpunkt an gezählt haben, als er am Kreuz starb, sondern von dem Moment an, als er „seinen Leib brach für seine Jünger“⁷. Sie konnten deshalb im Letzten Abendmahl Jesu und in seinem Kreuzestod dasselbe Ereignis wahrnehmen und es unter zwei verschiedenen Blickwinkeln betrachten: „Beim Abendmahl“, schreibt beispielsweise Ephräim der Syrer, „opferte Jesus sich selbst; am Kreuz wurde er von anderen geopfert“, womit er zeigen wollte, dass ihm niemand das Leben nehmen kann, ohne dass er es aus freiem Willen hingibt.⁸

Das Letzte Abendmahl Jesu und sein Kreuzestod gehören unlösbar zusammen. Denn ohne den Tod Jesu am Kreuz wären die Abendmahls Worte Jesu letztlich eine Währung ohne existenzielle Deckung; und ohne die Abendmahls Worte Jesu wäre sein Kreuzestod eine bloße Hinrichtung ohne jeden erkennbaren Sinn. Von außen betrachtet ist in der Tat der Kreuzestod Jesu ein profanes Ereignis brutaler Gewalt, nämlich die Hinrichtung eines Menschen in der grausamsten der von Menschen ersonnenen Art. Beim Letzten Abendmahl aber hat Jesus diese erbärmliche Gewalttat der Menschen gegen ihn in einen Akt der Hingabe für die Menschen, in einen Akt der gewaltlosen Liebe umgewandelt, und zwar von innen her.

⁵ Vgl. RUSTER: Wandlung.

⁶ BENEDIKT XVI.: Gottes Revolution, 85.

⁷ Ephräim der Syrer: Kommentar zum Diatessaron 9,4.

⁸ Vgl. Ephräim der Syrer: Kreuzigungshymnen 3,1.

Die Wandlung der Gewalt in Liebe erweist sich an Ostern als Wandlung des Todes in Leben, als Wandlung vom getöteten Leib Christi zum auferstandenen Leib Christi. Denn als der Auferstandene ist Christus vollends reine Hingabe. Weil Jesus den Tod in Liebe und Leben umgewandelt hat, ist er von innen her bereits überwunden und Auferstehung schon in ihm anwesend. Papst Benedikt XVI. hat diesen Wandlungsvorgang als „Kernspaltung im Innersten des Seins“ bezeichnet, als „Sieg der Liebe über den Hass“ und als „Sieg der Liebe über den Tod“⁹, von dem eine Kette von Wandlungen ausgeht, die die Welt umzuformen vermag. Da am Kreuz der grausame Akt des Tötens und des Todes in Liebe für die Menschen umgewandelt ist, ist die Wandlung des Todes in Liebe die erste und grundlegende Wandlung, die im Mittelpunkt der Feier der Eucharistie steht. Und die Umwandlung von Tod zu Leben ist die innere Voraussetzung dafür, dass wir in der Feier der Eucharistie Christus als gegenwärtig erfahren können, und zwar in seiner Hingabe für uns Menschen.

b) Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi

Erst in diesem größeren Zusammenhang bekommt die zweite Wandlung in der Eucharistie ihren tiefen Gehalt, nämlich die Wandlung der Gaben von Brot und Wein, so dass in diesen verwandelten Gaben der Schöpfung Gottes der sich hingebende Christus, seine Hingabe und damit Er selbst, sein Leib und Blut gegenwärtig sind. Auch diese Gaben, die die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerte Liturgie als „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“ deutet, weisen auf das Heilsgeschehen auf Kalvaria hin.

Hinsichtlich des Brotes stellt der johanneische Christus selbst diesen Zusammenhang her. Als einige Griechen die Bitte äußerten, Jesus begegnen zu können, antwortete er: „Die Stunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird. Amen, amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh 12,23–24). Mit diesem Gleichnis deutet Jesus sein ganzes Leben, Sterben und Auferstehen: Wie das Weizenkorn nur durch das Sterben hindurch zur Frucht wird, so führt auch Jesu Weg nur durch den Tod hindurch zur Auferstehung und zum Leben. Im Brot, das aus den gemahlten Körnern zubereitet wird, verbirgt sich deshalb das Geheimnis der Passion. Denn der gemahlene Weizen setzt das Sterben und neue Leben des Weizenkorns voraus. Von daher deutet Jesus mit dem Gleichnis des Weizenkorns sein irdisches Leben, Sterben und Auferstehen auf die Eucharistie hin, in der sein ganzes Leben verdichtet ist. Am Kreuz ist Jesus zum gestorbenen Weizenkorn geworden, von dem her die große Brotvermehrung beginnt, die bis zum Ende der Welt anhalten wird: Aus Erdenbrot wird Himmelsbrot. Unser Brot wird Leib Christi, damit sein Leib unser Brot wird. So leuchtet über dem Kreuz Jesu bereits das Geheimnis der Eucharistie auf: Das gestorbene Weizenkorn ist das Brot des Lebens, es ist das wahre Manna, unsere Nahrung zum ewigen und damit wahren Leben. Denn in der Eucharistie wird Christus selbst uns zur Speise – als Liebe.

Während das Brot die einfachste Nahrung darstellt, die nur aus Mehl und Wasser besteht, ist der Wein das Zeichen der Erlesenheit der Schöpfung und der festlichen Freude, die die Grenzen des Alltäglichen zu überschreiten vermag. Doch auch der Wein enthält in sich die Botschaft der Passion: Wie der Weinstock wiederholt beschnitten und gereinigt werden muss, wie die Trauben bei Sonne und Regen reifen müssen, und wie der Traubensaft intensiv gekeltert werden muss, wie also nur durch die Passion der Reinigung und Kelterung hindurch

⁹ BENEDIKT XVI.: Gottes Revolution, 85.

kostbarer und köstlicher Wein entsteht, so erhalten wir in der Eucharistie Anteil am göttlichen Leben, das durch die Kelterung am Kreuz reif geworden ist. Jesus, der bei der Hochzeit in Kana Wasser in Wein verwandelt hat, hat am Kreuz sein Blut in den Wein der wahren Liebe verwandelt und verwandelt in der Eucharistie den Wein wiederum in sein Blut. Denn Blut ist nicht nur ein Zeichen des Lebens, sondern für unser Leben lebensnotwendig. Ohne Blut kann kein Mensch leben. Mit Blut kann der Mensch aber auch das Leben eines anderen Menschen retten. In der Eucharistie geht es um jenes Blut, das aus der geöffneten Seite des am Kreuz hängenden Herrn entsprungen ist und alle Menschen rettet. Am Kreuz ist der köstliche Quell der reinen Hingabe, der sich selbst verschwendenden Liebe entsprungen, der durch die Kirche fließt und sie belebt. Jesu Blut ist Hingabe, ist Liebe und deshalb auch der wahre Wein der schöpfungsgemäßen Festfreude.

Mit der Wandlung der Schöpfungsgaben von Brot und Wein ist also jene Wandlung gemeint, die wir traditionellerweise mit diesem Wort bezeichnen, nämlich die Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi. „Transsubstantiation“ ist freilich ein für den heutigen Christen schwieriges Wort, und zwar nicht nur wegen der Fremdheit der Sprache, sondern vor allem auch wegen des damit Gemeinten. Dies gilt zumal in einer Zeit wie der heutigen, in der die Menschen oft nur noch in Funktionen denken und leben können – bis dahin, dass der Mensch selbst nur noch nach seinen Funktionen und nach seinem Funktionswert eingestuft wird. Gerade in dieser geistesgeschichtlichen Atmosphäre muss die Kirche mit dem Sakrament der Eucharistie bekennen, dass sie aus dem rein Funktionalen hinausführt und den tiefsten Grund der Wirklichkeit berührt. Das, was in der Eucharistie mit den Gaben der Schöpfung geschieht, ist nicht Um-Funktionierung, sondern wirkliche Um-Wandlung von Brot und Wein. Mit dem Wort „Transsubstantiation“ hat die Kirche deshalb gerade die oberflächliche Einstellung in Frage gestellt, die sich vor allem an das Greifbare, Meßbare und Funktionale hält.

c) Antizipation der Wandlung der ganzen Schöpfung in der Parusie

In diese Wandlung der Schöpfungsgaben von Brot und Wein wird die ganze Schöpfung mit einbezogen; und diese Wandlung des Kosmos beginnt in der eucharistischen Wandlung von Brot und Wein. Diese dritte Wandlung kommt sehr schön zum Ausdruck im liturgischen Akt der Gabenbereitung, vor allem in den Begleitgebeten, die als *berakhot*, als Lobpreisgebete nach dem jüdischen Vorbild der Tischgebete gestaltet sind. Indem der Priester die Schale mit dem Brot über den Altar hält, spricht er diese *berakha*: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt, du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. Wir bringen dieses Brot vor dein Angesicht, damit es uns das Brot des Lebens werde. Gepriesen bist du in Ewigkeit, Herr, unser Gott.“ Ähnlich gestaltet ist die *berakha* über den Wein: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns den Wein, die Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit. Wir bringen diesen Kelch vor dein Angesicht, damit er uns der Kelch des Heiles werde. Gepriesen bist du in Ewigkeit, Herr, unser Gott.“

In der Darbringung von Brot und Wein, den Früchten der Erde und der menschlichen Arbeit, erahnen wir nicht nur die endgültige Verherrlichung Gottes durch die gesamte Schöpfung, sondern in der Verwandlung der eucharistischen Gaben feiern wir auch die Verwandlung des ganzen Kosmos am Ende der Zeiten vorweg: Indem in der Eucharistie die himmlische Welt in unsere irdische Welt hereinragt und gegenwärtig wird, und indem die Eucharistie den

„eschatologischen Lobgesang aller Wirklichkeit vorwegnimmt“¹⁰, erhält sie jene kosmische Weite zurück, die das Spezifikum christlicher Liturgie ausmacht. In der Eucharistie wird die Parusie Christi vorweg gefeiert und zugleich die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten und auf die endgültige Verwandlung der Schöpfung geweckt und gestärkt. Im Grunde ist bereits jetzt jede Eucharistie Parusie, das Kommen des Herrn; und „jede Eucharistie ist doch erst recht Spannung der Sehnsucht, dass er seinen verborgenen Glanz offenbare“¹¹. Die Eucharistie ist die Feier der Vorwegnahme der Vollendung des Menschen und der Schöpfung mitten in den Zweideutigkeiten und Zerrissenheiten der heutigen Welt und Kirche. Sie ist das wahre „Viaticum“ für das in der Geschichte wandernde Volk Gottes, das unterwegs ist zu seiner Vollendung im verheißenen Reiche Gottes, in die auch die ganze Schöpfung einbezogen sein wird.

d) Wandlung der Kirche in den Leib Christi

Bei der Vollendung der ganzen Schöpfung geht es um eine gemeinschaftliche Teilhabe, die vor allem im Dritten Eucharistischen Hochgebet zum Ausdruck kommt¹², das bereits vor dem Einsetzungsbericht die endgültige Sammlung der Kirche bekennt: „Bis ans Ende der Zeiten versammelst du dir ein Volk, damit deinem Namen das reine Opfer dargebracht wird vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang.“ Da bewusst die Gegenwartsform verwendet wird, wird der Glaube zum Ausdruck gebracht, dass die endgültige Sammlung der Kirche, die einmal zu ihrer Vollendung gelangen wird, bereits jetzt in der Feier der Eucharistie geschieht.

Damit tritt die vierte Wandlung der Kirche in den Leib Christi und zugleich die innere Verbindung von Eucharistie und Kirche ans Tageslicht, auf die bereits der Name hinweist, den die Eucharistie in der frühen Kirche sehr bald erhalten hat.¹³ Wenn Paulus vom Herrenmahl spricht, dann beginnt er zumeist mit den Worten: „Wenn ihr als Gemeinde zusammenkommt“ (1 Kor 11,18). Eucharistie feiern ist wesentlich ein Zusammenkommen. Dementsprechend heißt eine der ältesten Bezeichnungen der Eucharistie *συναξίς*, was wiederum Zusammenkunft und Versammlung bedeutet. Auch das griechische Wort für Kirche, *ἐκκλησία*, das in alle romanischen Sprachen Eingang gefunden hat, weist auf die Eucharistie hin und bezeichnet die zum christlichen Kult und damit zur Eucharistie zusammengerufene Versammlung. Kirche ist in ihrem wesentlichen Kern eucharistische Versammlung. Kirche ist überall dort, wo sich Christen zur Feier der Eucharistie um den Tisch des Herrn versammeln.¹⁴

Kirche und Eucharistie sind von daher nicht nur identisch; die Kirche entsteht vielmehr aus der Eucharistie, wie vor allem Paulus eindringlich betont. In seiner Sicht verbindet die Teilhabe an dem *einen* Kelch und dem *einen* Brot die Eucharistie Feiern den auch untereinander zum *einen* Leib des Herrn, der die Kirche ist: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? *Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben Teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,16–17). Paulus verwendet das Wort „Leib Christi“ in einem dop-

¹⁰ KASPER: Sakrament der Einheit, 124.

¹¹ RATZINGER: Eschatologie, 167.

¹² Vgl. KEHL: Eschatologie, bes. 45–49: Liturgische Feier der Hoffnung: Das dritte Hochgebet.

¹³ Vgl. MEYER: Eucharistie, bes. 34–43: Namen der Eucharistiefeier.

¹⁴ Vgl. LÉCUYER: Die liturgische Versammlung, 79–87.

pelten Sinn, nämlich sowohl für die eucharistische Gabe, die wir empfangen, als auch für die kirchliche Gemeinschaft, die wir bilden.

Die Eucharistie, in der Christus uns seinen Leib schenkt und uns in seinen Leib verwandelt, ist der immerwährende Entstehungsort der Kirche. Denn die Teilhabe an dem Leib Christi in der Eucharistie bewirkt auch die Teilhabe an dem einen Leib Christi, der die Kirche ist. Die Eucharistie ist so das Sakrament der Einheit der Kirche, wie die um das Jahr 100 verfasste „Lehre der Apostel“ dies mit dem schönen Bild zum Ausdruck gebracht hat: „Wie das Brot auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht ein Brot geworden ist, so soll deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden der Erde in dein Reich.“¹⁵ Wie das Entstehen des Brotes aus den gemahlenen Weizenkörnern auch ein Prozess der Vereinigung ist, so ist die eucharistische Gemeinschaft nicht nur personale Anteilhabe der Glaubenden am auferstandenen Christus, sondern auch ekklesiale Gemeinschaft der Glaubenden untereinander in Christus: Der „Leib Christi“ als eucharistische Nahrung und der „Leib Christi“ als kirchliche Gemeinschaft unter den Glaubenden bilden ein einziges Sakrament.

e) Wandlung des christlichen Lebens

Diese Schau der Eucharistie als Sakrament der Einheit lässt sich nur in kirchliche Realität übersetzen, wenn der einzelne Christ bereit wird, sich selbst in der Eucharistie verwandeln zu lassen und sich als verwandeltes Glied in den Leib der Kirche einzufügen, den sich Christus gebaut hat. Damit tritt die fünfte Wandlung zu Tage, um die es in der Feier der Eucharistie geht, nämlich die Wandlung der Menschen, die an der Eucharistie teilnehmen. Die bisher genannten Wandlungen bilden noch nicht den Schlusspunkt, sondern verweisen auf einen weiteren Weg der Wandlung: „Das Ziel der Eucharistie ist die Verwandlung der Empfänger in der wahren Communio mit seiner Verwandlung. Und so ist das Ziel Vereinigung, Friede, dass wir aus getrennten, neben- oder gegeneinander stehenden Individuen selbst mit Christus und in ihm ein Organismus der Hingabe werden, auf die Auferstehung und die neue Welt zu leben.“¹⁶

Diese Umwandlung der Existenz der Menschen, die Eucharistie feiern, ist dem heiligen Augustinus in einer sehr tiefen Weise aufgegangen in einer Vision, die er noch vor seiner Bekehrung hatte. In dieser Vision sagt eine Stimme zu ihm: „Ich bin das Brot der Starken, iss mich! Doch nicht du wirst mich in dich verwandeln, sondern ich werde dich in mich verwandeln.“¹⁷ In dieser Vision nimmt Augustinus den grundlegenden Unterschied zwischen der alltäglichen und der eucharistischen Speise wahr: Beim gewöhnlichen Essen ist der Mensch der Starke, indem er die Speisen in sich aufnimmt und sie in seinem Körper assimiliert werden, so dass sie Teil der eigenen somatischen Substanz werden. Bei der eucharistischen Speise hingegen ist Christus der Starke, und zwar dadurch, dass wir in ihn hinein assimiliert werden und wir mit ihm eins werden. Die Eucharistie ermöglicht und schenkt die innerste Sympathie der Christen mit Christus, den Gleichklang unseres Herzens mit dem Herzen Jesu, das für uns Menschen geschlagen hat, bis es aus Liebe zu uns verblutet ist.

Diese gegenseitige Durchdringung von Christus und dem Christen will sich in der Kommunion ereignen, indem wir Christus mit leeren Händen und aufnahmebereitem Herzen empfangen. Von daher leuchtet der tiefe Sinn ein, dass der gängige Ausdruck für den Empfang

¹⁵ Didaskalia 9,4.

¹⁶ RATZINGER: Eucharistie – Communio – Solidarität, 129.

¹⁷ AUGUSTINUS: Confessiones VII,10,16.

der Eucharistie „Kommunion“ heißt. Denn Eucharistie feiern heißt, dass Christus sich uns Menschen kommuniziert, in Kommunion mit uns tritt und uns so auch untereinander zur Kommunion bringt. Von der eucharistischen Kommunion her gilt es deshalb, immer wieder neu zu lernen, was es heißt, als Christen zu leben, nämlich als eucharistische Menschen zu leben, die sich in der Eucharistie so tief in den auferstandenen Christus hinein verwurzeln, dass sie im Alltag sich selbst den Menschen als lebendige „Hostien“ zur Verfügung stellen und dass ihr alltägliches Leben – wie der Heilige Franz von Assisi einmal sehr schön gesagt hat – zu einem einzigen eucharistischen Hochgebet werden kann.

2 Eucharistie als Opfer Christi und der Kirche

Damit schließt sich der Kreis. Die Eucharistie ist im Grunde ein großer Kreislauf von Wandlungen, in dessen Dienst der Priester steht: Wandlung von Gewalt in Liebe und Wandlung von Tod in Leben, Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi, Vorwegnahme der Wandlung der ganzen Schöpfung, Wandlung der Kirche in den Leib Christi und Wandlung des christlichen Lebens. Die existenziell am meisten herausfordernde dieser Wandlungen ist zweifellos die Umgestaltung des christlichen Lebens in der Eucharistie. Denn sie bringt für die Christen, die an der Eucharistie teilnehmen, die Verpflichtung mit sich, „das Leben zu «verwandeln», damit es in gewisser Weise ganz «eucharistisch» werde“¹⁸. Diese existenzielle Wandlung gilt es im Folgenden zu vertiefen, indem wir einer Wegweisung folgen, die Papst Benedikt XVI. in seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum caritatis* gegeben hat: Das Beharren darauf, dass die Eucharistie, insofern sie das Opfer Christi ist, auch das Opfer der Kirche und der einzelnen Gläubigen ist, besagt „die ganze existenzielle Dichte, die in der Verwandlung unserer von Christus ergriffenen (vgl. Phil 3,12) menschlichen Natur enthalten ist“¹⁹. Der Opfergedanke bringt insofern die existenzielle Ernsthaftigkeit der Eucharistie zum Ausdruck. Um dies einsehbar zu machen, muss freilich behutsam vorgegangen und bei der biblischen Kreuzesbotschaft angesetzt werden, die uns Christus als Paschalamm vorstellt, das sich für uns geopfert hat (1 Kor 5,7).

a) Das Kreuzesopfer Christi als Evangelium der Liebe

„Gott hat die Welt so geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Diese tiefen Worte im Johannesevangelium enthalten im Kern die neutestamentliche Botschaft vom Kreuz, die eindeutig eine Botschaft von Rettung und Liebe ist; ja das Kreuz ist die Erscheinung der größten Liebe Gottes. Denn in der Sicht des Neuen Testaments ist der Kreuzestod Jesu keine ausgleichende Gabe für einen blutrünstigen und rachsüchtigen Gott. Der Gott Jesu will kein Blut zu seiner Besänftigung. Der Kreuzestod Jesu bringt es vielmehr an den Tag, dass der Heilswille Gottes darin besteht, dass der Gute Hirte selbst dann nicht von seiner lebenswürdigen Suche nach dem Verlorenen abläßt, wenn die bösen Mächte in den Menschen voll entbrennen und den Guten Hirten selbst tödlich treffen. Das Kreuz Jesu offenbart das konsequente Handeln eines grenzenlos liebenden Gottes, der den Menschen bis in die tiefsten Abgründe und verborgensten Katakomben eines durch-kreuz-ten Lebens hinein nahe sein will.

¹⁸ JOHANNES PAUL II.: *Ecclesia de Eucharistia*, Nr. 20.

¹⁹ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*, Nr. 70.

Am Kreuz erweist sich folglich gerade nicht Gott als grausam. Vielmehr bildet die Grausamkeit der Menschen den vitalen Anlass, von der äußersten Zuwendung Gottes zu den Menschen zu sprechen, der auf die menschliche Steigerung des Bösen gerade nicht mit Vergeltungsmechanismen reagiert, sondern mit der Steigerung seiner unendlichen Liebe, die die Bereitschaft einschließt, Leiden auf sich zu nehmen. Denn in der Liebe des sich sterbend hingebenden Jesus geschieht die äußerste Selbstinvestition der Feindesliebe Gottes in die ihm entfremdete Menschheit hinein. Das Kreuz Jesu ist so „Ausdruck und Summe unserer Grausamkeit und Ausdruck und Summe der Feindesliebe Gottes“²⁰.

Von daher leuchtet der tiefste Unterschied des Kreuzesopfers Jesu zum allgemeinen religiöns-geschichtlichen Opferverständnis auf. Während bei Letzterem die Trennung von Opferpriester und Opfergabe wegleitend ist, sind im Kreuzestod Jesu Opferpriester und Opfergabe völlig identisch. Beim Kreuzesopfer Jesu handelt es sich nicht um eine Sach-Gabe, sondern um eine Selbst-Gabe. Die Kirchenväter haben deshalb im Opfertod Jesu am Kreuz die Erfüllung der Opferung Isaaks durch Abraham erblickt. Wiewohl Abraham bereit ist, den eigenen Sohn Isaak hinzugeben und damit Gott „die größte Liebe“²¹ zu opfern, verschont Gott Isaak und begnügt sich mit dem Widder, der sich im Gestrüpp verfangen hat und den Abraham anstelle seines Sohnes Gott darbringt. Während also der alttestamentliche Isaak nicht sterben muss, gibt der neue Isaak, nämlich Jesus, sein Leben selbst dahin, wie Origenes sensibel bemerkt hat: „Abraham hat Gott einen sterblichen Sohn geopfert, ohne dass dieser sterben musste; Gott hat den unsterblichen Sohn dem Tod überliefert für die Menschen.“²² Das wahre und neue Opfer Jesu Christi besteht deshalb nicht mehr in der Übergabe von Tieren und Sachen an Gott, sondern in der Selbstgabe des Sohnes an seinen Vater für die Menschen. Indem in Jesus der Hirte selbst Lamm geworden ist, um auf die Seite der bedrängten und gequälten Lämmer zu treten, ist das endgültige Ende des Tempeldienstes und der Tieropfer mit seinen oft schrecklichen Missverständnissen gekommen. An die Stelle der Tieropfer im Tempel ist der neue christliche Kult getreten, den Christus am Kreuz seinem Vater dargebracht hat und der im Sich-Selbst-Geben für die Menschen besteht. In diesem neuen Kult gibt es keinen Ersatz durch Tieropfer mehr, sondern nur Einsatz des eigenen Lebens.

b) Sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers in der Eucharistie

Im Mittelpunkt des neuen Pascha Jesu stehen sein Kreuz und seine Selbstgabe, die in der Eucharistie gegenwärtig wird. Weil das Kreuzesgeschehen selbst Gottesdienst ist, nämlich der neue Kult des versöhnenden Selbstopfers Jesu Christi, kann es nun auch Gottesdienst werden in der Feier der Eucharistie als der sakramentalen Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi und der Zuwendung seiner Heilsfrucht an die Gemeinschaft der zur gottesdienstlichen Feier Versammelten. Hier liegt der tiefste Grund, dass die Kirche auch im Blick auf die Eucharistie immer von einem Opfer gesprochen hat.²³

Die Eucharistie ist genauerhin Gedächtnis im Sinne der sakramentalen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi, die vor allem im Dritten Eucharistischen Hochgebet zum

²⁰ BERGER: Gottes einziger Ölbaum, 60.

²¹ FORTE: Dem Licht des Lebens folgen, 99.

²² ORIGENES: Homilia in Genesim 8.

²³ Vgl. RAHNER / HÄUSSLING: Die vielen Messen und das eine Opfer; SCHNEIDER: Deinen Tod verkünden wir, bes. 209–259; Gedächtnis seines Todes.

Ausdruck kommt: „Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis deines Sohnes. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt und erwarten seine Wiederkunft. So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und lebendige Opfer dar.“ Noch präziser verhält es sich im Ersten Hochgebet, wenn es dort heißt: „memores igitur offerimus“ – „eingedenk opfern wir“. Indem wir in der Eucharistiefeier des Kreuzesopfers Jesu Christi gedenken, wird dieses Opfer selbst gegenwärtig. Denn Gedenken im biblischen Sinn ist nicht bloß ein subjektives Sich-Erinnern an Ereignisse der Vergangenheit. In der liturgischen Feier werden vielmehr die Ereignisse in der Vergangenheit selbst gegenwärtig und wieder lebendig.²⁴ In der Eucharistie erinnern wir uns nicht nur daran, was Jesus beim Letzten Abendmahl getan und am Kreuz vollzogen hat; indem wir dessen gedenken und es feiern, wird es vielmehr selbst gegenwärtig.

In diesem Verständnis des biblischen Gedenkens sind das Kreuzesopfer Jesu Christi und das Opfer der Eucharistie folglich ein einziges Opfer. Es ist derselbe Christus, der sich damals am Kreuz geopfert hat und der sich heute in der Eucharistie durch den Dienst des Priesters dem Vater hingibt. Von daher darf sich die Kirche als jene Gemeinschaft verstehen, die in ihrem Gottesdienst Christus dem himmlischen Vater darbringt und ihn damit als jene Gabe Gott zurückschenkt, die er uns zuvor gegeben hat, wie wir wiederum im Dritten Eucharistischen Hochgebet sprechen: „Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat.“

c) Die Eucharistie als Opfer der Kirche

Die Eucharistie ist als sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi auch wirklich ein Opfer der Kirche selbst. Dieses besteht in der dankbaren Verehrung und Verherrlichung Gottes im Gedenken seiner großen Taten. Mit diesem Opfer bekennt die Kirche ihre Bereitschaft, als Leib Christi in sein Opfer selbst einbezogen zu werden und als Braut Christi sein Opfer in gehorsamer Unterordnung nachzuvollziehen – wie Maria Ja zum Kreuzestod Jesu sagen musste und gesagt hat. Denn die Kirche bringt nicht nur das Opfer Christi dar, sondern sie selbst soll zur Opfergabe werden, wie wir im Eucharistischen Hochgebet, besonders deutlich im Vierten beten: „Sieh her auf die Opfergabe, die du selber deiner Kirche bereitet hast, und gib, dass alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfergabe in Christus, zum Lob deiner Herrlichkeit.“

Die Kirche bringt Gott freilich keine andere Gabe dar als diejenige, die er ihr selbst bereitet hat. Angesichts dieser kostbaren Gabe wird uns aber bewusst, dass wir selbst bei der Darbringung dieser Gabe nicht außen vor bleiben können, sondern dass wir eingeladen und herausgefordert sind, uns in diese Darbringung persönlich hinein nehmen zu lassen und selbst eine „lebendige Opfergabe in Christus“ zu werden: „zum Lob deiner Herrlichkeit“. Deshalb bitten wir im Eucharistischen Hochgebet Gott, dass das Opfer Jesu Christi, das wir in der Eucharistie sakramental feiern, uns nicht einfach äußerlich und uns gleichsam nur gegenüber anwesend sei und uns nicht bloß als objektives und materielles Opfer erscheine, das wir dann anschauen könnten wie die dinglichen Opfer in früheren Zeiten und anderen Religionen. Dann freilich hätten wir den entscheidenden Überstieg ins Christliche noch nicht gewagt. Aber wir bitten Gott, dass die Hingabe Christi an Gott und die Menschen, die wir in der Eucharistie feiern,

²⁴ Vgl. SCHÖNBORN: Wovon wir leben können, bes. 56–68: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“.

uns innerlich werde und wir selbst hinein genommen werden in die Bewegung der Hingabe Jesu. Oder mit anderen Worten: Wir bitten Gott, dass wir selbst wie Christus und mit Christus Eucharistie und so für Gott wohlgefällig und für die Menschen genießbar werden. Denn aus der sakramentalen Feier der Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu am Kreuz folgt von selbst auch die Selbsthingabe der christlichen Gemeinde, die Eucharistie feiert. Die Eucharistie hat die „Darbringung des ganzen Christus aus Haupt und Gliedern“ zum Ziel, „also das Darbringen unserer selbst mit ihm, das Anteilgewinnen an der Hingabe Jesu Christi, die Selbsthingabe der Gemeinde, der Kirche als lebendige Hostie im Alltag der Welt“²⁵.

Von daher öffnet sich das Tor zum genuin biblischen Opferverständnis. Dieses versteht unter „Opfer“ zunächst den Abstieg Gottes und seine Hingabe an uns Menschen. Sein entscheidender Kern besteht darin, dass Gott selbst uns das schenkt, was wir ihm schenken, und dass folglich beim Opfer die Initiative ganz von Gott ausgeht und von ihm her kommt. In diesem Sinn ist Christus nicht zuerst eine Gabe, die wir in der Eucharistie Gott darbringen könnten oder sollten. Es ist vielmehr bereits das Werk der Liebe Gottes, dass er uns seinen Sohn geschenkt hat. Ihn schenken wir in der Eucharistie Gott, dem himmlischen Vater, wieder zurück. Seit ältesten Zeiten wird dieses Opferverständnis auch im römischen Kanon ausgedrückt, wenn es dort heißt: „So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar, das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles.“

Auf die Bewegung der Hingabe Gottes an uns Menschen folgt deshalb die umgekehrte Bewegung des Aufstiegs von uns Menschen zu Gott und unserer Hingabe an ihn. Deshalb schließt sich dem ersten Satz des biblischen Opferverständnisses, dass Gott schenkt, damit wir schenken können, unmittelbar der zweite Satz an, dass auch wir Menschen wirklich schenken, genauer zurückschenken, was Gott uns geschenkt hat, oder zurücksegnen, womit Gott uns gesegnet hat. Diese Dimension des christlichen Opferverständnisses ist bereits greifbar in der Frömmigkeit der Psalmen und der Propheten, etwa in der Einsicht, dass ein zerknirschter Geist das wahre Opfer vor Gott ist, dass unsere Gebete aufsteigen mögen wie Weihrauch zu Gott hin und dass mehr als Tausende von Widdern das Gebet vor Gott wiegen möge.

Von dieser alttestamentlichen Frömmigkeit her, in der die Lob- und Dankgebete, die *berakhot*, einen großen Stellenwert haben, hat die frühe Kirche stets deutlicher erkannt, dass auch Jesus das Letzte Abendmahl in dieser Tradition des jüdischen Lob- und Dankgebetes gefeiert und dass das Wesentliche dieses Geschehens im Abendmahlssaal nicht im Essen des Lammes und der anderen traditionellen Gerichte bestanden hat, sondern in seiner neuen *berakha*, im großen Gebet der Lobpreisung, in dessen Mitte die Stiftungsworte Jesu stehen: „Dies ist mein Leib“ – „Dies ist mein Blut“²⁶. Die frühe Kirche hat deshalb den wesentlichen Kern des Letzten Abendmahls Jesu in der *Eucharistia* gesehen, aus der später der Kanon der Römischen Messe entstanden ist, der ganz aus dem Beten Israels und dem Beten Jesu herausgewachsen ist und dazu einlädt, in der Lobpreisung Gott zurückzugeben, was wir von ihm empfangen haben, also gleichsam alles zu eucharistieren.²⁷

²⁵ SCHNEIDER: Zeichen der Nähe Gottes, 168.

²⁶ Vgl. RATZINGER: Gestalt und Gehalt, 31–54.

²⁷ Zum Zusammenhang zwischen der *berakha*-eucharistia des Letzten Abendmahls Jesu und den eucharistischen Hochgebeten der Kirche vgl. BOUYER: Eucharistie.

d) Darbringung der Kirche als Opfer

Das eucharistische Gebet ist in dem Sinn ein Opfer der Kirche, dass es ihr Eintreten in das Gebet Jesu Christi selbst ist und damit ihr Eingehen in den Sohn und in seine Selbstübergabe an den Vater, die am Kreuz zugleich Übergabe der Menschheit an ihn geworden ist. Denn Christus selbst ist das wahre Opfer, das auch uns zum Opfer macht, indem es uns gottförmig werden lässt und uns mit Gott eint. Insofern ist es Christus selbst, der in der Eucharistie für uns, in uns und mit uns opfert; wir hingegen werden dadurch Opfer, genauer „sacrificium amoris“, dass wir uns durch Christus in die Bewegung auf Gott hin und damit in das „sursum corda“ hinein nehmen lassen, das die für die Eucharistiefeier charakteristische Grundhaltung ist. Gemeinschaft mit Gott und den Menschen ist das eigentliche Ziel des Opfers der Eucharistie. In ihr ereignet sich die Verwandlung des sündigen und selbstsüchtigen Menschen in einen gottgemäßen Menschen. Zur gottgemäßen Gestalt verwandelt wird der Mensch, wenn er selbst Liebe wird. Aber Liebe ist nur dann wahr, wenn sie uns Menschen zu Gott hinführt und damit auf unser wahres Ziel hinordnet, weil sich nur im Einswerden und in der Gemeinschaft mit Gott auch die Einheit unter den Menschen ereignen kann. Von daher findet Augustinus noch zu einer tiefen Umschreibung dessen, was Opfer ist: „Die ganze erlöste menschliche Gemeinschaft, das heißt die Versammlung und die Gemeinschaft der Heiligen, wird Gott als Opfer durch den Hohenpriester dargebracht, der sich selbst darbrachte“²⁸.

Hier liegt der Grund, dass wir die Eucharistie nur feiern können in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche aller Zeiten und aller Orte, in der Gemeinschaft mit den Heiligen und mit den Toten, wie wir dies im Eucharistischen Hochgebet mit der dreifachen Bekundung einer universalen Gemeinschaft bekennen. Nur in dieser verdient die eucharistische Versammlung die Ehrenbezeichnung „Opfer“. Augustinus kann es noch kürzer fassen: „Das ist das Opfer der Christen – die Vielen ein Leib in Christus.“²⁹ Wer in der Eucharistie den Leib Christi empfängt, ist berufen und verpflichtet, Kirche als Leib Christi zu leben. Wenn aber das wahre Wesen des eucharistischen Opfers darin besteht, dass es Gemeinschaft mit Gott und den Menschen stiftet, dann ist es letztlich nicht Gott, der dieses Opfer braucht, sondern wir Menschen sind es, die es brauchen, um wieder neu in die Gemeinschaft mit ihm zu kommen. Insofern ist Gott zwar „der Empfänger des Opfers, doch der Nutznießer ist nicht Gott, es ist der Mensch, es sind wir, und darin unterscheidet sich das christliche von jedem anderen Opfer“³⁰.

3 Eucharistiewerdung in der christlichen Existenz

Wer dieses Neue des christlichen Opfers bedenkt, kann unmöglich der Meinung sein, der Opfercharakter der Eucharistie gehöre zu den überwundenen Relikten des christlichen Glaubens. Er wird vielmehr überzeugt sein, dass wir nur dann das Große und Schöne, das uns Gott in der Eucharistie eröffnet und schenkt, finden können, wenn wir für das Opfer Christi, für das Opfer der Eucharistie und für das Opfer der Kirche dankbar sind und die Kirche selbst Gott als Opfer darbringen. Denn dies ist das Opfer der Christen: „Die vielen ein Leib in Christus“. Der existenzielle Ernst und der Lebensbezug der Eucharistie hängen deshalb unlösbar mit dem Opfergedanken zusammen, sofern er im Licht des christlichen Glaubens gereinigt

²⁸ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* X 6.

²⁹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* X 6.

³⁰ CANTALAMESSA: *Die Eucharistie*, 21.

und beim Wort genommen wird. Nur so ist die Eucharistie die Mitte der Kirche und das Herz des christlichen Lebens.³¹ In ihrem Dienst steht der Priester, damit die Eucharistie immer mehr das Herz der Gläubigen und der ganzen Kirche berührt.

Von diesem Herz der Kirche geht alles Leben und Wirken aus und strömt wieder zu ihm zurück. Da wir in der Feier der Eucharistie am intensivsten das „Für uns“ Jesu Christi, das die Mitte seines irdischen Wirkens und seines auferstandenen Lebens ausmacht, erfahren dürfen, sind wir herausgefordert, auch unser Leben „für andere“ einzusetzen. Die sichtbare Darstellung dieses „Für Andere“ in der Welt nennen wir Mission. Dazu sind wir gerufen in der eucharistischen Versammlung, die ihre Fortsetzung und Bewährung in der eucharistischen Sendung im Alltag finden muss. Wie die Emmausjünger, nachdem sie beim Brechen des Brotes den Herrn erkannt hatten, „noch in derselben Stunde“ aufbrachen (Lk 24,33), um vom Erfahrenen, Gehörten und Gesehenen zu erzählen, so erweckt auch heute die Begegnung mit Jesus Christus in der Eucharistie in der Kirche und in jedem Christen „den Drang zum Zeugnisgeben und zur Evangelisierung“³². Papst Johannes Paul II. hat deshalb die Eucharistie als „große Schule der Liebe“ bezeichnet.³³

Die Intensivform der eucharistischen Liebe ist zweifellos das Martyrium, in dem die Nachfolge Jesu Christi Anteilhabe an seinem Blut im wörtlichen Sinne bedeutet. Diese realistische Verheißung Jesu hat sich in der Kirchengeschichte tausendfach bewahrheitet und bestätigt sich auch in der heutigen Welt, in der der christliche Glaube die am meisten verfolgte Religion ist.³⁴ Existenzielle Eucharistiewerdung muss sich aber im Leben aller Getauften vollziehen. Wer in die Nachfolge Jesu treten will, erhält von selbst Anteil am Paschageheimnis der verblutenden Liebe Jesu am Kreuz und muss dazu bereit sein, „ein Simon von Cyrene zu sein auf dem Kreuzweg Jesu in allen Jahrhunderten der Geschichte“³⁵.

Das gemeinsame Tragen des Kreuzes hält im Glaubensbewusstsein wach, dass nicht ein kreuzloses, sondern ein kreuzvolles Christentum der Normalfall ist, wie die Kirche seit ihrem Beginn immer wieder neu erfahren musste. Ein beredtes Zeugnis davon legt bereits der Erste Brief des Johannes ab, der seinen Adressaten in Erinnerung ruft: „Dieser ist es, der durch Wasser und Blut gekommen ist: Jesus Christus. Er ist nicht nur im Wasser gekommen, sondern im Wasser und im Blut. Und der Geist ist es, der Zeugnis ablegt; denn der Geist ist die Wahrheit. Drei sind es, die Zeugnis ablegen: der Geist, das Wasser und das Blut; und diese drei sind eins“ (1 Joh 5,6–8).

Beim ersten Hinhören klingt dieses Wort sehr rätselhaft. Verstehen lässt es sich nur auf dem Hintergrund des Passionsberichtes beim Evangelisten Johannes, in dem es heißt, aus der Seitenwunde Jesu am Kreuz seien Blut und Wasser geflossen (Joh 19,34). Blut und Wasser sind für Johannes Bilder für die beiden Grundsakramente der Kirche, nämlich Taufe und Eucharistie. Johannes bringt damit zum Ausdruck, dass die Sakramente von Taufe und Eucharistie und damit die Kirche selbst vom Kreuz Jesu her kommen. Auf diesem Hintergrund wird nun verständlich, dass sich Johannes in einer sehr polemischen Weise gegen ein Christentum zur Wehr setzt, das nur noch die Taufe Jesu als Heilsereignis anerkennen will, seinen Tod am Kreuz und seine Vergegenwärtigung in der Eucharistie jedoch aus dem Glaubensbewusstsein

³¹ Vgl. KOCH: Eucharistie.

