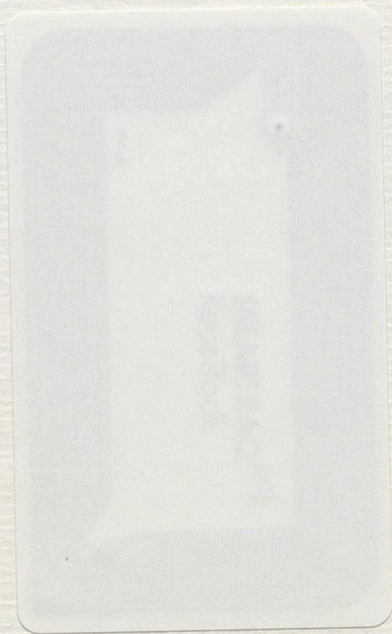




530519964 021



Universität Tübingen

theol

TK 2016 lose ✓

Heiliger Dienst

1/2017
71. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

71
2017

Philipp Harnoncourt

Zum Gedenken: Prof. Karl Amon † 10. Jänner 2017

3

LITURGIE.FREMDE.HEIMAT

Dokumentation des 38. Symposiums der Liturgischen
Kommission für Österreich, 3.–4. Oktober 2016

Vorwort	1
Brigitta Schmidt-Lauber „Heimat“ – Begriff und Befinden in der Diskussion	5
Johann Pock Liturgie braucht einen Ort	15
Gunda Brüske Transitwege – oder wie kann Liturgie zur Heimat werden?	28
Dokumentation der Workshops	42
Benedikt Kranemann Vielfalt der Formen als Chance zur Beheimatung	57
Kulturelles Abendprogramm	70
Buchbesprechung und Büchereingänge	75

WZ

ZA 4737

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Dr. Gunda BRÜSKE, Liturgisches Institut der deutschsprachigen Schweiz, Impasse de la Foré 5A, PF 165, CH-1707 Fibourg; Dr. Christoph FREILINGER, Österreichisches Liturgisches Institut, PF 13, 5010 Salzburg; Bischofsvikar MMag. Hermann GLETTLER, Diözese Graz-Seckau Bischofplatz 4, 8010 Graz; Mag.^a Lucia Greiner, Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg, Kapitelplatz 2, A-5020 Salzburg; Univ.-Prof. em. Dr. Philipp HARNONCOURT, Annaheim, Riesstraße 24, 8010 Graz; Univ.-Prof. Dr. Benedikt KRANEMANN, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Universität Erfurt, Postfach 900221, D-99105 Erfurt; MMag. Georg Mayr Melnhof & Elisabeth Mittendorfer – beide: Geistliches Zentrum St.Blasius, Bürgerspitalgasse 2, A-5020 Salzburg; MMag. Renate NIKA, Gaußgasse 4/40, 8010 Graz; Univ.-Prof. Mag. Dr. Johann POCK, Institut für Praktische Theologie, Universität Wien, Schenkenstraße 8–10 A-1010 Wien; Univ.-Prof. Dr. Andreas REDTENBACHER CanReg, Stiftsplatz 8, A-3400 Klosterneuburg; Univ.-Prof. Dr. Brigitta SCHMIDT-LAUBER, Institut für Europäische Ethnologie Universität Wien, Hanuschgasse 3, A-1010 Wien; Mag. Martin SINDELAR, Liturgiereferat der Erzdiözese Wien, Stephansplatz 6/5, 1010 Wien; Mag. Christa WAMESEDER, Raum der Stille Am Hauptbahnhof 1, 2. UG, Alfred-Adler-Straße 107, A-1100 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

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; 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 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/publikationen/heiliger-dienst>



Heiliger Dienst

71. Jahrgang – 2017

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

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

Verleger (Medieninhaber): Verlag St. Peter

alle: A-5010 Salzburg, Postfach 13

Inhaltsverzeichnis des 71. Jahrganges 2017

BEITRÄGE	Heft	Seite
Brigitta SCHMIDT-LAUBER „Heimat“ – Begriff und Befinden in der Diskussion	1	5
Johann POCK Liturgie braucht einen Ort	1	15
Gunda BRÜSKE Transitwege – oder wie kann Liturgie zur Heimat werden?	1	28
Benedikt KRANEMANN Vielfalt der Formen als Chance zur Beheimatung	1	57
Maria WEILAND Das Unfassbare berühren	2	81
Jörg MÜLLER „Das Leben neu geschaffen“	2	90
Liborius Olaf LUMMA Überhöhung, Wandlung, Ökologie	2	100
Ioan MOGA Die „kosmische Liturgie“ in Zeiten der Umweltkrise	2	106
Michael SCHNEIDER Schöpfung und Liturgie	2	117
Lucia GÖBESBERGER Ökologie im Kontext von Liturgie und Kirchenbau	2	126
Peter EBENBAUER „Segne, Vater, unsre Erde!“	2	135
Eduard NAGEL Ein Leben im heiligen Dienst	3	153
Peter SPICHTIG Die Liturgischen Institute heute und morgen	3	158
Egon KAPELLARI Kirche und Kunst	3	168
Basilius J. GROEN „Das Jubiläumsjahr der Barmherzigkeit“	3	174
Winfried HAUNERLAND Arbeitsgruppen	3	182
Martin KLÖCKENER Haben liturgische Bücher eine Zukunft?	3	192
Rudolf PACIK Das unvollendete Projekt einer Pastoralen Einführung zum Messbuch (1997–2000)	3	215
Reinhard MESSNER Erwägungen zur Gestalt und rituellen Performance der Eröffnungsriten der Messe	3	223
Ewald VOLGGER Freies Sprechen und Kommunizieren im Gottesdienst	3	233

Franz Karl PRASSL	3	246
50 Jahre nach der Instruktion „Musicam sacram“ (5.3.1967)		
Marius LINNENBORN	3	252
Wo Kinder singen		
Andreas REDTENBACHER	3	259
Heimat: eine liturgisch-theologische und pastoral-diakonische Herausforderung		
Hans-Jürgen FEULNER	3	268
„Eventkultur“ und Liturgie		
Michaela PUZICHA	3	279
Ein liturgisch-christologisches Bekenntnis		
Alexander ZERFASS	3	297
„Erbaulich und zur Erweckung religiöser Gefühle beförderlich“		
Oliver ACHILLES	4	315
Denn er kleidet mich in Gewänder des Heils (Jes 61,10)		
Gunda BRÜSKE	4	330
„Mit weißen Kleidern angetan“		
Frank WALZ	4	342
Damit Liturgie nicht aus der Mode kommt!		
Elmar NÜBOLD	4	360
Die Evangelientexte der Werktage und des Ersten und Zweiten Sonntags in der Weihnachtszeit		

BERICHTE UND KLEINERE BEITRÄGE

Hermann GLETTLER	1	42
Workshop 1: Partizipation von Menschen mit Migrationshintergrund in der Liturgie einer Pfarre		
Elisabeth MITTENDORFER/Georg MAYR-MELNHOF	1	44
Workshop 2: „Neues Feuer schenkt Heimat“		
Lucia GREINER	1	46
Workshop 3: Fremde Heimat. Frauen und Liturgie		
Christa WAMESEDER	1	50
Workshop 4: „Eine katholische Kapelle als Ort der Begegnung für alle Menschen“		
Martin SINDELAR	1	52
Workshop 5: IN Großräumen denken – MIT Gemeinden feiern		
Renate NIKA	1	54
Workshop 6: Musik. Identität. Heimat		
Andreas REDTENBACHER	1	55
Workshop 7: Unsere Heimat ist im Himmel – sind wir nur Gast auf Erden?		
Andreas REDTENBACHER	2	78
Rudolf Pacik zum 70. Geburtstag		
Lea LERCH	2	148
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 2)		
Ingrid FISCHER	4	323
Steht auf zum Leben		
Daniel SEPER	4	339
Interview: „... mit dem Gewand verbunden fühlen“		
Albert ESTERBAUER-P.	4	355
Liturgische Vorvisitation in der Erzdiözese Salzburg		
Lea LERCH	4	384
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 4)		

ZA 4737



BUCHBESPRECHUNGEN

Wahle: Das Fest der Menschwerdung (Christoph Freilinger)	1	75
Oremus. Benediktinisches Jugendbrevier (Liborius Olaf Lumma)	4	386
Hollerweger: Baum des Lebens (Christoph Freilinger)	4	387

AUTORINNEN und AUTOREN

Achilles, Mag. Oliver, Wien Denn er kleidet mich in Gewänder des Heils (Jes 61,10)	4	315
Brüske, Dr. Gunda, Fribourg Transitwege – oder wie Liturgie zur Heimat werden kann	1	28
„Mit weißen Kleidern angetan“	4	330
Ebenbauer, ao. Univ.-Prof. Dr. Peter, Graz „Segne, Vater, unsre Erde“	2	135
Esterbauer-P., MMag. Albert, Salzburg Liturgische Vorvisitation in der Erzdiözese Salzburg	4	355
Feulner, Univ.-Prof. Dr. Jürgen, Wien „Eventkultur“ und Liturgie	3	168
Fischer, Mag. DDr. Ingrid, Wien Steht auf zum Leben!	4	323
Freilinger, Dr. Christoph, Linz/Salzburg Das Fest der Menschwerdung (Buchbesprechung)	1	75
Glettler, MMag. Hermann, Graz Workshop 1: Partizipation von Menschen mit Migrationshintergrund in der Pfarrliturgie	1	42
Greiner, Mag. ^a Lucia, Salzburg Workshop 3: Fremde Heimat. Frauen und Liturgie	1	46
Göbesberger, Mag. Lucia, Linz Ökologie im Kontext von Liturgie und Kirchenbau	2	126
Groen, Univ.-Prof. Dr. Basilius J., Graz „Das Jubiläumsjahr der Barmherzigkeit“	3	174
Harnoncourt, Univ.-Prof. em. Dr. Philipp, Graz Zum Gedenken: Karl Amon †10. Jänner 2017	1	3
Haunerland, Univ.-Prof. Dr. Winfried, München Arbeitsgruppen	3	182
Kapellari, Bischof Dr. Egon, Graz Kirche und Kunst	3	168
Klößener, Univ.-Prof. Dr. Martin, Fribourg Haben liturgische Bücher eine Zukunft?	3	192
Kranemann, Univ.-Prof. Dr. Benedikt, Erfurt Vielfalt der Formen als Chance zur Beheimatung	1	57
Lerch, Dipl.-theol. Lea, Klosterneuburg Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 2)	2	148
Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft (Heft 4)	4	384
Linnenborn, Dr. Marius, Trier Wo Kinder singen	3	252

Lumma, PD Dr. Liborius Olaf, Innsbruck		
Überhöhung, Wandlung, Ökologie	2	100
Oremus. Benediktinisches Jugendbrevier (Buchbesprechung)	4	386
Mayr-Melnhof, MMag. Georg, Salzburg		
Workshop 2: „Neues Feuer schenkt Heimat“	1	44
Meßner, Univ.-Prof. Dr. Reinhard, Innsbruck		
Erwägungen zur Gestalt und rituellen Performance der Eröffnungsriten der Messe	3	223
Mittendorfer, Elisabeth, Salzburg		
Workshop 2: „Neues Feuer schenkt Heimat“	1	44
Moga, Ass.-Prof. Dr. Ioan, Wien		
Die „kosmische Liturgie“ in Zeiten der Umweltkrise	2	106
Müller, Dipl.-theol. Jörg, Luzern		
„Das Leben neu geschaffen“	2	90
Nagel, Dr. Eduard, Irsch		
Ein Leben im Heiligen Dienst	3	153
Nika, MMag. Renate, Graz		
Workshop 6: Musik. Identität. Heimat	1	54
Nübold, Propst i. R. Dr. Elmar, Paderborn		
Die Evangelientexte ... in der Weihnachtszeit	4	360
Pacik, Univ.-Prof. Dr. Rudolf, Salzburg		
Das unvollendete Projekt einer Pastoralen Einführung zum Messsbuch (1997–2000)	3	215
Pock, Univ.-Prof. Dr. Johann, Wien		
Liturgie braucht einen Ort	1	15
Praßl, Univ.-Prof. Dr. Franz Karl, Graz		
50 Jahre nach der Instruktion „Musicam sacram“ (5.3.1967)	3	246
Puzicha, Dr. Michaela OSB		
Ein liturgisch-christologisches Bekenntnis	3	279
Redtenbacher, Univ.-Prof. Dr. Andreas Can.Reg., Klosterneuburg/Vallendar		
Workshop 7: Unsere Heimat ist im Himmel – sind wir nur Gast auf Erden?	1	55
Rudolf Pacik zum 70. Geburtstag	2	78
Schmidt-Lauber, Univ.-Prof. Dr. Brigitta, Wien		
„Heimat“ – Begriff und Befinden in Diskussion	1	5
Schneider, Prof. Dr. Michael SJ, St. Georgen		
Schöpfung und Liturgie	2	117
Seper, Univ.-Ass. Mag. Dr. Daniel, Wien		
Interview: „... mit dem Gewand verbunden fühlen“	4	339
Sindelar, Mag. Martin, Wien		
Workshop 5: IN Großräumen denken – MIT Gemeinden feiern	1	52
Spichtig, P. Peter OP, Fribourg		
Die liturgischen Institute heute und morgen	3	158
Volgger, Univ.-Prof. Dr. Ewald OT, Linz		
Freies Sprechen und Kommunizieren in der Liturgie	3	233
Walz, Ass.-Prof. Dr. Frank, Salzburg		
Damit Liturgie nicht aus der Mode kommt	4	342
Wameseder, Mag. Christa, Wien		
Workshop 4: „Eine katholische Kapelle als Ort der Begegnung für alle Menschen“	1	50
Weiland, Dr. Maria, Memmingen		
Das Unfassbare berühren	2	141
Zerfaß, Univ.-Prof. Dr. Alexander, Salzburg		
„Erbaulich und zur Erweckung religiöser Gefühle beförderlich“	3	297

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser!

Die Bedeutung von „Heimat“ erschließt sich emotional oft erst in der Fremde, oder wenn Vertrautes durch Veränderungen fremd geworden ist. Das gilt nicht nur für das geografisch-räumliche Zuhause, sondern ebenso in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens: in Betrieben, Vereinen, Gemeinschaften. Auch im Glauben und bei der Feier des Glaubens fühlen sich zunehmend Menschen heimatlos: Infolge von personellen Veränderungen, von Strukturveränderungen oder weil das „Angebot“ dem Ersehnten nicht (mehr) entspricht.

Umgekehrt können Menschen mitunter mitten in der Fremde Beheimatung entdecken, wenn sie einen Gottesdienst mitfeiern. Auch unabhängig von Vorerfahrungen spüren viele die Sehnsucht, sich mit ihren Freuden, Sorgen und Ängsten, mit ihrem Leben hineinbergen zu können in Rituale, die Halt geben; sie finden dafür aber oft schwer den richtigen Ort.

Das Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich 2016 ging den Fragen nach, wie gottesdienstliches Feiern die Beheimatung von Menschen in der Kirche und im Glauben fördern kann, und wie die Sehnsüchte von heutigen Menschen in der Liturgie Resonanzraum bekommen können. Mit Heft 1 des neuen Jahrgangs von „Heiliger Dienst“ dokumentieren wir – wie immer – die Referate und die Auseinandersetzung in den Workshops der Tagung.

Am Beginn steht eine Annäherung an den Begriff „Heimat“, der zurzeit eine Renaissance erlebt, aber sehr unterschiedlich verstanden wird. Die an der Universität Wien lehrenden Kulturanthropologin Brigitta Schmidt-Lauber – Liturgie-Interessierten ist ihr Vater, der evangelische Liturgiewissenschaftler Christoph Schmidt-Lauber ein Begriff – arbeitet ein statisches, rückwärtsgewandtes und ein dynamisches Konzept von Heimat heraus. Die Darstellung ist anregend für die gesellschaftliche Analyse, aber auch für die Wahrnehmung innerkirchlicher Diskussionen.

Was ist notwendig, damit größere pastorale Räume nicht Entwurzelung und Zerstreuung fördern, sondern neue Beheimatung ermöglichen? Auf der Basis einer großangelegten Untersuchung „Gottesdienst“ in der Erzdiözese Wien reflektiert der Ordinarius für Pastoraltheologie an der Universität Wien, Johann Pock, die Bedeutung der Verortung des kirchlichen Lebens: Liturgie wird wesentlich geprägt von solchen Orten und umgekehrt prägt die Liturgie ihrerseits das Umfeld, in dem sie gefeiert wird.

Zu Überlegungen über Stil und Geschmack in der Liturgie als wesentliche Implikationen von Sich-beheimatet-Fühlen lädt der Beitrag von Gunda Brüske ein. Die Co-Leiterin des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Fribourg stellt *Heimat* in Zusammenhang mit dem *Geheimnis*, das gefeiert wird. Sie fragt aus der geistlichen Tiefe des Geheimnisses heraus nach den Konsequenzen für das Gestalten von Gottesdiensten, damit durch sie Beheimatung gefördert werden kann.

Sieben Workshops boten die Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit verschiedenen Facetten des Tagungsthemas und regten zum Erfahrungsaustausch an. Die Breite

und Vielfalt der dort behandelten Themen zeigt sich auch in der Unterschiedlichkeit ihrer zusammenfassenden Präsentation in diesem Heft.

Der abschließende Beitrag fragt nach gottesdienstlichen Formen und Formaten für Menschen von heute. Benedikt Kranemann, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Erfurt, zeichnet vor dem Hintergrund der Umbrüche in Gesellschaft und Kirche die Entwicklung des gottesdienstlichen Lebens im 20. Jahrhundert nach und macht deutlich, wie gottesdienstliche Feiern von Kirche heute Heimat zu eröffnen vermögen – und sei es temporär für einen bestimmten Anlass.

Dazu gehört ganz wesentlich – so zeigte auch das Podiumsgespräch zum Abschluss des Symposions –, das Hinhören auf Menschen in ihren Lebenswelten, auf das, was ihnen wichtig ist, wonach sie sich sehnen. In diesem Zusammenhang machte Gunda Brüske darauf aufmerksam, dass im Alten Testament das Wort „Höre Israel“ programmatisch ist: Seit Jahrhunderten beginnt die Tagzeitenliturgie mit Ps 95, in dem es heißt „Ach würdet ihr doch heute auf seine Stimme hören! Verhärtet euer Herz nicht ...“. „Das kann ja“, so Brüske, „nicht nur das Hören der liturgischen Lesungen meinen, das muss ja das Hören all dessen sein, was uns an diesem Tag begegnet.“

So unverzichtbar wie die Offenheit für die Begegnung mit den Menschen in ihren so vielfältigen und unterschiedlichen Lebenswelten sind auch: die Fähigkeit, glaubwürdig und existenziell von Gott zu sprechen, eine hohe rituelle Kompetenz der Liturgieverantwortlichen und ein regelmäßiges Reflektieren der gottesdienstlichen Praxis.

Bei der hohen Diversität heutiger Gesellschaften ist es nicht mehr möglich, dass alle, die Gottesdienste gestalten, in allen Milieus „daheim“ sind. Deshalb wird es künftig eine zunehmend wichtigere Aufgabe der Leitungsverantwortlichen in den Gemeinden sein, Beziehung zu stiften und Beziehung zu halten zu denen, die in anderen gesellschaftlichen Kontexten leben, und Menschen zu befähigen, dass sie in entsprechenden Feiern ihrem Leben und dem Glauben Gestalt geben können.

Das Themenheft ergänzen Texte und Liedtitel des kulturellen Abendprogramms, einer Darbietung des Salzburger Vokalensembles „QuasiSolo“, die die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposions genießen konnten.

Eine motivierende und anregende Lektüre
wünschen wie immer im Namen der gesamten Redaktion

P. Winfried Bachler OSB und Christoph Freiling

ZA 4737



Philipp Harnoncourt, Graz

Zum Gedenken: Karl Amon † 10. Jänner 2017

Im hohen Alter von 93 Jahren ist am 10. Jänner 2017 der bedeutende steirische Kirchenhistoriker und Liturgiker Univ.-Prof. Prälat Dr. Karl Amon gestorben.

Am 13. März 1924 in Bad Aussee geboren, absolvierte Karl Amon in Graz das Gymnasium am bischöflichen Knabenseminar. Hier erhielt er durch den Bund Neuland seine spirituelle Prägung, die ihn auch zur Liturgischen Bewegung führte. 1942 aus der 8. Klasse zum Arbeitsdienst und kurz darauf zur deutschen Wehrmacht eingezogen, wurde er 1943 vor Stalingrad schwer verwundet und verlor sein rechtes Bein. Als Patient eines Wehrmachts-Lazarets in Graz begann er schon im Herbst 1944 sein Theologiestudium und war auch aktives Mitglied des sogenannten „Barbara-Kreises“ am Dom in Graz, einer geheimen Widerstandsgruppe gegen den Nationalsozialismus. Nach seiner Priesterweihe am 11. Juli 1948 war er 12 Jahre Präfekt am Knabenseminar und studierte Deutsch und Englisch für das Lehramt an Gymnasien. Viele Seminaristen dieser Zeit verdanken ihm ihre Liebe zur Liturgie und zum Gregorianischen Choral.

Schon 1949 promovierte Karl Amon mit seiner Dissertation „Geschichte des Benediktinerinnenklosters Traunkirchen im Salzkammergut“. Mit seiner Habilitationsschrift „Die Steiermark vor der Glaubensspaltung. Kirchliche Zustände 1490–1520“ erwarb er 1959 die Lehrbefugnis für Kirchengeschichte und Patrologie. 1960 wurde er auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Graz berufen, den er bis zu seiner Emeritierung 1987 innehatte. Vielen Studierenden dieser Zeit sind die kirchen- und liturgiegeschichtlichen Exkursionen in Erinnerung, die er mit Prof. Johannes Emminghaus und / oder mit mir vorbereitet und geleitet hat (*Frühchristliche Kirchen in Noricum; Denkmäler des Glagolismus in Istrien; Wallfahrtskirchen des hl. Leonhard in Kärnten, Steiermark und Salzburg; Kirchliches Leben in Innerösterreich; Leben und Wirken des Apostels von Noricum Severin*).

Karl Amon und ich begegneten einander im Sommer 1947 am Grundlsee beim Schwimmen und bei Gesprächen mit dem 90-jährigen Pazifisten Univ.-Prof. DDDDr. Johannes Ude. Wir haben einander sofort verstanden; bald entwickelte sich eine tiefe, von der Liebe zur Liturgie und Hymnodie der Kirche geprägte Freundschaft. Diözesanbischof Dr. Josef Schoiswohl (1954–1968) von Graz-Seckau bestellte uns beide schon 1960 in die Diözesankommission für Liturgie und entsandte uns in die Liturgische Kommission für Österreich [LKÖ].

Nachdem Papst Johannes XXIII. im Jänner 1959 die Einberufung eines Konzils angekündigt hatte, promulierte die damalige Ritenkongregation in Rom 1960 einen Rubriken-Kodex¹, um eine umfassendere Reform und eine befürchtete Regionalisierung der Liturgie hintanzuhalten. Darum haben wir beide uns entschlossen, die bedrohte liturgische Eigenständigkeit unserer deutschsprachigen Teilkirchen zu unterstreichen. Der von Rom geforderten Zentralisierung des liturgischen Heiligenkalenders² begegneten wir durch ein von Karl Amon 1961 erarbeitetes *Calendarium Austriacum*, das die wichtigsten Eigenfeste der Bistümer Österreichs umfassen soll-

¹ *Codex Rubricarum Breviarii et Missalis Romanae*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 52.1960, 597–740.

² *Instructio de calendariis particularibus [...]*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 53. 1961, 168–180.

te³. Ein bahnbrechendes Ergebnis dieser Bemühungen war die Ausgabe der *Missae Sanctorum totius Austriae propriae*, die in allen Bistümern Österreichs verwendet werden durfte⁴. Damit war ein Grundstein gelegt für den nachkonziliären *Regionalkalender für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, der 1971 von den Bischofskonferenzen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz, der Ordinarien-Konferenz der katholischen Bischöfe in der DDR sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Straßburg und Lüttich approbiert und 1972 von der Gottesdienst-Kongregation in Rom konfirmiert worden ist⁵.

Wir beide waren 1963 Gründungsmitglieder der Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen der deutschen Sprachregion (Kurzbezeichnung: „Kontaktkommission“), in der die liturgischen Bücher in deutscher Sprache nach der Reform durch die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ des II. Vatikanums (Dez. 1964) erarbeitet werden sollten. Karl Amon, der auch als Consiliarius in den *Coetus X De Ordine Missae* des Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution (*Consilium*) berufen worden ist, war für die Übersetzung und Redaktion sämtlicher Orationen und Hochgebete für das Deutsche Messbuch und das Deutsche Stundenbuch verantwortlich und daher auch Mitglied der Redaktionskommission. Er hat immer großen Wert darauf gelegt, dass die deutschen Texte im Hören gut mitvollziehbar, aber auch gut singbar (durch Beachtung der rhythmischen Struktur) sind und dass verschiedene regionale Sprachgewohnheiten nicht ausgelöscht werden.

Karl Amons Sprach- und Sach-Kompetenz wurde vom Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts, Prälat Dr. Johannes Wagner, der die Koordinierung und die Gesamtverantwortung für die Erstellung aller Liturgiebücher in deutscher Sprache konsequent wahrgenommen hat, hoch geschätzt und anerkannt. In den Jahren 1968 bis 1975 reiste Karl Amon fast monatlich zu Konferenzen von Graz nach Trier. Höhepunkte seiner liturgischen Verantwortung waren Einladungen in einige der deutschsprachigen Bischofskonferenzen, um vor der Approbation des Deutschen Messbuches (1975) dieses opus magnum, das in vielen Teilen Karl Amons Handschrift trägt, vorzustellen. Auch bei der Arbeit am *Gotteslob [1975]* wurde immer wieder die große Kompetenz von Karl Amon in Anspruch genommen⁶. Seiner persönlichen Bescheidenheit ist es zuzuschreiben, dass Karl Amons Anteil an der Durchführung der Liturgiereform im deutschen Sprachgebiet heute fast ganz in Vergessenheit geraten ist.

Karl Amon setzte bei Bischof Josef Schoiswohl durch, dass ich 1966–1968 zur Habilitation in Liturgiewissenschaft freigestellt wurde; das Konzil hatte ja gefordert, Liturgie-Wissenschaft und Sakramententheologie künftig als theologisches Hauptfach anzuerkennen. Um mir einen Studienaufenthalt in München zu ermöglichen, supplierte er in diesen Jahren meine Lehrveranstaltungen an der 1964 errichteten Abteilung für Kirchenmusik an der Musik-Akademie (heute Kunst-Universität Graz). In der LKÖ wie auch in der Diözesankommission für Liturgie und im Kreis der Fachkollegen hat Karl Amon wegen seiner hohen Kompetenz, seines eminenten Fleißes und seines ausgeprägten Verantwortungsbewusstseins immer höchstes Ansehen genossen.

Ihm schulden wir über seinen Tod hinaus großen Dank und Anerkennung!

³ AMON, Karl: *Proprium Austriacum*, in: *Heiliger Dienst* 16. 1962, 56–59.

⁴ Vgl. Protokoll der XXV. Sitzung der Österreichischen Liturgischen Kommission, 29.3.1962.

⁵ Vgl. *DIE BISCHÖFE DES DEUTSCHEN SPRACHGEBIETES: Der Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet u. a. Erläutert und kommentiert von Philipp Harnoncourt* in: *Nachkonziliare Dokumentation* 29. 1975, 53–271.