³² JOHANNES PAUL II.: *Mane Nobiscum Domine*, Nr. 24.

³³ JOHANNES PAUL II.: *Mane Nobiscum Domine*, Nr. 27.

³⁴ Vgl. SCHEELE: Zum Zeugnis berufen.

³⁵ RATZINGER: Auf Christus schauen, 106.

ausblendet. Johannes hat es folglich mit einem Christentum zu tun, das nur das Wasser der Taufe, nicht aber das Blut der Eucharistie und damit des Kreuzes Jesu will. Vom Christentum bleibt nur noch das Wasser übrig; und so wird es ein wässriges oder gar verwaschenes Christentum.

Wer könnte und wollte ehrlichen Herzens bestreiten, dass auch das Christentum heute immer wieder von dieser Versuchung bedroht ist, dass gleichsam das Wunder von Kana auf den Kopf gestellt wird? Während Jesus bei der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelt hat, gibt es doch auch heute in der Kirche Tendenzen, den in der Passion Jesu gekelterten Wein der Eucharistie wieder in Wasser zu verwandeln. Demgegenüber beharrt Johannes mit einer eindringlichen Eindeutigkeit darauf, dass Wasser und Blut, Taufe und Eucharistie, Nachfolge und Kreuz unlösbar zusammengehören. Denn Kirche ist immer Kirche aus Wasser und Blut.

4 Eucharistische Anbetung als Antizipation der himmlischen Liturgie

Damit öffnet sich der Blick auf eine weitere Dimension des eucharistischen Geheimnisses, nämlich die Praxis der eucharistischen Anbetung. Recht verstanden ist sie nichts anderes als die Ausfaltung der Eucharistiefeier, die in sich selbst der größte Anbetungsakt der Kirche ist, und zugleich vertiefende Hinführung zu ihr, wie Augustinus betont hat, dass niemand das eucharistische Fleisch essen kann, ohne vorher anzubeten: „Nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoravit.“³⁶ Näherhin ergibt sich diese Praxis und die hinter ihr liegende Glaubensüberzeugung von der bleibenden Dauer der eucharistischen Gegenwart Jesu auch über den Abschluss der liturgischen Feier hinaus aus der Eucharistiefeier von selbst. Weil Christus seine Gegenwart an die Zeichen von Brot und Wein bindet, währt seine Gegenwart so lange, wie diese Zeichen da sind. Christus schenkt sich in der Eucharistie seiner Kirche dadurch, dass seine Gegenwart in den Zeichen von Brot und Wein eine konkret sinnliche Gestalt findet. Dann aber ist prinzipiell nicht einzusehen, warum seine Gegenwart nicht genau so lange bleiben sollte, wie die eucharistischen Zeichen in der Kirche gegenwärtig sind. Die sakramentale Vergegenwärtigung Jesu Christi ereignet sich zudem nicht allein um einer liturgischen Feier willen, sondern primär für die Kirche. Sie wird deshalb, so lange sie lebt und glaubt, weiterhin begleitet in der Konkretheit und Leibhaftigkeit, die seine Begleitung in den eucharistischen Gaben angenommen hat. In den eucharistischen Gaben lebt die Eucharistie gleichsam kristallisiert weiter, auch wenn die Liturgie als Vorgang abgeschlossen ist.

Von daher kann es keine Konkurrenz zwischen der Kommunion in der Eucharistie und eucharistischer Verehrung und Anbetung geben. Beide fordern und fördern sich vielmehr wechselseitig. Denn die Kommunion selbst will über sich hinausreichen: einerseits in die alltägliche Kommunikation der Christen untereinander und andererseits in die persönliche Kommunikation des einzelnen Christen mit Christus, die ihren Höhepunkt in der eucharistischen Anbetung findet. Nur in diesem Klima der Anbetung kann die Feier der Eucharistie ihre Größe und Kraft erhalten, weil in dieser Praxis intensiviert und gleichsam verlängert wird, was in der Eucharistie selbst geschieht, und zugleich geistlich vorbereitet wird, was nachher geschehen soll, wie Papst Benedikt XVI. mit Recht betont: „Nur im Anbeten kann tiefes und wahres Empfangen reifen. Und gerade in diesem persönlichsten Akt der Begegnung mit dem Herrn reift dann auch die soziale Sendung, die in der Eucharistie enthalten ist

³⁶ AUGUSTINUS: *Enarrationes in Psalmos* 98,9.

und nicht nur die Grenze zwischen dem Herrn und uns, sondern vor allem auch die Grenzen aufreißen will, die uns voneinander trennen.“³⁷

Was die Praxis der eucharistischen Anbetung im Leben eines Menschen bewirken kann, davon legt André Frossard, ein in Frankreich bekannter Journalist, beredtes Zeugnis ab.³⁸ Aus einer atheistischen Familie stammend und so auch aufgewachsen, besuchte er als Student die berühmte Ecole normale supérieure in Paris. Eines Tages suchte er einen Freund auf und hörte, dass er gegenüber der Schule in die Kapelle eines Klosters gegangen war. Er suchte diesen Freund und ging in die Kapelle hinein, wo die Schwestern ewige Anbetung pflegten. Im Rückblick auf dieses Ereignis bekennt Frossard: „Ich bin hineingegangen und nach 10 Minuten als Christ zurückgekommen.“ Was war geschehen? Rückblickend deutete er das Geheimnis seiner Bekehrung dahingehend, dass er verstanden habe, dass derjenige, der da so plötzlich in sein Leben hinein getreten ist, in der Eucharistie gegenwärtig ist und ihn gerufen hat. Die eucharistische Anbetung hat eine der berühmten Bekehrungsgeschichten des 20. Jahrhunderts ermöglicht. Dabei besticht in dieser Geschichte die unsensationelle Schlichtheit der Bekehrung aufgrund der Erfahrung der Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, wie sie in der eucharistischen Anbetung freigesetzt wird.

Wenn wir unseren Blick zudem auf die himmlische Liturgie des Lammes richten, die im fünften Kapitel der Johannesapokalypse beschrieben ist, dann hat die eucharistische Anbetung geradezu prophetischen Charakter, weil sie bereits vorweg nimmt, was für die Ewigkeit im himmlischen Jerusalem verheißen ist. Nichts von dem, das wir in der kirchlichen Liturgie feiern, hat in einem so hohen Maß prophetischen und eschatologischen Charakter wie die eucharistische Anbetung. Daraus darf man mit Raniero Cantalamessa schließen:

„Konsekration und Kommunion werden aufhören – die Kontemplation des für uns geopfertem Lammes aber wird nie enden. Genau dies nämlich ist es, was die Heiligen im Himmel tun (vgl. Offb 5,1ff.). Wenn wir vor dem Tabernakel knien, dann stimmen wir bereits ein in den Chor der Kirche in jener Welt: sie vor, wir gleichsam hinter dem Altar; sie in der Schau, wir im Glauben.“³⁹

Damit weitet sich die Eucharistie nochmals ins Kosmische hinein, das für christliche Liturgie grundlegend ist. Denn nur wenn Liturgie kosmische Weite hat, ist sie orthodox im ursprünglichen Sinn der rechten Weise, Gott zu verherrlichen. Die eucharistische Anbetung erweist sich als besondere Hilfe, Liturgie und Leben zusammenzusehen und den existenziellen Lebensbezug der Eucharistie gerade dort wahrzunehmen, wo der heutige Katholik ihn am wenigsten sucht, nämlich in der Feier der Eucharistie als Opfer Jesu Christi und als Opfer der Kirche und des Lebens all jener, die daran teilnehmen und so die Eucharistie wieder neu als „sacramentum caritatis“ erfahren können. Denn allem liturgischen Bemühen muss es immer um die Verortung der Liturgie im Ganzen der menschlichen Existenz gehen. Mit dieser Aufgabe kommen wir zeit unseres Lebens nie zu Ende – auch als Priester nicht. Sie ist und bleibt ein Lebensprogramm. Jeden Tag neu müssen wir lernen, Eucharistie zu feiern und zu leben; und umgekehrt lehrt uns die Eucharistie, wie wir als Christen und als Priester recht leben können.

³⁷ BENEDIKT XVI.: Ansprache an die Römische Kurie am 22. Dezember 2005, 1023.

³⁸ Zit. bei SCHÖNBORN: Wovon wir leben können, 115–116.

³⁹ CANTALAMESSA: Die Eucharistie, 111.

Literatur

- BENEDIKT XVI.: Gottes Revolution. Die Botschaft des Papstes an die Jugend der Welt. Freiburg i. Br. 2005.
- DERS.: Ansprache an die Römische Kurie am 22. Dezember 2005, in: *Insegnamenti di Benedetto XVI.*, I 2005. Città del Vaticano 2006, 1018–1032.
- DERS.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum caritatis* (22. Februar 2007). Bonn 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177).
- BERGER, Klaus: Gottes einziger Ölbaum. Betrachtungen zum Römerbrief. Stuttgart 1990.
- BOUYER, Luis: Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. Tournai 1966.
- CANTALAMESSA, Raniero: Die Eucharistie: Unsere Heiligung. Köln 1998.
- FORTE, Bruno: Dem Licht des Lebens folgen. Die Exerzitien des Papstes. Freiburg i. Br. 2005.
- JOHANNES PAUL II.: Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17. April 2003). Bonn 2003 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159).
- DERS.: Apostolisches Schreiben *Mane Nobiscum Domine* (7. Oktober 2004). Bonn 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 167).
- KASPER, Walter: Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche. Freiburg i. Br. 2004.
- KEHL, Medard: Eschatologie. Würzburg 1986.
- KOCH, Kurt: Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens. Freiburg / Schweiz 2005.
- LÉCUYER, Joseph: Die liturgische Versammlung. Biblische und patristische Grundlagen, in: *Concilium* (D) 2. 1966, 79–87.
- MEYER, Hans-Bernhard: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard PAHL. Regensburg 1989 (Gottesdienst der Kirche 4).
- RAHNER, Karl/HÄUSSLING, Angelus: Die vielen Messen und das eine Opfer. Freiburg i. Br. 1966 (*Quaestiones disputatae* 31).
- RATZINGER, Joseph: Die letzte Sitzungsperiode des Konzils. Köln 1966.
- DERS.: Eschatologie. Tod und ewiges Leben. Regensburg 1977.
- DERS.: Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier, in: DERS.: *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*. Einsiedeln 1981.
- DERS.: Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe. Freiburg i. Br. 1989.
- DERS.: Perspektiven der Priesterausbildung heute, in: DERS. [u. a.] (Hg.): *Unser Auftrag. Besinnung auf den priesterlichen Dienst*. Würzburg 1990, 11–38.
- DERS.: Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament, in: DERS.: *Unterwegs zu Jesus Christus*. Augsburg 2003.
- RUSTER, Thomas: Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie. Mainz 2006.
- SCHEELE, Paul-Werner: Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums. Würzburg 2008.
- SCHNEIDER, Theodor: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie. Mainz 1979.
- DERS.: Deinen Tod verkünden wir. Gesammelte Studien zum erneuerten Eucharistieverständnis. Düsseldorf 1980.
- SCHÖNBORN, Christoph: Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie. Freiburg i. Br. 2005.

Franz Pfeffer, Riekofen-Schönach

„Nur darum bitte ich: ... Denkt an mich am Altare Gottes“

Die Totenvesper – eine Chance für Tagzeitenliturgie und Trauerpastoral*

Die Tradition der Totenvesper geht zurück bis in die Frühzeit der Kirche. Psalmen und Cantica mit ihren Antiphonen können der Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen Ausdruck geben und zugleich die christliche Hoffnung auf das Leben bei Gott anklingen lassen. Der Beitrag erschließt in dieser Hinsicht die intertextuellen Bezüge der Psalmodie in aktuellen Ordnungen. Ausgangspunkt ist die – seit 2004 wieder geübte – Praxis der Totenvesper in der Pfarrei Landshut – St. Wolfgang. (Redaktion)

„Begrabt diesen Leib irgendwo, macht euch keine Sorgen um ihn. Nur darum bitte ich: Wo immer ihr seid, denkt an mich am Altare Gottes.“¹

Mit diesen Worten sprach die Heilige Monika über den Tod, als sich ihr Sohn Navigius, der Bruder des Heiligen Augustinus, Sorgen über das Sterben fern der Heimat machte. Auch das Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz „Tote begraben, Trauernde trösten“² eröffnet mit diesen Worten ein Unterkapitel. Das Denken an die Verstorbenen sowie das Beten für die Toten – im Angesicht des aktuellen Todesfalles und darüber hinaus – ist also eine uralte und zugleich aktuelle christliche Tradition.³

Da jedoch gegenwärtig immer mehr eine Sprachlosigkeit, ein existentieller Wandel der Begräbnis- und Bestattungskultur sowie ein veränderter Umgang mit dem Gedenken an die Toten zu erkennen sind,⁴ ist es notwendig, neue Formen dieses Betens und Sich-Erinnerns im liturgischen und pastoralen Alltag zu finden. Die niederbayerische Pfarrei St. Wolfgang in Landshut hat dabei mit ihrem Pfarrer Anton Högner nicht versucht, eine neue Form zu konzipieren, sondern auf Vorhandenes, wenngleich im liturgischen Alltag der Pfarrei großteils Vergessenes, zurückzugreifen. Nach einer Erprobungs- und Anlaufphase von ca. vier Jahren wurde deshalb 2004 die Totenvesper am Vorabend von Trauergottesdienst und Bestattung als fester Bestandteil des Abschiednehmens eingeführt. Die Tradition dieser Hore des Totenofiziums geht bis zu den Ursprüngen des Christentums zurück, was ein Blick auf ihren liturgiegeschichtlichen Ursprung und ihre Genese zeigt. Darüber referieren: Reiner Kaczynski im

FRANZ PFEFFER

war Kaplan in Landshut – St. Wolfgang und ist seit 1.9.2016 Pfarrvikar in der Pfarreiengemeinschaft Riekofen-Schönach. Er arbeitet an einer Dissertation zum Fest „Darstellung des Herrn im lateinischen Westen“.

* Dieser Beitrag geht auf eine schriftliche Hausarbeit im Rahmen der Zweiten Dienstprüfung im Bistum Regensburg (2015) zurück und fußt auf der zweijährigen praktischen Erfahrung des Autors mit der Feier der Totenvesper am Vorabend des Begräbnistages in der Pfarrei St. Wolfgang in Landshut.

¹ AUGUSTINUS: conf. 9,13 und SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: Tote, 15.

² Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: Tote, 15.

³ Beachtenswert sind die kritischen theologischen Anfragen an diese uralte Tradition des Betens für die Verstorbenen, die Franz-Josef Nocke in seinem Beitrag zum Handbuch der Dogmatik von Theodor Schneider anführt, NOCKE: Eschatologie, 466–468.

⁴ Informationen zur aktuellen pastoralen Situation finden sich sowohl in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: Tote, v. a. 8–10 als auch in WAHLE: Lebewohl.

Handbuch „Gottesdienst der Kirche“⁵ und in einem Beitrag zum interdisziplinären Kompendium „Liturgie und Dichtung“⁶, Thierry Maertens und Louis Heuschen⁷ sowie Bruno Bürki⁸.

Die in St. Wolfgang eingeführte Ordnung der Totenvesper „Der Verstorbenen gedenken. Gebet am Abend – Vesper“ – v. a. mit ihren Antiphonen und ausgewählten Psalmen und Cantica – soll Gegenstand und Ausgangspunkt des folgenden Beitrages sein. Dabei wird in einem ersten Kapitel der Aufbau der Totenvesper der Pfarrei St. Wolfgang zuerst schematisch vorgestellt und dann hinsichtlich seiner Bestandteile und deren Ursprünge sowie deren Ordnung in aller Kürze erläutert.

In einem zweiten Kapitel soll das Hauptthema behandelt werden: die Antiphonen und die Psalmodie der Totenvesper in ausgewählten aktuellen Ordnungen und zentralen Arbeitshilfen. Die Psalmen prägen ja „mehr als alle anderen biblischen Texte [...] Theologie und Spiritualität der römischen Liturgie“⁹ und sind deshalb gemeinsam mit ihren Antiphonen ein Indiz für das Potential der gefeierten Tagzeitenliturgie in Trauerpastoral und gottesdienstlichem Leben einer Pfarrei. Zuerst wird dabei schematisch das vorhandene Textmaterial vorgestellt. Eine Beschränkung auf folgende Ordnungen ist vorgesehen: die Totenvesper der Landshuter Pfarrei St. Wolfgang, die römische Liturgia Horarum in Deutscher Sprache¹⁰ und das Benediktinische Antiphonale der Abtei Münsterschwarzach¹¹. Untersucht werden außerdem die Totenvesper-Modelle aus dem Gotteslob¹² und aus Paul Ringseisens „Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern“¹³.

Nach deren Darstellung wird das Material einzeln ausgewertet. Dominierende Schritte sind dabei die Klärung der (biblischen oder poetischen) Herkunft der Antiphonen sowie die Untersuchung ihrer (inner-)biblischen und liturgischen Rezeption. Das Hauptaugenmerk wird hierbei jedoch auf die zweite Rezeptionsart gelegt: Es wird der Inhalt der einzelnen Texte im Kontext der gefeierten Liturgie v. a. durch Wortfeldanalysen untersucht, die Situierung innerhalb der Feier, die assoziative Bezüge hervorruft, herausgearbeitet sowie das entstehende

⁵ KACZYNSKI: Begräbnisliturgie. Hinweisenswert ist an dieser Stelle, dass Kaczynski Aufschluss über die für die Sterbe- und Begräbnisliturgie (zur Waschung, bei den Prozessionen zu Kirche und Grab sowie bei der Aufbahrung) verwendete Psalmodie altrömischer Liturgie gibt. Vgl. dazu: KACZYNSKI: Begräbnisliturgie, 211. Daraus hat sich wohl ein Textrepertoire für das Totenoffizium gebildet.

⁶ KACZYNSKI: Psalmodie. In diesem Beitrag verweist Kaczynski darauf, dass das Totenoffizium seit dem Pontificale Romano-Germanicum um das Jahr 950 fester Bestandteil der Begräbnisliturgie wurde; er stellt auch die Psalmidien von Nokturnen, Laudes und Vesper vor und zeigt auf, dass sich das Totenoffizium zwar noch in das Rituale Romanum von 1614 zumindest mit Matutin und Laudes retten konnte, aber immer mehr aus der gängigen Praxis kam. So wurde es später nur noch bei Priesterbeerdigungen vollzogen, bis es ganz abkam. Einen Hinweis auf die Praxis des Totenoffiziums zu Beginn der Neuzeit liefert Jean Evenou, indem er das Textmaterial des Totenoffiziums neuzeitlicher Ordnungen aus französischen Diözesanliturgien vorstellt – vgl. EVENOU: Diözesanliturgien, 640–675.

⁷ MAERTENS / HEUSCHEN: Sterbeliturgie, 79–103. Dieses Unterkapitel beleuchtet die im Dunkeln liegende Entstehung des Totenoffiziums, verweist auf das cluniazensische Zusatzoffizium, das täglich für die Toten verrichtet wurde, und gibt Aufschluss über das Totenoffizium tridentischer Ordnung.

⁸ BÜRKI: Im Herrn entschlafen.

⁹ BUCHINGER: Hermeneutik, 193

¹⁰ Stundenbuch 3. Ein kurzer Blick gilt auch dem lateinischen Originaltext: Liturgia Horarum 3.

¹¹ Benediktinisches Antiphonale 3.

¹² Gotteslob, Nr. 655–658. Hinzuweisen ist an dieser Stelle darauf, dass die Vorgängerausgabe des Gotteslobes für den deutschsprachigen Raum, Gotteslob 1975, keine explizite Totenvesper vorsah.

¹³ Morgenlob – Abendlob III.

Bezügegeflecht innerhalb der Liturgie des Abschiednehmens (Beerdigung, Requiem) und des Jahreskreises¹⁴ dargestellt.¹⁵

Ein letztes Kapitel versucht eine knappe Zusammenfassung des ausgewerteten Materials. Ein Fazit wagt den Versuch zu bestimmen, welche Bedeutung der Totenvesper innerhalb der Trauerarbeit zukommt und inwieweit sie eine Chance für die „Tagzeitenliturgie als tägliche[n] Gottesdienst der Kirche“¹⁶ darstellt und die Tagzeitenliturgie vielleicht aus dem Schatten der Klerikerdomäne hervorholen kann.

1 Die Totenvesper der Pfarrei St. Wolfgang

1.1 Schematische Vorstellung der gesamten Hore¹⁷

Die Totenvesper der Pfarrei St. Wolfgang, die Pfarrer Anton Högner zusammengestellt hat, trägt den Titel „Der Verstorbenen gedenken. Gebet am Abend – Vesper“ und wird zur Feier als kleines, kopiertes DIN A5-Geheft an alle Teilnehmer ausgeteilt. Um die Mitfeier auch gottesdienstlich weniger sozialisierten Angehörigen zu erleichtern, sind Rubriken eingefügt, die u. a. angeben, wann man zu stehen und zu sitzen hat. Ferner werden Psalmen und Canticum von Vorbeter (V) und allen Mitfeiernden (A) im Wechsel gebetet; auf Gesang wird komplett verzichtet. Auch ein erläuternder Hinweis auf den Asteriscus (*) als Atempause ist dreimal abgedruckt zu finden.

Darüber hinaus ist in der konkreten verschriftlichten Gottesdienstaussage der Vesper vom Verfasser eine klassische Vierteilung der Feier (Eröffnung – Wort-Gottes-Feier – Feier der Anbetung Gottes – Abschluss) durch eingezogene Überschriften hervorgehoben.¹⁸ Im folgenden Schema werden deren Elemente und Ordnung vorgestellt:

[Eröffnung]

Eröffnung: Herr öffne meine Lippen [...]

Hymnus: Wenn wir im Tode lieblich zerfallen [...] oder: Tod und Vergehen [...]

[Die Feier des Wortes Gottes]

1. Ant. Würdest du, Herr, [...] + Ps 130 (129)

2. Ant. Der Herr behüte dich [...] + Ps 121 (120)

3. Ant. Die Huld des Herrn währt [...] + Ps 103 (102)

Kurzlesung: 1 Thess 4,13–14

Stille

Responsorium (als Antwort ausgewiesen): Herr, in Deinem Erbarmen * gib ihr/ihm/ihnen die ewige Ruhe. / Du wirst wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten.

¹⁴ Dies kann hier nur bruchstückhaft geschehen. Aufgrund der liturgischen Alltagssituation der betroffenen Trauernden, die meist wenig Erfahrung mit Tagzeitenliturgie mitbringen, wird v. a. auch auf Texte innerhalb der Eucharistiefeier hingewiesen.

¹⁵ Methodische Grundlagen dafür sind: BUCHINGER: Hermeneutik, 193–222 und: FISCHER: Psalmen 17–35 u. 85–95. Aus Platzgründen nicht möglich ist die volle Anwendung des von Buchinger konzipierten Methodenkatalogs, die Untersuchung der poetischen Texte hinsichtlich ihrer patristischen Herkunft sowie eine vollständige Darstellung des exegetischen Befundes der biblischen Antiphonen.

¹⁶ MESSNER: Einführung, 229.

¹⁷ Vgl. das Modell im Detail unter www.liturgie.at/heiliger-dienst (bei Heft 4-2016).

¹⁸ Solch eine Vierteilung, die eine dialogische Grundstruktur der Feier erkennen lässt, erklären Stuflesser und Winter anhand der Eucharistie; sie schildern die katabatische und anabatische Dimension der Feierelemente (vgl. STUFLESSER/WINTER: Geladen, 9–13). Eine andere Struktur-Erklärung liefert hingegen Ringseisen mit seinem „Fürstenrieder Modell“, indem er Laudes und Vesper als „Dienst des Lobes“ und „Dienst der Fürbitte“ definiert und dadurch deren Form strukturiert (vgl. RINGSEISEN: Erschließung, 166–170).

[Die Feier der Anbetung Gottes]

Canticum: Hymnus aus dem Philipperbrief: Ant. C. Deinen Tod, o Herr, [...] + Phil 2,6–11

Fürbitten I oder II

Vater unser

Oration (Gebet)

[Abschluss]

Gesätz des glorreichen Rosenkranzes: Vater unser, 10 Ave Maria (Jesus, der von den Toten auferstanden ist), Ehre sei dem Vater [...]

Salve Regina (deutsch; als gemeinsames Gebet gesprochen)

Versikel: Bitte für uns, Du heilige Gottesmutter, A: dass wir würdig werden der Verheißungen Christi.

Segen bzw. Segensbitte

Entlassruf: V: Gehet hin in Frieden! A: Dank sei Gott, dem Herrn.

1.2 Erläuterung der ausgewählten Elemente und deren Ordnung

Die Totenvesper der Landshuter Pfarrei orientiert sich größtenteils an der Ordnung der Liturgia Horarum in deutscher Sprache.¹⁹ Einige Abweichungen und Besonderheiten sind dabei hervorzuheben:

Anstelle der üblichen Eröffnung der Abendhore ist die des Invatoriums vorgesehen: „Herr, öffne meine Lippen. Damit mein Mund dein Lob verkünde.“²⁰ Auf diese Weise markiert sie bewusst den Beginn des Totengedenkens im Rahmen der Beerdigungsriten wie das Invatorium den Beginn des Tages anzeigt und deutet. Auch gibt die geschaffene Ordnung die Möglichkeit, zwischen den Hymnen der Laudes und der Vesper der Stundenbuch-Ordnung zu wählen. Auffällig ist auch, dass sie im Gegensatz zu ihrem Vorbild nur ein Canticum vorsieht. Das *Magnificat* ist herausgenommen und der Philipperhymnus tritt an dessen Position. Deshalb ergibt sich, dass drei Psalmen mit Antiphonen vor der Kurzlesung (1 Thess 4,13–14) gebetet werden.²¹ Deren Perikope ist den Laudes entnommen, um einen Vers erweitert und häufig Teil eines Lesungstextes, der im Requiem verwendet wird.²²

Während Responsorium, Fürbitten und Oration aus der deutschen Fassung der Liturgia Horarum übernommen sind, ist der Abschluss deutlich erweitert worden. So ist ein Gesätz des glorreichen Rosenkranzes („[...] der von den Toten auferstanden ist“) und die in Deutsch gesprochene Marianische Antiphon „Salve Regina“ hinzugefügt worden. Dies scheint der Frömmigkeit des bayerischen Katholizismus Rechnung zu tragen und lässt den Abschluss des Totengebetes zu einer Reminiszenz an das im klösterlichen Umfeld entstandene marianische Zusatzoffizium des Frühmittelalters²³ werden.

¹⁹ Vgl. bzgl. der Vesper: Stundenbuch Band 3, 1295–1300. Vgl. bzgl. den Laudes: Stundenbuch 3, 1284–1290.

²⁰ Vgl. AES 34.

²¹ Eine genauere Erklärung hinsichtlich der ausgewählten Psalmen und Antiphonen findet sich im nachfolgenden Unterkapitel 2.1.

²² Vgl. Messkionar VII, 448.

²³ Vgl. MESSNER: Einführung 279. Zur Bedeutung des Rosenkranzgebetes als volkstümliche Andachtsform, die eine Form altonastischer Meditation bis heute im gottesdienstlichen Leben der Kirche erhalten hat, vgl. MESSNER: Einführung, 282.

2 Psalmodie und Antiphonen der Totenvesper in ausgewählten Ordnungen

2.1 Die Totenvesper der Pfarrei St. Wolfgang

2.1.1 Schematische Vorstellung des Textmaterials

1. <i>Ant.</i> Würdest du, Herr, unsere Sünden beachten, Herr, wer könnte vor dir bestehen? (Ps 130,3)	Ps 130
2. <i>Ant.</i> Der Herr behüte dich vor allem Bösen, er behüte dein Leben! (Ps 121,7)	Ps 121
3. <i>Ant.</i> Die Huld des Herrn währt immer und ewig! (Ps 103,17)	Ps 103
<i>Ant.C.</i> (V:) Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, (A:) und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.	Phil 2,6–11

2.1.2 Auswertung

Die Totenvesper der Pfarrei St. Wolfgang orientiert sich bei der Auswahl der Psalmen und Antiphonen – wie auch in ihrem gesamten Ablauf – sehr am Vorbild der entsprechenden Hore in der deutschsprachigen Ausgabe der Liturgia Horarum. So werden die Psalmen 121 und 130, die – wie Kaczynski darstellt – auf die Totenvesper des Pontificale Romano-Germanicum zurückgehen,²⁴ aus dem Stundenbuch mit ihren Antiphonen übernommen und in umgekehrter Reihenfolge geordnet. Dies erzeugt einen Spannungsbogen. Denn der Bitt- und Bußpsalm²⁵ Ps 130 eröffnet das Flehen zu Gott,²⁶ das Hoffen auf Gottes Huld und rettende Erlösung und somit das Bitten für den Verstorbenen, während der Wallfahrtspsalm Ps 121²⁷ von Gottes Geleit auf dem Pilgerweg spricht. Sicherlich wird beim Beten dieses zweiten Psalms die Schar der Angehörigen an den zu Ende gehenden Lebensweg ihres Verstorbenen denken, an die Schritte, die dieser nun noch zu gehen hat, um die Vollendung bei Gott, dem letzten Ziel des irdischen Pilgerweges, zu erreichen, und sich zusagen lassen, dass Gott alle Wege begleitet, niemals schläft, den Menschen behütet und nicht wanken lässt.

Ergänzt werden diese beiden Psalmen durch Ps 103, dessen Kern die Gnadenformel bildet. Diese wird durch geschilderte Rettungserfahrungen ausgedeutet sowie durch starke Bilder wie das der Vergänglichkeit von Gras und Blume hinsichtlich eines starken Windes, das das Menschenleben versinnbildlicht.²⁸

Die drei zu den Psalmen 130, 121 und 103 ausgewählten Antiphonen sind psalmogener Natur, unterstreichen dadurch die Botschaft der Psalmen und geben als Textmarker der Psalmen dem Gebet eigene Nuancen: Alle drei sprechen über den oder zum „Herrn“ und vertiefen damit – wie auch die Canticum-Antiphon – die entstehende Gebetsbeziehung zwischen der trauernden Gemeinde und Gott.

Die ersten beiden Antiphonen sind darüber hinaus geprägt von den Leitbegriffen „Sünde“ und „alles Bösen“. So verweisen sie auf die menschliche Verstrickung in Schuld und Sünde sowie auf Gottes rettende Vergebung, die der Bußpsalm Ps 130 zum Thema hat. Ferner rufen sie den Betern das Böse ins Gedächtnis, das als Gefahr lauert und vor dem Gott den Men-

²⁴ Vgl. KACZYNSKI: Psalmodie, 806.

²⁵ Vgl. die Gattungseinordnung bei: HOSSFELD / ZENGER: Psalmen 101–150, 573.

²⁶ Dies wird durch die direkte Anrede Gottes im „Du“ verstärkt und sicherlich auch für die betende Gemeinde deutlich.

²⁷ Vgl. HOSSFELD / ZENGER: Psalmen 101–150, 430.

²⁸ Vgl. HOSSFELD / ZENGER: Psalmen 101–150, 61 f.

schen behütet. Beide Motive laden die Trauernden ein, über den Verstorbenen nachzudenken: dessen Fehler und Schwächen Gott hinzuhalten und um Vergebung für ihn zu bitten sowie so manche Probleme und Notsituationen in seinem Leben zu reflektieren und Gott für seine damalige Hilfe zu danken.

Die zweite Antiphon lenkt den Blick aber auch auf die aktuelle Situation des Toten. Denn der Ruf „Der Herr ... behüte dein Leben“ (Ps 121,7) spricht den Verstorbenen direkt an und lässt die Hoffnung aufkeimen, dass Gott das Leben selbst vor dem Tod behütet. In diesem Ruf klingt Auferstehungshoffnung an. Diese wird in der dritten Antiphon verstärkt. Denn sie unterstreicht die Botschaft des Psalms, dass Gottes Huld immer und ewig währt, dass die Gnadenformel sowohl im Leben als auch im Sterben und im Tod Gültigkeit besitzt.

Einen Höhepunkt erreicht die Auferstehungshoffnung im neutestamentlichen Canticum, für das gezielt (anstelle des im Stundenbuch vorgesehen *Magnificat*) der Philipperhymnus (Phil 2,6–11) ausgewählt wurde.²⁹ Dieses vorpaulinische Textstück, bei dem es sich wahrscheinlich um den ältesten Christushymnus der Bibel handelt, fasst nämlich das Mensch-Werden, Leben, Sterben, Auferstehen und Erhöht-Werden Jesu zusammen, beschreibt „die Erniedrigung des Präexistenten [... und] seine Inthronisation zum Kyrios“³⁰ und begründet so die Hoffnung auf das ewige Leben.³¹ Diese Zusammenfassung und Begründung wird durch die poetische Antiphon, die der primär vorgesehenen und am häufigsten verwendeten Akklamation des Hochgebetes nach den Einsetzungsworten entspricht,³² unterstrichen; ist sie doch eine Kurzzusammenfassung des Mysteriums von Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten.

Auf diesen finalen Höhepunkt christlicher Hoffnung im Angesicht des Todes scheint die Totenvesper der Pfarrei St. Wolfgang mit Psalmodie und Antiphonen die Trauergemeinde führen zu wollen.

2.2 Liturgia horarum³³

2.2.1 Schematische Vorstellung des Textmaterials³⁴

1. Ant. Der Herr behüte dich vor allem Bösen, er behüte dein Leben. (Dominus custodit te ab omni malo: custodiat animam tuam Dominus) (Ps 121,7)	Ps 121 (120)
2. Ant. Würdest du, Herr, unsere Sünden beachten, Herr, wer könnte bestehen? (Si iniquitates observaveris, Domine: Domine, quis sustinebit?) (Ps 130,3)	Ps 130 (129)
3. Ant. Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wen er will. (Sicut Pater suscitavit mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.) (Joh 5,21)	Phil 2,6–11

²⁹ Vgl. bzgl. der Auswahl des Philipperhymnus und des Verzichtes auf das *Magnificat* auch die Ausführung zu Lk 1,46–55 in Kapitel 2.2.2.

³⁰ SCHNELLE: Einleitung, 161.

³¹ Vgl. SCHNELLE: Einleitung, 161 f.

³² Vgl. z. B. Messbuch 1975, 473 (Erstes Hochgebet), 485 (Zweites Hochgebet), 495 (Drittes Hochgebet), 507 f. (Viertes Hochgebet), 1225 (alternative Melodien und Textvorschläge).

³³ Vgl. Stundenbuch Band 3, 1295–1300.

³⁴ In Klammern die lateinischen Originaltexte. Vgl. dazu: Liturgia Horarum Band 3, 1569–1574.

Magn. Ant. Alles, was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen, und wer zu mir kommt, den weise ich nicht zurück. (Omne quod dat mihi Pater ad me veniet; et eum qui venit ad me, non eiciam foras.) (Joh 6,37)

Lk 1,46– 55

2.2.2 Auswertung

Wie schon in Kapitel 2.1.2. erwähnt, ist die Totenvesper des Stundenbuchs das große Vorbild des Abendlobs zum Totengedenken in der Pfarrei St. Wolfgang.

Die Auswahl der ersten beiden Psalmen mit den entsprechenden psalmogenen Antiphonen ist daher identisch; nur die Reihenfolge ist verändert. Zuerst wird in der Totenvesper der Liturgia Horarum den Trauernden mit Ps 121 und der dazugehörigen ersten Antiphon das Motiv des Pilgerwegs des Lebens sowie der Wallfahrt zum ewigen Leben und die Begleitung Gottes auf allen Wegen vor Augen gestellt. Anschließend erinnern Psalm 130 und die zweite Antiphon an die Fehler- und Sündhaftigkeit des Menschen sowie an Gottes Verzeihen.³⁵ Der Spannungsbogen, der bei der Totenvesper von St. Wolfgang festzustellen ist, ist dadurch nicht gegeben. Dafür spendet diese Reihenfolge zuerst Trost, um dann auf die Schattenseiten menschlicher Existenz (und v. a. auch des / der konkret Betrauernden) zu schauen.

Nach diesem Blick auf menschliche Tiefen lassen das neutestamentliche Canticum Phil 2,6–11³⁶ und die dafür ausgewählte neutestamentliche Antiphon, die Joh 5,21 zitiert, Auferstehungshoffnung aufkeimen und spenden der Trauergemeinde Trost. Denn – so betont die Antiphon zweimal wörtlich – Gott Vater und Gott Sohn machen lebendig und erwecken die Toten.

Das dominierende Auferweckungsmotiv wird auch in der Magnificat-Antiphon aufgegriffen, die Joh 6,37 entnommen ist; allerdings ist dies nur erkennbar, sobald man die folgenden Verse Joh 6,38–40 beim Beten bzw. Singen der Antiphon mitbedenkt. Jesus erfüllt nämlich den Willen des Vaters und ist nicht auf Erden, um seinen eigenen Willen zu vollbringen (vgl. Joh 6,38). Der Wille des Vaters ist es, dass kein Mensch zugrunde geht, sondern dass alle Menschen auferweckt werden und das ewige Leben haben (vgl. Joh 6,39 f.). Deshalb wird Gott, der Vater, alle zu Jesus führen und Jesus wird sie nicht abweisen (vgl. Antiphon Joh 6,37), sondern auferwecken und lebendig machen (vgl. Joh 6,39 f. und 5,21).

Da die eben erläuterte Auferstehungsbotschaft der Magnificat-Antiphon nur bibelkundigen Betern vollends aufleuchtet, ist der Verzicht auf sie in der Wolfgangener Totenvesper nachvollziehbar, sind doch die Betroffenen selten Kirchgänger geschweige denn kundige Bibelleser. Auch das Beten des *Magnificat* (Lk 1,46–55) mit seinen Lobpreisungen ist für kirchlich und gottesdienstlich kaum Sozialisierte wohl unverständlich und vielleicht sogar eher abstoßend: Denn warum soll Gott Großes getan haben, wenn er einen lieben Menschen genommen hat. Deshalb ist wohl die vesperale Ordnung der Liturgia Horarum – v. a. hinsichtlich des *Magnificat* und seiner Antiphon – eher für Kleriker sowie Bibel- und für Gottesdienstkundige geeignet.

³⁵ Vgl. bzgl. der ersten beiden Psalmen und Antiphonen (auch hinsichtlich der Wortfeldanalyse) Kapitel 2.1.2.

³⁶ Vgl. zur Auswahl von Phil 2,6–11 die Ausführungen und Verweise in Kapitel 2.1.2.

2.3 Benediktinisches Antiphonale Münsterschwarzach³⁷

2.3.1 Schematische, vergleichende Vorstellung des Textmaterials beider Antiphonenreihen

Totenoffizium A (aus den Psalmen)	Totenoffizium B (aus dem Neuen Testament)	Psalmodie
1. <i>Ant.</i> Der Herr erlöst dein Leben aus dem Untergang. Wie dem Adler wird dir die Jugend erneuert. (Ps 103,4a.5b)	1. <i>Ant.</i> Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn: ob wir nun leben oder sterben – wir sind des Herrn. (Röm 14,8; VII, 441; Allerseelen: I, 417 f.)	Ps 103
2. <i>Ant.</i> Am Tag, da ich mich fürchten muss, setze ich auf dich mein Vertrauen. (Ps 56,4)	2. <i>Ant.</i> Euer Herz betrübe sich nicht und sei nicht verzagt. Ihr glaubt an Gott: glaubt auch an mich! Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen. (Joh 14,1 f.; VII, 484; Allerseelen: I, 425.; A, 5. Ostersonntag: I, 194 f.)	Ps 56
3. <i>Ant.</i> Muss ich auch gehen in finsterner Schlucht: ich fürchte kein Unheil. (Ps 23,4a)	3. <i>Ant.</i> Meine Schafe hören auf meine Stimme. Ich kenne sie und sie folgen mir. Ich gebe ihnen ewiges Leben: sie werden nicht verlorengehen in Ewigkeit. (Joh 10,27 f.; VII, 478; C, 4. Ostersonntag, III, 202)	Ps 23
4. <i>Ant.</i> Ich aber glaube fest: Ich werde schauen Gottes Güte im Land der Lebenden. (Ps 27,13)	4. <i>Ant.</i> Vater, ich will, dass dort, wo ich bin, auch jene sind, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit schauen. (Joh 17,24; VII, 485; C, 7. Ostersonntag: III, 218)	Ps 27
<i>Ant. C.</i> Wahrlich, ich sage Euch: Die Stunde kommt und sie ist schon da, da hören die Toten meine Stimme; und alle, die sie hören, werden leben. (Joh 5,25)	<i>Ant. C.</i> Wahrlich, ich sage Euch: Die Stunde kommt und sie ist schon da, da hören die Toten meine Stimme; und alle, die sie hören, werden leben. (Joh 5,25)	Lk 2,29–32
<i>Ant. C.</i> (Alternative) Ich weiß, dass mein Erlöser lebt – meine Augen werden ihn schauen. Schauen werde ich Gott in meinem Fleische; danach sehnt sich mein Herz. (Ijob 19,25.27.26)	<i>Ant. C.</i> (Alternative) Ich weiß, dass mein Erlöser lebt – meine Augen werden ihn schauen. Schauen werde ich Gott in meinem Fleische; danach sehnt sich mein Herz. (Ijob 19,25.27.26)	

³⁷ Vgl. Antiphonale Münsterschwarzach Band 3, 419–428. Die Angaben in der Reihe „Totenoffizium B“ beziehen sich auf den jeweiligen Band des Messlektionars.

2.3.2 Auswertung

Das Benediktinische Antiphonale der Abtei Münsterschwarzach bietet für die Totenvesper zwei Antiphonenreihen, die zur feststehenden Psalmodie (Pss 103 – 56 – 23 – 27) – wie die Rubrik ohne vorgesehene Einschränkungen anmerkt – ausgewählt werden können. Dabei ist die erste Reihe psalmogener Natur, die zweite Reihe hingegen aus dem Neuen Testament entnommen. Zum neutestamentlichen Canticum, dem „Nunc dimittis“ (Lk 2,29–32), ist ebenfalls (unabhängig von der Antiphonenreihe der Psalmodie) die Wahlmöglichkeit zwischen einer alttestamentlichen Antiphon aus dem Buch Ijob und einer neutestamentlichen aus dem Johannesevangelium gegeben.

Die Psalmen verweisen auf folgende Thematiken: Ps 103 auf die für alle Menschen immer (im Leben und im Tod) gültige Gnadenformel und die Psalmen 56, 23 und 27 als individuelle Klage- und Vertrauenspsalmen³⁸ auf den Verlust des Verstorbenen, dass für diesen gefleht und gebetet wird, sowie darauf, dass man auf Gott hoffen und ihm vertrauen kann.

Beachtenswert ist die Auswahl des feststehenden Canticum der Komplet der Liturgia Horarum.³⁹ Dieser Hymnus des greisen Simeon, der endlich sterben darf, da er im kleinen, 40 Tage alten Jesusknaben den Messias gesehen hat, ist vom Stundenbuch täglich als letzter biblischer Text des Stundengebetes vor dem Schlafengehen vorgesehen. Dadurch ergibt sich eine dreifache Verbindung: zwischen dem Tod des Verstorbenen sowie dem Lebensende des greisen Simeon, der – wie der gläubige Tote zu Lebzeiten z. B. in den Sakramenten – Jesus wahrhaftig gesehen hat und ihm begegnet ist, und dem täglichen Schlafengehen. Der Tod wird somit auch als Schlafengehen relativiert: Der Tote schläft lediglich, bis Christus ihn von den Toten auferweckt und ihn zum Schauen von Gottes Herrlichkeit führt, was sowohl die neutestamentliche Antiphon aus Joh 5,25 den Toten verheißt, die Jesu Stimme hören, als auch die alttestamentliche aus Ijob 19,25.27.26 ersehnt. Für Medard Kehl ist dies ein fester Bestandteil der Auferstehungsvorstellung, die wir oft einfach als Himmel bezeichnen.⁴⁰

Auf diesen Höhepunkt christlicher Hoffnung spitzt sich die Psalmodie zu. Die psalmogene Antiphonenreihe lässt deshalb in allen vier Antiphonen Hoffnung, Zuversicht und Vertrauen auf Gott aufleuchten: So spricht die erste Antiphon von der Erlösung aus dem Untergang (des Todes) und von der Erneuerung der Jugend im Bild des Adlers (vgl. Ps 103,4a.5b). Auch die zweite Antiphon beteuert, dass man am Tag der Furcht (am Tag des Todes) in Gott Vertrauen haben kann (vgl. Ps 56,4), was auch die dritte dadurch bestätigt, dass sie Ps 23 zitiert und dies bildlich verdeutlicht: „Muss ich auch wandern in finsterner Schlucht, ich fürchte kein Unheil“ (Ps 23,4a). Die vierte Antiphon wiederum kündigt mit ihrem Psalmzitat bereits die Auferstehungsperspektive der Canticum-Antiphonen an, Gottes Güte im Land der Lebenden zu schauen.

Bei der Antiphonenreihe ist ein Wechsel in der Stimmung und eine Steigerung der Hoffnung festzustellen; denn negativ konnotierte Worte wie „Untergang“ (Ps 103,4a), „fürchten“ (Ps 56,4 und Ps 23,4a) und „Unheil“ (Ps 27,13) finden sich nur in den ersten drei Antiphonen,

³⁸ Vgl. HOSSFELD/ZENGER: Psalmen 1–50, 152 und 171 sowie HOSSFELD/ZENGER: Psalmen 51–100, 108 f. und DEISSLER: Psalmen, 222, 96, 112. Hinzuweisen ist darauf, dass in Ps 23 die Klageelemente gänzlich fehlen; vgl dazu: DEISSLER: Psalmen, 96 sowie HOSSFELD/ZENGER: Psalmen 1–50, 152.

³⁹ Anzumerken ist, dass im Benediktinischen Antiphonale kein Canticum zur Komplet vorgesehen ist.

⁴⁰ Vgl. KEHL: Eschatologie, 290. Auffällig ist übrigens, dass beide Antiphonen beim Sprechen über die Schau Gottes in der ersten Person Singular verfasst sind: Bei Joh 5,25 spricht Christus, dessen Stunde gekommen ist; bei Ijob 19,25.27.26 verteidigt der Protagonist in einer Ich-Rede sein gottesfürchtiges Verhalten in seiner misslichen Lage gegen Bildad.

während die vierte Antiphon sowie die Cantica-Antiphonen von positiv konnotierten Wörtern wie „Güte“, „Land der Lebenden“ (Ps 27,13), „leben“ (Joh 5,25) und „Erlöser“ (Ijob 19,25) sowie „Gott [schauen]“ (Ijob 19,27) dominiert sind.

Die Botschaft der neutestamentlichen Antiphonenreihe setzt andere Akzente. Sie speist sich nur aus Versen von Perikopen, die bei Beerdigungen häufig verwendet werden. Dies belegt ein Blick in den siebten Band des Messlektionars, der ausgewählte Lesungs- und Evangelientexte für Sakramente und Sakramentalien sowie „Für Verstorbene“ darbietet.⁴¹ Darüber hinaus finden sich diese Verse auch in den biblischen Lesungen der Eucharistiefeiern an Allerseelen und in der Osterzeit wieder.⁴² Diese Auswahl ergibt also ein mehrfaches Bezügegeflecht: Einerseits weisen sie auf die Beerdigung voraus (oder erinnern daran), andererseits rufen sie das jährlich ritualisierte, gesamtkirchliche Totengedenken des Allerseelentages ins Gedächtnis und verweisen auf die Osterzeit, die fünfzig Tage lang die Auferstehung Christi und das dadurch für alle erschlossene ewige Leben feiert. Dabei ist auffällig, dass keine negativ konnotierten Worte ausgewählt wurden, sondern nur hoffnungsfrohe Verse. Die erste Antiphon scheint dafür das durchgängige Thema vorzustellen: die enge Verbindung des gläubigen Menschen mit Jesus Christus – in Leben und Tod (vgl. Röm 14,8). Diese wird durch die beiden Bilder der zweiten und dritten Antiphon veranschaulicht: durch das Bild vom Vaterhaus Gottes mit den vorbereiteten Wohnungen (vgl. Joh 14,2), die die Menschen im Leben nach dem Tod beziehen werden,⁴³ und durch den guten Hirten, der die Seinen zu sich ruft und ihnen ewiges Leben schenkt (vgl. Joh 10,27 f.).⁴⁴ In der vierten Antiphon gipfelt dieses Thema dann im hohepriesterlichen Gebet Jesu, in dem er darum bittet, dass die Menschen bei ihm seien und seine göttliche Herrlichkeit schauen.⁴⁵ Diese Bitte um das Schauen göttlicher Herrlichkeit leitet – wie auch in der anderen Antiphonenreihe – zur Canticum-Antiphon über.

Das Benediktinische Antiphonale hat zwei ganz unterschiedlich geprägte Antiphonenreihen geschaffen, die auf jeweils ihre Art und Weise sehr sensibel und hoffnungsverkündend die Beter und Trauernden trösten und tragen wollen.

2.4 Gotteslob (2013)⁴⁶

2.4.1 Schematische Vorstellung des Textmaterials

1. Ant. Vor dir ist auch die Finsternis nicht finster, die Nacht, sie leuchtet wie der Tag. (Ps 139,12)	Ps 139,1–18.23–24
2. Ant. Dein Erbarmen, o Herr, will ich in Ewigkeit preisen.	Ps 103

⁴¹ Vgl. Messlektionar VII, 441–484. Die genauen Belegstellen sind in Klammern (VII,...) in die schematische Übersicht von Kapitel 2.3.1. eingearbeitet.

⁴² Vgl. die in Klammern angeführten Belegstellen in der schematischen Übersicht von Kapitel 2.3.1.

⁴³ Ferner scheint die Antiphon eine Konkretisierung des letzten Verses von Ps 56 zu sein: Gott errettet aus dem Tod und führt den Verstorbenen vor sein Angesicht, ins Licht des Lebens. Die Wohnungen im Vaterhaus können beim Beten als eine Konkretisierung dieses Seins vor Gottes Angesicht empfunden werden.

⁴⁴ Die Antiphon lässt die Beter Ps 23 mit einer messianischen und auf Christus fokussierten Brille sehen. Sicherlich werden die Trauernden im Hirten von Ps 23 Jesus, den guten Hirten, erkennen. Eine messianische Deutung dieses Psalms zieht auch Zenger in Betracht, indem er darin die Völkerwallfahrt zum Haus Gottes erkennt, wo der König der Herrlichkeit wartet. Vgl. HOSSFELD / ZENGER: Psalmen 1–50, 153.

⁴⁵ Vgl. SCHNELLE: Einleitung, 526 ff.

⁴⁶ Vgl. Gotteslob, Nrr. 655–658.

3. <i>Ant.</i> Christus war für uns gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuze. (nach Phil 2,8)	Phil 2,6–11
3. <i>Ant.</i> (Alternative) <i>Misericordias Domini in aeternum cantabo.</i> (Ps 89,2; aus Taizé)	Jes 38,10–12. 16. 20
<i>Magn. Ant.</i> Richtet euch auf und erhebt euer Haupt, denn es nahet eure Erlösung. (Vesper im Advent: GL 634,3)	Lk 1,46–55
<i>Ant. C.</i> (Alternative) Sei unser Heil, o Herr, derweil wir wachen, behüte uns, da wir schlafen, auf dass wir wachen mit Christus und ruhen in seinem Frieden. (Komplet: GL 665,2)	Lk 2,29–32

2.4.2 Auswertung

Eine erfreuliche Neuerung des Gotteslobes von 2013 ist das ausführliche Kapitel zur Tagzeitenliturgie und die darin enthaltene Totenvesper.⁴⁷ Deren Struktur orientiert sich an der Vesper der Liturgia Horarum, verwendet dabei jedoch andere Psalmen: Ps 139 (in gekürzter Form)⁴⁸ und Ps 103. Ferner führt sie neben dem neutestamentlichen Canticum des Philipperhymnus (Phil 2,6–11) das alttestamentliche Canticum Jes 38,10–12.16.20 als Alternative an, das im Stundenbuch den Laudes vorbehalten ist. Als Canticum aus den Evangelien stellt sie sowohl das *Magnificat* (wie die Liturgia Horarum) als auch das *Nunc dimittis* (wie das Benediktinische Antiphonale) zur Auswahl.⁴⁹

Biblischer Auftakt ist Ps 139, der nach seiner Kürzung als reiner Dank- und Lobpreispsalm⁵⁰ dazu anregt, über Gottes immerwährende Begleitung, Führung und Nähe auch im Leben des Verstorbenen nachzudenken. Ferner ermutigt die psalmogene Antiphon zur Hoffnung: In Gottes Nähe sind auch Finsternis und Nacht leuchtend hell. Diesen Vers, der im Exsultet der Osternacht rezitiert wird,⁵¹ werden gläubige Beter als Hinweis auf die Auferstehung wahrnehmen und somit Ps 139 im Licht der Auferstehung Christi beten: Denn durch Christi Auferstehung wird die Finsternis des Todes erhellet, die Nacht des Todes hell wie der Tag im Licht der aufgehenden Ostersonne – auch und besonders für den Verstorbenen, zu dessen Gedenken man sich trifft.

Die zweite, poetische Antiphon will dafür Dank sagen und Gott für dieses sein Erbarmen preisen, das Ps 103 durch seine Illustration der Gnadenformel ebenfalls in den Mittelpunkt rückt.⁵²

⁴⁷ Vgl. Gotteslob, Nrr. 613–667,6. Vgl. auch Anmerkung 12.

⁴⁸ Abgesehen vom großen Umfang von Ps 139 führt AES 131 einen weiteren Grund für die Kürzung an: Die Verse 19–22 haben imprekatorischen Charakter und sind bereits im Stundenbuch weggelassen.

⁴⁹ Vgl. bzgl. der Wahl dieser beiden Cantica die Anmerkungen in Kapitel 2.2.2 zum *Magnificat* und in Kapitel 2.3.2 zum *Nunc dimittis*.

⁵⁰ Vgl. Deisslers Anmerkungen zur Gattungszuordnung von Ps 139 in: DEISSLER: Psalmen, 538. Durch die bereits erwähnte Kürzung sind alle Klagen und gewaltfordernden Bitten aus dem ursprünglichen Psalm entfernt worden. So wird er zu einem reinen Dank- und Lobgebet und ist um die Thematik der Feindschaft reduziert.

⁵¹ Vgl. Messbuch 1975, 75 und MESSNER: Einführung, 364. Laut Messner fasst Ps 139,12 das ursprüngliche Geheimnis der Osternacht zusammen: „Die Nacht des Todes wird zur Erleuchtung, weil Christus in die Finsternis eingebrochen ist; die Nacht wird durch Christi Sieg über den Tod gar zur Wonne. In Christi Tod liegt die Quelle des wahren Lichtes.“ (MESSNER: Einführung, 364).

⁵² Vgl. HOSSFELD / ZENGER: Psalmen 101–150, 61 f. sowie die Ausführungen zu Ps 103 in Kapitel 2.1.2.

In verschiedene Richtungen weisen dann die Antiphonen der auszuwählenden Cantica. Sie sind zwar beide biblischer Natur, die Antiphon zum Philipperhymnus ist jedoch diesem entnommen, während die Antiphon zum Jes-Canticum Ps 89,2 entstammt. Aber nicht nur dies unterscheidet die beiden voneinander: Während das alttestamentliche Canticum weiterhin um Vergänglichkeit, Tod sowie Klage und Bitte an Gott kreist und im Taizé-Vers Gott für sein Erbarmen preist, verweist das neutestamentliche Canticum auf das Christusereignis und den Grund aller berechtigten Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod.

Auch die beiden auszuwählenden Cantica aus den Evangelien sind mit ihren Antiphonen unterschiedlich, wenn nicht sogar gegensätzlich in ihrer Auferstehungsvorstellung: Während beim *Nunc dimittis* die für die tägliche Komplet vorgesehene Antiphon die Vorstellung des Todes als Schlaf und Ruhe bis zum Auf(er)wecken durch Christus verstärkt, fordert die Adventantiphon des *Magnificat* adventliche Wachsamkeit. Man solle sich aufrichten und das Haupt erheben, denn die Erlösung von Tod und Trauer komme, wie sie die Christenheit als zweites Kommen Christi im Advent ersehnt.⁵³

Durch diese Wahlmöglichkeiten und durch Rezeptionen aus verschiedensten Offizien und Horen entwickelt das Gotteslob 2013 zwar keine stringente Linie wie die vorab untersuchten Offizien, lässt aber einen Textpool für die Feier der Totenvesper entstehen und dient – wie wohl von den Erstellern angedacht – als liturgische Gestaltungsgrundlage.

2.5 Ringseisen, Morgenlob – Abendlob⁵⁴

2.5.1 Schematische Vorstellung des Textmaterials

1. Ant. Du führst mich hinaus ins Weite; du machst meine Finsternis hell (GL 629,1; n. Ps 18,20a.29b)	Ps 121
1. Ant. (Alternative) Nunc dimittis servum tuum Domine, secundum verbum tuum in pace, Domine. (Taizé; Lk 2,29; Komplet!)	
2. Ant. Zum Paradies mögen Engel dich geleiten, die heiligen Märtyrer dich begrüßen und dich führen in die heilige Stadt Jerusalem. (GL 515; Begräbnisliturgie)	Ps 122
3. Ant. Der Herr ist mein Licht und mein Heil. (GL 38,1; Ps 27,1)	Ps 27
4. Ant. Der Herr ist mein Hirt; er führt mich an Wasser des Lebens. (GL 37,1; Ps 23,1a und n. Ps 23,2b)	Ps 23
5. Ant. Wie deines Auges Stern behüte mich. Birg mich im Schatten deiner Flügel. (GL 441; Ps 17,8)	Ps 130
6. Ant. Halleluja, Halleluja, Halleluja, Halleluja.	Ps 126
Canticum: Lieder: Ich steh vor Dir mit leeren Händen [...] (GL 422), Wenn ich gestorben bin [...], Wenn wir im Tode [...].	

⁵³ Vgl. Gotteslob 2013, 315.

⁵⁴ Vgl. Morgenlob – Abendlob III, 305–338.

2.5.2 Auswertung

Paul Ringseisen sieht seine dreibändige Reihe „Morgenlob – Abendlob“ – ähnlich wie sich das Gotteslob 2013 versteht – als eine Grundlage zur Gestaltung der Tagzeitenliturgie und bietet ein Repertoire von sechs Psalmen und sieben Antiphonen, da für Ps 121 zwei Möglichkeiten zur Wahl vorgesehen sind. Da Ringseisen als Canticum – vermutlich im Hinblick auf eine in der Feier der Tagzeitenliturgie unerfahrenere Gemeinde – ein strophisches (Gotteslob-)Lied vorsieht, wird es in den Betrachtungen nicht berücksichtigt.

Die ersten beiden Psalmen 121 und 122 sind Wallfahrtspsalmen⁵⁵ und beschreiben für die Beter – wie schon vorab geschildert – das Leben des Verstorbenen als Pilgerreise und den Tod als Erreichen des Ziels bei Gott. Die vorgesehenen Antiphonen scheinen das Pilgerziel zu umschreiben: Nach der alttestamentlichen Antiphon für Ps 121 ist dieses zu vergleichen mit Weite und Helligkeit nach der Enge und der Finsternis des Todes, wie sie die Verse aus Ps 18 zeichnen gemäß der möglichen neutestamentlichen Antiphon, die den Anfang des *Nunc dimittis* der Komplet als Taizé-Gesang rezitiert, als Ruhe und Schlaf, und nach der poetischen Antiphon für Ps 122 als Paradies und himmlisches Jerusalem. Letztere stimmt darüber hinaus auf die Begräbnisfeier selbst ein und stellt einen Bezug zwischen dem vorabendlichen Gebet und dem Begräbnis her, da es sich dabei um den Anfang des Gesanges für die Prozession zum Grab handelt.⁵⁶ Die nächsten beiden Psalmen (Ps 27 und Ps 23) haben psalmogene Antiphonen, die vom Vertrauen auf Gott sprechen und ihn als Licht, Heil und Hirten charakterisieren. Von solch einem Vertrauen spricht auch die 5. Antiphon, die Ps 17,8 zitiert, mit Ps 130 kombiniert ist und somit auf diesen Bitt- und Bußpsalm⁵⁷ Antwort zu geben scheint: Gott nimmt den (verstorbenen) Sünder voll Verzeihen auf in den Schatten seiner Flügel, weil er ihn liebt und ihn deshalb behüten will wie seinen Augenstern (vgl. Ps 17,8).

Als letzter Psalm ist Ps 126 aufgeführt, der in der nachexilischen Zeit entstand und als Wallfahrtslied und v. a. als Klagepsalm die Not der damaligen Zeit im Vertrauen Gott vorträgt.⁵⁸ Dieser Charakter wird der Situation der trauernden Gläubigen entsprechen: Auch sie tragen Gott ihre Trauer vor und hoffen darauf, dass Gott den Verstorbenen auferwecken wird: Denn die mit Tränen säen, werden im Jubel ernten. Die Antiphon, die aus einem vierfachen Halleluja besteht, erinnert als Verweis an den österlichen Jubelruf, scheint diese Hoffnung zu untermauern und die Auferstehung zu proklamieren.

Mit seinem Potpourri an Antiphonen und Psalmen bietet Ringseisen ein optimales Repertoire, um Totenvespern mit verschiedensten Anklängen und Aspekten im pastoralen Alltag zusammenzustellen.

3 „Mit dem Volk Gottes und für dieses Volk“ beten:

Die Totenvesper – eine Chance für Trauerarbeit und Tagzeitenliturgie

Der Beitrag hat versucht, einen Einblick in die Psalmodie und Antiphonen der Totenvesper ausgewählter Ordnungen und Arbeitshilfen zu geben. Dabei wurde versucht, das alte Prinzip

⁵⁵ Vgl. HOSSFELD / ZENGER: Psalmen 101–150, 430 und 456.

⁵⁶ Vgl. Begräbnisfeier 2012, 54.

⁵⁷ Vgl. die Gattungseinordnung bei: HOSSFELD / ZENGER: Psalmen 101–150, 573.

⁵⁸ Vgl. DEISSLER: Psalmen, 504.

„lex orandi, lex credendi“⁵⁹ den Trauernden nutz- und fruchtbar zu machen und aufgrund der gebeteten biblischen und poetischen Texte christlichen Glauben und dessen Hoffnungsansätze leuchten zu lassen. Denn in der Tat strahlen durch die ausgewählten Psalmen und Antiphonen der verschiedensten Formulare grundlegende Glaubensbotschaften auf: So wollen die Texte helfen, das Leben des/ der Verstorbenen mit seinen schönen und bitteren Seiten zu reflektieren und es Gott dankend und bittend hinzuhalten.⁶⁰

Sie wollen ermuntern, zu Gott Kontakt aufzunehmen, mit ihm in Beziehung zu kommen,⁶¹ Gott klagend und fragend anzusprechen⁶² und dabei aber das Vertrauen auf Gott zu setzen.⁶³ Denn Gott begleitet – wie es die Wallfahrtspsalmen schön zum Ausdruck bringen – die Menschen in allen Höhen und Tiefen ihres Lebensweges – selbst durch die tiefe und finstere Schlucht des Todes hindurch.

Darüber hinaus können die Psalmen und Antiphonen Auferstehungshoffnung vermitteln und diese durch Bilder konkretisieren: Das Leben nach dem Tod ist z. B. wie das Erreichen eines Pilgerzieles,⁶⁴ das Einziehen in die vorbereiteten Wohnungen des Vaterhauses,⁶⁵ das Hineingehen in das Paradies, das Eintreten in das himmlische Jerusalem,⁶⁶ das Schauen Gottes und seiner Herrlichkeit,⁶⁷ das Eintauchen in das Licht des Lebens.⁶⁸ Kurzum: Sie wollen helfen, die Trauernden zu trösten. Daher ist in dieser uralten Tradition des Totengedenkens in der Tat eine Chance für die Trauerarbeit heutiger Pastoral zu sehen; können diese Texte doch viel sensibler und hoffnungsstiftender trösten als der nach wie vor verbreitete, aber den Trauernden dennoch kaum mehr vertraute Sterberosenkranz.⁶⁹

Darüber hinaus kann die Totenvesper ein erster Schritt sein, Tagzeitenliturgie im pfarrlichen Leben zu etablieren. Sie kann ein Fuß in der Tür sein, das Versprechen der Kleriker bei der Diakonenweihe zu erfüllen:

⁵⁹ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche 1124. Das zitierte theologische Axiom geht auf das achte Kapitel der antipelagianischen Schrift *Indiculus de gratia* des 5. Jahrhunderts zurück, die fälschlich Cölestin I. zugeschrieben wurde. Vgl. SCHILSON: Lex, 871.

⁶⁰ Vgl. die Wallfahrts- und Bußpsalmen 121, 122, 130, ...; vgl. die Antiphonen: Würdest du Herr [...], Der Herr behüte [...], Die Huld des [...], Muss ich auch [...] etc.

⁶¹ Vgl. alle Antiphonen, die Gott anreden: Würdest Du, Herr [...], Deinen Tod, o Herr [...], Vater, ich will [...], Vor dir ist [...], Dein Erbarmen, o Herr [...], Sei unser Heil [...], Du führst mich [...], Wie deines Auges [...].

⁶² Vgl. die Bitt- und Klagepsalmen 27, 56, 130, ...; vgl. die Antiphon: Würdest du, Herr [...].

⁶³ Vgl. die Psalmen 23, 27, 56, 103, 130 etc.; vgl. die Antiphonen: Die Huld des Herrn [...], Der Herr behüte [...], Der Herr erlöst [...], Am Tag, da [...], Muss ich auch [...], Ich aber glaube [...], Ich weiß, dass [...], Vor dir ist [...], Dein Erbarmen, o Herr [...], *Misericordias Domini* in [...], Du führst mich [...], Der Herr ist mein Licht [...], Der Herr ist mein Hirt [...], Wie deines Auges [...].

⁶⁴ Vgl. die Wallfahrtspsalmen 121, 122 u. a.; vgl. die Antiphonen: Muss ich auch [...], Der Herr ist mein Hirt [...].

⁶⁵ Vgl. die Antiphon: Euer Herz betrübe [...].

⁶⁶ Vgl. die Antiphon: Zum Paradies mögen [...].

⁶⁷ Vgl. die Antiphonen: Ich aber glaube [...], Ich weiß, dass [...], Vater, ich will [...], Richtet euch auf [...] u. ä.

⁶⁸ Vgl. die Psalmen 27, 56 u. a.; vgl. die Antiphonen: Vor dir ist [...], Du führst mich [...], Der Herr ist mein Licht [...].

⁶⁹ Vgl. KACZYNSKI: Begräbnisliturgie, 230. Ein Hinweis auf das angedeutete tröstende Potential dieser Gebetsform – so Pfarrer Anton Högner – ist, dass die Exemplare von den trauernden Angehörigen mit nach Hause genommen werden und öfters nachgedruckt werden mussten. Auch die Tatsache, dass sein Nachfolger, Pfarrer Wolfgang Hierl, selbstverständlich diese Form des Totengedenkens übernommen hat, lässt erahnen, welchen Stellenwert mittlerweile die Totenvesper bei Trauerfällen in der Pfarrei St. Wolfgang hat.

„Bist du bereit aus dem Geist der Innerlichkeit zu leben, ein Mann des Gebetes zu werden und in diesem Geist das Stundengebet als deinen Dienst zusammen mit dem Volk Gottes und für dieses Volk, ja für die ganze Welt treu zu verrichten?“⁷⁰

Denn mit dieser Bereitschaftsfrage erklären sich die Männer nicht nur bereit, das Stundengebet als persönliche Frömmigkeitsübung zu persolvieren, sondern die Tagzeitenliturgie mit dem Volk Gottes, d. h. mit der Gemeinde zu feiern. Das gemeinsame Beten, Singen und Feiern der Totenvesper kann dafür ein Anfang sein.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- [AES:] Allgemeine Einführung ins Stundenbuch, in: Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes [...] Bd. 1: Advent und Weihnachtszeit. Freiburg u. a. 2002, *25–*111.
- [Augustinus, conf.:] Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri XIII. Recensuit et commentario critico instruxit Pius Knöll. Wien 1989 (CSEL 33).
- Benediktinisches Antiphonale. Band 3. Vesper – Komplet. [Hg. Abtei Münsterschwarzach]. Münsterschwarzach 2003.
- BUCHINGER, Harald: Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft, in: Heiliger Dienst 54. 2000, 193–222.
- BÜRKI, Bruno: Im Herrn entschlafen. Heidelberg 1969.
- DEISSLER, Alfons: Die Psalmen. Düsseldorf 1964.
- Der Verstorbenen gedenken. Gebet am Abend – Vesper. Erarbeitet von Anton HÖGNER. Landshut St. Wolfgang ²2010.
- Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes [...]. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg, Band 3: Im Jahreskreis. Freiburg im Breisgau [u. a.] [1978] 2004.
- Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets [...]. Teil I. Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch. Die Karwoche deutsch. Freiburg [u. a.] 1975.
- Die Feier der Heiligen Messe. Messlektionar. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. [...] Band I: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr A. Freiburg i. Br. [u. a.] 1983.
- Band III: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr C. Freiburg i. Br. [u. a.] 1983.
- Band VII: Sakramente und Sakramentalien. Für Verstorbene. Freiburg i. Br. [u. a.] 1986.
- Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich. Trier 2012.
- EVENOU, Jean: Sterbe- und Begräbnisriten in den französischen Diözesanliturgien vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, in: BECKER, Hansjakob [u. a.] (Hg.): Liturgie im Angesicht des Todes. Neuzeit II: Katholische Traditionen. Tübingen 2004 (Pietas Liturgica 14), 601–765.
- FISCHER, Balthasar: Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Trier 1982.
- [Gotteslob 1975] Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Bistum

⁷⁰ Pontifikale, 157.

- Regensburg [...]. Regensburg 1975.
- [GL/Gotteslob=] Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Diözese Regensburg [...]. Regensburg 2013.
- HOSSFELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich: Die Psalmen I. Psalm 1–50. Würzburg 1993 (Neue Echter Bibel: Kommentar zum AT 29).
- DIES.: Psalmen 51–100. Freiburg im Breisgau 2000 (Herders Theol. Kommentar zum AT).
- DIES.: Psalmen 101–150: Freiburg im Breisgau 2008 (Herders Theol. Kommentar zum AT).
- KACZYNSKI, Reiner: Die Psalmodie bei der Begräbnisfeier, in: BECKER, Hansjakob / KACZYNSKI, Reiner (Hg.): Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium 2. St. Ottilien (Pietas Liturgica 2), 1983, 795–835.
- DERS.: Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: KLEINHEYER, Bruno [u. a.] (Hg.): Sakramentliche Feiern II. Ordinationen und Beauftragungen – Riten um Ehe und Familie – Feiern geistlicher Gemeinschaften – Die Sterbe- und Begräbnisliturgie – Die Benediktionen – Der Exorzismus. Regensburg 1984 (Gottesdienst der Kirche 8), 192–232.
- [KKK:] Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München 2003.
- KEHL, Medard: Eschatologie, Würzburg ³1996.
- Liturgia Horarum iuxta ritum romanum, Band 3: Tempus per annum. Hebdomadae I–XVII. Editio typica. Vatikanstadt [1971] 1986.
- MAERTENS, Thierry / HEUSCHEN, Louis: Die Sterbeliturgie der Katholischen Kirche, Paderborn 1959.
- MESSNER, Reinhard: Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn ²2009.
- Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde Feiern III. Feste und Anlässe im Kirchenjahr. Dienstebuch. Erarbeitet von Paul RINGSEISEN mit Wolfgang BRETSCHNEIDER [u. a.]. Herausgegeben vom Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising und von der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität Eichstätt. Leipzig 2004.
- NOCKE, Franz-Josef: Eschatologie, in: SCHNEIDER, Theodor (Hg.): Handbuch der Dogmatik. Band 2: Gnadenlehre, Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Trinitätslehre. Düsseldorf ²2002.
- Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Band I: Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Freiburg im Breisgau 1994.
- RINGSEISEN, Paul: Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Freiburg i. Br. 1994.
- SCHILSON, Arno: Lex orandi – lex credendi, in: Lexikon für Theologie und Kirche ³ 6. 1997, 871 f.
- SCHNELLE, Udo: Einleitung in das Neue Testament. Stuttgart ⁵2005.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht. Bonn 2005 (Die Deutschen Bischöfe 81).
- STUFLESSER, Martin / WINTER, Stephan: Geladen zum Tisch des Herrn. Die Feier der Eucharistie. Regensburg 2004 (Grundkurs Liturgie 3).
- WAHLE, Stephan: Das letzte Lebewohl. Die katholische Begräbnisliturgie. Eine Bestattungskultur im Wandel, in: HOPING, Helmut / WAHLE, Stephan: Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale. Freiburg i. Br. 2009, 10–46.

Enrico Morresi, Lugano

Die Anfänge von *Universa Laus* im Schatten des II. Vatikanischen Konzils 1962–1966¹

Die Anfänge von *Universa Laus. Internationaler Studienkreis für Gesang und Musik in der Liturgie* reichen in die Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil zurück. *Universa Laus* ist aus einer Gruppe von Seelsorgern, Musiker/inne/n, Musik- und Liturgiewissenschaftler/inne/n hervorgegangen, die – im Sinn der liturgischen Erneuerung – ein ritus- und gemeindebezogenes Konzept von Kirchenmusik vertraten. Nach mehreren Studientreffen konstituierte sich die Gruppe 1966 offiziell als Verein.

Übersetzung aus dem Italienischen und Bearbeitung: Rudolf Pacik

Der internationale Studienkreis *Universa Laus* lässt sich als reife Frucht einer großen Zeit bezeichnen: der katholischen Liturgischen Bewegung, die im II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) ihren Höhepunkt erreichte. Wer diese Jahre unvoreingenommen betrachtet, muss anerkennen: Die Reform kam nicht wie ein Blitzschlag. Sie war,

anders, als manche sie deuteten², kein plötzlicher und verhängnisvoller Angriff, den Personen ohne Glaubenssinn, ohne Klugheit und ohne Kultur gegen eine ehrwürdige Tradition führten; vielmehr bildete sie Ziel- und Ausgangspunkt einer noch nicht abgeschlossenen (und wahrscheinlich nie abzuschließenden) Entwicklung. Wer die Reformbewegung auf ungeordnetes Ändern von Riten und Rubriken reduziert, vergisst, dass der konziliaren Erneuerung ein neues Bewusstsein von der Kirche – Kirche als Volk Gottes – zugrunde liegt. Dieser Paradigmenwechsel gegenüber einem vertikalen Kirchen-Begriff war wichtig, denn er akzeptiert, dass die Art und Weise, die Nachfolge Christi zu verwirklichen, historisch geprägt ist – bezüglich Sprache, Bräuchen, unterschiedlicher Formen, die Liebe Gottes und das Wort des Evangeliums in das tägliche Leben zu übersetzen.

Auch an der Geschichte von *Universa Laus* sieht man, dass die Anliegen der Reform, die von dieser Vereinigung mitgetragen wurden, ihre Wurzeln in einem neuen Kirchen-Bewusst-

ENRICO MORRESI

Journalist; war Ressortleiter bei *Corriere del Ticino* und bei *Radiotelevisione Svizzera* (Lugano); 1999–2011 Präsident der Stiftung Schweizer Presserat; Autor zweier Bücher über Journalismus und Medienethik; seit 2015 Generalsekretär von *Universa Laus*.

¹ Vortrag beim Internationalen Kongress von *Universa Laus* (16.–20. August 2016). – Der größte Teil der hier herangezogenen Dokumente befindet sich im Archiv von *Universa Laus*; dieses wurde im Mai 2016 von Bex (Kanton Wallis) ins Archiv der Diözese Lugano übertragen, wo man das Material künftig konsultieren kann. P. Joseph Gelineau SJ, einem der Gründer von *Universa Laus*, verdanken wir ein sorgfältig geführtes persönliches Archiv, in dem wertvolle Dokumente zu den Anfängen der Vereinigung verfügbar sind. Eine erste Information zu deren Geschichte gab Michel Veuthey, der erste Generalsekretär von *Universa Laus*, beim Kongress in Bex 2006. Die italienische Fassung von Veutheys Referat, die aus meinem privaten Archiv stammt, trägt den Titel: 40 anni di *Universa Laus*. Ricordare le origini [40 Jahre *Universa Laus*. Erinnerung an die Ursprünge].

² Eine regelrechte Summe der Kritik an der Liturgiereform des II. Vaticanums enthalten die beiden Bücher von Romano AMERIO: *Iota unum*; DERS.: *Sequito a Iota unum*.

sein hatten; um dieses zu charakterisieren, möge es genügen, einige Namen von Vorläufern anzuführen, wie John Henry Newman, Lambert Beauduin, Odo Casel, Romano Guardini. Es ist deshalb kein Zufall, dass *Universa Laus* nicht unter den Liebhabern des Gesangs der Elite – des Gregorianischen Choral und der Polyphonie, deren Qualität hochgeschätzt wurde – entstand, sondern unter den Förderern des Gemeindegesangs. Am Beginn von *Universa Laus* finden wir freundschaftliche Beziehungen unter Autoren wie Herausgebern von Zeitschriften und von Gesängen für das Volk.

Im Bericht über die allererste Zusammenkunft in Crésuz (Kanton Fribourg) 1962 wird dieser Umstand als Element der Vorsicht hervorgehoben: „Wir wollen nicht auf zu große und zu spektakuläre Weise beginnen. Wir beginnen lieber mit einem Treffen von Freunden, die einander bereits kennen [...]“.³

Damals war das Konzil noch nicht eröffnet worden. Man wusste aber schon, dass es sich mit der Liturgie befassen werde. Das Liturgie-Schema, das die Vorbereitende Liturgiekommission, maßgeblich unterstützt von ihrem Sekretär Annibale Bugnini⁴, fertiggestellt und in ihrer Vollversammlung von 11.–13. Jänner 1962 verabschiedet hatte, enthielt so gut wie alle Elemente, die während der ersten zwei Sitzungsperioden die Diskussion sowie die allerersten Anwendungen der – am 4. Dezember 1963 promulgierten – Liturgiekonstitution bestimmen sollten.⁵

Am 13. Februar 1962 schrieb Helmut Hücke⁶ an Joseph Gelineau⁷: „[...] es wäre die Frage, ob wir eine Arbeitsgemeinschaft gründen sollten, die sich besonders der Pflege des christlichen Volksgesangs widmet [...]“.⁸ Hücke, Mitglied der Schriftleitung von „Musik und Altar“, stand mit Gelineau in Kontakt wegen der Übersetzung von dessen Buch „Chant et musique dans le culte chretien“, das 1962 erschien.

³ GELINEAU: Brief an Helmut Hücke (22.3.1962). – Die *Consociatio Internationalis Musicae Sacrae* (CIMS) wurde von Paul VI. mit dem Schreiben „Nobile subsidium Liturgiae“ (22.11.1963) gegründet.

⁴ Annibale Bugnini (1912–1982): 1948 Sekretär der Päpstlichen Kommission für die Liturgiereform; 1944–1963 Schriftleiter der „Ephemerides Liturgicae“; Dozent für Liturgie an der Lateran-Universität; 1960 Sekretär der Vorbereitenden Liturgiekommission des II. Vatikanischen Konzils; in der Konzils-Liturgiekommission durch Ferdinando Antonelli ersetzt (und gleichzeitig vom Liturgik-Lehrstuhl an der Lateran-Universität abgezogen); 1964–1967 Sekretär des Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution; 1965–1969 Subsekretär (für Liturgie) der Ritenkongregation; 1969–1975 Sekretär der Gottesdienstkongregation; 1972 zum Bischof geweiht; 1975 im Zuge der Zusammenlegung von Gottesdienst- und Sakramentenkongregation seines Amtes enthoben (wegen nie bewiesener Gerüchte, er sei Freimaurer); 1975–1982 Internuntius im Iran. † 3.7.1982 in Rom.

⁵ BUGNINI: *La riforma liturgica*, 43–52. 63–67; *Storia del Concilio Vaticano II*. Bd. 1, 171. 219–224. 233–237. 335–338. 439; Bd. 3, 439; O'MALLEY: *What happened at Vatican II*, 129–141. – Das (dritte) Liturgie-Schema vom Jänner 1962 durchlief noch weitere Bearbeitungs-Phasen: Zwischen 26.3. und 3.4.1962 wurde es von der Vorbereitenden Zentralkommission geprüft. Am 3.4.1962 ging es an die Subkommission für Verbesserungen; diese kürzte den Text, strich die Erläuterungen und veränderte einige entscheidende Aussagen. In dieser Form wurde das Schema im Sommer 1962 an die Konzilsväter versandt.