⁶ Auch die Strophen 2–5 des Liedes „Der Abglanz des Vaters“ im *Gotteslob-Österreich 2013* (Nr. 810) wurden von Karl Amon 1997 verfasst.

Brigitta Schmidt-Lauber, Wien

„Heimat“ – Begriff und Befinden in der Diskussion

Der kulturalanthropologische Zugriff auf das Thema verdeutlicht die geschichtliche Entwicklung und aktuelle Verstehensweisen des Begriffs „Heimat“. Dabei wird deutlich, dass heute ein dynamisches Konzept von „Heimat“ einem statischen, exklusiven und rückwärtsgewandten gegenübersteht. Eine hilfreiche Analyse auch für das Nachdenken über Beheimatung im Kontext von Kirche und Gottesdienst. (Redaktion)

Das Thema Heimat ist hochaktuell. Von Heimat ist angesichts der Fluchtbewegungen und der Mobilität zahlreicher Menschen viel die Rede. Es ist ein Begriff, der auffällig ideologisiert ist und in Österreich

in jüngster Zeit in besonderer Weise – wieder – eine politische Instrumentalisierung erfuhr. Der Begriff Heimat wurde dabei von ganz unterschiedlichen, konträren Parteien und Positionen zitiert. Speziell im schier nicht enden wollenden Wahlkampf um das Bundespräsidentenamt war dies sichtbar. So adressierte der FPÖ-Präsidentschaftskandidat Norbert Hofer seine Wählerinnen und Wähler auf einem Plakat mit der Aufforderung: „Deine Heimat braucht Dich jetzt“, auf einem anderen stand: „Flagge zeigen. Wahrheit, Freiheit, Heimatliebe“. Und in einem Wahlkampfvideo präsentierte sich Hofer mit dem Slogan: „Deine Heimat – dein Präsident“.¹ Zuvor hatte auch sein überparteilicher Gegenkandidat Alexander Van der Bellen auf den Heimatbegriff gesetzt. Für ein Wahlplakat ließ er sich mit der Aufschrift „Wer unsere Heimat liebt, spaltet sie nicht“ auf einer Bergwiese in den Kaunertaler Alpen fotografieren, wo er aufwuchs. Und auf einem anderen stand: „Heimat braucht Zusammenhalt.“

„Heimat“ wurde zum Leitbegriff des politischen Wahlkampfjahres 2016 in Österreich und scheint aufgrund der emotionalen Besetzung besonders geeignet, Menschen zu mobilisieren. Inhaltlich wird Heimat als politisches Streitobjekt jedoch unterschiedlich besetzt. In einem Interview antwortete der FPÖ-Politiker auf die Frage, was Heimat für ihn sei: „Heimat ist dort, wo ich geboren und aufgewachsen bin und wo meine Freunde und meine Familie leben. Für mich sind das mein Heimatland Österreich, mein Heimatbundesland Burgenland und meine Heimatstadt Pinkafeld.“² Auf seiner Homepage ließ Hofer die Implikationen dieses Heimatverständnisses wissen. Dort heißt es: „Wer Österreich liebt, wählt Norbert Hofer, weil ER als EINZIGER [...] uns Österreicher gegen die Gefahren einer falschen Zuwanderungspolitik verteidigt. Wir Österreicher haben ein Recht auf unsere Heimat und auf Schutz vor Islamismus und Gewalt.“³ Und im Parteiprogramm der Freiheitlichen Partei steht geschrieben:

UNIV.-PROF. DR. BRIGITTA SCHMIDT-LAUBER

ist Institutsvorständin des Instituts für

Europäische Ethnologie. Zu ihren Forschungsschwerpunkten

gehören: Ethnizität und Migration, Ethnologische

Stadtforschung, Populäre Kultur, regionale Ethnographie,

Erzähl- und Biographieforschung.

¹ Wahlkampfvideo „Norbert Hofer wird Österreich in eine gute Zukunft führen!“, in: FREIHEITLICHE PARTEI ÖSTERREICH: Meine Positionen.

² MEINBEZIRK.AT: Bundespräsidenten-Wahl 2016.

³ FREIHEITLICHE PARTEI ÖSTERREICH: Meine Positionen.

„Wir sind dem Schutz Österreichs, unserer nationalen Identität und Eigenständigkeit sowie unserer natürlichen Lebensgrundlagen verpflichtet.“⁴ Und schließlich: „Sprache, Geschichte und Kultur Österreichs sind deutsch.“⁵

Der überparteiliche Van der Bellen hingegen versuchte den Heimatbegriff anders zu besetzen und ganz im Gegenteil Heimat gerade nicht zum Ausgangspunkt für Exklusion und als gefährdeten Besitz, der Schutz benötige, zu erklären, sondern stattdessen für gesellschaftliche Transformation zu öffnen: „Es geht um einen Heimatbegriff, der mir sehr am Herzen liegt.“⁶ „Wir wollen Heimat statt Hetze. Jeder soll sich heimisch fühlen und das auch dürfen.“⁷ „Ich habe das nie eingesehen, warum wir das Monopol auf Heimat deutschtümelnden Burschenschaften ausgerechnet überlassen sollen.“⁸ Das erwähnte Plakat erklärte Van der Bellen mit den Worten: „Man dürfe nicht zulassen, dass Arm und Reich oder Jung und Alt auseinanderdriften“, und weiter paraphrasiert ihn Die Presse: „Das Kaunertal sei auch ein Symbol für das Gemeinsame: In seiner Erinnerung herrschte dort vor 60 Jahren tiefe Armut. Die Menschen hätten seither gemeinsam den Aufschwung geschafft, bei allen unterschiedlichen Interessen.“⁹

Die beiden Positionen verweisen auf den Bedeutungswandel, den der Begriff seit dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart erfahren hat und der zum Aufbau des vorliegenden Textes führt: Zunächst streife ich die Begriffsgeschichte von „Heimat“ und gehe auf den Bedeutungswandel ein. Anschließend problematisiere ich den Bezug zur Europäischen Ethnologie, aus deren Perspektive ich schreibe: Als frühere Volkskunde und heutige empirische Alltagskulturwissenschaft wurde und wird das Fach für dieses Thema als besonders zuständig erklärt, wobei deren Blickwinkel und Zugänge in Bezug auf Heimat eine starke Veränderung erfahren haben. Am Ende komme ich schließlich auf das heutige Begriffsverständnis der empirischen Kulturwissenschaft sowie aktuelle Zugänge zu sprechen.

1 Begriffsgeschichte

Begriffe sind stets von der jeweiligen Zeit geprägt, sie sind Ausdruck spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse und Erfahrungswelten und unterliegen dementsprechend einem Wandel an Bedeutung, auch wenn Lexika Eindeutigkeit, Verbindlichkeit und Zeitlosigkeit suggerieren. Im Falle von Heimat postuliert etwa das viel frequentierte Nachschlageportal Wikipedia: „Der Begriff Heimat verweist [...] auf eine Beziehung zwischen Mensch und Raum. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird er auf den Ort angewendet, in den ein Mensch hineingeboren wird und in dem die frühesten Sozialisationserlebnisse stattfinden, die zunächst Identität, Charakter, Mentalität, Einstellungen und Weltauffassungen prägen.“¹⁰ Vergleicht man hingegen Lexika verschiedener Erscheinungsjahre und Jahrhunderte, so lassen sich Veränderungen und Konjunkturen erkennen.

Heimat ist „eine Erfindung der Moderne“¹¹. Zunächst handelte es sich noch um einen Rechtsbegriff, wobei das Recht auf Heimat an Besitz, Steuern und Abgaben gebunden war

⁴ FPÖ-Parteiprogramm, in: FREIHEITLICHE PARTEI ÖSTERREICH: Heimat Identität Umwelt.

⁵ Ebd.

⁶ DIEPRESSE.COM: Van-der-Bellen-Plakate.

⁷ Ebd.

⁸ Wahl 2016. Die 2 im Gespräch, ausgestrahlt am 14.4.2016 im ORF 2.

⁹ DIEPRESSE.COM: Van-der-Bellen-Plakate.

¹⁰ WIKIPEDIA: Heimat.

¹¹ BINDER: Heimat, 5.

und dafür Versorgungsanspruch im Alter oder bei Krankheit brachte (das Heimatrecht beziehungsweise in den Städten das Bürgerrecht). Mit der Modernisierung und Industrialisierung der Gesellschaft, so führt der Europäische Ethnologe Konrad Köstlin aus, demokratisierte sich der Heimatbegriff ab den 1850er Jahren weitgehend, löste sich vom Besitzanspruch und erfuhr zugleich eine auffällige Emotionalisierung.¹² Heimat wurde dabei „gleichermaßen zur sehnsuchtsvollen Heterotopie stilisiert wie zum ideologisch aufgeladenen Ausgangspunkt für Vertreibung und Vernichtung gemacht“¹³. Konkret wurde unter diesem Begriff zunehmend das Idyll eines Landlebens ausgemalt, im Zuge einer neuerwachsenen Bauernbegeisterung der Bauernstand und das ländliche Leben idealisiert sowie Natur und Landschaft, aber auch Beständigkeit, Gleichmaß und Tradition assoziiert. Lieder, Gemälde und Literatur schmückten Bilder der Heimat aus und produzierten ein emotionales Heimatverständnis, „das eine besinnliche und beruhigende, quasi religiöse Gegenwelt zur Angst der bürgerlichen Gesellschaft vor der Modernisierung“, vor Entfremdung, Unübersichtlichkeit und Wandel bot.¹⁴ So wurde Heimat zu einem affektiv beladenen Bedeutungsträger, der Verwurzelung, Zugehörigkeit und Vertrautheit versprach und Unveränderlichkeit suggerierte. Als solcher war der Heimatbegriff essenzialistisch und fundamentalistisch, Heimat als unveränderliche Ordnung und territorialisierte Essenz, die an *einem* Ort stattfindet¹⁵ – ein Begriffsverständnis, das auch in der einleitend zitierten Definition von Heimat als Herkunfts- und Geburtsort mitschwingt. Nach einer kulturwissenschaftlichen Theorie wird das Bedürfnis nach einer so verstandenen Heimat gar als anthropologische Konstante gefasst: Heimat verweist demnach auf Grundbedürfnisse. In ihrem kulturanthropologisch-ethnologischen Zugang zum Heimatphänomen hat Ina-Maria Greverus¹⁶ ein allgemein menschliches Bedürfnis nach Territorium behauptet, für das sie auf den Philosophen Paul Leyhausen rekurrierte, demzufolge Heimat „für die eigene Existenz Identität, Stimulierung und Sicherheit bieten kann“¹⁷ und dem Wunsch nach Schutz, Ruhe, Aktion und Identifikation entspreche. Ausgangspunkt bot ihr das Phänomen Heimweh, das besonders in Auswanderertexten zu finden und im Übrigen als Wort erstmals 1651 in der Schweiz nachweisbar und nur in der deutschen Sprache bekannt ist – und zwar als spezifische Soldatenkrankheit, die vor allem die medizinische Fachliteratur beschäftigte. Ausgehend hiervon hat Greverus sich den Folgen der Trennung von vertrauten Orten gewidmet und ein Grundbedürfnis („menschliches Konstituens“) nach einem Identität, Sicherheit und Aktion gewährenden Raum formuliert.¹⁸

Voraussetzung dieses Heimatbegriffs bildet die Idee einer sesshaften Gesellschaft. Wandel war und ist darin nicht oder nur als Bedrohung enthalten.¹⁹ Die im 19. Jahrhundert ausgeschmückten dichotomen Bilder vom „heilen Dorf“ und dem „Moloch Großstadt“ sind Ausdruck dieses Verständnisses und zeigen Gefühle der Zeit an. Um die Jahrhundertwende entstand in diesem Zusammenhang eine organisierte Heimatbewegung, die sich gerade auch in

¹² Vgl. KÖSTLIN: Heimatgefühl, 161 f.

¹³ BINDER: Heimat, 5.

¹⁴ Vgl. KÖSTLIN: Heimatgefühl, 162.

¹⁵ Vgl. BINDER: Heimat, 8.

¹⁶ Vgl. GREVERUS: Der territoriale Mensch.

¹⁷ O. A.: Heimat, 618, nach Paul Leyhausen (1973).

¹⁸ Vgl. GREVERUS: Der territoriale Mensch.