⁶ Helmut Hücke (1927–2003): Prof. für Musikwissenschaft an der Musikhochschule Frankfurt/M., Spezialist für den altrömischen liturgischen Gesang und dessen Beziehungen zum Gregorianischen Choral. † 6.11.2003 in Bad Homburg.

⁷ Joseph Gelineau SJ (1920–2008): Jesuit seit 1941, Priester seit 1951; Fachmann für historischen und modernen Kirchengesang, Professor am Institut Catholique in Paris. Gelineau schuf eine neue Form französischer Psalmodie, die später in andere Sprachen übernommen wurde, arbeitete auch am revidierten Psalmtext der Bible de Jérusalem (1953) mit. Anreger und Mitgründer von *Universa Laus* sowie Mitglied des ersten Präsidiums (1966). † 8.8.2008 in Sallanches.

⁸ HÜCKE: Brief an Gelineau (13.2.1962).

Gelineau war sofort einverstanden: „Ich glaube, dass Ihr Vorschlag einer internationalen Arbeitsgruppe für Volksgesang sehr interessant ist, wir haben darüber oft mit unseren Freunden von ‚L'Église qui chante‘ nachgedacht.“⁹

Am 4. März 1962 schrieb wieder Huckle: „Die Vereinigung sollte keine Konkurrenz zur geplanten ‚Consociatio‘ sein und auch den Eindruck einer Konkurrenz vermeiden.“ Er denke einfach an „eine gute Zusammenarbeit gerade der Leute [...], die in der Praxis arbeiten“. Huckle nannte einige Personen, die einander bereits kannten: „Agustoni, Julien, Moneta Caglio, vielleicht Bugnini“, und fügte italienisch hinzu: „Sie [P. Gelineau] haben große Erfahrung durch Ihre Psalmen, und Sie können uns viel geben.“

Das Treffen von Crésuz 1962

Dem ersten Treffen ging am 25. Mai 1962 eine Zusammenkunft in Mailand voraus,¹⁰ deren Gastgeber Msgr. Ernesto Moneta Caglio war, der Direktor des Pontificio Istituto Ambrosiano di Musica Sacra der Diözese Mailand. Das erste formelle Arbeitstreffen fand in Crésuz statt, einer kleinen Ortschaft in den Bergen um Fribourg; dort besaß Henri Kaelin, der Bruder von Abbé Pierre Kaelin, des Verantwortlichen für die Liturgiepastoral der Diözese Lausanne – Genf – Fribourg, ein Chalet („Mur blancs“). Da es kein genaues Programm gab, diskutierte man in diesen vier Tagen freimütig über verschiedene Themen. Man beschloss jedenfalls, sich jährlich zu treffen; ein Beauftragter aus jedem Land sollte die Kontakte halten. Die nächste Zusammenkunft war für 1963 in Essen vorgesehen.

Die Meinungsverschiedenheiten, die beim Konzil zwischen erster und zweiter Sitzungsperiode zutage traten, spiegeln sich in dem Brief wider, den Ernesto Moneta Caglio an Joseph Gelineau am 26. Juni 1963 über das bevorstehende weitere Treffen der Gruppe schrieb: „[...] als wir uns in Crésuz verabschiedeten, meinte man, das Schema über die heilige Liturgie würde vom Konzil ganz rasch angenommen. Stattdessen gab es eine noch nicht beendete Diskussion, und inzwischen wurde unser Freund Bugnini seiner Ämter enthoben [...]. Vorrangig Themen behandeln zu wollen, von denen wir nicht wissen, wie sie in der kommenden Sitzungsperiode des Konzils gelöst werden, erscheint mir wenig seriös [...]“¹¹

Annibale Bugnini, ein Freund

Was war auf dem Konzil geschehen?

Die Nachricht in Moneta Caglios Brief erfordert einen Exkurs zum Hintergrund der Diskussionen, die das Konzil im Herbst 1962 über das zuerst behandelte Thema, die Liturgie, begann. Historiker charakterisieren heute das Liturgie-Schema vom Jänner 1962, als „einen kohärenten Text, der die knappe Darlegung der Grundsätze mit konkreten praktischen Richtlinien verband“¹². Kardinal Gaetano Cicognani, der Präses der Vorbereitenden Liturgiekommission, ließ sich überzeugen, das Schema zu approbieren (am 1. Februar 1962), obwohl ihm bestimmte Aspekte nicht gefielen. Cicognani war übrigens sehr krank; er starb am 5. Februar 1962. Papst

⁹ GELINEAU: Brief an Huckle (Februar 1962).

¹⁰ Teilnehmer: Ernesto Moneta Caglio, Joseph Gelineau, Helmut Huckle und Luciano Borello. ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Fribourg – Crésuz*, 27–29 *septembre* 1962.

¹¹ MONETA CAGLIO: Brief an Gelineau (26.6.1963).

¹² O'MALLEY: What happened at Vatican II, 129.

Johannes XXIII. ernannte an seiner Stelle Kardinal Arcadio M. Larraona zum Präses. Dieser hatte mehr Vorbehalte als Cicognani, und bald nachdem das Konzil zusammengetreten war, ersetzte er Bugnini durch Ferdinando Antonelli, Generalrelator der Historischen Sektion der Ritenkongregation. Außerdem verlor Bugnini vorübergehend seinen Liturgie-Lehrstuhl an der Päpstlichen Lateran-Universität. Beides waren eindeutig Strafmaßnahmen.¹³

In der 4. Generalkongregation am 22. Oktober 1962 präsentierten Larraona und Antonelli das Liturgie-Schema dem Konzil. Trotz der anerkannten Qualität des Textes gab es eine heftige Debatte; sie zog sich bis zum 13. November hin: durch 15 Sitzungen, mit 328 Reden und 297 schriftlichen Eingaben (in denen Vieles sich wiederholte oder überflüssig war). Die Gegner führten wieder sämtliche Streitpunkte an, die in den letzten zehn Jahren bei liturgischen Kongressen und Zusammenkünften (von Lugano bis Assisi) sowie bei anderen Anlässen hervorgetreten waren, wie z. B. die Kommunion unter beiden Gestalten und die Konzelebration (beides lehnte Kardinal Alfredo Ottaviani in der Konzilsaula ab; die Forderung, den Mess-Ordo zu revidieren, bezeichnete er sogar als „Revolution gegenüber der gesamten Messe“¹⁴). Klugerweise ließ Kardinal Eugène Tisserant, der in der 19. Generalkongregation am 14. November 1962 den Vorsitz führte, über die grundsätzliche Annahme des Liturgie-Schemas abstimmen; das erstaunliche Ergebnis: 2162 Placet, 46 Non placet, 7 ungültige Stimmen – also mit 97% Akzeptanz. Das Konzil hatte sich klar für die Reform ausgesprochen. Paul VI., der am 21. Juni 1963 gewählte neue Papst, zeigte, dass er den Willen des Konzils respektierte, indem er zustimmte, dass die Liturgiekommission die wenigen als unentbehrlich erachteten Verbesserungen in das Schema einfüge. Nachdem das Schema der Versammlung im Herbst wieder vorgelegt worden war, wurde am 4. Dezember 1963 die Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ mit 2143 Für- und nur 4 Gegen-Stimmen bestätigt.

Das Ergebnis war so klar, dass es auch später den Respekt gegenüber dem Willen des Konzils beeinflusste. Alle überraschte der Beschluss Pauls VI., Annibale Bugnini zurückzuholen, nun als Sekretär des neu errichteten Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution, zu dessen Vorsitz nicht Kardinal Larraona, sondern, obwohl er Erzbischof von Bologna war, Kardinal Giacomo Lercaro berufen wurde. Als der hocheerfreute Bugnini fragte, wo der neue Rat sich treffen könne, antwortete Kardinalstaatssekretär Amleto Cicognani: „Wo Sie wollen, aber nicht in der Ritenkongregation.“¹⁵

Die zentrale Persönlichkeit des ganzen nachkonziliaren Prozesses der Liturgiereform, Annibale Bugnini, sollte sich als wertvoller Freund der Gruppe von Theologen und Musikern erweisen, die später *Universa Laus* gründeten.

Essen 1963 und Cormatin / Taizé 1964: streng vertraulich

In Essen nahmen relativ wenige Personen teil: ein Dutzend¹⁶, und die diskutierten Themen waren eher unzusammenhängend: das liturgische Rezitativ, die Prozessionsgesänge, das All-

¹³ BUGNINI: La riforma liturgica, 39–41. 43f. – Zur Behandlung des Liturgie-Schemas auf dem Konzil vgl. ebd. 43–52.

¹⁴ 10. Generalkongregation (30.10.1962), in: Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Vol. 1,2. Vatikanstadt 1970, 18–20; Zitat 18.

¹⁵ Vgl. BUGNINI: La riforma liturgica, 63–67; Zitat 66.

¹⁶ Teilnehmer am Treffen in Essen (4.–6. September 1963): Ernesto Moneta Caglio, Luciano Borello, Luigi Augustoni, Paul Schwaller, Erhard Quack, Helmut Hücke, Josef Jenne, Bernard Huijbers,

gemeine Gebet, Kirchenlied. Man beachte das Datum, 4.–6. September 1963, also noch vor Beginn der zweiten Sitzungsperiode des Konzils. Als Außenstehender konnte man nicht wissen, ob der aus der ersten Sitzungsperiode hervorgegangene Text des Liturgie-Schemas bei der zweiten Lesung überleben werde. Die Atmosphäre änderte sich schlagartig mit der definitiven Verabschiedung der Konstitution am 4. Dezember 1963. Erst seither konnte man wirklich aus der Deckung hervorkommen.

Man plante ein weiteres Treffen für 1964 in Cormatin (Burgund), in einer Dependence der Mönche von Taizé. Im Begleitbrief zum Programm schrieb Gelineau von einem „[...] ersten Austausch, um gemäß den Richtlinien der verschiedenen Bischofskonferenzen die wichtigsten Aufgaben bezüglich der Kirchenmusik festzulegen“¹⁷. In der Einführung zu den Arbeiten schlug Gelineau als erstes Thema vor, das Graduale der Messe zu untersuchen, „wesentliches Element und wichtigster Gesang der Wortliturgie“¹⁸, dessen „Funktion und Form“ bestimmt werden sollten (Huijbers)¹⁹, Texte, Verse und Kehrverse (Quack²⁰), Musik (die gregorianischen Melodien, Hucke)²¹. Diesmal war die Teilnahme zahlreicher: 23 Personen.²² (Heute könnten wir kritisieren, dass keine Frau dabei war.)

Bei den Akten des Treffens von Taizé liegt ein Telegramm Bugnini aus dem Vatikan, die Antwort auf eine Grußadresse.²³ Das Wohlwollen des Sekretärs gegenüber der Initiative erwähnt auch ein Brief von Don Luciano Borello²⁴ an Gelineau vom 21. April 1964; darin kündigt Borello an, einige Personen der Gruppe würden in Arbeitskreise berufen, die die neuen Bestimmungen umsetzen sollten. „Sagen Sie P. Gelineau, dass ich seine Arbeit mit großer Sympathie verfolge“, so berichtet Borello die Worte Bugnini; „arbeitet in aller Ruhe, und seid meiner ganzen Unterstützung und Förderung sicher.“²⁵

In Rom teilten allerdings nicht alle Bugnini Auffassung. Der Innsbrucker Theologe Josef Andreas Jungmann SJ schrieb in seiner Rezension von Gelineaus Buch „*Chant et musique dans le culte chrétien*“: „Es ist eine bekannte Tatsache, dass die ernsthafteste Gegnerschaft, mit der die liturgische Erneuerung [...] immer noch zu rechnen hat, von der Seite der Kirchenmusik

Tomás Arragües, René Reboud, David Julien, Joseph Gelineau.

¹⁷ GELINEAU: Rundbrief (19.5.1964).

¹⁸ GELINEAU: Rundbrief (19.5.1964).

¹⁹ GELINEAU: Rundbrief (19.5.1964).

²⁰ Erhard Quack (1904–1983): Kirchenmusiker; seit 1941 Domkapellmeister in Speyer; 1941 Gründer und bis 1969 Leiter des Bischöflichen Kirchenmusikalischen Instituts der Diözese Speyer; 1952–1957 Schriftleiter, 1957–1972 Mitherausgeber der Zeitschrift „Musik und Altar“; Mitglied des ersten Präsidiums von *Universa Laus*. † 29.12.1983 in Speyer.

²¹ Programmentwurf von Joseph Gelineau, Rundbrief vom 19.5.1964.

²² Teilnehmer am Treffen in Cormatin / Taizé: René Reboud, David Julien, Joseph Gelineau, Jean-Yves Hameline, Didier Rimaud (Frankreich); Erhard Quack, Helmut Hucke, Johannes Schlick, Josef Jenne, Johannes Wagner, Hubert Meister (Deutschland); Pierre Kaelin, Paul Schwaller (Schweiz); Luciano Borello (Italien); Jozef Joris, Etienne Amory (Belgien); Bernard Huijbers (Niederlande); Gaston Fontaine (Kanada); Gregory Murray, Wilfrid Trotman (Großbritannien); Kieran O’Gorman (Irland); Tomás Aragües, Alfonso Medina Crespo (Spanien). Liste im Brief von GELINEAU an Frère Laurent von Taizé, die Kontaktperson der Kommunität (1.6.1964).

²³ „*Gratissimo cordiale ricordo anche nome cardinale presidente invio fervidi auguri vostri lavori nella certezza che nuove melodie emulando tradizionale patrimonio musicale facciano librare di un nuovo cantico l’assemblea del Signore.*“

²⁴ Luciano Borello (1927–2015): Geboren in Mango (Provinz Cuneo, Region Piemont), Salesianerpriester. Leiter der Libreria della Dottrina Cristiana (LDC) in Turin, die die Verbreitung neuer Gemeindegesänge stark beeinflusste. † 25.3.2015 in Mestre.

²⁵ BORELLO: Brief an Gelineau (21.4.1964).

kommt.²⁶ Ernesto Moneta Caglio machte geradezu einen Rückzieher, indem er an Gelineau schrieb: „Schon im vergangenen Jahr hatte ich Ihnen gesagt, dass meine Anwesenheit in Taizé von verschiedenen Faktoren abhängt; dieses Jahr scheint es mir noch schwieriger teilzunehmen, angesichts meiner Position, die mich dazu verpflichtet, Äquidistanz von Msgr. Bartolucci und von Ihnen zu zeigen.“²⁷ Luigi Agustoni²⁸, der an der Teilnahme verhindert war, bestätigt: „Die Situation in Rom ist kompliziert. Die Ritenkongregation strebt danach, dem Rat [zur Durchführung der Liturgiekonstitution] jede Exekutivgewalt zu entziehen. Wir werden sehen, wie die konziliare Reform schließlich umgesetzt werden wird.“²⁹ Offenbar hat aber die Situation das Treffen in Cormatin – Taizé nicht besonders irritiert; da folgte man dem festgelegten Programm, das jeden Tag ein bestimmtes Thema vorsah: Das Graduale der Messe (22. September), das Gebet der Gläubigen (23. September), Überlegungen zum Projekt einer internationalen Zeitschrift (24. September). An Sprachen verwendete man Französisch und Deutsch; alle Referate wurden übersetzt.

Fribourg 1965: öffentlich und mit den Bischöfen

Die Bewegung gewann nun an Fahrt. Mit ausdrücklicher Billigung durch den Schweizer Episkopat und unter Anwesenheit des Bischofs von Lausanne – Genf – Fribourg, François Charrière, wird der Kongress von 1965 an der Universität Fribourg abgehalten. 225 Personen nehmen teil: 75 französischsprachige, 70 deutschsprachige, 40 aus Italien, 20 englischsprachige, 20 spanischsprachige. Der designierte Generalsekretär des Kongresses, Pierre Kaelin, erbittet ausdrücklich den Segen von Kardinal Lercaro³⁰, der vorher bei einigen besonderen Punkten Klugheit empfohlen hatte („das Folgende soll ‚ad experimentum‘ erlaubt werden“³¹), z. B. bezüglich des Gebrauchs des neuen „Graduale simplex“ und eines Eröffnungsgesangs in französischer Sprache. Lercaro richtete jedenfalls am 21. August ein Telegramm an Bischof Charrière, in dem er herzliche Glückwünsche sandte, aber hinzufügt: „Studieren Sie das Vergangene, um einer besseren Zukunft die Wege zu bereiten. Haben Sie aber vor allem acht, dass die Kunst des Gesangs im neuen liturgischen Bewusstsein des Volkes Gottes nicht Trauer um das Vergangene erwecke, sondern der gesunden und heiligen Tradition der Kirche und des Gottesdienstes würdig sei, dessen schlichte und getreue Dienerin sie ist.“³²

Die Organisatoren hatten den Kongress nicht in der Presse angekündigt. Die versandten Einladungen sollten strikt persönlich bleiben. Aber dies war eine eher äußere Vorsichtsmaß-

²⁶ JUNGSMANN: Rezension von Gelineau: *Chant et musique dans le culte chrétien*, 355.

²⁷ MONETA CAGLIO: Brief an Gelineau (11.6.1964). – Domenico Bartolucci (1917–2013): 1952 stellvertretender Leiter, 1956–1997 Leiter der Cappella Musicale Pontificia „Sistina“ und damit Hauptverantwortlicher für die Musik der päpstlichen Liturgie; Komponist zahlreicher Vokal- und Instrumentalwerke. Gegenüber der Liturgiereform kritisch eingestellt, vor allem aus Sorge um das kirchenmusikalische Erbe, feierte er bis zuletzt die Messe ausschließlich im alten Ritus. † 11.11.2013 in Rom.

²⁸ Luigi Agustoni (1917–2004): Geboren in Kreuzlingen (Schweiz); Studium am Pontificio Istituto di Musica sacra in Mailand und am gleichen Institut in Rom, Fachmann für Gregorianischen Choral, Gründer des Centro di Liturgia Pastorale der Apostolischen Administratur Tessin / Diözese Lugano, Professor in Mailand, Konsultor des Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution, Mitglied des ersten Präsidiums von *Universa Laus*. † 31.3.2004 in Orselina.

²⁹ AGUSTONI: Brief an Gelineau (17.6.1964).

³⁰ Kaelin: Brief an Lercaro (9.8.1965).

³¹ LERCARO: Brief an Gelineau (7.7.1965).

³² LERCARO: Telegramm (21.8.1965). – Deutsch: Kirchenmusik nach dem Konzil 6.

nahme – angesichts der endgültigen Teilnehmerzahl und des deutlich wahrnehmbaren Umstandes, dass die Arbeiten in der großen Aula der Universität stattfanden. Michel Veuthey erinnert sich, dass der Kongress „ein Defizit von etwa 3000 Schweizer Franken hinterließ; dieses übernahm die Familie von Don Kaelin bis zu dem Tag, da die neu gegründete Liturgiekommission des Schweizer Episkopats die gesamte Summe rückerstattete“³³.

Die Referate beim Kongress von Fribourg berücksichtigten so gut wie alle Aspekte der Liturgie, die für Veränderungen offen waren, ohne die Wurzeln der Liturgie selbst zu vergessen: zwei Referate pro Tag von Montag, 22., bis Samstag, 27. August³⁴, mit Übersetzungen in Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch, Spanisch. Am Ende der Arbeiten hob ein Presse-Communiqué hervor, dass Vertreter von 33 Ländern zusammengekommen waren: „von Norwegen bis Formosa [Taiwan], von Jugoslawien bis Brasilien“³⁵.

Lugano 1966: Die Gründung von *Universa Laus*

Vom folgenden Treffen, 20.–22. April 1966 in Lugano, erinnern wir uns heute vor allem an den Akt der Gründung von *Universa Laus* als einer endlich mit Organen und einem Statut ausgestatteten Vereinigung. Doch unter den Dokumenten im Archiv, die dem 21. April vorausgehen, finden sich keine Hinweise (oder Spuren der Vorbereitung) auf einen solchen feierlichen Akt: Vielleicht zeugt dies wieder von einer gewissen Vorsicht. Die Einberufung erfolgte im Namen einer „internationalen Gruppe Crésuz – Taizé – Fribourg“; 111 Einladungen wurden ausgeschickt. Der Titel des Treffens sollte sein (man beachte wieder die Vorsicht!): „Rencontre internationale (privée) 19–23 avril 1966“. Das Schema war das übliche: acht Referate, zwei pro Tag.³⁶

Tatsächlich fand am Nachmittag des 21. April 1966 eine Versammlung statt, die offenbar sorgfältig vorbereitet worden war. Hier das Protokoll:

„P. Joseph Gelineau, Verantwortlicher für die Studientage in Lugano in der Casa San Pio X von 20. bis 22. April 1966, eröffnet die Sitzung um 14.35 h, indem er die Motive darlegt, die die Gründung einer ständigen Vereinigung mit dem Namen ‚Universa Laus‘ rechtfertigen. Dieser juristische Status hat in der Tat zahlreiche praktische Vorteile, besonders für das Organisieren künftiger Treffen, ebenso um die finanzielle Situation des Studienkreises zu sichern, der seit einigen Jahren in Crésuz, Essen, Taizé und Fribourg zusammengekommen ist. P. Gelineau legt dann die Organisation der Vereinigung dar, die von mit der Materie vertrauten Fachleuten konzipiert wurde. Da das Projekt einstimmig angenommen wurde, ist die besagte Vereinigung gegründet, und ebenso sind die Statuten approbiert. Es folgt eine Diskussion über die Höhe des Jahresbeitrags,

³³ VEUTHEY: 40 anni di *Universa Laus*.

³⁴ ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Fribourg 1965*. – Deutsche Publikation: Kirchenmusik nach dem Konzil.

³⁵ Teilnehmer der italienischen Sprachgruppe: Luigi Agustoni, Orselina (CH); Silvano Albisetti, Vercelli (CH); Giuseppe Biella, Mailand; Luciano Borello, Turin; Vinicio Carrara, Bergamo; Ilario Cecconi, Como; Beppe Cerino, Giaveno (To); Valerio Crivelli, Lugano (CH); Ernesto Moneta Caglio, Mailand; Luigi Picchi, Como; Felice Rainoldi, Urio (Co); Giovanni Rossi, Verona; Gino Stefani, Turin. ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Fribourg 1965*.

³⁶ Vorträge von Didier RIMAUD, Bernard HUIJBERS, Philippe SCHUERMANS, Helmut HUCKE, Joseph GELINEAU, Luigi AGUSTONI, Gino STEFANI, Lucien DEISS. ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Lugano / Avril 1966*. Ein Teil der Vorträge ist deutsch veröffentlicht in: Musik und Altar 18. 1966, Heft 3. (Siehe Literaturverzeichnis.)

den die aktiven Mitglieder entrichten. Es werden 20 Schweizer Franken sein; eine entsprechende Summe kann für jedes Land festgelegt werden. Drei Namen werden für die Wahl ins Präsidium vorgeschlagen: Don Luigi Agustoni, P. Joseph Gelineau, Herr Erhard Quack. Die Wahl bringt folgendes Ergebnis (15 Stimmen): Agustoni 14, Gelineau 14, Quack 11, Hücke 4, Joris 2. Die drei ersten sind also gewählt. Danach kooptieren die Gründungsmitglieder zehn neue aktive Mitglieder, die alle einstimmig von den 15 Votanten akzeptiert werden. Die Sitzung schließt um 15.15 h.³⁷

Am selben Tag sendet das Präsidium einen Brief an den Papst:

„Heiliger Vater! Versammelt in Lugano, um Probleme von Gesang und Musik in der Liturgiereform zu studieren, möchten 70 nationale, regionale, lokale Verantwortliche dem Heiligen Vater ihre tiefe kindliche Ergebenheit ausdrücken: im Dank an Gott für die große spirituelle Wohltat der liturgischen Arbeit des II. Vatikanischen Konzils; in der Dankbarkeit gegenüber Eurer Heiligkeit für Ihre persönliche Unterstützung der Liturgiereform; im Vertrauen auf den mit der Verwirklichung der Reform beauftragten Rat; in der Hoffnung, dass die Arbeit zur Ehre Gottes und zum Wohl der Gläubigen harmonisch fortgeführt werden wird, überzeugt vom Wert der kirchlichen Musiktradition, die wir weiterhin erforschen und gebrauchen wollen, zugleich bestrebt, den Gläubigen den musikalischen Ausdruck zu verschaffen, der den Formen der erneuerten Liturgie besser entspricht, seit vielen Jahren für die Annäherung der liturgischen, musikalischen und pastoralen Disziplinen arbeitend, jeglichem Geist der Spaltung fern, vielmehr darauf bedacht, unserer Mutter, der heiligen Kirche, positiv zu dienen, haben wir es für gut erachtet, uns unter dem Namen *Universa Laus* zusammenzuschließen, um einander in unserer künftigen Arbeit besser zu unterstützen; nachdem wir von Sr. Exzellenz Raimund Tschudi, Abt von Einsiedeln und Vorsitzenden der Schweizer Liturgiekommission, sowie von Sr. Exzellenz Angelo Jelmini, dem Apostolischen Administrator von Lugano und Präsidenten der Schweizer Bischofskonferenz, wohlwollende Ermutigung erhalten haben, erbitten wir für unsere Arbeit und für uns selbst Ihren väterlichen Apostolischen Segen. Das Präsidium.“³⁸

Die Antwort lässt bis 11. Mai 1966 auf sich warten. Es ist ein Brief des Substituten im Staatssekretariat Msgr. Angelo Dell'Acqua; in dem Schreiben heißt es:

„Diese Initiative erscheint seiner Heiligkeit zweckmäßig in dieser Periode, da die Anwendung der Direktiven des Konzils auf dem Gebiet des liturgischen Gesangs und der liturgischen Musik so viele delikate Probleme aufwirft. Der Heilige Vater wünscht der neugegründeten Vereinigung die glücklichste Entwicklung, und er übermittelt ihren drei Präsidenten und allen ihren Mitgliedern seine väterliche Ermunterung und den erbetenen Apostolischen Segen.“³⁹

³⁷ Original französisch. – Das Protokoll ist unterschrieben vom „durch das Präsidium ernannten Generalsekretär“ Michel Veuthey und gegengezeichnet von: Gelineau, Quack, Schlick, Joris, Julien, Howell, Mancisidor, Deiss, Agustoni, Amory, Huijbers, Keet, Reboud, Borello, Morison, Hücke, Jenne. Vier Gründungsmitglieder waren nicht anwesend: Arragüés, Kaelin, O’Gorman, Schwaller. Als neue aktive Mitglieder werden kooptiert: Brüning, Howell, Leeb, Rossi, Somerville, Stefani, Ubeda, Veuthey, Vlaur, Wiesli. ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Lugano*, 20, 21 e 22 aprile 1966.

³⁸ AGUSTONI / GELINEAU / QUACK: Brief an Papst Paul VI. (21.4.1966).

³⁹ DELL’ACQUA: Brief an Joseph Gelineau (11.5.1966).

Auch von anderen Personen kamen Zeichen der Ermutigung, z. B. ein sehr herzlicher Brief von Kardinal Julius Döpfner, Erzbischof von München – Freising, einem der Protagonisten des vor kurzem beendeten Konzils.⁴⁰

Beim Treffen von Lugano waren, anders als in Fribourg, Journalisten eingeladen zu berichten. Die Gründung von *Universa Laus* meldete die katholische Tageszeitung „Giornale del Popolo“ („In der Casa S. Pio X – internationaler Kongress von Liturgie- und Musik-Fachleuten“).⁴¹ Die Journalisten erhielten ein umfangreiches Presse-Communiqué mit dem Titel „Internationale Studientage über die Prozessionsgesänge der Messe“⁴². Darin wird unter anderem dargelegt:

„Die Liturgiereform stellt die Kirchenmusiker immer wieder vor neue Probleme. Eines der wichtigsten betrifft jene Teile der Messe, die man als Prozessionsgesänge bezeichnen kann, die Gesänge zum Einzug, zur Darbringung der Gaben und zur Kommunion; hinzufügen kann man noch das Alleluja zur Prozession mit dem Evangelienbuch. Die Frage dieser Gesänge ist besonders schwierig und wichtig. Während man für das Ordinarium den Komponisten in den meisten Ländern einen authentischen Text geben konnte, nach welchem das Gloria, das Sanctus usw. zu vertonen sind, genügt für die musikalische Verwirklichung des Propriums nicht die einfache Übersetzung von Introitus, Offertorium und Communio. Diese Stücke haben zwar in der lateinischen Sprache ihre spezifische musikalische Form, aber in den Landessprachen und je für sich allein betrachtet, können sie in den meisten Fällen nicht den aktuellen Anforderungen an die liturgische Funktion genügen. Um für die Erneuerung dieser Gesänge die geeigneten Formen zu finden, müssen die historischen, liturgischen, pastoralen und technischen Voraussetzungen untersucht werden. Nur so wird man Formen finden, die literarisch wie musikalisch angemessen sind und die den Möglichkeiten des organisch verbundenen Gemeinde- und Chorgesangs entsprechen.“⁴³

Das Missverständnis von Chicago

Dass die Gründung von *Universa Laus* einiges Befremden im Umfeld der Consociatio Internationalis Musicae Sacrae [CIMS] hervorrufen sollte, war zu erwarten. Dadurch sah sich Msgr. Angelo Dell'Acqua veranlasst zu präzisieren, dass „die Worte der Ermutigung“ in seiner Botschaft vom 11. Mai „nicht als eine offizielle Approbation durch den Heiligen Stuhl zu verstehen ist“, ja man halte es für angebracht, dass „die Vereinigung ‚Universa Laus‘ sich nach den im Handschreiben ‚Nobile Subsidium Liturgiae‘ niedergelegten Normen der ‚Consociatio internationalis‘ anschließen möge“.⁴⁴ In diesem Punkt zeigte Gelineau sich als Possibilist⁴⁵: „Jetzt muss man daran denken, dass *Universa Laus* sich der CIMS anschließt“⁴⁶, und auch das Präsidium ist hier offen: „Nach ihrer Gründung hat *Universa Laus* ihren Anschluss an

⁴⁰ „Ich begrüße von ganzem Herzen die Ziele, die sich die Vereinigung ‚Universa Laus‘ unter der Leitung so sachkundiger Fachleute gestellt hat.“ DÖPFNER: Brief an Quack (31.5.1966).

⁴¹ *Giornale del Popolo* vom 23.4.1966, 2.

⁴² Journées internationales d'étude sur les chants processionels de la Messe.

⁴³ UNIVERSA LAUS: Presse-Communiqué.

⁴⁴ DELL'ACQUA: Brief an Joseph Gelineau (16.7.1966).

⁴⁵ Jemand, der erreichbare Ziele anstrebt.

⁴⁶ GELINEAU: Brief an Bugnini (10.11.1966).

die *Consociatio* als normal betrachtet.⁴⁷ Aber Bugnini riet davon ab: „Sie sagen mir, dass Sie bereits daran denken, bei der *Consociatio* die Aufnahme zu beantragen. Ich bin sehr bestürzt über diesen Vorschlag.“⁴⁸ Die Idee wurde dann aufgegeben, auch weil inzwischen sehr unangenehme Dinge geschahen.

„Die *Consociatio*“, erinnert sich Michel Veuthey, „wurde von einer Gruppe geleitet, die entschlossen war, dem Bewahren des traditionellen lateinischen Repertoires den Vorzug zu geben und die Entwicklung hin zu einer offeneren Liturgie möglichst zu bremsen [...]. Gegen *Universa Laus* organisierte man eine richtige Kampagne. Die Hauptverantwortlichen bereiteten einen Brief vor, den Paul VI. unterschreiben sollte; er sollte von *Universa Laus* verlangen, sich selbst aufzulösen und sich mit der CIMS zu vereinigen. Der Entwurf gelangte bis zum Staatssekretariat, doch von Paul VI. wurde der Text nie unterzeichnet; deshalb erreichte er weder das Präsidium noch das Sekretariat von *Universa Laus*. Nach diesem eines Kriminalromans würdigen Manöver wurde eine Abschrift dieses Briefes in Chicago / Milwaukee während eines Kongresses der CIMS öffentlich verlesen.“⁴⁹

Die Lawine kam ins Rollen: Am 1. September 1966 verbreitete die deutsche Katholische Nachrichten-Agentur (KNA) die Meldung, der Hl. Stuhl habe *Universa Laus* als „unnütz und schädlich“ verurteilt und deren Auflösung angeordnet. Man bezog sich auf das Phantom-Schreiben des Staatssekretariats – das nie existierte, nie versandt wurde und nie beim Empfänger ankam.⁵⁰ Die Veröffentlichung erzeugte großen Wirbel, besonders in Deutschland, weil der Präsident der CIMS, der den angeblichen vatikanischen Brief in Chicago am 25. August 1966 verlesen hatte, der Deutsche Msgr. Johannes Overath war. Helmut Hücke ging so weit, Overath wegen Verleumdung zu verklagen.

Die Rettung kam wieder von P. Annibale Bugnini. „*Notitiae*“, das offizielle Mitteilungsblatt des Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution, veröffentlichte eine drei Seiten umfassende Richtigstellung, deren Schluss lautet:

„Wir sind deshalb ermächtigt zu erklären, dass es seitens des Heiligen Stuhls eine Verurteilung von ‚*Universa Laus*‘ nicht gegeben hat und auch nicht geben kann, entgegen dem, was kürzlich unbedacht behauptet worden ist. Es wurde ihr auch nicht die Auflösung befohlen, denn ‚*Universa Laus*‘ ist keine Dublette – die als solche ‚unnütz und schädlich‘ wäre – der ‚*Consociatio*‘, sondern eine autonome, eigene, gut aufgestellte Körperschaft, die wie andere, der ‚*Consociatio*‘ angeschlossene Musik-Vereinigungen existiert, lebt und arbeitet; dieser wird sie [*Universa Laus*] zu gegebener Zeit beitreten, in Harmonie der Ziele und Tätigkeit. Die Gründer von ‚*Universa Laus*‘, Priester und Laien, haben sich in gemeinsamen Vorhaben und in gemeinsamer Liebe zur Liturgie sehr verdient um die Kirche gemacht; deshalb können sie in heiliger Freude, geleitet von der zuständigen Autorität und gemäß den Normen der Liturgiekonstitution, ihre begonnene wertvolle Arbeit fortsetzen.“⁵¹

Auch die Katholische Nachrichtenagentur brachte eine „notwendige Klarstellung“. Der Direktor der KNA, Konrad Kraemer, entschuldigte sich gegenüber Bugnini damit, dass die

⁴⁷ PRÄSIDIUM VON UNIVERSA LAUS: Brief an Anglès (6.10.1966).

⁴⁸ BUGNINI: Brief an Gelineau (14.11.1966).

⁴⁹ VEUTHEY: 40 anni di *Universa Laus*.

⁵⁰ *Universa Laus* soll sich auflösen – Keine weitere kirchenmusikalische Organisation außerhalb der CIMS.

⁵¹ *Doverosa precisazione*.

Nachricht ihm vom Sekretariat der CIMS zugegangen war: „Wir konnten seinerzeit keine Zweifel an der Korrektheit dieses Textes haben.“⁵² (Man glaubt es kaum, aber noch 2013 stellt das amerikanische Internetportal „Corpus Christi Watershed“ in einem gegen Paul Inwood polemisierenden Blog von Jeff Ostrowski die damalige Falschmeldung, dass *Universa Laus* auf Befehl Pauls VI. aufgelöst worden sei, als sichere Tatsache dar und nennt sogar das Datum: den 29. Juli 1966.⁵³)

Die großen Kongresse: Pamplona, Turin ...

Tatsächlich ist *Universa Laus* nie der CIMS beigetreten, und die Polemik zwischen den beiden Gruppen zog sich durch viele Jahre hin. Luigi Agustoni bezeugt dies in einem Brief an Joseph Gelineau, in dem er von einem Besuch in Orselina bei Gilberto Agustoni, Luigis Bruder (dem späteren Kardinal) berichtet: „P. Bugnini konnte den heimtückischen Streich unserer Freunde fürs Erste aufhalten und fragt, was wir zu tun gedenken.“ Und dann: „Mein Bruder meint, man könne die Situation noch retten: Angelegenheiten der ordentlichen Verwaltung in Rom! (sieh, welches Hundeleben P. Bugnini und seine Freunde führen müssen). Man versteht: Der Papst weiß von all dem ... nichts! [Unterstreichung original] Alles Intrigen der römischen Kurie. Hier haben Sie den Beweis der wirksamen Reform!“⁵⁴

Wir können hier schließen. Von diesem Punkt an läuft die *success story* der Vereinigung, die im folgenden Jahr, 1967, 970 Teilnehmer/innen nach Pamplona zusammenrufen sollte: die Hälfte aus Spanien, die andere Hälfte aus 35 verschiedenen Ländern. Diese Zeit und die großen Kongresse, die folgten, wie jenen in Turin 1969, hat Michel Veuthey in seinem Bericht beim Kongress von Bex 2006 behandelt.⁵⁵ Jetzt, da das Universa-Laus-Archiv nach Lugano transferiert wurde, wird es für Fachleute leichter sein, einzelne Perioden der Geschichte zu vertiefen. Denn nun kann man klar erkennen, welche moralische Kraft, welches Engagement, welche Weisheit und Kultur den Dutzenden Referaten zugrunde liegen. Diese Dokumentation ist leider fragmentarisch geblieben; sie bedarf der Pflege und der Ergänzung.

Literatur

a) Primärliteratur (chronologisch geordnet)

(Sigel: ArchUL = Archiv von Universa Laus, im Archiv der Diözese Lugano)

- HUCKE, Helmut: Brief an Joseph Gelineau (13.2.1962), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. 1962.
 GELINEAU, Joseph: Brief an Helmut Hücke (Februar 1962), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. 1962.
 HUCKE, Helmut: Brief an Joseph Gelineau (4.3.1962), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. 1962.
 GELINEAU, Joseph: Brief an Helmut Hücke (22.3.1962), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. 1962.
 MONETA CAGLIO, Ernesto: Brief an Joseph Gelineau (26.6.1963), in: ArchUL, Fasz. *Essen*, 4–6 settembre 1963.

⁵² KRAEMER: Brief an Bugnini (24.11.1966). – Zum Verhältnis zwischen CIMS und Universa Laus vgl.: Eine notwendige Klarstellung; *Universa Laus und CIMS. Eine Dokumentation*; KOCK: Zwischen Altar und Orgel- und Sängerempore, 105 f.; BUGNINI: *La riforma liturgica*, 856 f.

⁵³ Controversial Statement About the Mass Propers.

⁵⁴ AGUSTONI: Brief an Gelineau (3.9.1966).

⁵⁵ Ein Verzeichnis aller Kongresse von *Universa Laus* enthält die Homepage: www.universalaus.org/previous-meetings/.

- BORELLO, Luciano: Brief an Joseph Gelineau (21.4.1964), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Réunions internationales de musique sacrée*.
- GELINEAU, Joseph: Rundbrief (19.5.1964), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Taizé, Sept. 64*.
- DERS.: Brief an Frère Laurent von Taizé (1.6.1964), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Taizé, Sept. 64*.
- MONETA CAGLIO, Ernesto: Brief an Joseph Gelineau (11.6.1964), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Réunions internationales de musique sacrée*.
- AGUSTONI, Luigi: Brief an Joseph Gelineau (17.6.1964), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Réunions internationales de musique sacrée*.
- LERCARO, Giacomo Kardinal: Brief an Joseph Gelineau (7.7.1965), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Fribourg 1965*.
- KÄELIN, Pierre: Brief an Kardinal Giacomo Lercaro (9.8.1965), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Fribourg 1965*.
- LERCARO, Giacomo Kardinal: Telegramm an Bischof François Charrière (21.8.1965). Typoskript, Fotokopien (in französischer, englischer und italienischer Sprache), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Fribourg 1965*. – Deutsch: Kirchenmusik nach dem Konzil, 6.
- Kongress in Fribourg (22.–27.8.1965): Referate, in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Fribourg 1965*. – Deutsche Publikation: Kirchenmusik nach dem Konzil. Die Vorträge der Internationalen Studienwoche Freiburg in der Schweiz 1965. Ausgabe in deutscher Sprache besorgt von Helmut Hücke. Freiburg/Br. 1967. – Josef Andreas JUNGSMANN (Innsbruck): Kirchenmusik und Liturgiereform (11–19); Helmut HÜCKE (Frankfurt/M.): Das ‚Munus ministeriale‘ der Musik im christlichen Kult (20–29); Miguel MANZANO (Zamora): Die Ausführenden des liturgischen Gesanges und ihre verschiedenen Aufgaben (30–42); Luigi AGUSTONI (Lugano): Die Cantillation der Lesungen und Gebete in der Messe (43–61); Jean JEANNETEAU (Angers): Die Gegenwartsbedeutung des Gregorianischen Gesangs (62–72); Joseph GELINEAU (Paris): Die Psalmodie und die Prozessionsgesänge (73–85); Jozef JORIS (Mechelen): Volkstümliche und zeitgenössische Musik in der Liturgie (86–93); Bernard HUIJBERS (Amsterdam): Wert und Grenzen des Liedes in der Liturgie (94–100); Erhard QUACK (Speyer): Die Aufgaben des Sängerkhors und die Verwendung der Mehrstimmigkeit (101–108); René REBOUD (Amiens): Die Musikinstrumente im christlichen Gottesdienst (109–118); Pierre KÄELIN (Fribourg): Regionale Zusammenarbeit in der Kirchenmusik bei der praktischen Anwendung der Konzilskonstitution über die heilige Liturgie (119–130). – Nicht im Sammelband enthalten: Dum supplicat et psallit Ecclesia (Synthese von Patrick Finbar Ryan, Bischof von Trinidad – Port of Spain).
- Kongress in Lugano (20.–22.4.1966). Referate, in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Lugano / Avril 1966*. – Vorträge (soweit sie deutsch veröffentlicht sind, ist die Fundstelle angegeben): Didier RIMAUD: Der Text der Troparien im Rahmen der Prozessionsgesänge; Bernard HUIJBERS: Die technische Ausführung der Psalmverse in den Prozessionsgesängen; Philippe SCHUERMANS: Der Kommuniongesang, in: Musik und Altar 18. 1966, 133–138; Helmut HÜCKE: Prozession und Prozessionsgesang, in: Musik und Altar 18. 1966, 106–110; Joseph GELINEAU: Der Einzugs- und Prozessionsgesang, in: Musik und Altar 18. 1966, 115–126; Luigi AGUSTONI: Probleme des Prozessionsgesangs auf dem Hintergrund der Tradition des Gregorianischen Chorals; Gino STEFANI: Der Gesang zur Gabenbereitung, in: Musik und Altar 18. 1966, 127–132; Lucien DEISS: Der Gesang vor dem Evangelium.
- UNIVERSA LAUS: Protokoll der Gründungsversammlung (21.4.1966), in: ArchUL, Schachtel

1, Fasz. *Lugano*, 20, 21 e 22 aprile 1966.

AGUSTONI, Luigi / GELINEAU, Joseph / QUACK, Erhard: Brief an Papst Paul VI. (21.4.1966) . – Abschrift (Typoskript) in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Lugano / Avril 1966*.

DELL'ACQUA, Angelo: Brief an Joseph Gelineau (11.5.1966), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Lugano / Avril 1966*. – Faksimile und deutsche Übersetzung des französischen Originals: Musik und Altar 19. 1967, 2 f.

DÖPFNER, Julius Kardinal: Brief an Erhard Quack (31.5.1966), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Lugano / Avril 1966*. – Auszug abgedruckt in: Musik und Altar 18. 1966, 150 (Rubrik „Nachrichten“).

Journées internationales d'étude sur les chants processionels de la Messe. Typoskript, Fotokopie, in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Lugano*, 20, 21 e 22 aprile 1966.

UNIVERSA LAUS: Presse-Comuniqué, in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Lugano*, 20, 21 e 22 aprile 1966. – Deutsche Fassung: Internationale Studententage für Kirchenmusik in Lugano, in: Musik und Altar 18. 1966, 49.

DELL'ACQUA, Angelo: Brief an Joseph Gelineau (16.7.1966), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Chicago*.

Universa Laus soll sich auflösen – Keine weitere kirchenmusikalische Organisation außerhalb der CIMS, in: KNA Nr. 35, 1.9.1966, 10.

AGUSTONI, Luigi: Brief an Joseph Gelineau (3.9.1966), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Chicago*.

PRÄSIDIUM VON UNIVERSA LAUS: Brief an Msgr. Igini Anglès i Pàmies, den Präsidenten der CIMS (6.10.1966), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Chicago*.

GELINEAU, Joseph: Brief an Annibale Bugnini (10.11.1966), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Chicago*.

BUGNINI, Annibale: Brief an Joseph Gelineau (14.11.1966), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Chicago*.

Doverosa precisazione. „Universa Laus“ e „Consociatio Intern. Musicae Sacrae“, in: Notitiae 2. 1966, 249–251. – Französischer Text (Typoskript, Fotokopie) in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Chicago*.

Kraemer, Konrad: Brief an Annibale Bugnini (24.11.1966), in: ArchUL, Schachtel 1, Fasz. *Chicago*.

Eine notwendige Klarstellung. „Universa laus“ und CIMS, in: Musik und Altar 18. 1966, 153. Universa Laus und CIMS. Eine Dokumentation, in: Musik und Altar 19. 1967, 2–7.

b) Sekundärliteratur (alphabetisch geordnet)

Alla Casa S. Pio X – Convegno internazionale di specialisti di liturgia e musica, in: Giornale del Popolo vom 23.4.1966, 2.

AMERIO, Romano: Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa Cattolica nel secolo XX. Milano / Napoli 1985.

- DERS.: Sequito a Iota unum. Milano / Napoli 1997.

BUGNINI, Annibale: La riforma liturgica (1948–1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica. Rom 1997 (Bibliotheca „Ephemerides liturgicae“. Subsidia 30).

Controversial Statement About the Mass Propers, in: Corpus Christi Watershed, Blog von Jeff OSTROWSKI, 23.5.2013: <http://www.ccwatershed.org/blog/2013/may/23/paul-inwood->

- biography-catholic-composer/; mit Link zu: Richard. J. SCHULER: A Chronicle of Reform: Catholic music in the 20th century. (media.musicasacra.com/pdf/chron.pdf); vorher publiziert in: SKERIS, Robert A. (Hg.): Cum Angelis Canere: Essays on Sacred Music and Pastoral Liturgy in Honour of Richard J. Schuler. St. Paul MN 1990, Appendix—6, 349–419.
- JUNGMANN, Josef Andreas: Rezension von Joseph Gelineau: Chant et musique dans le culte chrétien. Paris 1962, in: Zeitschrift für katholische Theologie 85. 1963, 355–357.
- KOCK, Gerard: Zwischen Altar und Orgel- und Sängerempore. Kirchenmusik: Liturgie oder Kunst?, in: Concilium 25. 1989, 102–107.
- O'MALLEY, John W.: What happened at Vatican II. Cambridge/Mass. 2008.
- Storia del Concilio Vaticano II. Diretta da Giuseppe ALBERIGO. Bd. 1–5. Bologna 1995–2001.
– Übersetzung: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Hg. von Giuseppe ALBERIGO. Deutsche Ausgabe hg. von Klaus WITTSTADT. Bd. 1–5. Mainz / Leuven 1997–2008.
- VEUTHEY, Michel: 40 anni di Universa Laus. Ricordare le origini [40 Jahre Universa Laus. Erinnerung an die Ursprünge]. – Vortrag beim Kongress von Universa Laus, 21.–25. August 2006 in Bex (CH). (Computerausdruck.)

Florian Kluger, Eichstätt

Der byzantinische Kirchenraum

Anmerkungen zu Geschichte, Struktur und Theologie

Die Darstellung gibt einen Eindruck von der Genese und dem jetzigen Erscheinungsbild des Kirchenraumes der orthodoxen Tradition.¹ Ausgangspunkt sind Überlegungen zu „Kirche“ im Hinblick auf den Versammlungscharakter der Gemeinschaft. Nach einer knappen Skizze der architektonischen Entwicklung der Bautypen² werden schließlich die konkrete Raumgestalt und das typische Bildprogramm im byzantinischen Kirchenraum vorgestellt.

1 Die ekklesiologische Perspektive: Kirche als Versammlung

Der Begriff „Kirche“ hat im Deutschen zwei Bedeutungen: Zum einen ist damit das soziale Gebilde angesprochen, ein Zusammen-

PROF. DR. THEOL. FLORIAN KLUGER M.A.
vertritt die Professur für Liturgik und Musik an der Fakultät
für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der
Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

schluss von Menschen, die sich als christliche Gemeinde verstehen, und zum anderen das Gebäude, in dem sich eine Gemeinde zum Gottesdienst versammelt. Auch dem lateinischen „ecclesia“ und dem griechischen „ἐκκλησία“, wörtlich die herausgerufene (Gemeinde), kommt diese doppelte Wortbedeutung zu. Im Neuen Testament bezeichnet es nicht nur „Gesamtkirche“, sondern gerade auch die konkrete, zum Gottesdienst versammelte Gemeinde.³ Diese Wortbedeutung leitet sich vom Gebrauch in der Septuaginta her. Dort ist „ἐκκλησία“ das griechische Äquivalent zu Hebräisch „*qahal* (jhw)“, d. h. die „Volks-gemeinde Jahwes“. Die Gemeinde ist von daher die Volksversammlung Gottes und von ihrer Versammlung her zu verstehen. In diesem Zusammenhang ist von der christlichen Gemeinde als „Volk Gottes“ und – christologisch gedeutet – als „Leib Christi“ zu sprechen.⁴

Auch in dogmengeschichtlicher Hinsicht bleibt der Versammlungsgedanke für die Kirche maßgeblich. Von allgemeiner Bedeutung ist die prinzipielle Struktur der Kirche als „*koinonia*“ bzw. „*communio*“, d. h. Teilhabe an der Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Dies gilt nicht nur für die Zeit der Alten Kirche, sondern auch für die sowohl zeitlich als auch lehrmäßig unterschiedlichen Entwicklungen der getrennten Kirchen. Trotz mancher Verdunklung bleibt der *Communio*-Gedanke wesentlich.⁵

¹ Exemplarisch hierzu: BREMER / GAZER / LANGE: Die orthodoxen Kirchen.

² Vgl. zur allgemeinen Entwicklung bis zum byzantinischen Kirchenraum: SCHMITT: Mache dieses Haus, 37–172; zur Entwicklung im Westen ERNE: Kirchenbau, 2–84; DOIG: Liturgy and Architecture; KOPP: Der liturgische Raum [Lit.]; STERNBERG: Kirchenbau. GERHARDS: Wo Gott und Welt [Lit.].

³ Vgl. Hebr 2,12.

⁴ Vgl. GERHARDS / KRANEMANN: Einführung, 111–118; KERTELGE: Kirche; STERNBERG: Kirchenbau, 39 f.

⁵ Vgl. KASPER / DRUMM: Kirche; HAINZ: „κοινωνία, κοινωνεω, κοινωνός“.

Das orthodoxe Verständnis von Kirche basiert hauptsächlich auf dem Symbolum von Konstantinopel (381), das durch das gottesdienstliche Bekenntnis der Gemeinde beständig verkündet und tradiert wird. Als hermeneutischer Schlüssel sind dabei die biblisch-liturgischen Grundkategorien der Versammlung und der Gemeinschaft zu sehen. Nach einer Zeit verengter Ekklesiologie sieht auch die orthodoxe Kirche in den letzten Jahren – noch vor jeder Differenzierung der Gemeinde in Klerus und Laien – die Kirche vor allem als Gemeinschaft und Versammlung.⁶

Seit Anbeginn des Christentums hat sich die christliche Gemeinde zum Gottesdienst und zu anderen Gelegenheiten in bestimmten Räumen versammelt. Ganz bewusst setzten sich die Christen jedoch vom heidnischen Kult und rasch auch von der jüdischen Religion durch den Verzicht auf kultische Tempelgebäude ab.⁷ Vielmehr versteht sich die Gemeinde selbst als Tempel Gottes⁸ und weiß die Gegenwart des Auferstandenen unabhängig vom Ort besonders beim Gottesdienst in der Mitte ihrer Versammlung.⁹ Rupert Berger resümiert: „Im Gegensatz zum jüdischen und heidnischen Kult weiß sich die christliche Gemeinde für ihre gottesdienstlichen Handlungen nicht an einen bestimmten Ort gebunden.“¹⁰ Christliche Gottesdienstgebäude haben daher vor allem eine Dienstfunktion. „Ein Kirchenraum ist die räumliche Umschließung für die gottesdienstliche Feier“¹¹, hält Johannes Emminghaus knapp fest. So ist der Raum nicht an sich heilig, sondern erhält seine Würde durch das in ihm versammelte Gottesvolk und die von diesem gefeierten Mysterien.¹² Für Christen sind eigenständige Sakralräume daher nicht Selbstzweck, sondern sie sind dazu bestimmt, die Versammlung des Gottesvolkes zu ermöglichen. In der Geschichte sind den Kirchengebäuden daneben weitere Funktionen zugewachsen, die sich nicht allein von der Feier des Gottesdienstes ableiten lassen, sondern etwa von dem Bedürfnis nach Andachtsräumen für des persönliche Gebet oder von der religiösen Bedeutung eines Ortes.¹³ Solche räumlichen Ausdrucksformen sind prinzipiell geschichtliche Größen.¹⁴

2 Vom Zimmer zur Kirche: Die Entwicklung des byzantinischen Kirchenbaus

Zu Beginn des Christentums dienten zunächst private Wohnhäuser als Versammlungsorte, so auch beispielsweise die Hauskirche von Dura Europos aus dem 3. Jahrhundert, die als Stadthaus mit Atrium angelegt war.¹⁵ Die Hauskirche von Qirqbize, etwa ein halbes Jahrhundert jünger und ebenfalls im heutigen Syrien zu finden, ist im Stil eines römischen Landhauses gehalten. Jeweils wurden lokal typische Häuser als Kirche genutzt.¹⁶ Doch bereits bei den Versammlungen in privaten Häusern zeichnete sich eine einfache funktionale und theologisch-symbolische Grundstruktur eines christlichen gottesdienstlichen Raumes ab, der die Feier als

⁶ Vgl. PLANK: Kirche.

⁷ EMMINGHAUS: Der Gottesdienstliche Raum, 359.

⁸ Vgl. u. a. 1 Kor 3,16f.

⁹ Vgl. Mt 18,19–20; Lk 24,13–35.

¹⁰ BERGER: Ort, 316.

¹¹ Vgl. EMMINGHAUS: Der Gottesdienstliche Raum, 366.

¹² Vgl. EMMINGHAUS: Der Gottesdienstliche Raum, 357. Zur neueren Diskussion über das Profane und Sakrale: KOPP: Zwischen Himmel und Erde, 45–47; GERHARDS: Wo Gott und Welt, 29–45.

¹³ Vgl. ERNE, Kirchenbau, 41–43.

¹⁴ Vgl. EMMINGHAUS: Der Gottesdienstliche Raum, 353.

¹⁵ MELL: Christliche Hauskirche, 19–106.

¹⁶ Vgl. MARKSCHIES: Das antike Christentum, 179–183.

gegliederte Versammlung zum Ausdruck bringt: die Zuordnung von Vorsteherchaft (Klerus) und übriger Gemeinde (Laien).¹⁷

Nach dem Ende der Verfolgungszeit, d. h. nach dem Toleranz-Edikt von Mailand aus dem Jahr 313 n. Chr., änderte sich die Situation. Die Gemeinden wuchsen schnell, Strukturen bildeten sich aus und auch der Gottesdienst konnte nun öffentlich gefeiert werden.¹⁸ Größere Versammlungsräume wurden notwendig, sodass die christlichen Gemeinden für ihre gottesdienstlichen Versammlungen vor allem auf bereits bestehende profane Versammlungsgebäude zurückgriffen und sie für die neue Zweckbestimmung adaptierten.

2.1 Die Basilika

Die großen Gottesdienstgebäude wurden nach der Art ein- oder mehrschiffiger Basiliken errichtet. Kaiser Konstantin stiftete bald nach der Schlacht an der Milvischen Brücke die Lateranbasilika (die damals Christus Salvator gewidmet war) als erste offizielle und repräsentative Basilika zum gottesdienstlichen Gebrauch.¹⁹ Schon in hellenistischer Zeit begegnet der Bautyp der Basilika. Diese ursprünglich profane Architektur wurde als Markthalle, Versammlungsraum, Wandelhalle, Gerichtsraum, Reit- und Exerzierhalle usw. genutzt. Sie diente vor allem staatlichen Zwecken und wurde auch als „königliche Halle“ (*basilika stoa*) bezeichnet.²⁰

Ein einfacher Grundriss ist für die Basilika charakteristisch: Sie besteht aus einem Rechteck mit einer Apsis, d. h. einer halbrunden Einbuchtung zu einer Seite hin. Die Ausstattung lässt sich rekonstruieren: In der Mitte der Apsis war ein Standbild des Kaisers aufgestellt. Dort befand sich auch der Thron für den Herrscher oder dessen örtlichen Stellvertreter. Links und rechts davon waren weitere Sitze, der sog. „Synthronos“, für Beamte und staatliche Autoritätspersonen angebracht. Dieser Apsisraum war – besonders in Basiliken, die der Rechtsprechung dienten – durch Stufen und durch eine niedrige Einzäunung, die sog. „Cancelli“, vom Raum des Volkes abgegrenzt. Die etwas dunkleren Seitenschiffe waren durch Säulenstützen, auf denen das Dach ruhte, mit dem helleren Mittelschiff verbunden. Das breitere Mittelschiff wurde so als eigentlicher Festsaal markiert.²¹

Als Versammlungsraum eignete sich die Basilika gut zum Gebrauch für den christlichen Gottesdienst, insbesondere als Bischofskirche.²² Nur wenig musste im architektonischen Raumkonzept geändert werden: etwa Altar und Ambo als leicht erhöhte Orte. Die vorhandenen Raumelemente wurden in die neue Funktion des Gebäudes integriert. Mit der Stiftung der ersten Basilika und der Nutzung dieses Gebäudetyps als christliche Kirche etablierte sich zunehmend die Apsis im Kirchenbau.²³ Der in der basilikalischen Apsis befindliche Herrscherthron wurde zum Bischofsthron, der Synthronos zum Sitz für die Presbyter, die zusammen mit dem Bischof in der

¹⁷ Vgl. ADAM: Wo sich Gottes Volk versammelt, 15–18; EMMINGHAUS: Der Gottesdienstliche Raum, 373; GERHARDS: Wo Gott und Welt, 107–114; MELL: Christliche Hauskirche, 96.

¹⁸ Vgl. MARKSCHIES: Das antike Christentum, 25–31 u. 174–183 u. 188–198.

¹⁹ Vgl. BRANDENBURG: Kirchenbau, 423; DECKERS: Die frühchristliche und byzantinische Kunst, 58–61.

²⁰ Vgl. BIERITZ: Liturgik, 93; EMMINGHAUS: Der Gottesdienstliche Raum, 377; KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 46 f.

²¹ Vgl. BRANDENBURG: Kirchenbau, 424; KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 47; WITTMANN-ENGLERT: Basilika, 59–63.

²² Vgl. BEYER: Der syrische Kirchenbau, 8–28. – Neben Bischofskirchen wären auch eigens Kommunitäts-, Memorial- oder Pfarrkirchen zu diskutieren.

²³ Vgl. DECKERS: Die frühchristliche und byzantinische Kunst, 62 f.

Apsis Platz nehmen. Der Altarraum konnte zuweilen (in Afrika und ggf. auch in Rom) weit in das Mittelschiff hineinreichen, sodass der Altar dort sogar im ersten Drittel des Mittelschiffes stand. Das Presbyterium wurde vom Schiff durch niedrige Schranken abgetrennt, in die der Ambo als erhöhter Ort für Vorleser integriert ist.²⁴ Der christlichen Basilika wurden im Lauf der Zeit weitere Annexbauten zugeordnet: Baptisterien, Gemeinderäume, Andachtsräume, Grablagen sowie Bäder, Armenhäuser, Wohnbauten für den Klerus oder auch Klosteranlagen. Der Basilika vorgelagert sind meist das Atrium und der Narthex (s. Abb. 1).²⁵

Die architektonische Struktur, die nicht dem üblichen Tempel- und Sakralbau entsprach, und die ehemalige Funktion des Gebäudetyps im profanen Bereich traten mit der Liturgie in eine Wechselwirkung. Außerdem kam der Gottesdienst in Kontakt mit kaiserlich-höfischem Zeremoniell, das durch die Gleichstellung des Klerus mit Reichsbeamten auch in den kirchlichen Raum Einzug hielt. Als Konsequenz in Bezug auf die Struktur des Gottesdienstraumes ist hier vor allem der Aspekt der räumlich fixierten Aufteilung der Gemeinde in Klerus und übriges Volk zu nennen. Im Hinblick auf die liturgischen Aktionsorte ist bemerkenswert, dass diese – wie etwa am Beispiel der Kirche S. Clemente in Rom heute noch zu sehen ist – zuweilen weit in den Kirchenraum hineinreichten, doch wird die räumliche Gliederung durch Abschränkungen und Abgrenzungen umgesetzt. Die Gefahr, dass die sog. Laien in die Rolle von Zuschauern gedrängt werden, ist nicht zu übersehen.²⁶

Die sich nach und nach durchsetzende *Ostung der Kirchen* und der seit dem 3. Jh. verstärkt belegte Brauch der *Ostung beim Gebet* brachten weitere Veränderungen mit sich: Der Vorsteher drehte sich demnach beim Gebet, v. a. auch beim Eucharistischen Hochgebet, an der Spitze der Versammlung nach Osten (bei Ostung der Kirche entsprach dies einer Wendung Richtung Apsis, während sich bei einer Westung der Kirche vermutlich die gesamte Versammlung dem Eingangsportal zuwendete und damit den Bischof im Rücken hatte). Schließlich veränderte sich auch die Stellung von Kathedra und Altar: Die meist tragbare Kathedra des Bischofs wurde nicht mehr nur im Scheitelpunkt der Apsis aufgestellt, sondern je nach Situation an unterschiedlichen Orten im Kirchenraum. Der Altar rückte vor allem in der lateinischen Tradition vielerorts mehr und mehr in die Apsis, wodurch sich das eucharistische Geschehen zunehmend von der Gemeinde entfernte. In der byzantinischen Tradition hat sich in der Regel die Kathedra im Scheitel der Apsis erhalten, sie kennt daneben aber als zusätzlichen Sitz für den Bischof das Parathronion, das meist auf der rechten Seite des Schiffs verortet ist.²⁷

Schon früh wurde in allen Teilen des Reiches der basilikale Langbau bevorzugt. In einem bereits entwickelten architektonischen Stadium zeigt die Basilika zwei bis vier Seitenschiffe mit einem davon abgehobenen, d. h. erhöhten, Mittelschiff. Statt mit einem technisch möglichen Gewölbe werden die Basiliken auf Drängen Konstantins vor allem im Westen mit hölzernen Flachdecken ausgestattet. Im Westen schließt normalerweise ein Atrium an. In der Mitte der Kirche weist ein mit Schranken umzäunter Chorraum mit seinen Ambonen auf die im Osten befindliche Apsis mit Kathedra und Presbyterium.²⁸

²⁴ Vgl. BIERITZ: Liturgik, 93f.; BRANDENBURG: Kirchenbau, 435.

²⁵ Vgl. BRANDENBURG: Kirchenbau, 440.

²⁶ Vgl. ADAM/HAUNERLAND: Grundriss Liturgie, 38f.; SCHMITT: Mache dieses Haus, 147–157.

²⁷ Vgl. BÄRSCH, Liturgiegeschichte, 39; DAMBLON: Zwischen Kathedra und Ambo, 251–259; EMMINGHAUS: Der Gottesdienstliche Raum, 379f.; GERHARDS: Wo Gott und Welt, 111–114; KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 48.

²⁸ Vgl. KOCH: Baustilkunde, 38–43, bes. 43.

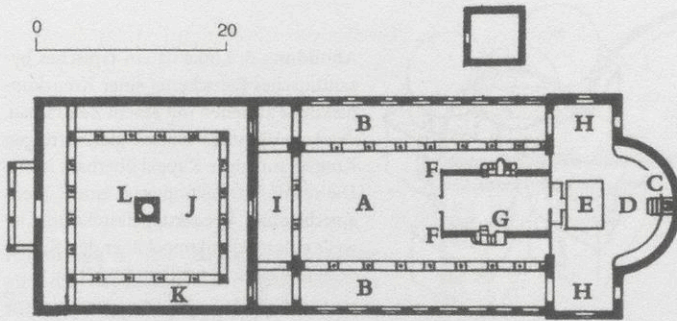


Abbildung 1: Idealplan einer frühchristlichen Basilika, hier San Clemente/Rom; A: Mittelschiff – B: Seitenschiffe – C: Kathedra – D: Apsis – E: Altar – F: Chorschranken – G: Ambone – H: Querschiff – I: Narthex – J: Atrium – K: Säulengang – L: Brunnen (KOCH: Baustilkunde, 43).

Oft wurde der ursprüngliche rechteckige Bau durch ein Querhaus ergänzt, sodass der Grundriss schließlich die Form eines lateinischen Kreuzes annahm:

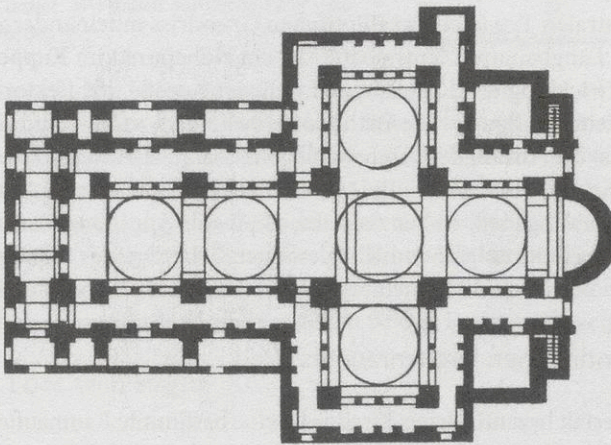


Abbildung 2: Mehrschiffige Basilika mit angefügtem Querschiff (vgl. KOCH: Baustilkunde, 47).

Aus der Gleichgestaltung der Arme – d.h. Langhaus, Querhaus und Apsis – ging die Form eines griechischen Kreuzes hervor. Die Achsen dieses neu entstandenen Zentralbaues wurden schließlich im Schnittpunkt mit einer Kuppel überhöht. Das Resultat dieser im Einzelnen komplexen architektonischen Entwicklungsgeschichte mündet hier in den Typus der Kreuzkuppelkirche, der vor allem im Ostteil des Reiches unter byzantinischem Einfluss begünstigt wurde.²⁹

2.2 Die Kreuzkuppelkirche

Die Kreuzkuppelkirche gewinnt in der Ostkirche besondere Bedeutung. Dort entsteht durch die Hinzufügung von vier gleichgroßen Quadraten an den vier Seiten eines Grundrissquadrates die Form eines gleicharmigen Kreuzes, dessen Zentrum eine Kuppel überspannt. Für die westliche Tradition wurde dies im Mittelalter als Vierungskuppel übernommen.³⁰ Fast normative Gültigkeit erhielt die Form der Kreuzkuppelkirche im byzantinisch-slawischen Raum³¹ und wird als ideal für die orthodoxen Liturgien angesehen.³²

²⁹ Vgl. KOCH: Baustilkunde, 38–43; KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 48.

³⁰ Vgl. EMMINGHAUS: Der Gottesdienstliche Raum, 381.

³¹ Vgl. ONASCH: Liturgie und Kunst, 197–205, bes. 200.

³² Vgl. ONASCH: Einführung, 84f.

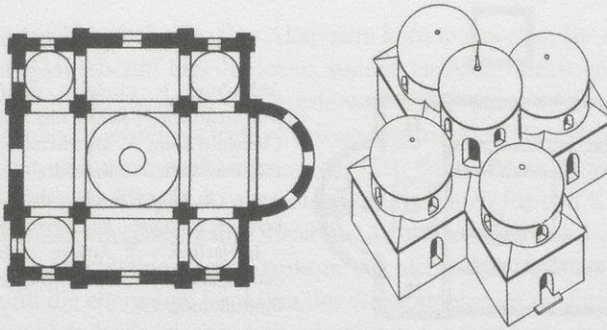


Abbildung 3: Links ist ein typisches byzantinisches Bauschema einer Kreuzkuppelkirche zu sehen mit einem Zentralbau, dessen Vierung eines gleicharmigen Kreuzes mit einer Kuppel überbaut ist. Die rechte Darstellung zeigt eine Außenansicht einer Kreuzkuppelkirche mit jeweils einer Nebenkuppel über den Kreuzarmen (KOCH: Baustilkunde, 47).

Die bereits angedeutete würfelförmige Bauform verbreitete sich vor allem im Osten und gilt seit dem 6. Jh. mitunter als „mikrokosmisches Symbol des christlichen Universums“³³. Die Hagia Sophia in Konstantinopel aus dem 6. Jahrhundert ist ein eindruckliches Beispiel früher „Versuche, den basilikalen und zentralen Typ in einem elliptischen Grundriss miteinander zu verbinden“³⁴. Diese „Synthese von Langbau und Zentralbau“³⁵ ist ein Höhepunkt im Kuppelbau. Insgesamt gibt es bei der Entwicklung der Kreuzkuppelkirche eine große architektonische Vielfalt, obwohl sie der verbreitetste Bautyp der Orthodoxie besonders in Russland ist. Ein typisches Variationsmerkmal ist die Anzahl der Kuppeln. So gibt es Kirchen mit nur einer Kuppel bis hin zu Kirchen mit zwölf Kuppeln, wobei die Anzahl häufig mit christlicher Zahlensymbolik verbunden wird (vier Evangelien, sieben Sakramente, zwölf Apostel etc.). Das äußere architektonische Erscheinungsbild ist jedoch nicht der eigentliche Ort des sakralen Ausdrucks für die liturgische Feier. Bestimmend ist vielmehr die Gestalt des inneren Raumes.

3 Die innere Gestalt des byzantinischen Kirchenraumes

Unabhängig von der äußeren Baugestalt byzantinischer Kirchen ist eine bestimmte Raumaufteilung der Kircheninnenräume charakteristisch. Zwar verrät der Grundriss einer typischen byzantinischen Kirche noch heute den Urtyp der altchristlichen Basilika, doch sind einige Veränderungen zu verzeichnen, die auch in der spezifischen Ausprägung der Liturgie ihren Grund haben.³⁶

Das Grundmuster des ursprünglichen basilikalischen Baus wird häufig noch um zwei weitere Apsiden erweitert, sodass in der Regel im Osten drei Apsiden zu sehen sind. Grundsätzlich gliedert sich die gesamte Raumarchitektur einer byzantinischen Kirche in drei Teile: Vorhalle (Narthex), Schiff (Naos), Allerheiligstes (Bema).³⁷ Diese Aufteilung entstand, weil dem „Altar [...] seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts besonders im Osten eine immer größere Ehrfurcht, ja heilige Scheu entgegengebracht wird, weil sich auf ihm das ‚schaudererregende Mysterium‘ vollzieht.“³⁸ Durch an Abschränkungen angebrachte Vorhänge wurden der Altar und das Geschehen auf ihm den Blicken der Gläubigen entzogen. Später entwickelte sich daraus die Ikonostase, die das Allerheiligste vom übrigen Raum abtrennt. Die Aufteilung wird heute symbolisch gedeutet und steht in engem Zusammenhang mit dem, was orthodoxe Christen laut Michael Kunzler unter Liturgie verstehen: „Sie ist als wirkliche Gegenwart der Heilsgeheim-

³³ KOCH: Baustilkunde, 48.

³⁴ BIERITZ: Liturgik, 94.

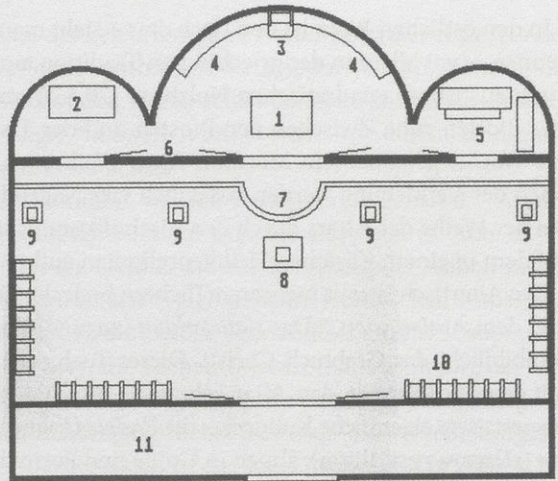
³⁵ JANTZEN: Hagia Sophia, 26.

³⁶ Vgl. BÄRSCH: Liturgiegeschichte, 47–61; SCHMITT: Mache dieses Haus, 157–172.

³⁷ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 50f.; LORGUS/DUDKO: Glaubensbuch, 20.

³⁸ ADAM: Wo sich Gottes Volk versammelt, 26 f.

Abbildung 4: Der dargestellte Grundriss gibt die Dreiteilung einer byzantinischen Kirche wieder. Zu sehen sind: 1: Altar – 2: Rüsttisch – 3: Bischofsthron – 4: Synthronos – 5: Diakonikon – 6: Ikonostase mit den drei Türen – 7: Ambo – 8: Festikone – 9: Ikonenpulte – 10: Sitzgelegenheiten – 11: Narthex (Kunzler: Wir haben das wahre Licht gesehen, 51).



nisse ein Mysteriendrama, das eines Szenariums bedarf, in welchem es sich im wahrsten Sinn des Wortes abspielt.³⁹ Der byzantinische Kirchenraum ist ein reich geschmücktes Ensemble, in dem die Gläubigen durch die Ikonen an den Wänden und die Aufteilung des Raumes etwas von der himmlischen Wirklichkeit mitten in ihrem Leben erfahren sollen. Dem sollen der Raum, seine Ausstattung und die Bilder dienen. Sie sollen im tieferen Sinn von „σύμβολον“ als sakramentale Vergegenwärtigung der göttlichen Wirklichkeit gesehen werden. Der Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch versinnbildlicht sich in der symbolischen Aufteilung des Raumes in Himmel und Erde. Zwischen diesen beiden Polen spielt sich die Liturgie ab.⁴⁰

3.1 Das Allerheiligste

Dieser Teil des Kirchenraumes ist ein abgesonderter Bereich, zu dem – im rituellen Geschehen – nur Kleriker Zutritt haben. Dieser Bereich gilt als symbolische Darstellung des Himmels. Der Altar selbst ist Sinnbild für den Thron Christi. Mit wenigen Ausnahmen gibt es daher in einer Kirche östlicher Riten nur einen Altar.⁴¹ Dieser steht im Zentrum des Allerheiligsten. Außerhalb der Liturgie ist er verhüllt und den Blicken der Anwesenden entzogen, was auf die eschatologische Wirklichkeit, Gott erst in der Vollendung schauen zu können, hinweisen soll. In der Liturgie vollzieht sich am Altar der heilige Tausch, wobei der Altar teilweise sichtbar wird. Allerdings ist es „allgemein üblich, daß der Zelebrant vom Volke abgewendet [...] vor dem Altare steht, dabei [...] samt dem Altar nach Osten schaut“⁴². Wegen seiner hohen Würde als Thron Christi – auf dem sein Leib und Blut in den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig werden – befinden sich in der Regel nur solche Dinge auf dem Altar, die eng mit der liturgischen Handlung verbunden sind. Dazu gehören etwa das Evangelium und der Tabernakel für die Aufbewahrung der Krankenkommunion (in Form eines Häuschens/Kirchleins). Mancherorts wird sogar für die liturgischen Bücher ein eigenes Pult aufgebaut, um sie nicht auf dem Altar ablegen zu müssen.⁴³

³⁹ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 51.

⁴⁰ Vgl. AMON: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch, 213–216; KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 45; SCHMITT: Mache dieses Haus, 103–109.

⁴¹ Vgl. BRAUN: Altar I, 383–385.

⁴² BRAUN: Altar I, 417 f.

⁴³ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 53 f.

In den östlichen Riten ist der Tischaltar – sieht man von den Kopten ab, die nur Blockaltäre kennen, – vor allem in der griechischen Tradition am weitesten verbreitet.⁴⁴ Der Altar besteht meist aus einem quadratischen Holzbrett (70 x 70 cm bis 150 x 150 cm), das an den Ecken auf vier Pfosten ruht. Zwischen den Pfosten und der Tischplatte wird eine besondere Mischung aus Wachs, gemahlenem Marmor, Aloe, Weihrauch und anderem als Klebstoff verwendet. Nach der Verklebung werden zusätzlich vier Nägel durch die Platte in die Pfosten getrieben. Bei der Weihe des Altars durch den Bischof kommt im Zentrum ein niedriger Pfosten hinzu, auf dem in einem Kästchen Heiligenreliquien aufbewahrt werden.⁴⁵

Der Altartisch ist mit mehreren Tüchern bedeckt: dem *Katasarkion*, der *Endyte*, dem *Eileton* und dem *Antiminsion*.⁴⁶ Das *Katasarkion* (κατασάρκιον, russ. Sračica, Priplotie, Katasarka) versinnbildlicht das Grabtuch Christi. Dieses Tuch reicht rundherum bis zum Boden und wird mit einer Schnur um den Altar gebunden. Auf dieser untersten Verhüllung liegt die wertvoll ausgestattete eigentliche Kultdecke: die *Endyte* (ἐνδυτή, russ. inditia). Die dritte Decke, das *Eileton* (εἴλητον, russ. Ilitón), ähnelt in Größe und Form dem Korporale des lateinischen Ritus und wird als Schweißtuch Christi gedeutet. In das *Eileton* wird das *Antiminsion* (ἀντιμίνσιον, russ. Antimíns) eingeschlagen. Dieses viereckige Tuch besteht aus Seide oder Leinen und zeigt eine Darstellung der Grablegung Jesu. Auch die Leidenswerkzeuge und die vier Evangelisten sind darauf zu sehen. Von der Entstehung her ist es das wichtigste Tuch, da mit dem *Antiminsion* jeder Tisch, notfalls sogar jede Unterlage zum Altar wird. Der Name des Tuches selbst gibt in seiner Übersetzung aus dem Griechischen Aufschluss über seinen Zweck und seine Entstehung: „an Stelle des Altares“. In dieses Kulttuch sind in einem Säckchen Reliquien von Märtyrern eingenäht, die – meist in einer separaten Feier – ebenfalls mit der oben genannten Mischung bestrichen werden wie der Altar bei der Weihe. Es wird durch den obersten Hierarchen geweiht und liegt gefaltet zusammen mit dem Evangelienbuch auf dem Altar. Zur eucharistischen Liturgie wird es ausgebreitet, um darauf die Gaben von Brot und Wein darzubringen.⁴⁷

Zur Altarausstattung gehören darüber hinaus: ein flach gepresstes Schwämmchen zum Purifizieren der Brotschale, Geräte zur Aufbewahrung der Heiligen Gaben für die Krankenkommunion, das Evangeliar und ein Handkreuz zur Segnung des Volkes. Bestimmte weitere Utensilien werden erst im Verlauf der gottesdienstlichen Feier zum Altar gebracht, so vor allem Kelch und Diskos (Patene)⁴⁸, die zuvor auf dem Rüsttisch liegen.

In der russischen Tradition befinden sich hinter dem Altar ein siebenarmiger Leuchter und ein großes, gemaltes Kruzifix. Der Leuchter mit sieben Öllichtern erinnert sowohl an den Leuchter im Jerusalemer Tempel als auch an die sieben Sakramente. Mancherorts sind links und rechts davon Fächer oder Wedel zu finden, die als Engelsikonen gedeutet werden.⁴⁹

An der Stirnseite der Apsis befindet sich selbst in kleinen Dorfkirchen der „erhöhte Ort“, der Heilige Thron oder Bischofsthron (s. Abb. 4, Nr. 3). Dieser Ort ist für den Bischof reserviert, wenn er die Liturgie zelebriert, und normalerweise mit einem Bild Christi oder einer Darstellung der Heiligen Dreifaltigkeit ausgestattet. Wenn kein Bischof anwesend ist, bleibt

⁴⁴ Vgl. BRAUN: Altar I, 187–191, bes. 187.

⁴⁵ Vgl. LORGUS/DUDKO: Glaubensbuch, 22.

⁴⁶ Vgl. BRAUN: Altar II, 159–166; KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 54.

⁴⁷ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 53 f.; ONASCH: Einführung, 102 f. Nach Onasch werden Reliquien in die vier Ecken des *Antiminsions* eingenäht; Kunzler und auch LORGUS/DUDKO: Glaubensbuch beschreiben hingegen ein Säckchen mit Reliquien auf der Rückseite des *Antiminsions*.

⁴⁸ Vgl. LORGUS/DUDKO: Glaubensbuch, 26 f.; ONASCH: Einführung, 102–104.

⁴⁹ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 54.

dieser Platz frei, um zu verdeutlichen, dass der zelebrierende Priester nicht der erste Vorsteher der Gemeinde ist. Daneben sitzen auf dem Synthronos die Priester (s. Abb. 4 Nr. 4); die Diakone bleiben stehen. Während der Bischof den Herrn selbst darstellt, stehen die Priester für die Apostel und die Diakone für die Engel.⁵⁰ Zuweilen findet sich – wie bereits erwähnt – für den Bischof ein zusätzliches Parathronion im Schiff.