¹⁹ Vgl. KÖSTLIN: Heimat denken, 27.

den Städten heimatlich zugeschriebenen Verhaltensweisen, Landschaften und Objekten widmete; sie nahm sich der Häuser, Trachten, Volkstänze, Bräuche und Lieder an.²⁰

Hinzu kam eine neue, *politische* Konnotation des Heimatbegriffs, die nationalistische Gleichsetzung von Heimat und Vaterland nämlich, die in die deutsche Sprache nach dem Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 einzog. Diese Bedeutungsebene erfuhr schließlich im Nationalsozialismus eine dramatische Verschärfung, wo Heimat einen zentralen Begriff der Blut- und Boden-Ideologie darstellte und im semantischen Umfeld von anderen ideologisierten Schlagwörtern wie Volk, Volkstum, Germanentum, Wurzel oder Erbe stand. All dies lief auf ein Verständnis einer hermetisch abgeschlossenen und mit territorialen wie politischen Besitzstandsrechten ausgestatteten Gruppe, dem Volk nämlich, hinaus. Heimat avancierte in der Folge zum Legitimationstopos einer aggressiv ausschließenden Vernichtungspolitik und Militarisierung.²¹

Die ideologische Vereinnahmung des Begriffs im Nationalsozialismus erklärt auch, warum Heimat nach dem Zweiten Weltkrieg allmählich in Verruf kam und als Begriff unbrauchbar wurde²² – auch wenn der gesellschaftliche Bedarf nach dem damit Gemeinten besonders im Kontext der großen Fluchtbewegungen im und nach dem Zweiten Weltkrieg weiterhin groß war, wie nicht erst die Aktivitäten der Heimat- und Vertriebenenverbände anzeigen.²³

Das mit Heimat Adressierte blieb weiterhin relevant und wurde ab den 1970er Jahren Thema ganz unterschiedlicher Interessensgruppen. Sukzessive änderte sich darüber die Bedeutung des Heimatbegriffs von einem retrospektiven zu einem gegenwartsorientierten Terminus, wie der Kulturwissenschaftler Hermann Bausinger betont.²⁴ Zugleich war die Eindeutigkeit des Begriffs gebrochen: Heimat spielte für konservative Kulturkritik ebenso wie für progressive Gesellschaftsvisionen wie in der Umweltschutz- und Anti-Atomkraft-Bewegung eine zentrale Rolle. Darin avancierte Heimat zum politischen Kampfbegriff.²⁵

Speziell die Globalisierung und die wachsende Mobilität von Menschen aus beruflichen, sozialen, religiösen, kulturellen oder politisch-existenziellen Gründen über Länder und Kontinente hinweg hat zu bedeutsamen gesellschaftlichen Transformationen geführt und stellt vor Herausforderungen, die dem Begriff Heimat noch einmal neue Konjunktur verschaffen – dies besonders für Menschen, die sich längere Zeit an anderen Orten aufhalten, wie der Kulturwissenschaftler Markus Tauschek aufzeigt.²⁶ Gleichzeitig verschwindet der Begriff „Heimat“ zunehmend aus dem alltäglichen Sprachgebrauch oder wird aufgrund seiner Vergangenheit ungern verwendet, ermittelte Tauschek in einer empirischen Studie.²⁷ „Heimat repräsentiert ein Gefühl“²⁸, das unabhängig vom Begriff existiert, gleichzeitig den Begriff aber anfällig macht für Ideologisierung. Daneben ist eine verstärkte „folkloristische Inszenierung“²⁹ von Heimatsujets zu beobachten, wie die mediale Aufbereitung etwa im Sender ServusTV oder

²⁰ Vgl. KÖSTLIN: Heimatgefühl, 162 f.

²¹ Vgl. ebd., 163, 165.

²² So schlug der Soziologe Heiner TREINEN Mitte der 1960er Jahre den Begriff der symbolischen Ortsbezogenheit als treffenderen soziologischen Terminus der Bindung an einen Ort vor. Vgl. TREINEN: Ortsbezogenheit.

²³ Vgl. KÖSTLIN: Heimatgefühl, 165.

²⁴ Vgl. BAUSINGER: Heimat Identität, 13.

²⁵ Vgl. KÖSTLIN: Heimat in globalisierten Welten, 30.

²⁶ Vgl. TAUSCHEK: Heimat in mobilen Gesellschaft.

²⁷ Vgl. ebd., 63.

²⁸ Ebd., 71.

²⁹ BINDER: Heimat, 6.

dem gleichnamigen Servus-Magazin oder der Dirndl- und Lederhosenboom bis nach Berlin hin erkennen lassen. Der Begriff Heimat wird darüber zunehmend diffus.

In der erneut wachsenden wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Aufmerksamkeit dem Heimatbegriff gegenüber wird dieser wiederum mit neuen Konnotationen verknüpft. Statt unter Heimat allein den Geburtsort und die soziale, kulturelle wie regionale Herkunft zu verstehen, häufen sich Kontexte, in denen Heimat allgemein als Zuhause- und Zugehörigfühlen erscheint und damit auch an neuen Orten möglich wird oder mehrere, gegebenenfalls unterschiedlich gewichtete Heimaten denkbar macht.³⁰ Diese neue Bedeutung spiegelt sich übrigens auch in der Kampagne „ZUSAMMEN:ÖSTERREICH“, „#stolzdrauf“³¹ des österreichischen Außenministers Sebastian Kurz. Darin gesteht Kurz gezielt Migrantinnen und Migranten, die in seinen Augen ökonomisch, sprachlich und kulturell „integriert“ sind – ein kulturwissenschaftlich ebenso problematischer Begriff –, die Heimat Österreich zu.³² Auch Alexander Van der Bellen begreift Heimat in diesem Sinne als Zuhauseeinkönnen und Heimatgefühl an einem *neuen* Ort und in einem *neuen* Land außerhalb des Geburtslandes.

2 Fachgeschichte

Wissenschaftlich gesehen spielt der Heimatbegriff für eine Disziplin eine ganz besondere Rolle: nämlich für die Europäische Ethnologie. Für sie stellt Heimat einen schwierigen, fachgeschichtlich belasteten Begriff dar. Die Volkskunde, aus welcher sich die heutige Europäische Ethnologie entwickelt hat, ist ein Fach, dessen Entstehung im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Transformationen des 18. und 19. Jahrhunderts sowie mit einem wachsenden Interesse am (speziell eigenen) „Volk“ steht. Zahlreiche Vereine und Zeitschriften wurden daraufhin gegründet, die sich mit der Lebensweise der ländlichen Bevölkerung beschäftigten, mit Bräuchen, Märchen und Sagen, mit Tänzen und Kleidungsstilen und anderem und so zur Vorstellung und Kennzeichnung einer konturierten Heimat und eines darin erkennbaren Volkes beitrugen. Der Blick war in der Regel rückwärtsgewandt und modernisierungskritisch, so etwa beim als Gründervater des Faches nicht unumstrittenen Wilhelm Heinrich Riehl, der die moderne Lebensführung speziell in der Stadt dämonisierte und einem idealisierten und ideologisierten Bild der überlieferten Ordnung des Landlebens gegenüberstellte. Dazu entwarf er die Utopie einer heilen Welt in der Lebensform des *Ganzen Hauses*³³, die auf einer patriarchal strukturierten, Generationen, Geschlechter und Schichten klassifizierenden sozialen Ordnung basierte. In jedem Fall beherrschte der Kontinuitätsgedanke die Forschung, wobei der zentrale Gegenstand des Faches – das Volk – auf Themen wie Geschichte, Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit befragt wurde und ebenfalls besonders ideologiefähig war.³⁴ Von Beginn an prägte also das „Dilemma des Nationalen“ die Volkskunde.³⁵

Zu großer Bedeutung und endgültiger Institutionalisierung auch an den Universitäten kam die Volkskunde dann nicht zufällig im Nationalsozialismus. Ihre Themen und Perspektiven waren gefragt und verschafften in einer Zeit mit einer auf Heimat und Germanentum ausgerichteten Blut- und Boden-Ideologie „brauchbares“ Material und Wissen. Die ideologische

³⁰ Vgl. TAUSCHEK: Heimat in mobilen Gesellschaft, 71.

³¹ ÖSTERREICHISCHER INTEGRATIONSFONDS (a): ZUSAMMEN:ÖSTERREICH.

³² ÖSTERREICHISCHER INTEGRATIONSFONDS (b): ZUSAMMEN:ÖSTERREICH.

³³ Vgl. RIEHL: Familie.

³⁴ Vgl. KASCHUBA: Einführung Europäische Ethnologie, 29.

³⁵ Vgl. ROLSHOVEN: Europäische Ethnologie, 77.

Ausrichtung des Faches machte es zu einer „kriegswichtigen Disziplin“, einige Vertreter waren in nationalsozialistischen Institutionen wie dem SS-Ahnenerbe tätig und avancierten geradezu zu „Chefideologen“.³⁶

Dieses „historische Erbe“ führte zu einer grundlegenden Reform des Faches und einer schon früh nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden selbstkritischen Auseinandersetzung mit den Begriffen, Theorien, Methoden und Ideologemen des Faches, wie sie wenige Disziplinen so konsequent praktizierten. Dadurch kam es zu einem grundlegenden Bruch und zu einer methodischen, perspektivischen und inhaltlichen Neuorientierung. Zunehmend widmete sich das Fach auch modernen Phänomenen, nahm nicht nur das Land, sondern auch die Stadt, die Arbeiterschaft, Themen wie Pop(ulär)kultur und gesellschaftliche Problemlagen in den Blick, statt weiterhin an einem zeitlosen Idyll bauerlicher Lebenswelten zu basteln.³⁷ Um dem Ausdruck zu verleihen, gab es eine wachsende kritische Distanz dem Fachnamen „Volkskunde“ gegenüber. In den kommenden Jahren und Jahrzehnten seit 1970 wurde dieser vielerorts geändert, federführend von Tübingen aus in Empirische Kulturwissenschaft, wobei sich am Ende meist Europäische Ethnologie, aber auch Kulturanthropologie durchsetzte. Es handelt sich heute um eine Disziplin, die Alltagswelten aus der Perspektive verschiedener Milieus in ihren Bedingtheiten, Möglichkeiten und Begrenzungen in Geschichte und Gegenwart befragt. Die Europäische Ethnologie kann somit als eine historisch argumentierende, empirische Alltagskulturwissenschaft beschrieben werden.

Das Thema Heimat hat mit diesem grundlegenden Wandel der Disziplin hin zum sogenannten Vielnamenfach nicht an Aktualität verloren. Es wurde aber unter wechselnden Gesichtspunkten und mit je neuen Themensetzungen behandelt. Nach dem Zweiten Weltkrieg waren es zunächst besonders die gravierenden gesellschaftlichen Umwälzungen, die Anlass zur Reflexion gaben: Heimat wurde nun verstärkt im Kontext von Flucht und Vertreibung thematisiert und gab Anlass, Fragen nach Kultur- und Gesellschaftswandel angesichts massenhafter Um- und Neuansiedlungen von Menschen zu stellen, die teils holprigen Prozesse der Beheimatung und Integration an neuen Orten zu erkunden und Veränderungen des kulturellen Repertoires von Flüchtlingen zu analysieren.³⁸ Auch regionale Umstrukturierungen im Zuge der Dorferneuerungen und später auch die Schaffung neuer Räume etwa durch Infrastrukturmaßnahmen wie in den Metropolregionen sichtbar sind Themen, die unter dem Heimatbegriff beziehungsweise in Zusammenhang von Heimat und Identität untersucht wurden und werden.³⁹ Hinzu kam noch ein anderes Thema, das im Kontext von Heimat seit den 1970er Jahren zunehmend in den Blick geriet und das Fach bis heute nachhaltig beschäftigt: die vielen und sich ändernden Formen der Arbeitsmigration wie von Migration allgemein, die immer mehr einander „fremde“ Menschen miteinander in Kontakt bringen und zur Neu-aushandlung der Form gesellschaftlichen Zusammenlebens führen (zunächst die sogenannten Fremd- oder Gastarbeiter).⁴⁰ Dadurch veränderten sich auch das Bild und das Verständ-

³⁶ Zur Volkskunde im Nationalsozialismus vgl. u. a.: DOW / LIXFELD: Nazification; GERNDT: Volkskunde Nationalsozialismus.

³⁷ Zu den aktuellen Forschungsfeldern vgl.: ÖZG: Europäische Ethnologie.

³⁸ Vgl. BAUSINGER / BRAUN / SCHWEDT: Neue Siedlungen. Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen.

³⁹ Z. B. auf dem 22. Deutschen Volkskunde-Kongress in Kiel vom 16. bis 21. Juni 1979 zum Thema „Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur“. KÖSTLIN / BAUSINGER: Heimat und Identität. Vgl. u. a. WIEGELMANN: Gemeinde; JEGGLE: Kiebingen; KAUFMANN: Stadt-Land-Beziehungen.

⁴⁰ Vgl. u. a. GREVERUS / KÖSTLIN / SCHILLING: Kulturkontakt – Kulturkonflikt; MATTER: Fremdheit

nis von Heimat. Unübersehbar wird dies im Kontext von Globalisierung und gesellschaftlichen Transformationen der Gegenwart: Die Welt scheint zusammenzurücken, und Mobilität scheint gesellschaftliche Normalität zu sein. Kulturwissenschaftlich werden Phänomene der Gegenwart wie beruflich bedingte Mobilität und die für viele Menschen selbstverständliche biographische Erfahrung eines Ortswechsels, aber auch multilokale Lebensstile zum Beispiel in Form gerade in Österreich üblicher Zweitwohnsitze und schließlich große Räume überschreitende und massenhafte Fluchtbewegungen, wie sie in jüngster Zeit erschrecken, aktuell intensiv begleitet und erforscht.

All das hat grundlegende Auswirkungen auf Heimat und den Heimatbegriff. Das in vielen Köpfen etablierte Verständnis von Heimat als Geburts- und Herkunftsort und die dabei implizit enthaltene Vorstellung von Sesshaftigkeit und Konstanz stoßen sich zunehmend an den gesellschaftlichen Realitäten der Gegenwart und verlangen auch wissenschaftlich nach einer Neukonzeption.

3 Kulturwissenschaftliche Perspektiven und Zugänge

Der geläufigste kulturwissenschaftliche Zugang zum Heimatphänomen ist ein modernisierungstheoretischer, der Heimat und ihre Thematisierung in Zusammenhang mit gesellschaftlichen Veränderungen sieht: Heimat wird dabei als Kompensationsphänomen und als Projektionsfass einer heilen Welt gefasst, die in einer Zeit rasanten Wandels und großer Verunsicherung Halt versprache. Speziell die Philosophen Hermann Lübbe und Odo Marquard haben die damit angesprochene Kompensationstheorie ausformuliert, in der regionale Kultur und Heimat als Gegenentwürfe fungieren und Herkunftsgeschichten der Kompensation „für eine nicht zu bewältigende, sonst angeblich unaushaltbare Moderne“⁴¹ dienen. Besonders Konrad Köstlin setzte die Kompensationsthese als Erklärung für zahlreiche gesellschaftliche Beobachtungen ein bis hin zur gegenwärtigen Vielfalt an Inszenierungen von Heimat in der Kulturindustrie oder zum großen Bedarf nach solchen Inhalten.⁴²

Zunehmend ist unübersehbar geworden und auch wissenschaftlich systematisiert, dass die Gesellschaften nicht nur in Europa dynamisch und plural sind, und Zugehörigkeiten und Kulturen weder starr und auch kein Besitzstand sind, der an Geburt, Sprache oder Aussehen gebunden ist. Gesellschaft und Kultur sind vielmehr ein sich fortwährend neu herstellendes Ergebnis des Umgangs mit der jeweiligen Umwelt. Das entspricht einem weiten, prozessualen Kulturbegriff, von dem die Kulturwissenschaft ausgeht und der sich auch in aktuellen Konzeptionen des Heimatbegriffs manifestiert – gemeint also nicht im Sinne von Hochkultur und auch nicht als geschlossenes, gar mit Nationalstaaten gleichzusetzendes Gebilde (wie im Begriff des „Kulturkreises“ erkennbar, der sich hartnäckig im Alltagssprachgebrauch hält), sondern Kultur als offener Prozess: Demnach wird auch Heimat heute – wie etwa bei Markus Tauschek – als „aktive Aneignung der eigenen Lebensumwelt, die sich vor allem im Akt der Kommunikation vollzieht und damit soziales Handeln erfordert“⁴³ definiert.