Die Apsisnebenräume, Prothesis und Diakonikon, werden Pastophorien genannt.⁵¹ An der nördlichen Seite⁵² des Allerheiligsten (Prothesis) befindet sich der Rüsttisch (s. Abb. 4, Nr. 2). Auf diesem altarähnlichen Tisch stehen die Geräte, die zur Bereitung der Gaben in der Liturgie (Proskomidie) dienen: der Kelch, der Diskos (vgl. Patene im lateinischen Ritus), der Stern (kreuzförmige Abdeckung für den Diskos), die „Lanze“, ein Löffelchen, ein Schöpfgefäß (zur Mischung von Wein mit warmem Wasser), die Fächer, Decken (zur Reinigung der Gefäße). Bis zum Beginn der eigentlichen Eucharistiefeyer werden dort auch die am Anfang der Liturgie vorbereiteten Gaben aufbewahrt. Meist hängt beim Rüsttisch eine Darstellung der Geburt Christi.⁵³ Die südliche Seite⁵⁴ des Allerheiligsten ist das sog. Diakonikon (s. Abb. 4, Nr. 5). Es entspricht seit spätbyzantinischer Zeit (14./15. Jh.) der Sakristei, d. h. dort werden die liturgischen Geräte außerhalb der Liturgie aufbewahrt und die Gewänder zum Gottesdienst angelegt.⁵⁵

3.2 Die Ikonostase

Die Ikonostase ist eine Bilderwand, die im Kirchenraum des byzantinischen Ritus das Allerheiligste vom Schiff trennt.⁵⁶ Im Zuge der Ausbildung der kirchlichen Hierarchie und der einsetzenden Trennung zwischen Klerikern und Laien ist bald schon der Altarraum zum Klerikerraum geworden, was auch durch eine Chorschranke (*Cancelli*) sichtbar gemacht wurde.⁵⁷ Durch diese Umzäunung sollte zum einen die Heiligkeit des Altares herausgehoben und zum anderen den Klerikern ein Raum reserviert werden, damit diese dort den liturgischen Dienst vollziehen können. Seit dem 4./5. Jahrhundert sind solche Abschränkungen bekannt, die zunächst aus niedrigen Brüstungsplatten bestanden. Im 5. Jahrhundert gewannen diese an Bedeutung und wurden erhöht.⁵⁸ Im Westen entstand aus dieser steinernen Schrankenanlage vor dem Altarraum der Lettner, der im Barock durch die Kommunionbank ersetzt wurde. Im Osten bildete sich das Templon aus, das später zur Ikonostase wurde.⁵⁹ Begünstigt wurde diese Entwicklung jeweils durch eine Zunahme ehrfürchtiger Frömmigkeit und das Bestreben, bestimmte Handlungen der Liturgie den Blicken der Gläubigen zu entziehen.⁶⁰ Ab dem 5./6. Jh. gehörten in Konstanti-

⁵⁰ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 55.

⁵¹ Vgl. HARTMANN: Pastophorien.

⁵² Unter der Annahme, dass die Apsis im Osten ist.

⁵³ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 55; ONASCH: Einführung, 104.

⁵⁴ Unter der Annahme, dass die Apsis im Osten ist.

⁵⁵ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 55; WARLAND: Diakonikon.

⁵⁶ Zur Entstehung der Bilderwand vgl. THON: Entwicklungsgeschichte; CHATZIDAKIS: Ikonostas; ONASCH: Ikone, 65f.; ONASCH: Liturgie und Kunst, 57–60.

⁵⁷ Vgl. ONASCH: Einführung, 83; BRAUN: Altar II, 649–670 nennt als Hauptzweck der Abschränkungen: Priester und Laien voneinander zu trennen und die Laien vom Eintritt in den Altarraum abzuhalten (vgl. 655f.).

⁵⁸ Vgl. CHATZIDAKIS: Ikonostas, 326f.

⁵⁹ Vgl. BIERITZ: Liturgik, 101.

⁶⁰ Vgl. THÜMMEL: Templon und Ikonostas, 309.

nopel umgrenzende Säulenpfosten mit aufliegenden Trägerbalken zum festen Bestandteil des Kirchenraumes. Mit daran angebrachten Vorhängen konnte man nun den Altar vor den Blicken noch ungetaufter Katechumenen verhüllen.⁶¹ Den Blick für die getauften Gläubigen gab man erst wieder nach der Entlassung der Katechumenen aus dem Gottesdienst frei. Mit wachsender Ehrfurcht und zunehmender Trennung von Klerus und Volk blieb der Altar auch für die Getauften verhüllt und wurde in manchen orientalischen Riten sogar in einem eigenen – von der Gemeinde durch eine Mauer getrennten – Raum aufgestellt.⁶² Die Bezeichnung „Ikonostase“ für die in den Ostkirchen bekannte Abschränkung („Templon“) kommt erst relativ spät auf. In dem Namen spiegelt sich die Verbindung mit der Ikone wider und sie steht somit in engem Zusammenhang mit den an dieser Umzäunung angebrachten Bildern. Die Ausstattung war ursprünglich vermutlich in der Regel bildlos und eher vor allem von dekorativen oder ornamentalen Schmückungen geprägt, wenngleich vereinzelt auch Bilder aufgestellt sein konnten, die später ein festes Programm bilden sollten.⁶³

Nach dem Ende des Bilderstreits infolge des 2. Konzils von Nizäa (787) gewannen die Bilder in der Gestaltung des Innenraums von Kirchen zunehmend an Bedeutung, dienen sie doch der Vergegenwärtigung der Heilsmysterien. Anfangs wurden die Ikonen auf die Umzäunung des Altares oder auf die Säulenpfosten gestellt. Mancherorts waren steinerne Ummauerungen üblich. Hieraus entwickelte sich schließlich eine Holzwand, an der die Ikonen befestigt wurden.⁶⁴ Der Archäologe Hans Georg Thümmel rechnet erst spät mit einer ausgeprägten bildlichen Bestückung des Templons: „Auch bis ins 13. Jahrhundert erscheint nur zögernd ein Bildschmuck am Templon. Das Templon war ornamental oder mit christlichen Symbolen (vor allem mit dem Kreuz) ausgestattet.“⁶⁵ Da aber auch frühere Zeugnisse bekannt sind, ist in der Zeit zwischen dem Bilderstreit und dem 13. Jahrhundert über einen langen Zeitraum hinweg eine Entwicklung bildhafter Ausschmückungen an der Abschränkung festzustellen, die im 11. Jahrhundert an Fahrt gewinnt. Der Kunsthistoriker Manolis Chatzidakis vertritt deshalb die These, dass „spätestens seit dem 12. Jh. die T.[emplon]-Schränken sich allmählich zur vollen I.[konostase] ausbilden.“⁶⁶

Mit den am Templon etablierten Ikonen entstand in einem weiteren Schritt ein festes Bildprogramm, das sich in den unterschiedlichen Regionen verschieden ausgeprägt hat.⁶⁷ Es gibt daher keinen einheitlich normierten Aufbau der Bilderwand, allerdings einige charakteristische Merkmale. Die relative Fixierung bzw. Erstarrung des ikonographischen Programms der Ikonostase scheint bezüglich der Hauptikonen um das 14. Jahrhundert erfolgt zu sein. Manolis Chatzidakis spricht in diesem Zusammenhang von einer „Tendenz zur Verselbständigung der I.[konostase] zum tektonischen Raum“⁶⁸. Die Ikonostase ist damit ein prägendes Raumgliederungselement, das – insbesondere in der russischen Tradition – nicht nur in die Breite, sondern auch immer weiter in die Höhe strebte.⁶⁹ Allgemein ist die Bilderwand heute „ein Holzgerüst od. eine hochgemauerte

⁶¹ Vgl. BRAUN: Altar II, 159–166, bes. 159. Demnach sind bereits zum Ende des 4. Jh. Vorhänge zur Verhüllung des Altares bei Johannes Chrysostomos und Gregor von Nazianz in Gebrauch.

⁶² Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 55f.; WARLAND: Ikonostasis.

⁶³ Vgl. CHATZIDAKIS: Ikonostas, 326; ONASCH: Ikone, 66; THÜMMEL: Templon und Ikonostas, 310 f.

⁶⁴ Vgl. BIERITZ: Liturgik, 101.

⁶⁵ THÜMMEL: Templon und Ikonostas, 311.

⁶⁶ CHATZIDAKIS: Ikonostas, 344.

⁶⁷ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 57.

⁶⁸ CHATZIDAKIS: Ikonostas, 349.

⁶⁹ Vgl. CHATZIDAKIS: Ikonostas, 347–349.

Wand, woran auf mehreren Rängen (russ. *jarusy*) Ikonen [...] angebracht sind. Drei Türen oder mit einem kostbaren Vorhang (Velum) verhängte Durchgänge führen im Norden [bzw. mit Blick vom Schiff aus gesehen links] in den Rüstraum, die Prothesis, in der Mitte (auch Königstür) zum Altar u. im Süden [bzw. rechts] in das Diakonikon.⁷⁰ In der Deutung des Kirchenraumes wird häufig weniger das trennende Moment der Ikonostase betont, sondern vor allem ihre verbindende Funktion. Sie wird dann als notwendiges Bindeglied betrachtet, durch das – wie in der Art einer „Membran“ – in der liturgischen Feier das Drama der Kommunikation zwischen Himmel und Erde zur Darstellung kommen soll.⁷¹ Allerdings gibt es auch deutliche Stimmen, die auf die Problematik einer Trennung des Raumes durch die Bilderwand hinweisen.⁷²

Bemerkenswerte Elemente der Ikonostase sind die drei Türen. Die Mittlere, die sog. Königstür, ist die wichtigste. Durch sie werden die eucharistischen Gestalten zur Gemeinde gebracht. Bischof und Priester durchschreiten diese Türe, der Diakon nur, wenn er eine bestimmte Funktion, wie z. B. das Tragen von Evangelienbuch, Kerzen oder Weihrauch, hat. Auf der Königstür sind die Ikonen mit Darstellungen der vier Evangelisten und die Verkündigungsszene zu sehen (s. Abb. 5, Nrr. 1a–e). Die beiden seitlichen Türen werden hauptsächlich vom Diakon verwendet, weshalb das Bildprogramm auch heilige Diakone und Engel zeigt (s. Abb. 5, Nrr. 2+3). Innerhalb der Liturgie gibt es genaue Regeln zum Öffnen und Schließen der Türen. Die Zahl der Stockwerke bzw. Ränge ist variabel, wobei oftmals nur die Hauptikonen (s. Abb. 5, Nrr. 4–5) und einige Festikonen angebracht sind (s. Abb. 5, Nr. 11). Bei größeren Ikonostasen kann die sog. Deesis (s. Abb. 5, Nr. 7) noch einmal mit einer eigenen Reihe erweitert werden.⁷³ Möglich sind auch Darstellungen von Prozessionszügen der abgebildeten Heiligen und Propheten in die Mitte der Ikonostase: Beispielsweise eine Prozession des Neuen Bundes als erweiterte Deesis-Reihe, mit Maria an der Spitze, mit Johannes d. T., Engeln, Aposteln und Heiligen (s. Abb. 5 bspw. als Reihe über den Festikonen in Nr. 8). Oder auch eine Prozession des Alten Bundes mit den Vorvätern und Propheten (s. Abb. 5 bspw. als Reihe über der erweiterten Deesis). Es kann zwischen griechischen und russischen Ikonostasen unterschieden werden. Die griechischen sind meist niedriger (umfassen dann womöglich nur noch die Deesis-Reihe mit abschließendem Kreuz), die russischen streben mit weiteren Rängen in die Höhe. Bis zur Deesis-Reihe entsprechen die griechischen und russischen Ikonostasen in der Regel einander im Aufbau. Insbesondere bei der altrussischen Bilderwand ist die Anordnung der Ikonen in der vertikalen Achse theologisch-christologisch bedeutsam: Von oben nach unten sind u. a. das Kreuz, die Dreifaltigkeit, Christus-Festtagsikonen, Deesis und Verkündigung zu sehen. Die horizontalen Achsen, die sich in den Rängen zeigen, assistieren gewissermaßen der vertikalen Ausrichtung der Ikonostase.⁷⁴

Ist keine Ikonostase in ihrer Vollform vorhanden, etwa in Gastkirchen, genügen die beiden Hauptikonen von Christus und der Muttergottes (s. Abb. 5, Nrr. 4+5); auch ärmere Gemeinden stellen nur diese beiden Ikonen links und rechts vom Altar auf. Wichtig zum Verständnis des Bildes im christlichen Osten ist, dass „der Vorgang der Darstellung zugleich mit der verborgenen Realpräsenz des Dargestellten verbunden ist.“⁷⁵ Im Abgebildeten scheint somit das Urbild durch (vgl. *ѣков* = Ikone). Hierbei geht es „nicht um die äußere Ähnlich-

⁷⁰ ONASCH: Liturgie und Kunst, 57.

⁷¹ Vgl. BÄRSCH, Liturgiegeschichte, 60; SCHMITT: Mache dieses Haus, 159 f.

⁷² Vgl. BREMER: Ikonentheologie, 101; ONASCH: Liturgie und Kunst, 59.

⁷³ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 59 f.

⁷⁴ Vgl. ONASCH: Ikone, 66f.; ONASCH: Liturgie und Kunst, 57–60, bes. 58.

⁷⁵ NYSSSEN: Bildprogramm, 246. Zur Ikonentheologie vgl. BREMER: Ikonentheologie, 10–111 (Lit. 313–319).

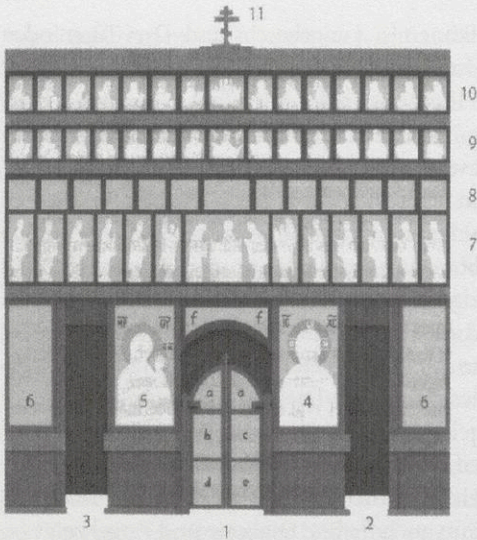


Abbildung 5: Zu sehen ist ein charakteristisches Modell einer Ikonostase – 1: Königstür – a: Verkündigung an Maria; b–e: vier Evangelisten; f: Abendmahl; 2+3: Südliche (re) und nördliche (li) Tür (oft mit Erzengeln und Diakonen); 4: Christusikone; 5: Muttergottesikone; 6: bedeutende Ikonen (z.B. Johannes d. T. und Kirchenpatron); 7: „Haupttrank“ mit Deesis (Christus mit Maria und Johannes d. Täufer) in der Mitte, anschl. Engel, Apostel und weitere Heilige; 8: weiterer Rang mit Festtagsikonen im Jahreszyklus; 9: (ggf.) atl. Propheten + Gottesmutter; 10: (ggf.) atl. Erzväter + Dreifaltigkeit; 11: Kreuz als Abschluss der Ikonostase (vgl. BREMER: Ikonentheologie, 100).

keit der Abbildung mit dem Urbild (das ja ohnehin nicht bekannt ist), sondern vielmehr soll das Bild eine andere Ebene, eine andere Dimension als die der irdischen Wirklichkeit und Wahrnehmbarkeit wiedergeben.⁷⁶ Die gezeigten Heilsmysterien werden vergegenwärtigt und transzendieren das Diesseits auf das Jenseits hin.⁷⁷ Das Besondere bei Darstellungen im Kirchenraum ist, dass neben der Mosaikkunst nur Malerei (Fresko- oder Temperamalerei) erlaubt ist. Plastische Ausdrucksformen in Stein und Holz haben keinen Eingang in die byzantinische Sakralkunst der Ikone gefunden.⁷⁸

Der Ort der Verkündigung, der Ambo, hat seinen Platz vor der Ikonostase, an der Grenze zwischen Allerheiligstem und Schiff, und ist der Gemeinde zugewandt (s. Abb. 4 Nr. 7). In einer byzantinischen Kirche werden in dieser Funktion auch allein die Stufen vom Schiff in das Allerheiligste vor der Königstür als Ambo bezeichnet. Bereits in der Basilika ist der Ambo bekannt: Ein erhöhter Ort zur Verkündigung bzw. als Sängerbühne, der über eine kleine Treppe erreicht werden kann. In byzantinischen Kirchen werden vom Ambo aus die Ektenien und das Evangelium vom Diakon vorgetragen. Außerdem wird an diesem Ort die Predigt gehalten.⁷⁹

3.3 Das Schiff

Der Ort der Gemeinde ist in einer byzantinischen Kirche das Schiff. Dieses kann gedeutet werden als „Symbol des erlösten Christenlebens, das auf dem Weg ist zur vollendeten Anschauung der Herrlichkeit Gottes“⁸⁰. So wie das Allerheiligste für den Himmel steht, steht in diesem Verständnis das Schiff für die Erde. Das Aufeinander-Bezogen-Sein beider Bereiche soll den heiligen Austausch zwischen Gott und Mensch, die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Wirklichkeit (*Communio*) zum Ausdruck bringen. Die Verborgenheit des Altares

⁷⁶ BREMER: Ikonentheologie, 81.

⁷⁷ Vgl. ONASCH: Einführung, 85.

⁷⁸ Vgl. NYSEN: Bildprogramm, 247.

⁷⁹ Vgl. DAMBLON: Zwischen Kathedra und Ambo, 345–383; KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 52.

⁸⁰ KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 52.

und des eucharistischen Geschehens wird in diesem theologischen Raumkonzept in den orthodoxen Kirchen als die Verborgtheit Gottes gedeutet, wobei sich Gott dennoch bei der Kommunion in den Gestalten von Brot und Wein den Menschen schenkt.

Außer an der Ikonostase finden sich im Kirchenraum meist weitere Ikonen. Oft steht vor dem Ambo ein Tisch mit einer Ikone, die das Festgeheimnis oder den Tagesheiligen zeigt (s. Abb. 4 Nr. 8). In wohlhabenderen Kirchengemeinden wird diese Ikone öfters gewechselt, ihr kommt eine besondere Verehrung zu. Es gibt außerdem als Devotionsort noch einige Pulte, sog. Analogien, die Ikonen tragen, die von der Gemeinde verehrt werden (s. Abb. 4, Nr. 9).⁸¹ Auch an den Wänden hängen Ikonen, die verschiedene Heilige darstellen. Meist besteht die Gelegenheit, vor den Ikonen Kerzen anzuzünden, bevor die Ikone mit einem Kuss geehrt wird.

Da die Gläubigen den byzantinischen Gottesdienst stehend mitfeiern, sind oft keine Sitzgelegenheiten vorhanden – abgesehen von Bänken an den Wänden, die z. B. für ältere Gottesdienstteilnehmer vorgesehen sind. Allerdings gibt es mittlerweile eine Reihe von Kirchen, die eine Bestuhlung aufweisen. Nicht zur Ausstattung orthodoxer Kirchenräume gehören Taufbrunnen und Beichtstuhl. Für die Taufe wird ein bewegliches Taufbecken verwendet und die Beichte findet traditionell vor der Christusikone statt,⁸² in der russischen Orthodoxie links oder rechts vor den Ikonenpulten. Mittlerweile etablieren sich auch eigene Beichträume.

3.4 Der Narthex

Der Narthex ist der Vorraum der Kirche, der Raum, in den man vor Betreten des Schiffes kommt. Heute ist dieser Raum häufig weitgehend mit dem Kirchenschiff verschmolzen, jedoch davon abgesetzt. Hier sind auch Kerzen- und Verkaufstische möglich.⁸³ Von der Entstehung her war dies wahrscheinlich der Ort für die öffentlichen Büsser, die noch nicht wieder zur Gottesdienstgemeinschaft zugelassen waren. Dies legt auch das Bildprogramm nahe: Dargestellt ist das Jüngste Gericht oder die Passion Christi.⁸⁴ Der Narthex kann als Schwelle von der erlösungsbedürftigen zur erlösten Welt verstanden werden.

4 Ausblick

Der byzantinische Kirchenraum möchte Himmel und Erde miteinander verbinden. Bewusst soll der Kirchenbesucher die unterschiedlichen Bereiche des Raumes erleben: Geht es im Narthex um die Gewissheit der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, so soll der Gläubige in der Ikonostase die Vergegenwärtigung der Heilsmysterien erblicken. Auch die Darstellung des Christus Pantokrator, des wiederkehrenden Christus oder der Maria mit dem Kind in der Apsis oder in der Kuppel sollen den Betrachter in das Bewusstsein der Gegenwart Gottes führen.⁸⁵ Diese Gegenwart Gottes bleibt aber dennoch im Verborgenen, so wie die Ikonostase den Altarraum den Blicken entzieht. Einerseits kann die Symbolik des Verhüllens und Enthüllens an dieser Stelle stark gemacht werden. Andererseits ist die grundsätzliche Problematik einer trennenden Wand nicht zu übersehen. Konrad Onasch bringt seine Beden-

⁸¹ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 62.

⁸² Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 62 f.

⁸³ Vgl. LORGUS/DUDKO: Glaubensbuch, 33.

⁸⁴ Vgl. KUNZLER: Wir haben das wahre Licht gesehen, 52.

⁸⁵ Vgl. NYSEN: Bildprogramm, 246–250.

ken zum Ausdruck: „Die Anlage einer B.[ilderwand] widerspricht insofern der altkirchlichen (bis heute von der kath. Kirche beachteten) Auffassung, als sie die Einsicht in die Liturgie u. gottesdienstl. Handlungen u. damit ihre Bestätigung durch die Gemeinde einschränkt bzw. unmöglich macht.“⁸⁶

Im Hinblick auf mögliche Weiterentwicklungen des byzantinischen Kirchenraumes wird daher zu fragen sein, wie innerhalb der gottesdienstlichen Versammlung die gemeinschaftliche Feier stärker zum Ausdruck gebracht werden kann und inwieweit die in der westlichen Theologie stark reflektierte Kategorie der *participatio actuosa* Veränderungen für die Raumgestalt mit sich bringen könnte. Wenn es stimmt, dass die tätige Teilnahme zum Wesen der Liturgie selbst gehört (SC 14), dann müsste dies auch im Hinblick auf ostkirchliche Liturgien und ihre Gottesdiensträume stärker reflektiert werden. Im ökumenischen Gespräch könnte einerseits der Schatz der reichen Symbolwelt des byzantinischen Kirchenraumes eingebracht werden, andererseits wären auch befruchtende Impulse anderer christlicher Traditionen für den byzantinischen Kirchenraum möglich. Bedenkt man, dass eine Vielzahl christlicher Gemeinden ostkirchlicher Riten nunmehr außerhalb der angestammten Gebiete, also außerhalb des orientalischen Raums, beheimatet sind und durch ihre Verbreitung internationale Bedeutung erlangt haben, sind künftige interkulturelle Austauschprozesse nicht unwahrscheinlich. Solche Prozesse der gegenseitigen Bereicherung könnten in je eigener Weise auch den byzantinischen Kirchenraum und die Liturgie sowie ihre Theologie betreffen.

Ansätze sind im neueren Kirchenbau wahrnehmbar, etwa wenn auf die ausgebaute Form der Ikonostase verzichtet wird und stattdessen lediglich einige Hauptikonen neben dem Altar aufgestellt werden.⁸⁷ Verwendet werden auch regalartige Holzkonstruktionen, bei denen die Ikonen so aufgehängt werden, dass dennoch der Blick zum Altar möglich ist. Thomas Bremer skizziert einige Entwicklungen:

„In der Neuzeit finden sich auch Beispiele für Ikonostasen, die zwar alle geforderten Elemente aufweisen, aber den Blick auf den Altar nicht mehr verdecken sollen. [...] Zuweilen sieht man eine Rückbesinnung auf Kirchenbauten aus der Zeit vor dem Bilderstreit, mit halbhohen Schranken und offenen Türen [...] Hintergrund solcher Bemühungen ist nicht nur ein Rückgriff auf alte Traditionen, sondern vor allem neuere ekklesiologische Erkenntnisse, die die Rolle der Eucharistie feiernden Gemeinde für das Kirchenverständnis betonen [...]“⁸⁸

Zweifelsohne ist zu bedenken, dass in der ostkirchlichen Tradition eine starke Interpretationslinie den Vollzug der irdischen Liturgie als Anteilhabe an der himmlischen Liturgie versteht. Die Ikonen sind in dieses Geschehen einbezogen; sie vermitteln einen Teil dieser Realität. Es wäre hierbei zu fragen, in welchem Maß Urbild und Abbild der himmlischen Liturgie durch Verhüllung und Anteilgabe verwirklicht werden können. Dies betrifft dann auch die Frage nach der liturgischen Rollenzuweisung, die sich in der Ausgestaltung der verschiedenen liturgischen Dienste oder noch wesentlicher in der Rolle der feiernden Gemeinde insgesamt zeigt.

Die Weiterentwicklung von liturgischen Räumen in den Kirchen östlicher Tradition wird daher von einer Reihe von Motiven bestimmt sein: historische Rückbesinnungen auf ur-

⁸⁶ ONASCH: Liturgie und Kunst, 59.

⁸⁷ Vgl. ONASCH: Liturgie und Kunst, 57–60, bes. 59.

⁸⁸ Vgl. BREMER: Ikonentheologie, 102. Doch werden auch heute noch viele orthodoxe Kirchen mit hohen Bilderwänden gebaut, da die hohe Ikonostase und die Trennung zwischen Altar und Gläubigen bei manchen Gläubigen inzwischen zur orthodoxen Identität gehört (vgl. ebd.).

sprünglich niedrigere Abschränkungen, ekklesiologische Einsichten im Hinblick auf den Versammlungscharakter und die gemeinsame Teilhabe am liturgischen Tun, interkulturelle Austauschprozesse, kulturelle Aspekte der Identitätsstiftung, Liturgieverständnis und ästhetisch-künstlerische Ansprüche.

Literatur

- ADAM, Adolf/HAUNERLAND, Winfried: Grundriss Liturgie. Freiburg/Br. [u. a.] ²2014.
- ADAM, Adolf: Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus. Freiburg/Br. [u. a.] 1984.
- AMON, Eberhard: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. Regensburg 1988 (Studien zur Pastoralliturgie 6).
- BÄRSCH, Jürgen: Kleine Liturgiegeschichte. Regensburg 2015.
- BERGER, Rupert: „Ort, liturgischer“, in: DERS.: Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg [u. a.] ⁵2013, 316.
- BEYER, Hermann Wolfgang: Der syrische Kirchenbau. Berlin 1925 (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 1).
- BIERITZ, Karl-Heinrich: Liturgik. Berlin [u. a.] 2004.
- BRANDENBURG, Hugo: Art. „Kirchenbau I. Der frühchristliche Kirchenbau“, in: Theologische Realenzyklopädie 18. 1989, 421–442.
- BREMER, Thomas: „Verehrt wird Er in seinem Bilde ...“. Quellenbuch zur Geschichte der Ikonentheologie. Trier 2014 (Sophia 37).
- BREMER, Thomas / GAZER, Hacik Rafi / LANGE, Christian: Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition. Darmstadt 2013.
- BRAUN, Joseph: Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. 2 Bde. München 1924.
- CHATZIDAKIS, Manolis: „Ikonnostas“, in: Reallexikon zur byzantinischen Kunst 3. 1978, 326–353.
- DAMBLON, Albert: Zwischen Kathedra und Ambo. Zum Predigtverständnis des II. Vatikanums – aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten. Düsseldorf 1988.
- DECKERS, Johannes G.: Die frühchristliche und byzantinische Kunst. München 2007.
- DOIG, Allan: Liturgy and Architecture. From the Early Church to the Middle Ages. Hampshire 2008.
- EMMINGHAUS, Johannes H.: Der Gottesdienstliche Raum und seine Gestaltung, in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Regensburg 1987 (Gottesdienst der Kirche 3), 347–416.
- ERNE, Thomas (Hg.): Kirchenbau. Göttingen 2012 (Grundwissen Christentum 4).
- GERHARDS, Albert/KRANEMANN, Benedikt: Einführung in die Liturgiewissenschaft. Darmstadt ³2013.
- GERHARDS, Albert: Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen. Kevelaar 2011.
- HAINZ, Josef: Art. „κοινωνία, κοινωνεω, κοινωνός“, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2. 1981, 749–755.
- HARTMANN, Matthias: Art. „Pastophorien“, in: LThK ³ 7. 2006, 1431f.
- JANTZEN, Hans: Die Hagia Sophia des Kaisers Justinian in Konstantinopel. Köln 1967.
- KASPER, Walter/DRUMM, Joachim: Art. „Kirche II. Theologie- u. dogmengeschichtlich“, in: LThK ³ 5. 2006, 1458–1465.
- KERTELGE, Karl: Art. „Kirche I. Neues Testament“, in: ³LThK 5. 2006, 1453–1458.

- KOCH, Wilfried: Baustilkunde. Das große Standardwerk zur europäischen Baukunst von der Antike bis zur Gegenwart. München 1994.
- KOPP, Stefan: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts. Berlin 2011 (Ästhetik – Theologie – Liturgik 54).
- DERS.: Zwischen Himmel und Erde. Raumsakralität und Liturgie, in: HERBERS, Klaus/DÜCHTING, Larissa: Sakralität und Devianz. Konstruktionen – Normen – Praxis. Stuttgart 2015 (Beiträge zur Hagiographie 16), 45–55.
- KUNZLER, Michael: Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie. Trier 1991 (Sophia Bd. 27).
- LOGUS, Andrej/DUDKO, Michail: Orthodoxes Glaubensbuch. Eine Einführung in das Glaubens- und Gebetsleben der Russischen Orthodoxen Kirche. Würzburg 2001.
- MARKSCHIES, Christoph: Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen. München 2012.
- MELL, Ulrich: Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians. Göttingen 2010 (Novum testamentum et orbis antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 77).
- NYSSSEN, Wilhelm: Das Bildprogramm des byzantinischen Kirchenraums, in: NYSSSEN, Wilhelm / SCHULZ, Hans-Joachim / WIERTZ, Paul (Hg.): Handbuch der Ostkirchenkunde. Bd. 2. Düsseldorf 1989, 246–256.
- ONASCH, Konrad: Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen. Berlin 1962.
- DERS.: Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Berlin / München 1993.
- PLANK, Peter: Art. „Kirche V. Im orthodoxen Verständnis“, in: ³LThK 5. 2006, 1476–1478.
- SCHMITT, Hanno: „Mache dieses Haus zu einem Haus der Gnade und des Heiles“. Der Kirchweihritus in Geschichte und Gegenwart als Spiegel des jeweiligen Kirchen- und Liturgieverständnisses im 2. Jahrtausend. Paderborn / München 2004 (Paderborner theol. Studien 40).
- STERNBERG, Thomas: Kirchenbau. Historische Vergewisserung, in: GERHARDS, Albert / STERNBERG, Thomas / ZAHNER, Walter (Hg.): Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie. Regensburg 2003 (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), 37–69.
- THON, Nikolaus: Zur Entwicklungsgeschichte der Ikonostase und ihre theologische Fundierung, in: Hermeneia 2. 1986, 193–207 / 3. 1987, 87–100.
- THÜMMEL, Hans Georg: Tempon und Ikonostas, in: BRISKINA-MÜLLER, Anna / DROST-ABGARJAN, Armenuhi / MEISSNER, Axel (Hg.): Logos im Dialogos. Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946–2010). Berlin 2011 (Forum Orthodoxe Theologie 11), 309–321.
- UFFELMANN, Dirk: Der erniedrigte Christus. Metaphern und Metonymien in der russischen Kultur und Literatur. Köln [u. a.] 2010 (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte NF A: Slavistische Forschungen 62).
- WARLAND, Rainer: Art. „Diakonikon“, in: LThK³ 3. 2006, 186 f.
- DERS.: Art. „Ikonostasis“, in: LThK³ 5. 2006, 419 f.
- WITTMANN-ENGLERT, Kerstin: Santa Sabina in Rom – die Basilika und das konstantinische Kirchbauprogramm, in: ERNE: Kirchenbau, 48–64.

Helmut Moll, Köln

Selige und heilige Ehepaare im Spiegel des *Martyrologium Romanum* (2004)

Vom Neuen Testament bis in das 21. Jahrhundert

Eine ungekürzte Fassung dieses Beitrags mit einer reichen Fülle an Verweisliteratur finden Sie unter: www.liturgie.at/material/Heilige-Ehepaare

A. Hinführung

Papst Franziskus (*1937) sprach während der Ordentlichen Bischofssynode über Ehe und Familie das französische Ehepaar Louis (1823–1894) und Marie Zélie Martin (1831–1877) am 18. Oktober 2015 heilig.

Im Zusammenhang mit der Selig- bzw. Hei-

ligsprechung des französischen Ehepaars Louis und Marie Zélie Martin erhob sich zum wiederholten Male die Frage, warum es so wenige Ehepaare gibt, die kanonisiert wurden. Der Schweizer reformierte Theologe Walter Nigg (1903–1988) hatte im Jahre 1976 der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass in Zukunft „auch Frauen und Männer in das Verzeichnis der Heiligen eingetragen werden, die sich im Alltag der Ehe auf eine außerordentliche Weise bewährt haben“¹.

Wenige Jahre nach der Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens *Familiaris consortio* betonte Papst Johannes Paul II. (1920–2005) in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* vom 10. November 1994, die Aufmerksamkeit der Kirche sei „auf die Heiligkeit derer zu richten, die *auch in unserer Zeit* die volle Wahrheit Christi gelebt haben. In besonderer Weise wird man sich hier um die Anerkennung der heroischen Tugenden von Männern und Frauen bemühen, die ihre Berufung in der *Ehe* verwirklicht haben: Da wir überzeugt sind, daß es in diesem Stand nicht an Früchten der Heiligkeit mangelt, empfinden wir das Bedürfnis, die geeigneten Wege dafür zu finden, daß diese Heiligkeit festgestellt und der Kirche als Vorbild für die anderen christlichen Eheleute vorgestellt werden kann.“²

Am 2. Oktober 2001 wurde nach einer über 30-jährigen Vorbereitungszeit das neue *Martyrologium Romanum* der Öffentlichkeit vorgestellt.³ Drei Jahre später erfolgte seine zweite Auflage, welche u. a. um die inzwischen kanonisierten Personen erweitert wurde. Im Folgenden sollen die seligen und heiligen Ehepaare der Kirchengeschichte, die in das Römische Martyrologium aufgenommen wurden, in chronologischer Reihenfolge vorgestellt werden.

PRÄLAT PROF. DR. HELMUT MOLL
war langjähriger Konsultor an der römischen
Kongregation für die Heiligsprechungen und ist
Beauftragter des Erzbistums Köln für die laufenden
Selig- und Heiligsprechungsverfahren.

¹ NIGG: Das Leben in der Ehe, 47.

² JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* Nr. 37.

³ Vgl. GODDING: Le nouveau Martyrologe Romain, 1–2.

B. Entlang der Heilsgeschichte

I. Biblisches Umfeld

Wir begegnen in den Schriften des Neuen Testamentes zunächst einigen Personen, die mit dem Stammbaum Jesu aufs engste verbunden sind: Maria aus Nazareth, die Mutter Jesu, und Josef, den Adoptivvater Jesu, die zusammen mit dem Kind in der Krippe zur Heiligen Familie werden.⁴ In der Liturgie feiern wir sie am Sonntag nach dem Hochfest der Geburt des Herrn. Das *Martyrologium Romanum* erwähnt Josef am 19. März (Nr. 1) und am 1. Mai (Nr. 1), die Jungfrau Maria am 1. Januar (Nr. 1), am 31. Mai (Nr. 1), am 15. August (Nr. 1), am 8. September (Nr. 1), am 21. November (Nr. 1) und am 8. Dezember (Nr. 1).

Zur heiligen Sippe gehören die Eltern der Gottesmutter, Joachim und Anna, deren Gedächtnis nach dem liturgischen Kalender im Gefolge der Verlegungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gemeinsam am 26. Juli begangen wird. Ihre Namen werden seit den ältesten Überlieferungen im Gedächtnis der Kirche bewahrt. Eine indirekte Erwähnung im *Martyrologium Romanum* erfolgt am 24. Dezember (Nr. 1): „*Commemoratio omnium sanctorum avorum Iesu Christi, filii David, filii Abraham, filii Adam, patrum scilicet, qui Deo placuerunt et iusti inventi sunt et iuxta fidem defuncti, nullis acceptis promissionibus, sed longe eas aspicientes et salutantes, ex quibus natus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.*“⁵

Mit der Sendung des Herrn ist der Vorläufer Johannes der Täufer untrennbar verbunden. Dessen Eltern sind die heiligen Eheleute Elisabeth und Zacharias, von denen Lukas in seinem Evangelium berichtet (vgl. Lk 1,5–80). Das *Martyrologium Romanum* erinnert an beide am 23. September (Nr. 2), an die hl. Elisabeth zusätzlich am Fest der Heimsuchung der Jungfrau Maria am 31. Mai (Nr. 1).⁶

Darüber hinaus begegnen wir vorbildlichen Eheleuten, vor allem in den Paulusbriefen: Aquila, ein aus Rom geflüchteter Jude, und Priszilla (Priska) nahmen den Völkerapostel auf, als er sich in der Hafenstadt Korinth in Mazedonien aufhielt (Apg 18,2–3.). Beide zogen gemeinsam mit Paulus nach Ephesus (Apg 18,18–19.), unterwiesen dabei den Juden Apollos (Apg 18,26). Dem Brief an die Römer zufolge hielten sich Aquila und Priszilla in Rom auf. Paulus dankte ihnen ausdrücklich für ihren Dienst und zählte sie zu seinen „Mitarbeitern“ (Röm 16,3–4; vgl. 2 Kor 1,8–11); beide stellten ihr Haus für Gemeindeversammlungen bereitwillig zur Verfügung (vgl. 1 Kor 16,19; Röm 16,5). Das Römische Martyrologium gedenkt dieses Ehepaars als Helfer des Apostels Paulus am 8. Juli (Nr. 1): „*Commemoratio sanctorum Aquiliae et Priscae seu Priscillae, coniugum, qui, sancti Pauli Apostoli adiutores, in domo sua Ecclesiam hospitio accipiebant et pro eo cervices suas supposuerunt.*“⁷

Papst Benedikt XVI. (*1927) würdigte das Ehepaar in der Generalaudienz vom 7. Februar 2007 und betonte dabei: „Wir ehren daher Aquila und Priszilla als Vorbilder eines Ehelebens, das sich in verantwortlicher Weise für den Dienst an der ganzen christlichen Gemeinschaft einsetzt. Und wir finden in ihnen das Vorbild der Kirche, Familie Gottes für alle Zeiten“⁸.

⁴ Ausführlicher ERLEMAN: Die heilige Familie.

⁵ *Martyrologium Romanum*, 684.

⁶ *Martyrologium Romanum*, 532 bzw. 313.

⁷ *Martyrologium Romanum*, 376. Weiterführend KLAUCK: Hausgemeinde und Hauskirche, 21–26; MÜLLER: Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission, 17–36.

⁸ BENEDIKT XVI.: Mit den Heiligen durch das Jahr, 172; vgl. DERS.: Die Eheleute Priszilla und Aquila, 139–164.

II. Zeit der Christenverfolgung

Die Frühzeit des christlichen Glaubens erstrahlt noch immer im Licht ihrer großen Zeugnenschaft, allen voran den Märtyrern, die für ihren Erlöser ihr Blut vergossen haben. Unter ihnen waren nicht nur Jungfrauen, Diakone, Priester und Bischöfe, sondern auch Eheleute.

Das Ehepaar Hesperus und Zoë erlitt zusammen mit seinen Söhnen Cyriakus und Theodulus nach der Überlieferung unter Kaiser Hadrian das Martyrium in Pamphylien. Ob ihres Glaubens wurden sie heftig misshandelt, wie aus dem Text des *Martyrologium Romanum* aus dem Jahre 2004 hervorgeht; ihr Gedenktag ist der 2. Mai (Nr. 2).⁹

Die heiligen Viktor und Corona, die um das Jahr 176 in Syrien ihr Martyrium erlitten, bleiben in der Erinnerung der Kirche; ihr Gedächtnis wird am 14. Mai (Nr. 4) begangen.¹⁰

Noch heute steht das persische Ehepaar Marius, ein Arzt, und Martha im römischen Kalender, der ihr Gedenken für den 19. Januar (Nr. 3) angibt. Der Überlieferung zufolge unternahmen die vornehmen Perser zur Zeit des Kaisers Claudius Gothicus im Jahre 268 zusammen mit ihren Söhnen Audifax und Abachum eine Wallfahrt zu den heiligen Aposteln in Rom. Da die Familie den verfolgten Christen in Rom zu Hilfe kam, wurden sie im Jahre 270 mit Knütteln geschlagen und auf die Folter gespannt. Man warf sie ins Feuer, zerfleischte sie mit Eisenkrallen und hieb ihnen die Hände ab. Zuletzt wurde die heilige Martha in einer Nymphenrotte getötet, die übrigen Familienmitglieder enthauptete man und verbrannte ihre sterblichen Überreste.¹¹

Bis in unsere Gegenwart wird das Ehepaar Chrysanthus und Daria in hohen Ehren gehalten, das wahrscheinlich unter Kaiser Diokletian (284–305) ein grausames Martyrium erlitt. Deren Reliquien kamen über die Benediktinerabtei Prüm (Eifel) im 7. Jahrhundert nach Bad Münstereifel, wo sie bis heute verehrt werden, besonders am 25. Oktober, dem Tag des Patroziniums. Die romanische Kirche daselbst, die ihre sterblichen Überreste birgt, ist sogar nach ihnen benannt. Das Römische Martyrologium ehrt am 25. Oktober (Nr. 1) das im Rom gemarterte Ehepaar, dessen Verdienste der heilige Papst Damasus (um 305–384) lobte.¹²

Das Römische Martyrologium erwähnt ferner das heilige Ehepaar Severianus und Aquila, die im dritten Jahrhundert in Caesarea (Mauretanien) verbrannt wurden. Ihr Gedächtnis ist der 23. Januar (Nr. 1): „*Caesarea in Mauretania, sanctorum martyrum Severiani et Aquilae, coniugum, qui igne combusti sunt.*“¹³

Nicht zu vergessen sind aber auch die heiligen Eheleute Julianus und Basilissa aus der Thebais im 4. Jahrhundert, deren Gedächtnis nach dem *Romanum Martyrologium* am 6. Januar (Nr. 2) begangen wird.¹⁴

III. Konstantinische Wende

Auch die Zeit nach der Konstantinischen Wende kennt heilige Ehepaare. Erinnerung sei an den heiligen Basilius den Älteren (* um 270 in Kappadozien – † vor 349) und seine Ehefrau, die heilige Emmelia († um 372); von ihren zehn Kindern wurde vier heilig: die Jungfrau Mak-

⁹ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 266.

¹⁰ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 285.

¹¹ *Martyrologium Romanum*, 106.

¹² Vgl. *Martyrologium Romanum*, 590.

¹³ *Martyrologium Romanum*, 113; vgl. *Acta Sanctorum*, Ianuarii III, 68.

¹⁴ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 86.

rina, die Bischöfe Basilius der Große und Gregor von Nyssa sowie Peter von Sebaste. Das Gedächtnis der heiligen Eheleute wird nach dem *Martyrologium Romanum* am 30. Mai (Nr. 2) begangen.¹⁵

Darüber hinaus sei verwiesen auf den heiligen Gregor den Älteren von Nazianz († ca. 389) und seine Gattin, die heilige Nonna († 374), welche ihren Ehemann im Jahre 325 zum Christentum bekehrte. Das *Martyrologium Romanum* gedenkt des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Gregor am 2. Januar (Nr. 1) und seines Todestages am 25. Januar (Nr. 5), der hl. Bekennerin Nonna dagegen am 5. August (Nr. 5).¹⁶

Am 25. September (Nr. 3) gedenkt die Kirche des heiligen Ehepaars Paulus und Tatta samt ihrer Söhne Sabinianus, Maximus, Rufus und Eugen. Als Anhänger der christlichen Religion angeklagt, wurden sie in Damaskus (Syrien) um ihres Glaubens willen zu Tode gemartert: „*Damasci in Syria, sanctorum Pauli et Tattae, coniugum, atque Sabiniani, Maximi, Rufi et Eugenii filiorum, qui, christianae religionis accusati, verberibus aliisque suppliciis torti, animam Deo reddiderunt*“¹⁷.

Am 31. Dezember (Nr. 5) führt das Römische Martyrologium das heilige Ehepaar Melania die Jüngere und Pinianus auf. Sie verließen Rom und zogen nach Jerusalem. Dort führten beide ein gottgeweihtes Leben: sie bei den frommen Frauen, er bei den Mönchen, bis sie beide eines seligen Todes im Jahre 439 starben: „*Hierosolymae, sanctae Melaniae iunioris, quae cum coniuge suo sancto Piniano ex urbe Roma discessit et ad Civitatem Sanctam profecta est; ibique ipsa inter feminas Deo sacras et vir inter monachos religiosam vitam exercuerunt et ambo sancto fine quieverunt*.“¹⁸

IV. Mittelalter

Mehrere Unterschiede zur kirchlichen Frühzeit kristallisieren sich im Mittelalter heraus: Die Ehepaare sind so gut wie nicht mehr Blutzengen, sondern sterben eines natürlichen Todes, gelten daher als Bekenner. Ferner liegt, auch bedingt durch die Tatsache, dass das Christentum zur Staatsreligion geworden war, ein weitgehend anderes Verständnis der Lebens- und Vorstellungswelt von Ehe zugrunde. Durch Bischof Augustinus von Hippo (354–430) in seiner im Jahre 401 entstandenen Schrift *De bono coniugali* angestoßen, unterstrich die Kirche die Ablehnung des Dualismus und des Gnostizismus. Geschlechtlichkeit und Ehe galten als hohes Gut und als Auftrag der Schöpfung.¹⁹ Nach dem bedeutenden Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt (*1934) übernahm das Mittelalter ein Zwei-Stufen-System: „Anerkennung der Ehe, aber Höherschätzung der Jungfräulichkeit, die man in gleicher Weise vom Mann verlangte. Alle Heiligentypen erscheinen infolgedessen als ‚ehfeindlich‘. Wenn dennoch heiligmäßige Partner zusammenlebten, führten sie eine ‚jungfräuliche‘ Ehe.“²⁰ Auf dieser Grundlage entwickelte sich das Ideal eines heiligmäßigen Lebens ohne Martyrium.

Im Mittelalter ragen unter den Eheleuten nicht selten staatliche Oberhäupter und politische Repräsentanten heraus. Die Veränderung der Heiligkeitsvorstellung war maßgeblich Folge der Verbindung des Mönchtums mit den Kräften des germanischen Adels, die sich im Gefol-

¹⁵ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 311, weiterführend HOLBÖCK: Heilige Eheleute, 39–44.

¹⁶ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 79; 116; 434; vgl. HOLBÖCK: Heilige Eheleute, 45–47.

¹⁷ *Martyrologium Romanum*, 536.

¹⁸ *Martyrologium Romanum*, 694.

¹⁹ Vgl. AUGUSTINUS: *De bono coniugali* (CSEL 41, 185–231).

²⁰ ANGENENDT: Heilige und Reliquien, 92.

ge der irischen Mission auf dem Kontinent seit dem 7. Jahrhundert herausbildete. Das neue hagiographische Leitbild legt Wert auf eine stärkere Betonung der vornehmen Herkunft und des Reichtums sowie die Einbeziehung auch des weltlichen Wirkens am Königshof. Die Entwicklung des Heiligenideals hat zudem einen Wandel des asketischen Ideals zur Folge.

Das Römische Martyrologium stellt unter dem 26. Januar (Nr. 4) folgendes Ehepaar aus dem 6. Jahrhundert heraus: „Zu Jerusalem die heiligen Xenophon und Maria sowie deren Söhne Johannes und Arkadius. Es wird berichtet, dass sie dem Senatorenstand und ihren umfangreichen Besitztümern entsagten und sich in der Heiligen Stadt mit der gleichen Glut ihres Geistes zum Mönchsleben bekannten“²¹.

Schwieriger nachzuzeichnen ist die Lebensgeschichte der hl. Waltraud bzw. Waldetrudis († 688), Mutter von vier Kindern, die mit dem hl. Vinzenz von Madelgar verheiratet war, der um das Jahr 677 gestorben ist. Dem Römischen Martyrologium zufolge nahm er nach Zustimmung seiner Gattin das monastische Leben auf sich und soll zwei Klöster gegründet haben, nämlich Soignies und Haumont im belgischen Brabant. Als liturgischer Gedenktag wird der 14. Juli (Nr. 3) angegeben: „*Sonegiae in Brabantia Austrasiae, sancti Vincentii seu Madelgarii, qui, uxore sancta Valde-trude consentiente, vitam monasticam amplexus est et duo monasteria condidisse fertur.*“²²

Über die heilige Waltraud bzw. Waldetrudis heißt es im *Martyrologium Romanum* unter dem 9. April (Nr. 7) wie folgt: „*Castriloci in Hannonia Neustriae, sanctae Valde-trudis, quae, soror sanctae Aldegundis, sancti Vincentii Madelgarii coniunx et quattuor sanctorum mater, maritum imitans deo se vovit et habitum monasticum suscepit in coenobio ab ipsa condito.*“²³

Während der Christenverfolgung in Spanien durch die Mauren bezahlten viele Katholiken ihren Glauben mit dem Leben. Im Jahre 852 starben im andalusischen Cordoba als heilige Blutzeugen die Ehepaare Aurelius und Sabigothone sowie Felix und Liliosa. Sie haben dem Römischen Martyrologium zufolge für den Glauben an Christus Zeugnis abgelegt und im Kerker unaufhörlich das Lob auf Christus gesungen, bis sie schließlich enthauptet wurden.²⁴

Allgemein bekannt ist das Kaiserehepaar Heinrich II. (†1024) (Heiligsprechung am 12. März 1146) und Kunigunde († 1033/1039) (Heiligsprechung am 29. März 1200) aus dem 11. Jahrhundert, deren Gedächtnis die Kirche nach dem *Martyrologium Romanum* am 13. Juli (Nr. 1) begeht. Gemeinsam planten und verwirklichten sie die Stiftung des Bistums Bamberg. Beide liegen im Bamberger Dom auch begraben: „*Sancti Henrici, qui, Romanorum imperator, cum uxore sua sancta Cunegunde ad vitam Ecclesiae reformandam ac fidem Christi in universa Europa propagandam operam dedit et, zelo missionario motus, plures episcopales sedes instituit et monasteria fundavit. Gronae prope Gottingam in Franconia hac die e vita discessit.*“²⁵

Darüber hinaus hielt es die Kirche für angezeigt, den in jeder Hinsicht hervorragenden König Stephan I. von Ungarn (um 969–1038) zu kanonisieren. Sein im *Martyrologium Romanum* verzeichneter liturgischer Gedenktag, der 16. August (Nr. 1), ist nach dem Sturz des Sozialismus im Ostblock wieder ein Feiertag geworden. Seine Gemahlin, die selige Gisela (985–1060), die nach dem Tod ihres Gatten ihres Amtes enthoben wurde und in das Kloster Niedernburg in Passau ins Exil ging, starb ebenda im Jahre 1060; dort liegt sie auch begraben.

²¹ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 117.

²² *Martyrologium Romanum*, 388.

²³ *Martyrologium Romanum*, 227.

²⁴ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 417.

²⁵ *Martyrologium Romanum*, 386; vgl. ROTH: Sankt Kunigunde; GUTH: Kaiser Heinrich II. und Kaiserin Kunigunde.

Ihr liturgischer Gedenktag ist dem *Martyrologium Romanum* zufolge der 7. Mai (Nr. 5).²⁶ Ihr gemeinsamer Sohn, der hl. Emmerich, der seinen Eltern im Tod im Jahre 1031 vorausging, wurde formal mit seinem Vater im Jahre 1083 heiliggesprochen.

Für den 15. Mai (Nr. 10) hält das römische Martyrologium folgenden Eintrag bereit: „Zu Madrid in Spanien der heilige Landwirt Isidor. Eifrig arbeitete er mit seiner Gattin, der seligen Turibia, und erntete geduldig mehr die Früchte des Himmels als die der Erde. So lebte er das Beispiel eines frommen Bauern.“²⁷ Sie starben um das Jahr 1130. Die Anerkennung seines Kultes seit unvordenklichen Zeiten erfolgte am 7. August 1697.

Nicht leicht wiederzugeben ist dagegen die Lebensgeschichte des Bekenners Graf Elzear von Sabran (†1323) und seiner Gemahlin Delphina von Sabran (1284–1360), weil die Kanonisationsakten verloren gegangen sind. Beide galten als Ratgeber ihres Volkes. Die US-amerikanische Gelehrte Renate Blumenfeld-Kosinski schreibt diesbezüglich:

„They both came from the high Provençal nobility. Delphine's parents died when she was seven; she was entrusted to her uncles and raised by nuns. Sibille of Puget, in particular, influenced the girl greatly by reading the *vitae* of virginal couples to her, positing that ‚virgins were incomparably more agreeable to God than women bound by marriage‘. Delphine tried to realize this ideal of asceticism, a project fraught with difficulties.“²⁸

Graf Elzear von Sabran wurde von dem seligen Papst Urban V. (um 1310–1370) im Jahre 1369 kanonisiert. Das *Martyrologium Romanum* gedenkt beider am 27. September (Nr. 7) mit der sie schmückenden Beschreibung, sie hätten „alle Tugenden bewahrt“²⁹.

V. Frühe Neuzeit

Auch in der frühen Neuzeit kam es bezüglich Ehe und Familie zu Schwerpunktverlagerungen.³⁰ Es fehlte nicht an Ehepaaren, deren tragfähige Sinnorientierungen bis heute beispielhaft prägend bleiben. Denn wo immer das doppelte Ich in das verbindende Wir mündet, wird Ehe zu einer unbezwingbaren Burg, die von niemandem gestürmt werden kann. Der aus Tirol stammende Jesuit Jacob Schmid (1689–1740) widmete den Eheleuten im Jahre 1735 eine eigene Studie, die drei Jahre später in verbesserter und vermehrter Auflage erschien, in der er sowohl die Eltern- und Kinderliebe unterstrich als auch auf eine strenge Erziehung des Nachwuchses Wert legte.³¹

In dieser Epoche treten vor allem japanische Eheleute in den Blick, die während der grausamen Christenverfolgungen im 17. Jahrhundert wegen Verweigerung des Staatskultes für Christus ihr Leben hingaben.

Der aus einer der höchsten Familien Japans stammende Simon Bokusai Kyota wurde Katechist bei den Jesuiten. Kraft des Dekretes des Präfekten Yetsundo wurde er mit seiner Ehefrau Magdalena mit dem Kopf nach unten am 16. August 1620 gekreuzigt. Das Ehepaar Thomas und Maria Gengoro wurde samt seines zweijährigen Knaben Jakob auf der Grundlage des Dekretes des Präfekten Yetsundo aus Hass auf den christlichen Namen ebenfalls am 16. Au-

²⁶ E. VON ERFURT: Kaiserlegende, 457; 274; weiterführend HOLBÖCK: Heilige Ehepaare, 345–347.

²⁷ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 287; MAGYAR: Hungarian Royal Saints, 287.

²⁸ BLUMENFELD-KOSINSKI: Holy Women in France.

²⁹ BLUMENFELD-KOSINSKI: Holy Women in France, 540; vgl. *Acta Sanctorum*, Septembris VII, 494–555; DUHAMELET: S. Eléazar; CAMPBELL: Le sommaire; VAUCHEZ: La sainteté en occident, 418–420.

³⁰ Vgl. WUNDER/VANJA (Hg.): Wandel der Geschlechterbeziehungen.

³¹ Vgl. KENDLER: P. Jacob Schmid S.J., bes. 23–28.

gust 1620 mit dem Kopf nach unten gekreuzigt. Das Römische Martyrologium gedenkt dieser seligen japanischen Blutzeugen am 16. August (Nr. 11): „*Kokurae item in Iaponia, beatorum martyrum Simonis Bokusai Kyota, catechista, et Magdalенаe, coniugum, Thomae Gengoro et Mariae, pariter coniugum, atque Iacobi filii eorum adhuc ueri, qui ex decreto praefecti Yetsundo in odium nominis christiani simul crucifixi sunt, capite deorsum.*“³²

„Im Jahre 1622 sah die Stadt Nagasaki das ‚große Martyrium‘. Dort wurden 22 Opfer, darunter viele Priester, lebendig verbrannt und 23 Christen, größtenteils Gastgeber der Missionare, samt ihren Frauen und Kindern enthauptet. Dieses Massenmartyrium war die letzte Bluttat Hidetadas.“³³ Im Einzelnen erlitten der selige Jesuitenpater Sebastian Kimura, der selige Dominikanerpater Franziskus Morales und 50 weitere Priester sowie Laien unterschiedlichen Standes das Martyrium. Unter den Laien ragen folgende selige Ehepaare hervor: der bei den Jesuiten tätige Katechist Antonius Sanga und seine Ehefrau Magdalena, die am 10. September 1622 enthauptet wurden. Ebenfalls am 10. September enthauptet wurden auch der Katechist Antonius von Korea und seine Ehefrau Maria zusammen mit ihren beiden Söhnen Johannes und Petrus, der bei den Jesuiten wirkende Katechist Paulus Nagaishi mit seiner Frau Thekla mit ihrem 7-jährigen Sohn Petrus; die Eheleute Paulus und Maria Tanaka, das Ehepaar Dominikus und Klara Yamanda. Es folgte die Enthauptung von Maria Tokuan, geb. Kimura, die selig gesprochen wurde; ebenso ihr Ehemann Andreas Murayama Tokuan, Mitglied der Bruderschaft vom heiligen Rosenkranz, der wegen Unterstützung der Dominikaner schon am 18. November 1619 lebendig verbrannt worden war. Nicht zu vergessen ist das Zeugnis der seligen Agnes, deren seliger Gatte Kosmas Takeya, Mitglied der Bruderschaft vom heiligen Rosenkranz, ebenfalls am 18. November 1619 das Martyrium erlitten hatte; ihr gemeinsamer Sohn Franziskus wurde im Alter von nur 12 Jahren zum Blutzeugen. Ferner Maria Shoun, die Ehefrau des seligen Johannes Yoshida Shoun, der von einem Jesuiten in Nagasaki getauft worden war und am 18. November 1619 langsam verbrannt wurde. Ebenso erlitt der portugiesische Soldat Dominikus Jorge, der sich in Japan niedergelassen hatte, am 18. November 1619 den Tod durch langsames Verbrennen; seine spanische Ehefrau Isabella, geb. Fernández, und ihr gemeinsamer Sohn Ignatius wurden am 10. September 1622 enthauptet. Das *Martyrologium Romanum* gedenkt ihrer aller am 10. September (Nr. 10 mit Anm. 8).³⁴

Am 11. September 1622 erlitt der unter den Jesuiten wirkende japanische Katechist Kaspar Koteda in Japan das Martyrium, nachdem seine Gattin Apollonia am Tag zuvor zur Blutzeugin geworden war. Das Römische Martyrologium gedenkt seiner am 11. September (Nr. 10): „*Nagasakii in Iaponia, beatorum Gasparis Koteda, catechistae, Francisci Takeya et Petri Shichiemon puerorum, martyrum qui, cum patres eorum pridie huius diei passi essent, ibidem eadem firmitate idem supplicium decollationis ipsi pro Christo subierunt.*“³⁵

In Nagasaki starben am 2. Oktober 1622 Ludwig Yakichi und seine Gattin Luzia, die mit ihren Söhnen Andreas (15 Jahre) und Franziskus (4 Jahre) vor den Augen ihres Ehemannes bzw. Vaters enthauptet wurden; hiernach wurde Ludwig dem Feuer übergeben. Das *Martyrologium Romanum* ehrt ihr Andenken am 2. Oktober (Nr. 8).³⁶

³² *Martyrologium Romanum*, 458.

³³ LAURES: Japan, 138.

³⁴ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 508.

³⁵ *Martyrologium Romanum*, 510.

³⁶ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 551; vgl. STROOBANTS (Bearb.): *Dix mille saints*.

Während der japanischen Verfolgungswelle im Jahre 1626 erlitten unter der Führung des seligen Matthias Araki weitere sieben Gefährten das Martyrium. Am 12. Juli 1626 starben das selige Ehepaar Petrus und Susanna Arakiyori Chobioye, wobei letztere wegen ihrer Demut und ihres christlichen Mutes unbekleidet an ihren Haaren aufgehängt wurde und diese Tortur drei Stunden lang ertragen musste. Die Eheleute Johannes und Katharina Tanaka wurden lebendig verbrannt. Das Ehepaar Johannes und Monika Nagai Naisen wurde samt seinem siebenjährigen Sohn Ludwig lebendig verbrannt bzw. enthauptet; die Ehefrau wurde zuvor mehrfach sexuell missbraucht. Ihr gemeinsames Gedächtnis wird am 12. Juli (Nr. 10 mit Anm. 5) begangen.³⁷

Kaspar und Maria Vaz, beide Mitglieder im Dritten Orden des heiligen Franziskus, erlitten am 27. August 1627 unter der Leitung des Minoritenpaters Franziskus von der Heiligen Maria zusammen mit weiteren 13 Gefährten in Nagasaki auf Befehl des Stadtpräfecten Kawachi Dono das Martyrium; er wurde lebendig verbrannt, sie enthauptet. Ihr Gedächtnis wird nach dem *Martyrologium Romanum* am 27. August (Nr. 14 mit Anm. 9) begangen.³⁸ Papst Pius IX. (1792–1878), bekannt für seine zahlreichen Kanonisationen, sprach diese japanischen Glaubenszeugen am 7. Juli 1867 selig.

Papst Benedikt XVI. erhob im Jahre 2008 insgesamt 188 Blutzeugen der japanischen Christenverfolgung des 17. Jahrhunderts in der frühen Edo-Periode zur Ehre der Altäre. Die Seligsprechung des Jesuiten Peter Kibe Casui und seiner 187 Gefährten erfolgte am 24. November 2008 in Nagasaki. Unter ihnen befanden sich die Eheleute Kaspar und Ursula Nishi Genka samt ihrem Sohn Johannes Mataichi Nishi, die im Jahre 1609 in Iktsuki (Erzbistum Nagasaki) getötet worden waren, ferner die aus 18 Personen bestehenden Familien Kagayana und Kokura-Kumanioto-Oita, welche im Jahre 1619 bzw. 1638 das Martyrium erlitten haben.³⁹

VI. Perspektiven im 19. und 20. Jahrhundert

Während der Kihae-Verfolgung in Korea in den Jahren 1839 und 1840 wurden in der Zeit des Missionspapstes Gregors XVI. (1765–1846) mindestens 254 Christen aus Hass auf den christlichen Glauben verhaftet, von denen 121 Christen entweder exekutiert wurden oder an den Folgen der erlittenen Torturen gestorben sind. Die Eheleute Barbara Kwon-hui und ihr Gatte, Augustinus Yi Kwang-hon, sowie das Ehepaar Maria Yi Yon-hui, Ehefrau von Damian Myong-hyog, die angesichts der buddhistischen Übermacht am 20. Juli 1839 für Christus in den Tod gingen, sind Ausdruck der unumkehrbaren Liebe Gottes zu den Menschen. Die Kirche gedenkt ihrer am 20. September.⁴⁰

Die koreanischen Blutzeugen aus den Verfolgungsjahren 1839 bis 1840, 1846 und 1866 wurden durch Papst Pius XI. am 5. Juli 1925 seliggesprochen.⁴¹ Weitere 24 Blutzeugen wurden am 6. Oktober 1968 durch den seligen Papst Paul VI. (1897–1978) als Selige zur Ehre der Altäre erhoben. Alle diese Gruppen mit insgesamt 103 Personen hat Papst Johannes Paul II. am 6. Mai 1984 in Seoul heiliggesprochen. Unter ihnen befinden sich sechs Ehepaare: Es handelt sich um Augustinus Yi und seine Ehefrau Barbara Kwon, die ihre sechs Kinder im Gefängnis

³⁷ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 385; STROOBANTS (Bearb.): *Dix mille saints*, 385.

³⁸ STROOBANTS (Bearb.): *Dix mille saints*, 480.

³⁹ Weiterführend Rojo: Art. Pietro Kibe Casui; PROFILLET: Japon.

⁴⁰ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 496.

⁴¹ AAS 17. 1925, 366–369.

schmachten sah und im Alter von 46 Jahren starb. Der aus einer adligen Familie stammende Katechist Damian Nam, der sein Martyrium als ein zur Schlachtbank geführtes Lamm interpretierte, hatte die charakterstarke und intelligente Maria Yi zu seiner Gattin; darüber hinaus Sebastian Nam (*1780), der mit 40 Jahren den katholischen Glauben annahm und im Alter von 60 Jahren am 26. September 1839 getötet wurde, und seine Gattin Barbara Cho; sodann der Katechist Augustinus Pak und Barbara Ko (1798–1839), die drei Kinder hatten; ferner Petrus Choe und Magdalena Son' (1802–1840), Eltern von elf Kindern, von denen bereits neun im Kindesalter starben; schließlich Karl Choe und Barbara Choe (*1819), Eltern eines Sohnes, die beide am 1. Februar 1840 enthauptet wurden. Das Römische Martyrologium feiert ihrer aller Gedächtnis am 20. September (Nr. 1 mit Anm. 10), ihr Martyrium dagegen am 24. Mai (Nr. 11 mit Anm. 2).⁴²

Die zwischen den Jahren 1791 und 1888 getöteten 124 Blutzegen Koreas sprach Papst Franziskus am 16. August 2014 in der Nähe von Seoul selig. Es handelt sich um den konvertierten Adligen Paul Yun Ji-Chung (1758–1791) und seine Gefährten, darunter drei Ehepaare: Es sind dies zum einen Augustinus Jeon Yakjong (1760–1801) und seine Gattin Cäcilia Yu Sosa, zum anderen Augustinus Yu Hangeon (1756–1801) und Lutgarda Yi Suni (1782–1802), die im Jahre 1797 von einem chinesischen Priester getraut wurden, ein enthaltsames Leben führen wollten, was ihnen aber die konfuzianische Gesellschaft unmöglich machte. Schließlich gehört zu den Märtyrern Koreas auch das Ehepaar Franziskus Choe Kwonghwan (†1846) und Maria Yi Seongrye (1801–1840).⁴³

Während der Bischofssynode über die Sendung von Ehe und Familie 1980 sprach sich der damalige Präfekt der römischen Kongregation für die Heiligsprechungen, Pietro Kardinal Palazzini (1912–2000), für die Eröffnung von Verfahren für Eheleute in der Ortskirche aus. Hierzu braucht es aber mehr denn je die Unterstützung durch Freunde und geeignete Familienkreise. Es bedarf zumal einer viel größeren Hilfe durch die vielfältigen Laienbewegungen. Die Römische Kurie fördert demnach ausdrücklich Verfahren für Eheleute. Papst Johannes Paul II. setzte im Jahre 1984 ein klares Signal, als er vor Vertretern der römischen Diözesansynode den Wunsch zum Ausdruck brachte, er wolle in seinem Pontifikat ein Ehepaar zur Ehre der Altäre erheben. Eine erste Frucht diesbezüglicher Bemühungen stellt die Seligsprechung des italienischen Ehepaares Luigi (1880–1951) und Maria (1884–1965) Beltrame Quattrocchi dar, das am 21. Oktober 2001 in Rom zur Ehre der Altäre erhoben wurde; bei der Feier waren drei ihrer Kinder anwesend. Der in der sizilianischen Großstadt Catania zur Welt gekommene Ehemann war Generalstaatsanwalt in der italienischen Hauptstadt, bekleidete diverse Ämter mit großer Verantwortung auf nationaler Ebene und wirkte unter Ministerpräsident Alcide De Gasperi (†1954). In den freien Stunden besuchte er theologische Abendkurse an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Seine Gattin Maria Corsini entstammte der Großstadt Florenz in der Toskana, übersiedelte aber bereits in jungen Jahren nach Rom. Im Jahre 1905 heirateten sie. Als Mitglied der Katholischen Aktion Italiens engagierte sie sich als Lehrerin, die pädagogische Schriften veröffentlichte, in der Katechese für Frauen in den römischen Pfarrgemeinden und in der Hilfe für Bedürftige. Nach dem Tod ihres Gatten im Jahre

⁴² Vgl. *Martyrologium Romanum*, 526 bzw. 301.

⁴³ Vgl. die Homilie von PAPST FRANZISKUS: Occasione Beatificationis CXXIV Martyrum Coreanum. Die im Jahre 2015 erschienene Monographie „A History of Korean Christianity“ enthält ein eigenes Kapitel über die „Church of the Martyrs“ unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts: KIM / KIM: History of Korean Christianity, 49–53.

1951 widmete sie sich verstärkt der Erneuerung des christlichen Glaubens sowie der Sorge um die Familien nach den Weisungen Papst Pius' XII. (1876–1958).⁴⁴ Darüber hinaus wurde sie Mitglied der Bewegung „Rinascita Cristiana“ und „Fronte della Famiglia“. Nach einem erfüllten Leben starb sie am 26. August 1965 in Rom. Der Diözesanprozess des Bistums Rom begann am 18. Oktober 1994. Die römische Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren erließ am 20. Juni 1997 das Dekret über die Gültigkeit der vorgenommenen Untersuchung und approbierte am 18. Juni 1999 die *Positio super virtutibus*.⁴⁵

Eine wichtige Monographie schrieben Attilio Danese und Giulia Paola Di Nicola, die unter dem Titel „Ein Heiligenschein für zwei“ erschienen ist.⁴⁶ Der Präfekt der römischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren, José Kardinal Saraiva Martins (*1932), würdigte das seliggesprochen Ehepaar Beltrame Quattrocchi als Prophezeiung ehelicher Heiligkeit.⁴⁷

An der römischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren ist in der Zwischenzeit eine ganze Reihe von Prozessen anhängig, die Ehepaare betreffen. Es handelt sich um Eheleute aus dem 19. und 20. Jahrhundert, die ein vorbildliches Leben geführt haben und eines natürlichen Todes gestorben sind. Aus Italien kommen fünf Ehepaare, aus Spanien zwei, eines aus Österreich. Ob sie in näherer Zukunft zur Ehre der Altäre erhoben werden, entscheidet der Papst in Rom.

C. Ausblick

Gerade unsere gegenwärtige Zeit, in der Ehe und Familie oft starken Herausforderungen ausgesetzt sind, bedarf überzeugender Vorbilder. Gelebte Ökumene in konfessionsverschiedenen Ehen bedarf der Unterstützung und Solidarität, ohne dass die hier anzutreffenden Schwierigkeiten kleingeredet oder übersehen werden dürfen.⁴⁸ Papst Benedikt XVI. hat während seiner Ansprache bei der Ökumenischen Begegnung in Warschau die konfessionsverschiedene Ehe als „praktische Werkstätte der Einheit“ (a practical laboratory of unity) gewürdigt und zugleich „gemeinsame Programme pastoraler Sorge für solche Ehen“ gefordert.⁴⁹

Das Zweite Vatikanische Konzil betonte: „Alle Christgläubigen sind [...] zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit eingeladen und verpflichtet“ (*Lumen Gentium* 42). In der religiösen Erziehung kommt die Würde und Aufgabe von Vater und Mutter besonders zum Ausdruck. Die Kinder mögen „in Dankbarkeit, Ehrfurcht und Vertrauen [...] das erwidern, was die Eltern ihnen Gutes tun, und ihnen, wie es Kindern ziemt, im Unglück und in der Einsamkeit des Alters beistehen“ (*Gaudium es Spes* 48). Auf diese Weise wird die Familie zu einer „Schule reich entfalteter Humanität“ (*Gaudium et Spes* 52), in der „herzliche Seelengemeinschaft, gemeinsame Beratung der Gatten und sorgfältige Zusammenarbeit der Eltern bei der Erziehung der Kinder“ (*Gaudium et Spes* 52) gepflegt werden.

⁴⁴ Vgl. PIUS XII.: Eheleben und Familienglück.

⁴⁵ Vgl. *Martyrologium Romanum*, 614 bzw. 478.

⁴⁶ Vgl. DI FELICE: Maria Corsini e Luigi Beltrame Quattrocchi, 4.

⁴⁷ SARAIVA MARTINS: La profezia della santità coniugale, 9.

⁴⁸ Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien“; Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinnen; Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen, 59–70.

⁴⁹ BENEDIKT XVI.: Ansprache bei der Ökumenischen Begegnung in Warschau am 25. Mai 2006.

Die Heiligen sind wahre Lehrer der Kirche, nicht zuletzt jene kanonisierten Ehegatten, die sich im Sakrament der Ehe rückhaltlos und für immer aneinander verschenkt haben. In guten wie bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit zusammenzustehen, bezeugt ihren heroischen Tugendgrad, der auch darin zum Ausdruck kommt, einer endgültigen und unwiderruflichen Entscheidung fähig zu sein.

Literatur

- ANDRÉ-DELAISTRE, Louise / AZÉLIE, Martin: mère de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus. Lyon 1951.
- ANGENENDT, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997.
- DERS.: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. 2., verb. Auflage. München 1997.
- AUGUSTINUS: De bono coniugali (CSEL 41, 185–231)
- AVRAY, Davide L. de: Medieval Marriage. Symbolism and Society. Oxford 2005.
- BALTHASAR, Hans Urs von: Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon. Einsiedeln 1990.
- BENEDIKT XVI.: Ansprache bei der Ökumenischen Begegnung in Warschau am 25. Mai 2006; der englische Text befindet sich in: Information Service, hrsg. von dem Pontifical Council for Promoting Christian Unity Nr. 122 (2006/II) 41–43.
- DERS.: Il grande Tesoro della piccola Teresa, in: L'Osservatore Romano 151 (7. April 2011) Nr. 80, 8.
- DERS.: Mit den Heiligen durch das Jahr. Meditationen. Hg. von L. SAPIENZA. Freiburg / Basel / Wien 2010.
- DERS.: Die Eheleute Priszilla und Aquila, in: DERS.: Auf dem Fundament der Apostel. Katechesen über den Ursprung der Kirche. Regensburg 2007, 139–164.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate: Holy Women in France: A Survey, in: MINNIS, A. / VOADEN, R. (Hg.): Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100–c. 1500. Turnhout 2010 (Brepols Essays in European Culture. Vol. I), 249–251.
- BRANCATISANO, Marta: Das große Abenteuer. Die Ehe. Aachen 2001.
- BROOKE, Christopher N. L.: The Medieval Idea of Marriage. Oxford 1989.
- CADÉOT, R.: Louis Martin. „Père incomparable“ de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Témoin pour notre temps. 1823–1894. Paris 1996.
- DERS.: Zélie Martin. „Mère incomparable“ de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Une „femme forte“ pour notre temps. 1831–1877. Paris 1990.
- CAFFAREL, Henri: Die Ehe auf dem Weg zur Heiligkeit. Einsiedeln / Freiburg 2014 (Beten heute 19).
- DELANY, S. P.: Married Saints. Westminster 1935.
- DI FELICE, F.: Maria Corsini e Luigi Beltrame Quattrocchi ricordano con la forza della testimonianza che il matrimonio è una via di santità, in: L'Osservatore Romano 24. 2001, 4.
- EGELSEDER, B.: Familie im Lichtglanz – Heilige Ehegatten. Abensberg 1998.
- Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen Christen und Christinnen. Hinweise zum gemeinsamen seelsorglichen Handeln unserer Kirche in Deutschland, in: Ökumenische Rundschau 51. 2002, 519–523.
- Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen, in: Die Sakramente (Mysterien) der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen. Dokumente der Gemeinsamen Kommission

- der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006 (Arbeitshilfen 203).
- ERLEMANN, H.: Die heilige Familie. Ein Tugendvorbild der Gegenreformation im Wandel der Zeit. Kult und Ideologie. Münster 1993.
- FINK, John F.: Married Saints. New York 1999.
- FORD, David & Mary: Marriage as a Path to Holiness. Lives of Married Saints. Soutz Canaan 1999.
- PAPST FRANZISKUS: Occasione Beatificationis CXXIV Martyrum Coreanum apud Portam vulgo Gwanghwanum Seuli (16. August 2014), in: Acta Apostolicae Sedis 106. 2014, 683–685.
- GAUCHER, Guy: Chronik eines Lebens. Schwester Therese vom Kinde Jesus und vom heiligen Antlitz Therese Martin (1873–1897). Trier 2010.
- GAUDEMET, Jean: Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit. Paris 1987.
- GODDING, Robert: Le nouveau Martyrologe Romain, in: Analecta Bollandiana 119. 2001, 344.
- GUTH, Klaus: Kaiser Heinrich II. und Kaiserin Kunigunde. Das heilige Herrscherpaar. Leben, Legende, Kult und Kunst. Petersberg 2002.
- HEINZ, Andreas: Das neue Martyrologium, in: Liturgisches Jahrbuch 52. 2002, 1–2.
- HOLBÖCK, Ferdinand: Heilige Eheleute. Verheiratete Selige und Heilige aus allen Jahrhunderten. Stein am Rhein / Salzburg 2001.
- JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* (10. November 1994). Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119).
- KENDLER, M.: P. Jacob Schmid S.J. Ein bairischer Hagiograph des 18. Jahrhunderts. München 1974 (tuduv Studien. Reihe Kulturwissenschaften 1).
- KIM, Sebastian C. H. / KIM, Kirsteen: A History of Korean Christianity. Cambridge 2015, 49–53.
- KLAUCK, Hans-Josef: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. Stuttgart 1981 (Stuttgarter Bibelstudien 103).
- KLAUSER, Renate: Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg. Bamberg 1957.
- KRISTEVA, Julia: Thérèse mon amour. Paris 2008.
- LAUN, Andreas: Ehe – Weg zur Heiligkeit, in: Kirche heute 1. 1997, 13–14.
- LAURES, Johannes: Geschichte der katholischen Kirche in Japan. Kaldenkirchen 1956.
- MACCA, V. G.: Art. Guérin, in: Bibliotheca Sanctorum – Appendice 1. Rom 1987, 629–630.
- DERS.: Art. Martin, in: Bibliotheca Sanctorum – Appendice 1. Rom 1987, 846–847.
- MAGYAR, Zoltán: Hungarian Royal Saints. The Saints of the Arpadian Dynasty. Herne 2012 (Studien zur Kirchengeschichte und Theologie 3).
- Martyrologium Romanum. Editio altera. Vatikanstadt 2004.
- MOLL, Helmut: Treue, in: L'Osservatore Romano (dt.), 3. Februar 1989, 1.
- MONGIN, Hélène: Louis et Zélie Martin. Les saints de l'ordinaire. Paris 2008.
- MÜLLER, Christoph G.: Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission. Stuttgart 2008 (Stuttgarter Bibelstudien 215).
- NEVIN, Thomas R.: Thérèse of Lisieux. God's Gentle Warrior. Oxford 2006.
- NIGG, Walter: Das Leben in der Ehe, in: DERS.: Heilige im Alltag. Olten / Freiburg im Breisgau 1976.
- PFENNIGBERGER, Christa: Freunde Gottes. Heilige Eheleute. Hörbuch o. J. [2008].
- PIAT, Stéphane-Joseph: Céline. Soeur Geneviève de la Sainte Face. Soeur et témoin de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Lisieux 1963.
- DERS.: Geschichte einer Familie. Im Elternhaus der hl. Therese vom Kinde Jesus. Eine Schule der Heiligkeit. Leutesdorf 1983.