Angesichts der unübersehbaren Pluralisierung unserer Gesellschaft und der damit einhergehenden Gegenwärtigkeit von Migration, die – historisch verkürzend – mitunter sogar zum

und Migration.

⁴¹ KÖSTLIN: Heimat denken, 27.

⁴² Vgl. KÖSTLIN: Heimatgefühl, 166.

⁴³ TAUSCHEK: Heimat in mobilen Gesellschaft, 70.

neuen gesellschaftlichen Normalfall apostrophiert wird, hat die empirische Kulturwissenschaft neben dem compensationstheoretischen noch einen anderen Zugang zum Heimatphänomen gefunden, den ich als heute dominant und dem Phänomen adäquat benennen möchte. Besonders die Berliner Ethnologin Beate Binder hat hierzu wegweisend publiziert und einen Ansatz konzipiert, der Heimat weiterhin für geeignet erklärt, aktuelle Problemlagen zu erforschen. Konkret ist zum einen nach den Verwendungsweisen von Heimat zu fragen, also „in welchen *Kontexten* und mit welchen *Wirkungen* das Konzept der Heimat in den Prozess gesellschaftlicher Selbstverständigung eingespeist wird“⁴⁴; es ist die Frage zu verfolgen, „wo, wie und mit welchen Effekten von und über Heimat gesprochen und vor allem, wem Heimat“ zu- oder abgesprochen wird.“⁴⁵ Zum anderen sind die konkreten Praktiken der Verortung zum Gegenstand der Forschung zu erheben, also Prozesse und Phänomene des *Belonging* beziehungsweise Bemühungen um Beheimatung als Gefühl des Zuhause-Seins. Eine so gefasste Heimatforschung kann an Globalisierungstheorien und „Postkolonialismus-, Transnationalismus- und Geschlechterforschung [...] anknüpfen, die die Essenzialisierung, Fetischisierung und Sentimentalisierung von Konzepten der Zugehörigkeit, des Zuhause-Seins und der Verwurzelung vor dem Hintergrund geschlechtlicher, sozialer und ethnischer Differenzen diskutieren“⁴⁶. Eine Heimatforschung in diesem Sinn nimmt mithin besonders Ausgrenzungspolitiken sowie gesellschaftliche Zuschreibungsprozesse in den Blick.

Damit schließt sich der Kreis meiner Gedanken zum Heimatbegriff. Die eingangs zitierten Heimatbegriffe der Bundespräsidentenskandidaten Hofer und Van der Bellen zitieren auch in der kulturanthropologischen Forschung geläufige Begriffe: Zum einen findet sich der auf Geburt und Herkunft sowie ein statisches Gesellschaftsbild verweisende Heimatbegriff Norbert Hofers und zum anderen der Versuch Van der Bellens, denselben Begriff neu zu besetzen und für eine offene, dynamische Gesellschaft in Anspruch zu nehmen. Dass das erstgenannte Heimatverständnis nicht nur kulturwissenschaftlich als überholt anzusehen ist, sollte deutlich geworden sein. Heimat ist zweifellos eine Herausforderung, weil sie per definitionem im Wandel begriffen ist und uns stets mit neuen Veränderungen konfrontiert. Doch schon immer war und ist Heimat Ergebnis von individuellen und gesellschaftlichen Praktiken der Zugehörigkeit und des Zugehörenlassens.

Literaturverzeichnis

BAUSINGER, Hermann: Heimat und Identität, in: MOOSMANN, Elisabeth (Hg.): Heimat. Sehnsucht nach Identität. Berlin 1980, 13–29.

BAUSINGER, Hermann / BRAUN, Markus / SCHWEDT, Herbert: Neue Siedlungen. Volkswirtschaftlich-soziologische Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts. Tübingen / Stuttgart 1963.

BINDER, Beate: Heimat als Begriff der Gegenwartsanalyse? Gefühle der Zugehörigkeit und soziale Imaginationen in der Auseinandersetzung um Einwanderung, in: Zeitschrift für Volkskunde 104. 2008, 1–17.

DOW, James R. / LIXFELD, Hannjost: The nazification of an academic discipline. Folklore in the

⁴⁴ BINDER: Heimat, 9.

⁴⁵ BINDER: Heimat, 9.

⁴⁶ BINDER: Heimat, 13.

- Third Reich. Bloomington u. a. 1994.
- GREVERUS, Ina-Maria: Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Frankfurt a. M. 1972.
- GREVERUS, Ina-Maria / KÖSTLIN, Konrad / SCHILLING, Heinz: Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden. 26. Deutscher Volkskundekongreß in Frankfurt am 28. September bis 2. Oktober 1987. Teil 1 und 2. Frankfurt am Main 1987 (Die Schriftenreihe des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt am Main 28).
- GERNDT, Helge: Volkskunde und Nationalsozialismus. Oder: Was haben wir aus der Geschichte gelernt?, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 91. 1995, 53–75.
- Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen 1–6. 1955–1961.
- JEGGLE, Utz: Kiebingen, eine Heimatgeschichte. Zum Prozeß der Zivilisation in einem schwäbischen Dorf. Tübingen 1977.
- KAUFMANN, Gerhard (Hg.): Stadt-Land-Beziehungen. Verhandlungen des 19. Deutschen Volkskundekongresses in Hamburg vom 1. bis 7. Oktober 1972. Göttingen 1975.
- KASCHUBA, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 1999.
- KÖSTLIN, Konrad / BAUSINGER, Hermann (Hg.): Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. 22. Deutscher Volkskunde-Kongreß in Kiel vom 16. bis 21. Juni 1979. Neumünster 1980.
- KÖSTLIN, Konrad: Heimatgefühl, Heimatbedürfnis und sozialer Wandel, in: HACKER, Gerhard / LIPPERT, Gerhard (Hg.): Heimat und Schule. Fortbildungsmodell. Akademie für Lehrerfortbildung Dillingen. Donauwörth 1989, 160–169.
- DERS.: Heimat in globalisierten Welten, in: Soltauer Schriften Binneboom. Bd. 12. Soltau 2006, 24–33.
- DERS.: Heimat denken. Zeitgeschichten und Perspektiven, in: Manfred SEIFERT (Hg.): Zwischen Emotionen und Kalkül. „Heimat“ als Argument im Prozess der Moderne. Leipzig 2010 (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 35), 23–38.
- MATTER, Max: Fremdheit und Migration. Kulturwissenschaftliche Perspektiven für Europa. Marburg 2011.
- Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 15. 2004: Europäische Ethnologie.
- RIEHL, Wilhelm Heinrich: Die Familie. Stuttgart 1855.
- ROLSHOVEN, Johanna: Europäische Ethnologie. Diagnose und Prognose einer kultur- und sozialwissenschaftlichen Volkskunde, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 15. 2004: Europäische Ethnologie, 73–87.
- TAUSCHEK, Markus: Zur Relevanz des Begriffs Heimat in einer mobilen Gesellschaft, in: Kie-ler Blätter zur Volkskunde 37. 2005, 63–85.
- TREINEN, Heiner: Symbolische Ortsbezogenheit: eine soziologische Untersuchung zum Heimatproblem, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 17. 1965, 73–95, 254–297.
- WIEGELMANN, Günter: Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Europa. Beiträge des 21. Deutschen Volkskundekongresses in Braunschweig (5.–7. September 1997). Münster 1979 (Beiträge zur Volkskunde in Nordwestdeutschland 13).

Quellenverzeichnis

- DIEPRESSE.COM: Neue Van-der-Bellen-Plakate: „Wer Heimat liebt, spaltet sie nicht“. URL: http://diepresse.com/home/politik/bpwahl/4975729/VanderBellenPlakate_Wer-Heimat-liebt-spaltet-sie-nicht (Abruf: 10.10.2016).
- FREIHEITLICHE PARTEI ÖSTERREICH: 2) Heimat, Identität und Umwelt. URL: <https://www.fpo.e.at/en/themen/parteiprogramm/heimat-identitaet-und-umwelt/> (Abruf: 10.10.2016).
- FREIHEITLICHE PARTEI ÖSTERREICH: Meine Positionen. URL: <https://www.norberthofer.at/> (Abruf: 10.10.2016).
- MEINBEZIRK.AT: Bundespräsidenten-Wahl 2016: Hofer vs. Van der Bellen im Interview. URL: <http://www.meinbezirk.at/land-oesterreich/politik/bundespraesidenten-wahl-2016-hofer-vs-van-der-bellen-im-interview-d1736073.html?cp=Kurationsbox> (Abruf: 10.10.2016).
- o. A.: Art. Heimat, in: Brockhaus Enzyklopädie¹⁹ 9. 1989, 617–619.
- ÖSTERREICHISCHER INTEGRATIONSFONDS (a): ZUSAMMEN:ÖSTERREICH. URL: <http://www.stolzdrauf.at/> (Abruf 10.10.2016).
- ÖSTERREICHISCHER INTEGRATIONSFONDS (b): ZUSAMMEN:ÖSTERREICH. URL: <https://www.zusammen-oesterreich.at/startseite/> (Abruf: 10.10.2016).
- Wahl 2016. Die 2 im Gespräch, ausgestrahlt am 14.4.2016 im ORF2.
- WIKIPEDIA: Heimat. URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Heimat> (Abruf: 10.10.2016).

Johann Pock, Wien

Liturgie braucht einen Ort

Interdependenzen zwischen Liturgie, gewachsenen Traditionen und pastoralen Veränderungen

Die gewachsene individuelle Mobilität fordert Gläubige zunehmend heraus, sich je neu in einer Gemeinde zu beheimaten. Darüber hinaus erfahren heute Menschen aber nicht selten auch den Verlust von „Heimat“, wenn ihre (Pfarr-)Gemeinde in eine größere pastorale Einheit eingegliedert wird. Der Beitrag geht aus von Erfahrungen, die bei einer Befragung in der der Erzdiözese Wien erhoben wurden, und reflektiert theologisch sowie pastoral-praktisch die Bedeutung der Verortung für Kirche und ihr gottesdienstliches Feiern. (Redaktion)

Aktuell gefeierte Liturgie, gewachsene Traditionen und die konkreten Änderungen im pastoralen Bereich hängen zusammen und verlangen einen neuen Blick sowohl auf die Seelsorge, wie auch auf die Liturgie. Die folgenden Überlegungen sind aus pastoraltheologischer

UNIV.-PROF. MAG. DR. JOHANN POCK
ist Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören u. a.
Predigtforschung, die Entwicklungen von pastoralen
Strukturen und ihre Auswirkungen auf die Gemeindepastoral
sowie Sakramentenpastoral vor den Herausforderungen
gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklungen.

Beschäftigung mit der kirchlichen Praxis der letzten Jahre erwachsen, vor allem angesichts der pastoralen Umbrüche vieler Diözesen in Österreich und Deutschland.

Dabei richte ich den Blick auf den konkreten Ort der liturgischen Feiern – denn Liturgie wird wesentlich geprägt von solchen Orten. Zugleich gilt aber umgekehrt, dass unsere (nicht nur kirchlichen) Orte von der jeweils gefeierten Liturgie geprägt werden. Liturgie und Kirchenentwicklung (Ekklesiogenese) gehören zusammengedacht. Meine These lautet: Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Feiern der Gottesdienste und der Entwicklung der Gemeinden bzw. der Kirche: An ihrem Feiern erkennt man, welche Kirche die feiernden Personen möchten – und umgekehrt: Mit ihrem Feiern können die Gläubigen ihre Kirche auch mitgestalten. Kirchenentwicklung und Liturgieentwicklung gehen Hand in Hand,

1 Erkenntnisse aus pastoralliturgischen Untersuchungen

Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums verweist ausdrücklich auf „pastorale Untersuchungen“ (*Sacrosanctum Concilium* 23) als Voraussetzung für die Revision einzelner Teile der Liturgie. Und als Voraussetzung für Neuerungen nennt sie einen „wirklichen und sicher zu erhoffenden Nutzen der Kirche“. Dieser Anspruch hat seinen Grund in der Entstehungsgeschichte der Liturgiekonstitution selbst: Denn sie ist das Ergebnis genau solcher Erfahrungen und Studien der liturgischen und seelsorglichen Praxis der Kirche in den vorangegangenen

Jahrzehnten, vor allem in der liturgischen Bewegung.¹ Damit gibt die Liturgiekonstitution letztlich den Auftrag für weitere pastoralliturgische Forschungen; und sie erwartet sich für die Weiterentwicklung und Erneuerung der Liturgie nicht nur etwas aus der Erforschung der Bibel und der Tradition, sondern auch aus der Erforschung der gegenwärtigen Praxis der Kirche und ihrer Liturgie (und denkt somit gewissermaßen pastoral-theologisch).