- DERS.: Histoire d'une famille. Une école de sainteté. Le foyer où s'épanouit sainte Thérèse de l'enfant-Jésus. Paris, 4^e édition 1946.
- PIUS XII.: Eheleben und Familienglück. Ansprachen an Braut- und Eheleute. Luzern ²1948.
- PROFILLET, L.-Chr.: Le Martyrologe de l'Église de Japon 1549–1649. Voll. 3. Paris 1895–1897.
- RÉAL, Isabelle: Vies de saints, vie de famille. Représentation et système de la parenté dans le Royaume mérovingien (481–751) d'après les sources hagiographiques. Turnhout 2001 (Hagiologia Vol. 2).
- RENER, Monika: Jungfrau, Ehefrau, Witwe. Möglichkeiten und Grenzen weiblicher Heiligkeit im Mittelalter, in: Bertelsmeier-Kierst Chr. (Hg.): Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute Frankfurt am Main u.a. 2010 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit, 3) 93–118.
- REPETTO, José Luis: Mil Años de Santidad Seglar. Madrid 2002.
- ROH, Taesong: Die familia dei in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld. Göttingen 2003.
- ROJO, F.: Art. Pietro Kibe Casui, in: Bibliotheca Sanctorum – Appendice 2. Rom 2000, 732–733.
- ROTH, Elisabeth: Sankt Kunigunde. Legende und Bildaussage, in: Bericht des Historischen Vereins Bamberg 123. 1987, 5–68.
- SARAIVA Martins J.: La profezia della santità coniugale, in: L'Osservatore Romano, 10. Oktober 2001, 9.
- SCATTIGNO, Anna: La Correspondance familiale di Zélie Martin, in: Rivista di storia del cristianesimo 7. 2010, 249–259.
- SCHNEIDER, Reinhold: Heilige Frauen, in: DERS.: Pfeiler im Strom. Wiesbaden 1958, 166–207.
- SCHUBIGER, Gian Franco: Couple Saints et Bienheureux. Un chemin de sanctification. Paris 2004.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien“. Bonn 1981 (Arbeitshilfen 22).
- SIGNORI, Gabriela: Von der Paradiesesehe zur Gütergemeinschaft. Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt. Frankfurt/New York 2011 (Geschichte und Geschlechter 60).
- SIX, Jean-Francois: Theresia von Lisieux. Ihr Leben, wie es wirklich war. Freiburg ⁴1978.
- Sposi e Santi. Dieci profili di santità coniugale. Florenz 2012 (Amore umano).
- STROOBANTS, Marcel (Bearb.): Dix mille saints. Dictionnaire hagiographique. Brepols 1991.
- VAUCHEZ, André: La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen Âge (1198–1431). Recherches sur les mentalités religieuses médiévales. Rom ³2014.
- WARD, Anthony: Families of Saints and married Saints in the present Martyrologium Romanum, in: Ephemerides Liturgicae 123. 2009, 160–215.
- WEBER, Ines: Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur. 2 Bde. Ostfildern 2008 (Mittelalter-Forschungen 24).
- WOLLBOLD, Andreas: Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie. Würzburg 1994 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 11).
- WUNDER, Heide/VANJA, Christina (Hg.): Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit. Frankfurt am Main 1991.
- YGLESIAS, Rafael: Glückliche Ehe. Stuttgart 2010.

Michael Rosenberger, Linz

Die eigene Identität annehmen

Moraltheologische Überlegungen zur Pastoral für homosexuelle Menschen

Anfragen an die Liturgische Kommission für Österreich bezüglich der Möglichkeit zur Segnung von Frauenpaaren und Männerpaaren bei ihrer Verpartnerung veranlassten die Kommissionsmitglieder, sich im Rahmen eines internen Studientages mit den Grundlagen des Themas zu beschäftigen: mit sexualmedizinischen Erkenntnissen, staatsrechtlichen Regelungen und zeitgemäßen moraltheologischen Ansätzen. Der vorliegende Beitrag geht auf den moraltheologischen Vortrag des Studientages zurück und bündelt wesentliche Überlegungen. (Redaktion)

In westlichen Gesellschaften sind homosexuelle Partnerschaften weitgehend anerkannt und rechtlich abgesichert. Die Frage ist, wie sich die Kirche dazu verhält. Ist sie nicht bei konsequenter Anwendung ihrer eigenen Methoden gezwungen, ihre bisherigen ethischen Positionen zur Homosexualität zu korrigieren? Unter Berücksichtigung naturwissenschaftlicher, biblischer, lehramtlicher und glaubenspraktischer Aspekte sowie der extrem angespannten kirchenpolitischen Lage werden Vorschläge zu einer zukunfts offenen Lösung gemacht.

„Ich bin schwul – und das ist auch gut so!“ Mit diesem Satz bekannte sich der Berliner Bürgermeister Klaus Wowereit auf dem Sonderparteitag der Berliner Landes-SPD am 10.6.2001 zu seiner Homosexualität.

Er war damit der erste deutsche Spitzenpolitiker, der offen zu seiner Homosexualität stand, gewann die anschließende Landtagswahl und blieb fast vierzehn Jahre im Amt des Regierenden Bürgermeisters von Berlin. Ein Vierteljahr nach seinem Rücktritt von diesem Amt schrieb Wowereit am 5.4.2015 im Tagesspiegel, „Ich bin schwul – und das ist auch gut so!“, sei der wichtigste Satz in seinem Leben gewesen.

Ogleich es in Mitteleuropa seit Mitte der 1990er Jahre spürbar einfacher geworden ist, sich zu seiner homosexuellen Orientierung zu bekennen, sind noch lange nicht alle Hemmnisse aus dem Weg geräumt. Insofern müssen sich auch Kirche(n) und Theologie fragen, ob sie das Stehen zur eigenen sexuellen Identität unterstützen wollen oder sollen und wie sie dies in geeigneter Weise tun können. Dem möchte ich im folgenden Beitrag nachgehen.

Die Moraltheologie kann ihre ethischen Urteile nicht aus der Luft greifen. Vielmehr ist sie verpflichtet, eine Reihe einschlägiger „loci theologici“ zu befragen, um dann zu einer begründeten und ausgewogenen Wertung zu gelangen. Zu diesen theologischen Orten gehören im vorliegenden Fall v.a. die Naturwissenschaften als ein „locus alienus“ sowie Bibel, Lehramt

UNIV.-PROF. DR. MICHAEL ROSENBERGER

ist Leiter des Instituts für Moraltheologie an der Katholischen Privatuniversität Linz; er ist Sprecher der österreichischen MoraltheologInnen, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität und Leiter der Arbeitsgruppe zur Erforschung der Mensch-Tier-Beziehung.

und das Glaubensgespür (*sensus fidei*) aller Glaubenden als „*loci proprii*“. Ich werde diese Orte moraltheologischer Erkenntnis im Folgenden der Reihe nach durchgehen, um abschließend zu einer Antwort auf die gestellte Frage zu kommen.

Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse

Die natur- und humanwissenschaftliche Forschung hat sich in den letzten Jahrzehnten intensiv mit der Frage nach den Ursachen homosexueller Orientierung beschäftigt. Dabei spielte die Suche nach genetischen Faktoren eine erhebliche Rolle. Zwar konnten noch keine präzisen Gene identifiziert werden, die für die sexuelle Orientierung mitverantwortlich sind. Jedoch hat die Zwillingsforschung bewiesen, dass *genetische Faktoren* eine erhebliche Rolle spielen. Eineiige Zwillinge sind mit mindestens 30% Wahrscheinlichkeit beide homosexuell, wenn dies einer der beiden ist¹, womöglich sogar mit bis zu 50% Wahrscheinlichkeit². Und die Vererbung der homosexuellen Orientierung von einem Elternteil auf das Kind hängt höchstwahrscheinlich mit der ausbleibenden Deaktivierung sogenannter epigenetischer Marker in der frühen Embryonalentwicklung zusammen.³

Während der späteren Schwangerschaft kommt ein *hormonaler Faktor* ins Spiel: Ist bei männlichen Föten die Ausschüttung von Testosteron zwischen der 20. Schwangerschaftswoche und der Geburt niedriger als 80% des Normwerts, kommt es mit deutlich erhöhter Wahrscheinlichkeit zu einer homosexuellen Orientierung. Weil dies bei dritt- oder viertgeborenen Söhnen öfter passiert als bei erst- oder zweitgeborenen, ist die Inzidenz homosexueller Orientierung unter dritten, vierten oder fünften Söhnen größer als unter ersten oder zweiten⁴. Und so erschreckend es klingen mag: Ratten können mittlerweile durch hormonelle Manipulation während der späten Schwangerschaft gezielt homosexuell gemacht werden.⁵

Auch die *Hirnforschung* hat in den letzten Jahren bemerkenswerte Erkenntnisse erbracht. So ist nachgewiesen, dass homosexuelle Personen bereits bei der Geburt die Duftpräferenz für das eigene Geschlecht besitzen⁶ und typische Gehirnstrukturen des anderen Geschlechts aufweisen.⁷

In der *Verhaltensforschung* ist homosexuelles Verhalten für nahezu 500 Wirbeltierarten beschrieben. Nicht immer muss dies aus einer dauerhaften homosexuellen Orientierung entstehen. Oft handelt es sich um ein vorübergehendes homosexuelles Verhalten. Immer jedoch können Funktionen für dieses Verhalten angegeben werden. Weder ist also homosexuelles Verhalten im Tierreich „unnatürlich“ noch verfehlt es seine Funktionalität. Vielmehr beweisen die Beobachtungen, dass die Sexualität viel mehr biologische Zwecke hat als nur die Zeugung von Nachkommen.

Schließlich muss die *Entwicklungspsychologie* ins Feld geführt werden, die bereits in den 1980er und 1990er Jahren eindeutig belegen konnte, dass die Ausbildung der inneren eroti-

¹ So KENDLER [u. a.]: *Sexual Orientation*, 1843–1846; LÅNGSTRÖM [u. a.]: *Genetic and Environmental Effects*, 75–80.

² So die Studien von BAILEY [u. a.].

³ Vgl. RICE [u. a.]: *Homosexuality*, 764–770.

⁴ Vgl. WILLIAMS [u. a.]: *Finger-length ratios*, 455–456.

⁵ Vgl. NUGENT / MCCARTHY: *Epigenetic Underpinnings*, 150–158, und MCCARTHY / NUGENT: *At the frontier*, 1–8.

⁶ Vgl. SAVIC [u. a.]: *Brain response*, 7356–7361.

⁷ Vgl. SAVIC-BERGLUND / LINDSTRÖM: *PET and MRI*, 9403–9408.

schen Bildwelten spätestens bis zur Vorpubertät erfolgt. Zu diesem Zeitpunkt ist die sexuelle Orientierung im Blick auf erotische Phantasien und Begehren sowie die Art gelebter Sexualität irreversibel festgelegt.⁸

Zusammenfassend lässt sich sagen: Homosexuelle Orientierung ist definitiv keine Krankheit. Sie ist eine Variante der Natur, die, einmal ausgebildet, nicht mehr umgekehrt werden kann. Diese naturwissenschaftliche Tatsache ist eine unhintergehbare Rahmenbedingung für die Ethik. Jedes Sollen setzt ein Können voraus. Ethisch erlaubt dies den Schluss, dass alle Menschen ihre sexuelle Orientierung als Teil ihrer Identität annehmen sollen.

Die biblischen Texte

Wenn wir heute davon ausgehen, dass in den beiden Erzählungen Gen 19,1–19 und Ri 19,15–30 nicht die homosexuelle Praxis problematisiert wird, sondern die sexuelle Gewalt und die Verletzung des Gastrechts, bleiben in beiden Teilen der christlichen Bibel nur wenige Texte, die für die Bewertung der Homosexualität etwas hergeben. Im *Alten Testament* sind dies Lev 18,22 und 20,13, zwei Sätze des sogenannten Heiligkeitgesetzes der Priesterschrift. In beiden geht es nur um männliche Homosexualität. Denn im Rahmen der antiken Vorstellung, dass das männliche Sperma bereits fertige Kinder enthält, musste jegliche Ejakulation außerhalb einer Vagina als „Massenmord“ betrachtet werden.⁹ Damit wird auch verständlich, dass für homosexuelle Praxis die Todesstrafe gefordert wird.¹⁰ Bemerkenswert bleibt aber, dass „nur“ das relativ späte Heiligkeitgesetz über homosexuelle Praktiken spricht. Sämtliche ältere Rechtskorpora der Tora problematisieren dieses Verhalten nicht. Die Vermutung liegt nahe, dass sich das jüngere Alte Testament von einer im griechischen Kulturkreis anerkannten Praxis absetzen will.¹¹ Die Ablehnung der Homosexualität wird zu einem identity marker des Judentums in einer mehrheitlich nichtjüdischen Umwelt. Es geht um die Heiligkeit des Gottesvolkes.

Im *Neuen Testament* finden wir die einzigen einschlägigen Stellen bei Paulus. Ganz wie im alttestamentlichen Heiligkeitgesetz steht die Ablehnung der Homosexualität in 1 Kor 6,9–10 „unter dem Vorzeichen von Unzucht und Götzendienst“¹². Auch in Röm 1,26 klingt Leviticus an. Zugleich argumentiert Paulus wie Flavius Josephus¹³ und Philo von Alexandrien¹⁴ stoisch naturrechtlich: Der Verkehr mit dem gleichen Geschlecht sei „außerhalb der Natur“ (παρά φύσιν) und daher abzulehnen. Obwohl schon Aristoteles einen Unterschied zwischen einer homosexuellen Orientierung „von Natur“ und frei gewählten homosexuellen Praktiken macht,¹⁵ kennt Paulus nur letztere. Er spricht von einem bewussten „Vertauschen“. Seine Verurteilung bezieht sich also nicht auf Menschen mit homosexueller Orientierung.¹⁶ Denn die „liegt weder im Horizont noch im Interesse der biblischen Autoren [...] Homosexualität als [...] nicht selbst gewählte und nicht veränderbare Prägung kann daher [...] auch nicht dem Verdikt des bibli-

⁸ Vgl. KÜNZLER, in: ARNTZ / KÖNIG (Hg): Kirche, 73–91.

⁹ Vgl. POLA: Der literarische und sozialgeschichtliche Zusammenhang, 221.

¹⁰ Vgl. POLA: Der literarische und sozialgeschichtliche Zusammenhang, 224.

¹¹ Vgl. POLA: Der literarische und sozialgeschichtliche Zusammenhang, 225–226.

¹² HERZER: „Der Buchstabe tötet“, 14.

¹³ Vgl. FLAVIUS JOSEPHUS: Apologie II, 199.

¹⁴ Vgl. PHILO VON ALEXANDRIEN: De specialibus legibus III, 38–39.

¹⁵ Vgl. ARISTOTELES: Nikomachische Ethik VII 6, 1148b.

¹⁶ Vgl. HERZER: „Der Buchstabe tötet“, 17.

schen Urteils unterliegen“¹⁷. Paulus geht von einer anderen Vorstellung der menschlichen Natur aus als wir es auf der Basis moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse tun.

Die lehramtlichen Äußerungen

Schon in ihrer *Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik* „Persona Humana“ vom 29.12.1975¹⁸ erkennt die Glaubenskongregation in der Nr. 8 an, dass die Naturwissenschaften vermutlich mit guten Gründen zwischen einer vorübergehenden homosexuellen Neigung und einer irreversiblen homosexuellen Orientierung unterscheiden. Offen lässt man noch, ob die homosexuelle Orientierung „durch eine Art angeborenen Trieb oder durch eine pathologische Veranlagung“ verursacht ist. Hier stritt die Naturwissenschaft zum damaligen Zeitpunkt noch heftig, und insofern ist die Positionierung Roms durchaus angemessen. Immerhin schließt man aus der Irreversibilität der homosexuellen Orientierung, dass man homosexuelle Personen als solche „mit Verständnis annehmen“ solle. Homosexuelle Akte blieben aber verwerflich, weil sie einerseits nicht der Zielbestimmung sexueller Akte entsprächen und andererseits von der Bibel durchgängig verurteilt worden seien.

Naturwissenschaftlich aktualisiert, aber im ethischen Urteil unverändert ist das derzeit jüngste Schreiben der Glaubenskongregation *an die Bischöfe über die Seelsorge für homosexuelle Personen* vom 1.10.1986¹⁹. Die homosexuelle Veranlagung, so die durchgängige Diktion, sei an sich nicht sündhaft. Wohl aber sei sie „ungeordnet“, so dass ihre Aktuierung in einer homosexuellen Praxis unter allen Umständen abzulehnen sei (vgl. Nr. 3). Das biblische Zeugnis sei eindeutig und durchgängig ablehnend (vgl. Nr. 5). Naturrechtlich betrachtet fehle homosexuellen Akten einerseits die komplementäre Vereinigung der beiden Geschlechter, andererseits die Möglichkeit zur Zeugung von Nachkommen. Das aber widerspreche der Selbsthingabe, die sich im Geschlechtsakt ausdrücken solle, auch wenn homosexuelle Menschen in ihrem übrigen Leben oft großzügig und selbstlos seien (vgl. Nr. 7). Ein großes Anliegen der Kirche sei es daher, homosexuelle Menschen und ihre Würde in Wort, Tat und Recht zu achten (vgl. Nr. 10). Homosexuelle Personen sollten „die Natur des persönlichen Rufes Gottes an sie zu verstehen suchen“, ihre Veranlagung annehmen und unter das Kreuz Christi stellen (vgl. Nr. 12).

Zunächst einmal kann gar nicht hoch genug bewertet werden, dass die Glaubenskongregation die homosexuelle Orientierung als „Veranlagung“ und nicht mehr als Krankheit bezeichnet. Aus der International Classification of Diseases (ICD) der Weltgesundheitsorganisation (WHO) wurde die Homosexualität erst 1992 gestrichen – bis dahin galt sie als Krankheit. Der Vatikan ist hier fortschrittlicher und orientiert sich bereits 1986 an den allerneuesten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Mit seinem Gebot, die eigene sexuelle Orientierung anzunehmen, trägt er dem in einer Klarheit Rechnung, die damals auch vielen fortschrittlichen Katholikinnen und Katholiken noch schwerfiel. Hier zeigt sich eine der großen Stärken des Naturrechts: Die Kirche gibt einen Teil ihrer Deutungsmacht an eine nichtkirchliche Instanz, die Wissenschaft ab.

Allerdings bleibt Rom nach einem Schritt stehen anstatt auch den zweiten zu gehen. Homosexuelle Handlungen werden unverändert als in sich ungeordnet und damit verwerflich betrachtet. Homosexuelle Menschen werden zur Enthaltbarkeit verpflichtet. Diese harte und aus

¹⁷ HERZER: „Der Buchstabe tötet“, 18.

¹⁸ Acta Apostolicae Sedis 68 (1976), 77–96.

¹⁹ Acta Apostolicae Sedis 79 (1987), 543–554.

dem Vorangehenden nur beschränkt verständliche Positionierung kann allein im Kontext einer vorangehenden Lehrentscheidung erklärt werden: der Ablehnung künstlicher Verhütungsmittel durch die Enzyklika *Humanae Vitae* von 1968. Diese hatte Paul VI. damit begründet, dass sonst die Verbindung zwischen sexuellem Akt und der Offenheit für die Zeugung von Leben auseinandergerissen würde (vgl. Nr. 12). Würden homosexuelle Akte erlaubt, wäre diese Argumentation konterkariert und nicht mehr zu halten. Das ist für Rom nicht akzeptabel.

Die Ablehnung homosexueller Akte wirft aber auch einen Schatten auf die an sich richtige Forderung, seine homosexuelle Orientierung anzunehmen. Diese wird nämlich ausschließlich als Kreuz verstanden. „Ich bin schwul – und das ist auch gut so!“, kann man im Sinne Roms nicht sagen.

Der sensus fidelium

„Kaum ein Kerninhalt konservativen Denkens bröckelt so schnell wie die Ablehnung der Ehe für Homosexuelle“, kommentierte bereits 1999 das Meinungsforschungsinstitut forsa die damaligen Umfragen in Deutschland. Mittlerweile kann man das von ganz Westeuropa sagen. Überall ist mindestens eine eingetragene Lebenspartnerschaft für homosexuelle Paare eingeführt, in etwa der Hälfte der Länder sogar die Ehe. Osteuropa hingegen tickt (bis auf Griechenland, Zypern und Estland) anders und lehnt ein Rechtsinstitut für homosexuelle Paare ab. Die Rechtslage entspricht in etwa der Meinung der Bevölkerung. Das Eurobarometer vom Oktober 2015 zeigt, dass sich in der gesamten Europäischen Union 61% aller Befragten für die Gleichstellung der homosexuellen mit der heterosexuellen Ehe aussprechen. Im Jahr 2006 haben dies nur 44% der Befragten getan, was eine erhebliche Bewusstseinsänderung manifestiert. Die tiefe Kluft zwischen Ost und West bleibt aber eindrücklich sichtbar: Während in den Niederlanden 91%, in Schweden 90% und in Dänemark 87% der Befragten einer „Homo-Ehe“ zustimmen, sind dies in Rumänien nur 21%, in Lettland 19% und in Bulgarien 17%.

Dieselbe Spaltung prägt auch die globale Lage: Während Nordamerika, Australien, Neuseeland und Südafrika sowie ein beachtlicher Teil der Länder in Mittel- und Südamerika ein Rechtsinstitut für homosexuelle Paare eingeführt haben, gibt es in Afrika, Südostasien und den arabischen Ländern oft noch eine rechtlich kodifizierte Verfolgung homosexueller Personen. Und wiederum entspricht dies weitgehend der öffentlichen Meinung in diesen Ländern.

Bemerkenswert ist, dass, soweit man das zahlenmäßig erfassen kann, die Konfessionszugehörigkeit weit weniger eine Rolle spielt als die Zugehörigkeit zu einem Land oder einer Weltregion. Das katholische Polen (28% Befürworter/innen) steht der gleichgeschlechtlichen Ehe ähnlich ablehnend gegenüber wie das orthodoxe Griechenland (33% Befürworter/innen), während das katholische Irland (80%) sich ähnlich aufgeschlossen zeigt wie das protestantische Norwegen (78%).

Wie kann man diese Daten theologisch interpretieren? Zunächst einmal steht fest, dass praktizierende Christinnen und Christen keine signifikant andere Meinung vertreten als ihre kirchenfernen oder nichtglaubenden Landsleute. Das heißt entweder, dass sie die im gesellschaftlichen Diskurs vorgebrachten Argumente nach reiflicher Überlegung für ähnlich überzeugend halten wie diese oder dass sie – auch das nach reiflicher Überlegung – die Frage eines Rechtsinstituts für gleichgeschlechtliche Paare für „ein weltlich Ding“ halten. Wäre allerdings Letzteres der Fall, hätte sich die Debatte um eine kirchliche Segnung homosexueller Paare und deren Zulassung zu den Sakramenten erübrigt. Da dies nicht der Fall ist, tendiere

ich dazu, das erste Szenario für wahrscheinlicher zu halten: In der Meinung der Glaubenden drückt sich ihr *sensus fidei* aus.

Offenbar sind die nationalen gesellschaftlichen Debatten in puncto sexueller Orientierung prägender als die internationalen kirchlichen. Daraus ergibt sich eine tiefe Spaltung mitten durch die Kirchen. Die anglikanischen Teilkirchen haben bei der letzten Lambeth-Konferenz 2008 keine Eucharistiegemeinschaft miteinander praktiziert, weil sie sich über die Frage der Homosexualität nicht einigen konnten. Im Lutherischen Weltbund reicht ein ähnlich tiefer Riss bis ins Jahr 1995 zurück, und Beschlüsse zur Homosexualität dürfen bis auf weiteres nicht gefällt werden.²⁰ Die beiden katholischen Bischofssynoden von 2014 und 2015 haben ebenfalls gezeigt, dass man das Thema Homosexualität nicht angreifen darf, will man die weltumspannende Einheit wahren.

In allen christlichen Konfessionen wirken zweieinhalb Jahrtausende jüdisch-christlicher Geschichte nach, in der die Stellung zur Sexualität immer die Rolle eines *identity markers* spielte und die Religion über ihre sexualethische Differenz zur säkularen Gesellschaft definiert wurde. Das kann auf Dauer nicht gut gehen, weil *identity marker* unsichtbare Tabuisierungen darstellen und nicht kritisch hinterfragt werden dürfen. Ist angesichts dessen ein kirchlicher und theologischer Fortschritt denkbar?

Moraltheologische Reflexionen

Manche KollegInnen plädieren dafür, den gordischen Knoten naturrechtlicher Argumentation durchzuschneiden und durch eine auf Menschenwürde und Menschenrechte basierte Sexualethik zu ersetzen. So tun dies z. B. Margaret A. Farley und Stephan Goertz.²¹ Meines Erachtens greift eine solche Lösung aber zu kurz. Ideengeschichtlich verkennt sie, dass Menschenwürde und Menschenrechte die schönsten Früchte des Naturrechts sind. Und systematisch ähnelt ein solcher Versuch einem Menschenrechts-Positivismus. Denn wie will man die Menschenrechte begründen, wenn nicht durch einen irgendwie gearteten Verweis auf die menschliche Natur, ihre Bedürfnisse und ihre Fähigkeiten?

Ich plädiere daher dafür, die klassische Verbindung naturrechtlicher und vertragstheoretischer Argumente modern weiterzuführen und mit den aktuellen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu verbinden. *Naturrechtlich* wäre dann Folgendes in Anschlag zu bringen: Die Natur kennt mehr als nur eine Funktion der Sexualität. Sexualität dient der Fortpflanzung, aber eben auch der Arbeitsteilung und Kooperation zwischen den Geschlechtern, der Stabilisierung von Zweierbeziehungen und der Ordnung von Beziehungen innerhalb einer größeren Gruppe. Außerdem kennt die Natur den Überschuss des Nicht-Funktionalen: Sexualität geht nicht in ihren Funktionen auf, sondern hat eine sich selbst erhaltende und verstärkende Eigendynamik. Was die Naturwissenschaft funktional sieht, deutet die Ethik in Sinnpotenzialen. All diese eigenständigen und je für sich wertvollen Sinnpotenziale zielen darauf, der jeweiligen Person ein erfülltes Leben und eine in sich stimmige Identität zu vermitteln.

Von der Natur her werden nicht immer alle Funktionen der Sexualität gleichzeitig verwirklicht. Meistens dient die Sexualität nur einer oder einigen der genannten Funktionen. Das heißt aber: Die katholische Forderung, dass der Mensch so handeln müsse, dass er von seiner Seite in jedem einzelnen Akt alle Sinnpotenziale der Sexualität offenhalte, ist naturrechtlich

²⁰ Vgl. OBERDORFER: Irritierte Gemeinschaft, 75–76.

²¹ Vgl. FARLEY: Verdammter Sex, und GOERTZ: Eine Form des Liebens, 48.

nicht (mehr) argumentierbar. Im Gegenteil, eine saubere naturrechtliche Argumentation wird das Gegenteil behaupten müssen: Der Mensch darf so handeln, dass jeweils eines oder mehrere, aber nicht unbedingt alle Sinnziele der Sexualität verwirklicht werden. Ein Sexualakt, der von sich her die Zeugung von Nachkommen verunmöglicht, ist daher nicht per se „widernatürlich“, sondern liegt durchaus im Rahmen dessen, was die Natur vorgibt – jedenfalls wenn durch ihn andere Sinnpotenziale angezielt und verwirklicht werden.

Naturrechtstheorien und Vertragstheorien haben einander in der Geschichte der Ethik immer wechselseitig ergänzt. Daher möchte ich auch einen *vertragstheoretischen* Blick auf die Frage homosexueller Partnerschaften werfen: Moralthologisch wurde und wird die heterosexuelle Ehe in der Tradition des römischen Rechts als ein Vertrag angesehen, den die beiden Ehepartner miteinander schließen. Aus diesem Vertrag resultieren wechselseitiger Respekt und Verhältnisse der Gerechtigkeit. Nun sind Verträge dazu da, die in ihnen angestrebten Werte zu stützen und abzusichern. Unter der Maßgabe, dass naturrechtlich nichts gegen und vieles für eine Beziehung zweier homosexueller Menschen spricht, ist es vertragstheoretisch geboten, eine solche Beziehung auch vertraglich abzusichern und zu stützen. Im Kontext der Kirche wäre dies äquivalent zur Pflicht, gleichgeschlechtlichen Paaren einen offiziellen Segen anzubieten.

Wird damit aber nicht gegen das „Abstandsgebot“ zur heterosexuellen Ehe verstoßen, das ethisch und juristisch als unverzichtbar gilt? Ich meine nicht. Denn homosexuelle Paare werden nie Kinder haben können, die sie miteinander gezeugt haben. Hier bleibt schon aus biologischen Gründen ein unüberwindbarer Abstand. Kirchlich ist dieser symbolisch leicht darzustellen: Die heterosexuelle Ehe ist ein Sakrament. Die Segnung homosexueller Paare könnte eine Sakramentalie sein. Damit wäre liturgisch und sakramententheologisch ein Unterschied gemacht und zugleich das Wertvolle einer homosexuellen Partnerschaft gewürdigt und unterstützt.

Epilog

Wenn die Kirche fordert, dass homosexuelle Menschen ihre Orientierung annehmen, und das tut sie, dann muss sie auch über ihren Schatten springen und diese Annahme mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln unterstützen. „Du bist schwul – und das ist auch gut so!“, muss zur zentralen kirchlichen Botschaft an homosexuelle Personen werden.

Freilich: Eine weltkirchliche Kursänderung in diesem Sinne würde die Kirche derzeit zerreißen. Wer Fortschritte will, muss sich daher für die Zulassung regionaler Lösungen einsetzen. Alle (!) Teilkirchen müssten sich bereit zeigen, die auf diesem Wege vereinbarten Schritte der anderen Teilkirchen zu respektieren und nicht als einen Trennungsgrund einzustufen. Ob es den christlichen Kirchen gelingen wird, in den nächsten Jahren zu einer solchen Dezentralisierung und Entideologisierung ihrer Sexualmoral zu gelangen?

Literatur

- ARNTZ, Ernst Otto / KÖNIG, Peter-Paul (Hg.): Kirche – und die Frage der Homosexualität. Hildesheim 1995.
- BAILEY, Michael / PILLARD, Richard: A genetic study of male sexual orientation, in: Archive of

- Genetic Psychiatry 48. 1991, 1089–1096.
- BAILEY, Michael / BENISHAY, Deana S.: Familial aggregation of female sexual orientation, in: American Journal of Psychiatry 150. 1993, 272–277.
- BAILEY, Michael / DUNNE, Michael P. / MARTIN, Nicholas G.: Genetic and Environmental Influences on Sexual Orientation and Its Correlates in an Australian Twin Sample [Personality Processes and Individual Differences], in: Journal of Personality and Social Psychology 78. 2000, 524–536.
- FARLEY, Margaret A.: Verdammter Sex: Für eine neue christliche Sexualmoral. Darmstadt 2014.
- GOERTZ, Stephan: Eine Form des Liebens. Für einen Perspektivwechsel in der Beurteilung der Homosexualität, in: Herder Korrespondenz Spezial 2/2014, 44–49.
- DERS. (Hg.): „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche. Freiburg i. Br. 2015.
- HERZER, Jens: „Der Buchstabe tötet“ (2 Kor 3,6). Exegetische und hermeneutische Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Homosexualität, in: Evangelische Theologie 75. 2015, 6–21.
- KENDLER, Kenneth S. / THORNTON, Laura M. / GILMAN, Stephen E. / KESSLER, Ronald C.: Sexual Orientation in a U.S. National Sample of Twin and Nontwin Sibling Pairs, in: American Journal of Psychiatry 157. 2000, 1843–1846.
- LÄNGSTRÖM, Niklas / RAHMAN, Qazi / CARLSTRÖM, Eva / LICHTENSTEIN, Paul: Genetic and Environmental Effects on Same-sex Sexual Behavior: A Population Study of Twins in Sweden, in: Archives of Sexual Behavior 39. 2010, 5–80.
- MCCARTHY, Margaret M. / NUGENT, Bridget M.: At the frontier of epigenetics of brain sex differences, in: Frontiers in Behavioral Neuroscience 9. 2015, Article 221, 1–8.
- NUGENT, Bridget M. / MCCARTHY, Margaret M.: Epigenetic Underpinnings of Developmental Sex Differences in the Brain, in: Neuroendocrinology 93. 2011, 150–158.
- OBERDORFER, Bernd: Irritierte Gemeinschaft. Ökumenehermeneutische Implikationen der Homosexualitätsdiskussion im Lutherischen Weltbund, in: Evangelische Theologie 76. 2016, 68–77.
- OPPERMANN, Marlis: Gleichgeschlechtliche Lebensweisen in NRW. Wahrnehmungen, Erfahrungen, Werthaltungen. Düsseldorf 2000.
- POLA, Thomas: „Und bei einem Manne sollst du nicht liegen, wie man bei einer Frau liegt: Ein Greuel ist es.“ Der literarische und sozialgeschichtliche Zusammenhang von Lev 18,22 und 20,13, in: theologische beiträge 46. 2015, 218–230.
- RICE, William R. / FRIBERG, Urban / GAVRILETS, Sergey: Homosexuality via canalized sexual development: A testing protocol for a new epigenetic model, in: Bioessays 35. 2013, 764–770.
- SAVIC, Ivanka / BERGLUND, Hans / LINDSTRÖM, Per: Brain response to putative pheromones in homosexual men, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 102. 2005, 7356–7361.
- SAVIC-BERGLUND, Ivanka / LINDSTRÖM, Per: PET and MRI show differences in cerebral asymmetry and functional connectivity between homo- and heterosexual subjects, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 105. 2008, 9403–9408.
- WILLIAMS, Terrance J. / PEPITONE, Michelle E. / CHRISTENSEN, Scott E. / COOKE, Bradley M. / HUBERMAN, Andrew D. / BREEDLOVE, Nicholas J.: Finger-length ratios and sexual orientation, in: Nature 404. 2000, 455–456.

Lea Herberg, Klosterneuburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Reformationsgedenken in Österreich

Mit einer gemeinsamen Erklärung haben die Österreichische Bischofskonferenz und die Evangelischen Kirchen in Österreich sich auf das Gedenkjahr 2017 vorbereitet. Unter dem Titel „500 Jahre Reformation – Vom Gegeneinander zum Miteinander“ werden Gerechtigkeit und Frieden als gemeinsame Verpflichtungen der christlichen Kirchen und ihr Miteinander als Bedingung ihrer Glaubwürdigkeit benannt. Die Erklärung gedenkt der ökumenischen Fortschritte. Ein gemeinsamer Weg sei möglich geworden durch die Besinnung darauf, dass die Reformation keine Kirchenspaltung intendiert, sondern sich auf das Evangelium als verpflichtenden Maßstab und als Kraft zur Erneuerung bezogen hatte: „Die Freude am Evangelium und die gemeinsame Ausrichtung auf Jesus Christus können wir miteinander feiern.“

Gotteslob: Eigenteil der Diözese Eisenstadt verwendet neue Einheitsübersetzung

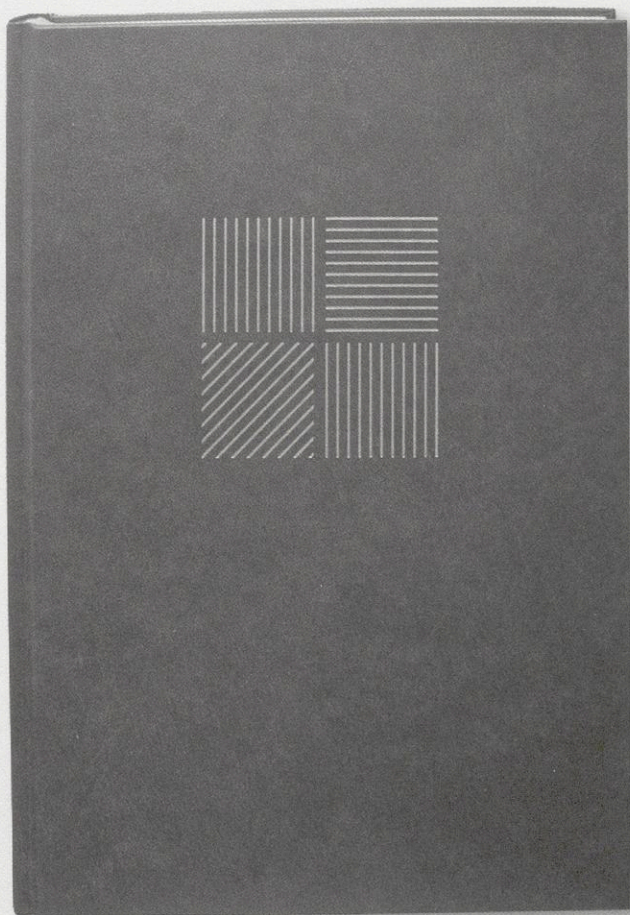
Die Diözese Eisenstadt hat ihren neuen Ergänzungsband zum neuen Gotteslob vorgestellt – und damit den ersten österreichischen Diözesananhang für das Ende 2013 eingeführte kirchliche Gebets- und Gesangsbuch. Darin wird erstmals in einer deutschsprachigen Publikation die kürzlich approbierte neue Einheitsübersetzung verwendet. Der Eisenstädter Eigenteil umfasst Gebete, Andachten und Gesänge sowie eine kurze Geschichte der Diözese. Er wurde kurz vor dem großen Festgottesdienst zum Jubiläumsjahr des Diözesan- und Landespatrons Sankt Martin präsentiert. Unter dem Motto „1700 Jahre Heiliger Martin“ mahnte Bischof Ägidius Zsifkovics dazu, wie Martin „Grenzen zu überwinden und nicht neue aufzustellen“.

Papst Franziskus weist erneut „Reform der Reform“ zurück

Papst Franziskus hat erneut die Idee einer Rücknahme der Liturgiereform abgelehnt. In einem neuen Interview mit dem italienischen Jesuiten Antonio Spandaro wies Franziskus darauf hin, dass die Feier der Liturgie nach dem Messbuch von 1962 eine Ausnahme darstellt: Sein Vorgänger Benedikt XVI. sei 2007 mit einer richtigen und großzügigen Geste verschiedenen Gruppen und Einzelpersonen entgegengekommen, die nostalgisch waren und sich entfernt hatten. Der tridentinische Ritus sei damit aber lediglich als Ausnahme neben der ordentlichen Form wiederzulassen. Der Forderung nach einer „Reform der Reform“, wie sie kürzlich vonseiten des Präfekten der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung angesprochen wurde, erteilt der Papst damit erneut eine Absage.

Die kirchliche Begräbnisfeier. MANUALE

Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier 2012.



17 x 24 cm, 222 Seiten,
Zweifarbdruck,
Kunstledereinbad,
Silberprägung,
4 farbige Lesebänder,
2 Beilagen (Beisetzung/
Urnenbeisetzung)
Preis: € 16,80

Im Jahr 2009 ist die zweite authentische Ausgabe des liturgischen Buches „Die kirchliche Begräbnisfeier“ erschienen. Da das erneuerte Buch nicht in allen Situationen die notwendigen Hilfen gab, haben die Bischöfe jetzt die Herausgabe eines Manuale beschlossen, in dem die berechtigten Wünsche aufgegriffen wurden und das ergänzend neben der Ausgabe von 2009 verwendet werden kann.

Zu beziehen bei den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Fribourg

Kontakt: Österreichisches Liturgisches Institut

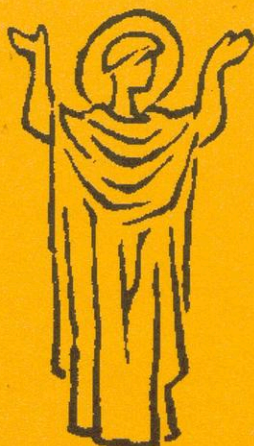
Email: oeli@liturgie.at | Tel. +43 662 844576-84 | Fax: 0662 844576-80

Liturgie im Fernkurs

Die Liturgie besser verstehen

Die Liturgie bewusster mitfeiern

Auf liturgische Dienste vorbereiten



Liturgie im Fernkurs richtet sich an alle, die den Gottesdienst

- ◇ besser verstehen
- ◇ sachgerechter beurteilen
- ◇ intensiver mitfeiern möchten

Liturgie im Fernkurs

- ◇ *informiert* umfassend und zuverlässig über den katholischen Gottesdienst
- ◇ *vertieft* das Verständnis für die Liturgie
- ◇ *vermittelt* die Kenntnisse, die für einen liturgischen Dienst benötigt werden
- ◇ *motiviert* zu bewusster und tätiger Mitfeier des Gottesdienstes

Liturgie im Fernkurs beinhaltet 12 neue, komplett überarbeitete Lehrbriefe, die Durchführung praktischer Übungen unter Anleitung eines Mentors bzw. einer Mentorin, sowie das Angebot zur Teilnahme an Studienwochenenden.

Liturgie im Fernkurs dauert in der Regel 18 Monate. Der Einstieg ist jeweils im April und im Oktober möglich.

Liturgie im Fernkurs kann mit einer Teilnahmebestätigung oder mit einem Zeugnis abgeschlossen werden.

Nähere Information:

Österr. Liturgisches Institut

Postfach 113

A-5010 Salzburg

Tel.: 0662/844576-84;

Fax: 0662/844576-85;

E-Mail: oeli@liturgie.at

oder:

Deutsches Liturgisches Institut

Postfach 2628

D-54216 Trier

Tel.: +49-651-94808-0

Fax: +49-651-94808-33

E-Mail: dli@liturgie.de

Buchbinderei Ehe
Radolfzell

06 2017

Säurefrei
RAL-RG 495