In der Erzdiözese Wien gab es in Zusammenhang mit der Entwicklung einer neuen liturgischen Rahmenordnung innerhalb des „Diözesanen Entwicklungsprozesses“ diesen Schritt des Hinschauens und Hinhörens. Dies ist gerade im Blick auf die Liturgie nicht selbstverständlich. Empirische Studien im Rahmen von Diözesanplanungen halten sich ebenso in Grenzen wie konkrete Erforschungen aktuell gefeierter Liturgie.

In der Studie zur Gottesdienstkultur in Wien² mit 45 Interviews von liturgisch Verantwortlichen aus neun Pfarren lag der Fokus auf dem Verständnis des Gottesdienstes, wie es sich bei Haupt- und Ehrenamtlichen in den Pfarren findet. Einige Aspekte dieses Hinschauens auf die Situation, die im Blick auf lokale Kirchenentwicklung und den Aufbau von Gemeinden zentral sind, seien im Folgenden benannt.³

1.1 Die „aktive Beteiligung“

Als eine der wichtigsten Errungenschaften der Liturgiereform gilt, dass die Liturgie nun nicht mehr primär eine Klerikerliturgie ist und die Messe vom Priester „gelesen“ wird, sondern dass es um ein gemeinsames Feiern geht mit unterschiedlichen, einander zugeordneten Diensten, mit gemeinsamen Gebeten und Gesängen, mit vielen Haltungen und Handlungen. Im Hintergrund steht die urkirchliche Praxis, in welcher der Gottesdienst ein selbstverständlicher Teil des alltäglichen und des christlichen Lebens war (vgl. Apg 2,42–47). Es war ein „Miteinander Mahl feiern“, das verbunden war mit dem (caritativen) Dienst an den anderen und auch mit dem Lob Gottes.

Dies ist allen Liturgieverantwortlichen klar. Dennoch verstehen sich viele der Mitfeiernden nicht als „aktiver“ Teil der Feier. Denn mit „aktiver Beteiligung“ wird zumeist doch noch die Übernahme eines sichtbaren Dienstes im Gottesdienst verstanden.

Genau das macht aber etwas mit dem Verständnis von Kirche – ob es eher partizipativ-gemeinschaftlich verstanden wird oder doch eher hierarchisch, ob in „Konsumhaltung“ oder in Mitverantwortung. Hier ist unsere Sprache verräterisch: Reden wir vor Ort immer noch von den „Gottesdienstbesuchern“ – oder doch von der feiernden Gemeinde?

Sehr interessant ist dabei, dass dort, wo mehrere Personen in die Vorbereitung von Gottesdiensten einbezogen sind, auch das Beteiligungsgefühl im Gottesdienst stärker vorhanden ist. Das aber bedeutet: „aktive Beteiligung“ beginnt bereits im Vorfeld von Liturgie, im Einbeziehen von möglichst vielen Personen. Mehrere Rückmeldungen in der Studie zeigen, dass es häufig eine Priesterverantwortung für die Messfeiern gibt und eine Laienverantwortung für die Wort-Gottes-Feiern.

¹ Vgl. dazu jüngst REDTENBACHER: Liturgie leben und lernen.

² Diese Studie wurde vom Institut für Praktische Theologie in Kooperation mit dem Liturgiereferat der Erzdiözese Wien durchgeführt; vgl. LITURGIEREFERAT DER ERZDIOZESE WIEN (Hg.): Umfrage Gottesdienst.

³ Eine ausführliche Auswertung der Ergebnisse erfolgt im Rahmen eines laufenden Dissertationsprojekts durch Edina Kiss, die einen Großteil der Interviews durchgeführt hat.

Wenig überraschend ist daher, dass gerade die spezifischen Kinder-, Familien- und Jugendgottesdienste als jene Feiern erlebt werden, wo eine größere aktive Beteiligung selbstverständlich ist. Und es wird rückgemeldet, dass allgemein die aktive Beteiligung in Wort-Gottes-Feiern größer ist, mit mehr Gestaltungsfreiraum und der Möglichkeit, kreativere Ideen umzusetzen.

Die befragten Liturgieverantwortlichen unterscheiden weiters deutlich zwischen einer „inneren“ und einer „äußeren“ Beteiligung: Als äußere Beteiligung gelten z. B. das Lesen, Singen und Beten; als innere Beteiligung, die eigenen Wünsche, Gebete und Probleme innerlich aktiv vor Gott zu bringen. Allein das „Gemeinsam-vor-Gott-Treten“ ist für sie schon eine Form der Beteiligung.

1.2 Feedbackkultur

Für lernende Organisationen – zu denen ich unsere Pfarren und Gemeinden zähle – ist es wichtig, dass über Erfahrungen auch geredet wird. Hierzu gibt es vereinzelt Pfarren mit konkreten Liturgiebefragungen; oder eine Feedbackbox. Viele meinen, dass vor allem der Pfarrkaffee im Anschluss an den Gottesdienst diese Funktion übernimmt.

Wie und in welcher Form Rückmeldungen – nämlich gerade auch negative – möglich sind, das hängt wesentlich von der Gesprächskultur ab, die es in der Pfarre gibt. Diese gilt es jedoch zu „kultivieren“. Und damit ist die Entwicklung von Gottesdienstkultur, Gesprächskultur etc. zugleich eine Form von Gemeinde- und Kirchenentwicklung.

Exemplarisch zeigt dies eine Aussage aus den Interviews: „Gute Feedbackkultur ist wichtig, damit man das Problem nicht mit nach Hause nimmt!“ Und zu dieser Kultur der Rückmeldung gehört dann ebenso, dass das Feedback dort ankommt, wo es hingehört.

1.3 Das Leben der Menschen im Gottesdienst feiern

In welcher Form die Vielfalt der Lebenswirklichkeiten in den Gottesdiensten Platz finden könnte, hat ebenfalls einige Interviewpartner beschäftigt. Eine Lösung sehen sie in unterschiedlichen Zielgruppengottesdiensten. Aber auch hier wird dies eher in der Form passiver Präsenz der Lebenswirklichkeiten benannt. Interessant ist, dass ein Unterschied zwischen Jüngeren und Älteren gemacht wird: „Ältere nehmen ihre eigene Intention mit in die Kirche, jüngere wollen sich selbst mehr einbringen.“

Es fällt des Weiteren auf, dass der Bereich „Liturgie und Diakonie“ am wenigsten in den Gesprächen vorkommt. Neben dem Sammeln für gute Zwecke oder dem gemeinsamen Gebet für Kranke ist diesbezüglich sehr wenig Konkretes zu hören. Aber gerade die Möglichkeit, dass das konkrete Leben der Menschen vor Ort im Gottesdienst einen Platz hat in Texten, in der Predigt, in den handelnden Personen, ist ein Argument dafür, dass die Liturgie auch an den „kleinen“ Orten bleiben muss.

Denn die Kirche ist nicht denkbar ohne Liturgie; sie macht einen wesentlichen Teil kirchlicher Identität aus. Gerade dieser Ort des Feierns scheint nun in Frage gestellt zu sein bei Pfarrzusammenlegungen; bei der Verlegung des Hauptgottesdienstes in eine zentrale Kirche; bei der Tendenz, die Eucharistiefeier nur mehr selten oder alternierend in der eigenen, in der „Heimatkirche“ zu feiern: In jener Kirche, wo das eigene kirchliche Leben verortet war durch die Taufe, durch Begräbnisse von Angehörigen, durch diverse Feiern des Lebens.

2 Die Bedeutung des Ortes für die Kirche – und für ihr Feiern

Schon die mit dem II. Vatikanum angestoßene Reform der Liturgie schloss „eine ganze Ekklesiologie“, eine ganze „Lehre von der Kirche“ mit ein, so der Berater des Kölner Kardinals Joseph Frings beim Konzil, Joseph Ratzinger.⁴

Für die Kirche ist das Ortsprinzip von Anfang an zentral. Die frühen Gemeinden entwickelten sich in Hauskirchen, in Stadtkirchen – belebt durch einzelne Wanderapostel und Wandermissionare. Aber die zentralen Vollzüge, die zentralen Lebenszeichen der Gemeinden waren lokal verortet: der Dienst aneinander, vor allem an den Ärmern; die Verkündigung im Umfeld der Stadt – und das Feiern der Gottesdienste an dem Ort, wo man wohnte, konkret in den Hauskirchen oder dann in den Stadtkirchen.⁵ Das Pfarrprinzip hat dann die Kirche auf ein Territorium verpflichtet. Die konkreten Orte des Feierns sind hier die Kirchen und Kapellen.

Jürgen Werbick versucht, „Ekklesiogenese im Blick auf die Gemeinde vor Ort zu buchstabieren“ – damit nicht zu schnell aus der Not „sterbender“ oder auch nur „allein gelassener“ Gemeinden die Tugend der Pfarrverbände, Pfarreiengemeinschaften, Seelsorgeeinheiten etc. werde.⁶ Ihm ist es zu Recht ein Anliegen, an die kirchen-grundlegende Bedeutung der „Verörtlichung des Glaubens“ in den Gemeinden zu erinnern – denn die Gemeinden sind die „Lebensgemeinschaften des Glaubens“; jene Orte, an denen Glaube entstehen, wachsen und sich entfalten kann. Und für ihn begehrt „Kult [...] die Verörtlichung des Göttlichen, dessen, was den Zugang zum wahren Leben verspricht“.⁷ Dort, wo man wohnte, versuchte man religionsgeschichtlich von Anfang an, auch die jeweilige Gottheit zu verehren: Dort, wo sie zugänglich ist; wo sie aufgesucht und verehrt werden kann.

Werbick verweist auf Georges Bataille (1887–1962)⁸. Dieser sieht die Alltagswelt geprägt von „Mittel-Zweck-Relationen“. Die Dynamik der Alltagswelt sei das Verzwecken. Hingegen werde in Ritual und Kult wachgerufen, dass es noch vor der Mittel-Zweck-Ordnung etwas anderes gibt. Bezogen auf das Opfer bedeutet das: „Ein Ding – zunächst das Opfertier – wird der Ordnung der Mittel-Zweck-Relation entrissen. Es wird nutzlos gemacht, es wird verbrannt.“⁹ Damit wird aber im Kult eine andere, für uns Menschen jedoch zentrale Ordnung sichtbar: Die Intimität, die „Dinge von innen zu erleben“. Der Kult, konkret der Opferkult, ist dabei jener Ort, an dem erfahrbar wurde, dass „die Zahnradchen-Ordnung keine geschlossene ist“. Und Werbick folgert daraus: „Opfer durchbrechen die Ordnungen der zweckrationalen Aneignung von Welt; sie verbinden den Himmel, der nicht angeeignet werden kann, mit der Erde.“¹⁰

Meine Frage dazu ist, ob wir nicht unsere Gottesdienst-Orte und unsere Feiern auch zu „zweckrational“ anlegen. Ich erlebe gerade am Land häufig jene Orte als die auch kultisch intensivsten, mit denen die Menschen Erfahrungen verbinden: Gedenkmarkerln, Dorfkapellen, Wallfahrtskapellen, aber auch Pfarrkirchen, die inmitten ihres Alltags der Verweis darauf

⁴ RATZINGER: Die erste Sitzungsperiode, 22 f. (Vgl. dazu JEGGLE-MERZ: Eine veränderte Liturgie, 200.)

⁵ Vgl. dazu POCK: Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang, besonders 72–180; 209–220.

⁶ Vgl. dazu WERBICK: Kirche vor Ort.

⁷ WERBICK: Kirche vor Ort, 128.

⁸ Vgl. BATAILLE: Theorie der Religion.

⁹ WERBICK: Kirche vor Ort, 117.

¹⁰ WERBICK: Kirche vor Ort, 118.

sind, dass es mehr gibt als den Alltag – nämlich ein Dahinter, eine „Verbindung von Himmel und Erde“.

Gottesdienst-Orte haben dabei einen doppelten Aspekt: Sie sind Orte, wo Gottesdienste gefeiert werden – oder es sind Gottesdienste, die (unabhängig von der lokalen, geographischen Komponente) zu spezifischen Orten werden. So fragt Werbick, ob unsere Gottesdienste selbst Orte sind, „an denen Menschen einer Wirklichkeit begegnen, die ihnen nicht mehr die Möglichkeit lässt, ironisch Souveränität zu spielen oder Passionen zu inszenieren; Orte, an denen das Lebens-Gewicht dessen, was uns beschwert und erleichtern soll, unbestechlich gewogen wird und die Versprechen auf die Goldwaage gelegt werden, die den Menschen das wahre Leben aufschließen wollen.“¹¹ Seine Schlussfolgerung lautet:

„Wo in den Gemeinden Eucharistia – Danksagung – geschieht und gefeiert wird, da ist Gottes neue Welt mitten in unserer alten gegenwärtig geworden. Es sind tatsächlich die Gemeinden vor Ort und ihre Liturgie, es ist die Verkündigung, die in ihr geschieht, und die Diakonie, die von ihr ausgeht, in denen Gottes neue Ordnung der ‚Überfülle‘ gegenwärtig werden kann. Deshalb [...] muss die Kirche vor Ort bleiben; muss sie alles daran setzen, dass vor Ort Liturgie gefeiert werden kann.“¹²

Widerspricht sich nun dieses Ortsprinzip nicht mit dem katholischen „Welt-Prinzip“, das ermöglicht, an einer Liturgie teilnehmen zu können, egal wo man ist – und sich dort beheimatet zu fühlen? Dieselbe Liturgie in Österreich, Deutschland, den USA oder in Nigeria zu feiern? Ich meine, nein. Denn auch die Teilnahme an den Gottesdiensten an ganz anderen Orten lebt davon, dass es vor Ort Menschen gibt, die diese Liturgie als ihre eigene Liturgie verstehen, vorbereiten und feiern – sodass man als „Gast“ oder als „Fremder“ dann auch mitfeiern kann.

3 Veränderungen des Ortes verändern das Feiern der Kirche und verändern das Verständnis von Kirche

Nun feiern wir aber Gottesdienst im Kontext von veränderten Räumen und Orten. Die Orte bleiben nicht dieselben; und diese Veränderungen werden nun wissenschaftlich untersucht. So ist es üblich geworden, vom „spatial turn“ oder vom „topographical turn“ zu sprechen. Gerade die moderne Migrationsforschung geht davon aus, dass das zunehmende Kernproblem „die Beheimatung menschlichen Lebens insgesamt“ ist. Und zugleich kann man angesichts der technischen Entwicklungen fragen: „Gibt es möglicherweise eine neue Identität der Verortung in einer globalisierten virtuellen Welt?“¹³

Gerade angesichts der Virtualisierung der Lebenswelt gewinnt vielleicht die „Topische Identität“ an Bedeutung. Albert Gerhards fragt sich jedoch, ob „solche realen Orte, denen eine identitätsstiftende Bedeutung zukommt, noch in irgendeiner Weise religiös konnotiert sein werden“¹⁴.

Zugleich geht es bei Veränderungsprozessen (nicht nur!) sakraler Orte immer auch um „Beziehung, Identifikation, Kommunikation und Emotion“¹⁵ – und das sind psychologische

¹¹ WERBICK: Kirche vor Ort, 129.

¹² WERBICK: Kirche vor Ort, 142.

¹³ GERHARDS: Der sakrale Ort im Wandel, 8.

¹⁴ GERHARDS: Der sakrale Ort im Wandel, 8.

¹⁵ REUTER: Dynamik, 67.

Momente. – Und wenn derzeit der Begriff „Heimat“ (nicht nur in Wahlkämpfen) Hochkonjunktur hat, so hat dies wesentlich mit Beziehung und Emotion zu tun.

Transformationen gehören schließlich auch zu unseren je eigenen Biographien: Die meisten unserer Biographien sind durchzogen von Orts-Veränderungen. Und jede dieser Veränderungen stellt eine neue Herausforderung dar für die Lebens-Raum-Gestaltung. Die These des Pastoralpsychologen Reuter lautet: Mit einem Transformationsprozess wandelt sich „nicht nur der betreffende Ort, sondern mit dem Ort immer auch der durch ihn begründete Lebens-Raum sowie die Möglichkeiten der Lebens-Raum-Gestaltung durch die beteiligten Menschen.“¹⁶

Reuter benennt „innere Räume“ in uns (gewissermaßen eine „innere Heimat“), die im Gegensatz zu den äußeren Räumen einen bleibenden Charakter haben und das „psychische Überleben“ garantieren. „Als Räume symbolischer Erfahrung dienen sie der Kontingenzbewältigung.“¹⁷

Für die Fragestellung meines Beitrags sehe ich hier zwei unterschiedliche Bewegungen der Veränderung: Zum einen ist es die eigene Mobilität, der berufliche oder private Umzug an einen neuen Ort, der erst langsam zur Heimat werden kann. Und dort die nicht einfache Suche danach, auch eine spirituelle bzw. eine kirchliche Heimat zu finden. Die andere Bewegung ist jene, dass man zwar am Ort bleibt – aber z. B. durch Pfarrzusammenlegungen einem plötzlich die spirituelle Heimat entzogen bzw. verändert wird und die Menschen sich aktiv auf den Weg machen sollen, um sich die Pfarrkirche des Nachbarortes als neue Heimat anzueignen. Während die eine Bewegung eine persönliche Entscheidung darstellt, wird das andere häufig als Verlust, als Eingriff „von oben“ erlebt; als etwas, wo man hilflos ist und nichts dagegen tun kann.

4 Liturgie angesichts der Entwicklung von pastoralen Großräumen¹⁸

Damit komme ich zu jenen Veränderungsprozessen, die die Diözesen derzeit stark beschäftigen: Die Bildung von pastoralen Großräumen – ob sie nun Pfarrverband, Seelsorgeraum, Pfarre neu etc. heißen mögen. Und egal was in so manchem Leitbild der Diözesen steht: Die Bildung dieser neuen Einheiten ist eine Notlösung, die sich aufgrund des Priestermangels ergeben hat. Diese Not zwingt nun dazu, positiv gesagt, manche gewachsene Strukturen anzuschauen und zu hinterfragen, was aus guten Gründen weiterzuführen ist – und was sich auch sinnvollerweise ändern kann. Und diese Änderungen betreffen derzeit alle Bereiche des kirchlichen Handelns, nicht zuletzt auch die Liturgie.

Veränderungen sind aber nichts, was der Liturgie grundsätzlich fremd wäre. Peter Ebenbauer¹⁹ bezeichnet die christliche Liturgie zu Recht als „living culture“ – also als ein prozessuales Geschehen, das sich mit den Wandlungen des Lebens, der Kulturen, der Ordnungen im religiösen und politischen Bereich, der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und der individuellen Zugänge zu Religion und Ritual mitverändert. Durch diese Veränderungen wird sie aber nicht etwas anderes als Liturgie, sondern genau durch die Veränderungen kann sie Liturgie, also Gottesdienst sein und bleiben unter gewandelten Voraussetzungen und Rah-

¹⁶ REUTER: Dynamik, 68.

¹⁷ REUTER: Dynamik, 70.

¹⁸ Vgl. dazu POCK: Liturgie in Seelsorgeräumen.

¹⁹ Vgl. EBENBAUER: Chancen und Defizite.

menbedingungen. Also: Liturgie muss sich (wie auch die Kirche) immer wieder verändern und wandeln, um lebendige Feier einer lebendigen Gemeinde bleiben zu können.

Winfried Haunerland betont, dass die größeren Räume nicht nur unter organisatorischen Gesichtspunkten gesehen werden dürfen, sondern auch als theologische Größe, was sich wiederum in der Liturgie spiegeln müsse.²⁰

Gemeinschaft darf sich nicht nur in der Zusammenarbeit der Hauptamtlichen ausdrücken, sondern auch in Gemeinschaftserfahrungen der Pfarren. Und ich meine, dass die ekklesiologische Bedeutung der neuen Einheiten noch nicht wirklich geklärt ist. Eine Pfarre bzw. ein Seelsorgeraum mit 20 000 Menschen – ist das noch „Kirche vor Ort“? Ist das nicht eine Mini-Diözese?

Wenn man aber davon ausgeht, dass solche neuen Einheiten wirklich eine ekklesiale Größe sind – dann muss sich das auch im Feiern zeigen. Die Liturgie dieser „Kirche vor Ort“ darf nicht die Summe der vielen verschiedenen Feiern in den einzelnen Teilbereichen sein, in den Filialgemeinden und Gottesdienstorten. Es braucht auch jenen Ort, wo das Gemeinsame gefeiert wird; wo auch liturgisch sichtbar wird, was man im Stellenplan, in den gemeinsamen Pfarrgemeinderatssitzungen etc. behauptet: dass man hier eine gemeinsame Kirche / Gemeinde / Pfarre ist.

4.1 Ist die Liturgie in großen Räumen nur eine Frage der richtigen Ressourcenverteilung?

Ein Blick auf die Pastoralplanungen der letzten 20 Jahre zeigt, dass die Liturgie zumeist in der Frage der Verteilung der Ressourcen vorkommt. Viele Planungen beschäftigen sich mit der Frage der Eucharistiefeier nicht primär in der Form, darauf zu schauen, wie die Eucharistiefeier so gefeiert und gestaltet werden kann, dass sie dem Aufbau von Gemeinde und Kirche besser dienen kann. Sondern es geht um die Frage, wie gesichert werden kann, dass die vorhandenen (und zahlenmäßig abnehmenden) Vorsteher von Eucharistiefeiern besser in der Region verteilt werden können. Damit soll gesichert werden, dass alle Katholikinnen und Katholiken in einem gewissen örtlichen Nahraum Zugang zu einer Eucharistiefeier haben: „Immer wieder wird mehr darüber diskutiert, wie angesichts der geringer werdenden Ressourcen die Gottesdienste verteilt werden sollen und welche Angebote überhaupt noch aufrechterhalten bleiben können, als dass man darüber nachdenken würde, wie heute Kirche gelebt werden kann.“²¹

Die pastoralen Großräume sind für die meisten sicherlich nicht die Wunschform von Gemeinde – und es gibt vieles, was man daran kritisieren kann. Den meisten schweben die kleinen Gemeinden vor, wo jeder jeden kennt; wo man das Leben und das Feiern miteinander teilt über Jahrzehnte.

4.2 Vom defizitären zum inkarnatorischen Blick: Gott auch im Ungewollten entdecken

Der emeritierte Erfurter Bischof Joachim Wanke hat viel Erfahrung mit einer Gesellschaft, die nicht mehr christlich geprägt ist. Und er rät seinen Seelsorgerinnen und Seelsorgern: „Gebt den defizitären Blick auf.“²² Sie sollen nicht immer auf das schauen, was fehlt. Denn wer stets

²⁰ Vgl. HAUNERLAND: Seelsorge, 88.

²¹ JEGGLE-MERZ, Eine veränderte Liturgie?, 196.

²² WANKE: Zukunft.

im Blick habe, was den Anderen zu einem christlichen Leben fehlt, könne kaum den inneren Freiraum gewinnen, bei Anderen ein Gespür für Religion zu wecken, ihnen Geschmack auf Gott zu machen und zu einer Alltags- und Lebensspiritualität anzuleiten.

Wanke empfiehlt vielmehr den „inkarnatorische[n] Weg, der sich nicht zur Welt in Gegensatz setzt, sondern diese annimmt und darin verwandelt.“²³ Das bedeutet, in den aktuellen Entwicklungen nicht darauf zu schauen, was weniger wird; was früher besser war. Sondern auch in dieser konkreten Gegenwart das Handeln Gottes zu sehen. Denn Gott ist in unsere Geschichte inkarniert, Mensch geworden.

Dieser inkarnatorische Blick leite Menschen dazu an, in ihrem Alltag, in ihrem Leben, in Krisen und glücklichen Momenten Gottes Spuren zu entdecken und – übertragen auf gottesdienstliches Geschehen – zu symbolisieren. „Religiöse Forderungen [...] müssen“ – so seine Folgerung – „der religiösen Zusage weichen, dass Gott an der Seite eines jeden Menschen ist.“²⁴ Das aber bedeutet: Wir dürfen nicht erwarten, dass sich die suchenden Menschen in unsere religiösen Formen begeben oder in unsere traditionellen Gottesdienste setzen.

4.3 Sinnstiftende Liturgie

Von daher ist die Frage nach gottesdienstlichen Formen mit Menschen, die mehrheitlich auf der Suche sind, vielleicht erfüllt von Sehnsucht oder gezwungen, dem alltäglichen Leben selbst einen letzten Sinn zu geben, von großer Relevanz. Für die Frage von Liturgie in pastoralen Großräumen ist dieser Gesichtspunkt besonders wichtig. Heute geht es vielleicht stärker als in früheren Zeiten der Kirche darum, mittels liturgischer Feiern Ressourcen zu bieten, aus denen Einzelne und auch Gemeinschaften bei ihrer Suche nach sinnerfüllter Identität schöpfen können.

Jeggle-Merz ist zuzustimmen, wenn sie davor warnt, alle bisherigen Formen gottesdienstlichen Feierns zugunsten einer weitgehenden Anpassung an die Bedürfnisse und Möglichkeiten heutiger Zeitgenossen und Zeitgenossinnen aufzugeben.²⁵ Vielmehr ist das umzusetzen, was Angelus Häußling schon vor vielen Jahren bei seinen Überlegungen zum Verhältnis von Liturgie und Leben annahmte. Er fragte: „Wie aber anfangen?“ und beantwortete seine Frage selbst: „Eigentlich ganz einfach: [...] Liturgie so feiern, mitfeiern, wie sie von sich aus sein will; einfach ihre Grundstrukturen aufspüren und herausstellen, ihre elementaren Aussagen suchen und ins Zeichen und Wort bringen, und dies durchaus um den Preis, fallweise auch denkmalpflegerisch geschätztes Gut zu opfern.“²⁶

4.4 Pluralität liturgischer Feierformen

Für die Feier der Liturgie in pastoralen Großräumen im Angesicht der gesellschaftlichen Transformationsprozesse stellt sich die Aufgabe einer Pluralität liturgischer Feierformen. Die alleinige Konzentration auf die Feier der Eucharistie führt (bei aller Bedeutung und Notwendigkeit dieser Feierform für das Leben der Kirche) in eine Sackgasse. Und Peter Ebenbauer

²³ WANKE: Zukunft.

²⁴ WANKE: Zukunft.

²⁵ JEGGLE-MERZ, Eine veränderte Liturgie?, 199.

²⁶ HÄUSSLING: Liturgie und. Leben, 138 (vgl. Jeggle-Merz, Eine veränderte Liturgie?, 199).

zeigt auch deutlich auf, dass z. B. Wort-Gottes-Feiern an Sonntagen als vollgültige Gottesdienste und nicht als defizitäre Formen anzusehen sind.²⁷

Das liturgische Konzept in pastoralen Großräumen wird dabei allerdings nicht nur traditionelle Gottesdienstformen neben der Eucharistie zu berücksichtigen haben, sondern sich mit dem von Joachim Wanke angeregten inkarnatorischen Blick dem Alltag, dem Leben, den Krisen und glücklichen Momenten im Leben der Menschen zuwenden müssen, um sich zu fragen, wie diese Situationen gottesdienstlich umfassen werden können und da heraus Identität erwachsen kann. Schon Papst Paul VI. und dann Papst Johannes Paul II. brachten immer wieder in Erinnerung, dass die christliche Botschaft den Menschen gilt, die in ihre Kulturen eingebunden sind. Veränderungen des gesellschaftlichen Umfelds werden auch zu Modifikationen und Anpassungen in der Gestalt des Gottesdienstes und seiner Feierformen führen. Schlicht in den gewohnten Bahnen fortzufahren und das ehemals plausible und stimmige gottesdienstliche Leben einfach so weiterzuführen, kann kaum dem Auftrag des Konzils und des Heiligen Geistes entsprechen.

4.5 Miteinander oder nebeneinander?

Eine große Chance bei Seelsorgeräumen wird darin gesehen, dass es Versammlungen (und Feiern) in größerer Gemeinschaft geben kann. Dies gilt vor allem für jene Pfarren und Gemeinden, die so klein sind, dass vor allem die Festgottesdienste nur mehr sehr schwer „festlich“ begangen werden können.

Das Zusammenlegen von Feiern unterschiedlicher Gemeinden ist jedenfalls ein sensibler Bereich, der durch manche Realitäten vor Ort noch schwieriger wird: durch die größeren Entfernungen zu den Versammlungsorten; durch alte und neue Ressentiments zwischen Gemeinden; durch ein gewisses „Kirchturmdenken“.

Die Herausforderung liegt meines Erachtens vor allem darin, den Menschen den Mehrwert der gemeinsamen Feier an einem anderen Ort plausibel machen zu können im Vergleich zu der Feier am eigenen, angestammten Gottesdienstort. Dies wird wohl nur gelingen, wenn zum Einen das gemeinsam Mögliche im gottesdienstlichen Leben der Gemeinden betont wird; wenn unterschiedliche Traditionen nicht aus reiner Pragmatik aufgegeben, sondern das gemeinsame Neue Wertschätzung erfährt. Dabei braucht es sowohl von Seiten der Leitung der Seelsorgeräume wie auch von Seiten der Gemeindemitglieder eine große Offenheit sowohl für das Alte wie auch für das Neue. Und nicht zuletzt ist der Anweg hin zur gemeinsamen neuen Einheit wesentlich: Wer wird dabei mitgenommen, wer lässt sich mit auf den Weg nehmen etc.

4.6 „Ecclesia ab Eucharistia“ – und die eucharistische Lebenskultur

Stephan Winter legt noch einen wichtigen Zugang zur Diskussion vor. Er sieht in den diversen Diskussionen zu den Gottesdiensten in den neuen Strukturen meist zwei Optionen ausgedrückt: Kirche ist da, wo Eucharistie gefeiert wird beziehungsweise werden kann; oder: Wo sich Menschen als Kirche an einem konkreten Ort sammeln, müssen sie auch Eucharistie feiern beziehungsweise feiern können.²⁸ In jedem Fall spielt der Ort im Hinblick auf die

²⁷ Vgl. EBENBAUER: „Die Kirche lebt aus der Eucharistie“, bes. 174.

²⁸ Vgl. WINTER: „Man trifft sich im Gottesdienst?!“

Eucharistie eine zentrale Rolle. Und so sieht auch Jürgen Werbick als schlechteste Lösung „die ‚Entörtlichung‘ der Kirche, den Rückzug ihres personalen Angebots aus dem Bereich der Face-to-face-Antreffbarkeit“²⁹.

Da keine Änderung im Bereich der Ordinationskriterien in absehbarer Zeit zu erwarten ist, setzen die Kirchen derzeit auf andere Formen. Winter zeigt dabei die unterschiedliche Strategie deutscher Diözesen mit der sonn- und festtäglichen *Wort-Gottes-Feier*: Während die einen diese Feiern unter der Leitung beauftragter (meist ehrenamtlicher) Laien fördern, werden sie andernorts stark eingeschränkt, um die Menschen zur Teilnahme an zentralen Eucharistiefeiern zu bewegen. Hinzu kommt noch eine ganz unterschiedliche Praxis im Blick auf die Spendung der heiligen Kommunion: Die Vorgaben reichen von „immer mit Kommunionausteilung“, um die Begegnung mit dem eucharistischen Herrn zumindest in dieser „reduzierten“ Form an jedem Sonntag zu ermöglichen, bis „nie mit Kommunionausteilung“, um das je eigene Profil von heiliger Messe auf der einen und selbstständiger Wort-Gottes-Feier auf der anderen Seite nicht zu verwischen. Dazwischen liegen diözesane Rahmenrichtlinien, die zu einer pastoral orientierten Entscheidung vor Ort ermutigen und befähigen wollen.

Hier bringt Stephan Winter sehr schöne Überlegungen zu einer „eucharistischen Lebens-Kultur“: D. h. die Frage ist dann nicht mehr nur, wie oft und an wie vielen Orten können wir konkret Eucharistie feiern; sondern: Wie kann Eucharistie praktisch werden als „Gottesdienst im Alltag der Welt“, in den Lebensräumen der Menschen.

Nicht zuletzt sieht er es dann als Aufgabe des Priesters an, gemeinsam mit den ihm anvertrauten Gläubigen nach Wegen zu suchen, heute „vor Ort“ Kirche zu sein: „Handlungsräume für das Volk Gottes“ über seinen Binnenraum hinaus zu eröffnen, hinzuschauen, was die Sehnsüchte und Nöte von Menschen sind, und dann entsprechend zu handeln. Eucharistisch zu leben heißt, Menschen bei *ihrem* Fragen nach einem erfüllten Dasein zu begleiten und sich gemeinsam auf den Herrn einzulassen.

Eucharistische Kultur in diesem Sinne wird jedoch nur wachsen und reifen können, wenn die Gottesdienste in ihrer Vielfalt eine gewisse *mystagogische Qualität* haben: also wenn das, was gefeiert wird, in der sorgsam und für rituelles Handeln sensiblen Feierpraxis Gestalt gewinnt.

Ein solches Verständnis sieht den Seelsorgeraum, die Großpfarre, gewissermaßen als *parochiales Netzwerk* verschiedenster Orte der Antreffbarkeit Gottes im Gottesdienst. Es braucht gerade im heutigen pluralistischen Umfeld mehr denn je den sammelnden, wenn irgendwie möglich auch eucharistischen Gottesdienst der Gemeinde vor allem am Sonntag mit einem lebensräumlichen Bezugsrahmen; es braucht aber auch die von eucharistischer Gesinnung geprägten gottesdienstlichen Formen in ihrer Vielfalt, deren konkrete Gestalt sich maßgeblich durch das Charisma des jeweiligen Feierortes herausbildet.

Und Stephan Winter folgert daraus:³⁰ So notwendig und unvermeidlich strukturelle und administrative Entscheidungen etwa zur Neuordnung von Zeiten und Orten der sonn- und festtäglichen Gottesdienste in sich verändernden pastoralen Einheiten sind, so sehr legen diese doch zugleich die Frage der *geistlichen Nachhaltigkeit* nahe. Gemäß dem aus der kirchlichen Soziallehre bekannten Prinzip der Subsidiarität ist auch hier die Kompetenz auf der jeweiligen Ebene zu fördern.

²⁹ WERBICK: Kirche vor Ort, 79.

³⁰ Vgl. WINTER: „Man trifft sich im Gottesdienst?!“, 33.

Denn allein durch pragmatische Kompromisse und Interessenausgleiche wird keine Nachhaltigkeit erreicht, und es gibt auch kaum allgemein und übergreifend gültige „Patentlösungen“. Letztlich müssen sich alle Überlegungen hinsichtlich einer zukunftsfähigen gottesdienstlichen Landschaft daran messen lassen, ob sie der Zugänglichkeit Gottes dienen, der sich den Menschen als der „Ich-bin-da“ offenbart (Ex 3,14). Und manchmal zeigt sich Gott dann eben ganz überraschend und unerwartet: „Wirklich, der Herr ist an diesem Ort, und ich wusste es nicht“ (Gen 28,16), sagt Jakob nach der nächtlichen Erfahrung mit der Himmelsleiter – dann erst macht er aus dem Schlafplatz durch die Errichtung eines Altares einen liturgischen Ort. Gottes „Verörtlichung“ lässt sich eben nicht einfach vorherbestimmen. Darauf muss sich jede Pastoralplanung einlassen.

Oder mit Haunerland gesagt: „Wenn Seelsorgeräume geistliche und kirchliche Größen sein sollen, dann müssen sie im weitesten Sinn verstanden werden als eine Antwort aus dem Glauben auf die Frage, wie heute unter den gegebenen Bedingungen Kirche leben und wirken kann.“³¹

5 Schlussbemerkungen

Das gottesdienstliche Handeln der Kirche ist wesentlich, um wegzukommen vom Machbarkeitswahn sowohl in der pfarrlichen Alltagsarbeit wie auch in der kategorialen Seelsorge, in den sozialen Diensten, in der Verkündigung. „Du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor.“ – Diese (auch liturgische) Haltung ist eine christliche Grundhaltung, die gerade in einer Zeit von massiven strukturellen Prozessen innerhalb der Kirche und Veränderungen in der pastoralen Arbeit wichtig wäre.

Die grundsätzliche Offenheit auf Gott kann die „*actuosa participatio*“ (und letztlich jegliches Handeln der Kirche) vor einem reinen Aktivismus bewahren. Hier kann man auch von der Weiterentwicklung des praktisch-theologischen Dreischritts (Sehen – Urteilen – Handeln) im befreiungstheologischen Kontext Lateinamerikas lernen – denn dort wird als vierter Schritt das „Feiern“ hinzugefügt; jegliches Handeln soll in das Feiern und in den Dank münden.

Angesichts einer individualisierten und pluralisierten Gesellschaft lehrt uns die liturgische Tradition aber auch den Wert von gemeinschaftlichem Handeln und gemeinschaftlichem Feiern; den Wert des Loslassenkönnens und Sich-Verlassen-Könnens auf gewohnte Abläufe. Eine Liturgie, die den ganzen Menschen, mit allen Sinnen, einbezieht und anspricht – durch Gesang, Wort, Ästhetik und Gerüche – kann lehren, dass es auch in der Seelsorge um den ganzen Menschen geht, um Kopf, Herz und Leib.

Umgekehrt stelle ich aus der Sicht der Seelsorge die Anfrage, wie sich eine Veränderung in der Gesellschaft, in den kulturellen Ausdrucksformen, in ihren zentralen Fragestellungen dann auch gottesdienstlich widerspiegeln könnte. Und es ist eine Anfrage an die Verantwortlichen für Liturgie und Seelsorge, wie man mit der folgenden Spannung umgeht: Dass Liturgie einerseits etwas ist, was den Menschen aus dem Alltag heraushebt – und andererseits ein Ort, wo gerade auch die Brüche des Lebens, die Lebensfragen, „Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängste“ der Menschen Platz haben sollten. Dazu aber braucht das gottesdienstliche Handeln die Nähe zu den Menschen; es muss verortet sein dort, wo dieses Leben stattfindet.

Liturgie kann dann selbst zur Heimat werden – aber weder ist jede Liturgie dies automatisch, noch ist jede ortsbezogene Tradition automatisch menschennah und unaufgebbar. In

³¹ HAUNERLAND: Seelsorge, 91.

dieser Spannung von Tradition und Innovation sind wir „pilgernd unterwegs, auf der Suche nach der ewigen Heimat“, aber zugleich angewiesen auf Ruheorte.

Stefan Böntert schreibt: „Auf Zukunft hin gesehen wird sich deshalb die Frage nach der Identität der Kirche innerhalb des Sinnpluralismus und sich wandelnder ekklesialer Strukturen wesentlich daran entzünden, welcher theologische und gestalterische Stellenwert und welcher strukturelle Ort der liturgischen Versammlung zugesprochen wird. Daran hängt wesentlich das Gelingen aller Strukturreformen.“³²

Als Christen brauchen wir die Liturgie – und die Liturgie braucht konkrete Orte. Das ist nichts Beliebigen, sondern identitätsbildend und entscheidend für die Kirche.

Literatur

BATAILLE, Georges: Theorie der Religion. München 1997.

BÖNTERT, Stefan: Gottesdienste angesichts zusammengelegter Gemeinden und überzähliger Kirchengebäude. Liturgie auf der Suche nach Identität und Profil in neuen Strukturen, in: Liturgisches Jahrbuch 56. 2006, 3–27.

EBENBAUER, Peter: Chancen und Defizite der Liturgie heute. Kirchliche Ritualkultur zwischen Tradition und Postmoderne, unveröff. Vortrag.

- DERS.: „Die Kirche lebt aus der Eucharistie“. Zum Verhältnis von Liturgie und Kirche, in: JEGGLE-MERZ, Birgit / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch. Freiburg u. a. 2013, 165–179.

GERHARDS, Albert / DE WILDT, Kim (Hg.): Der sakrale Ort im Wandel. Würzburg 2015 (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12).

GERHARDS, Albert: Verortung der Suche nach dem Anderen in multireligiösen und religiös indifferenten Kontexten, in: DERS. / DE WILDT, Kim (Hg.): Der sakrale Ort im Wandel. Würzburg 2015 (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12), 15–30.

HAUNERLAND, Winfried: „Seelsorge vom Altare her“. Liturgie in Zeiten der Seelsorgeräume, in: HOFER, Peter (Hg.): Aufmerksame Solidarität. FS Bischof Maximilian Aichern. Regensburg 2002, 75–93.

HÄUSSLING, Angelus: Liturgie und Leben, in: DERS.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. v. Martin KLÖCKNER, Benedikt KRANEMANN, Michael B. MERZ. Münster 1997 ((Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79), 131–139.

JEGGLE-MERZ, Birgit: Eine veränderte Liturgie? Das Konzil und die Situation der Liturgie in Zeiten pastoraler Großräume, in: Bibel und Liturgie 88. 2015, 196–205.

LITURGIEREFERAT DER ERZDIOZESE WIEN: Umfrage Gottesdienst. Eine exemplarische Momentaufnahme des liturgischen Lebens und der „Sonntagskultur“ in der Erzdiözese Wien. Wien 2015.

MÜLLER, Stefan: Gottesdienstliches Leben in größeren pastoralen Räumen – Chancen und Herausforderungen, unveröff. Diplomarbeit. Wien 2015.

POCK, Johann: Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeintheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische

³² Böntert: Gottesdienste, 27.

- Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs. Münster / Wien 2006 (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 26).
- DERS.: Liturgie in Seelsorgeräumen. Chancen und Herausforderungen einer (ungewollten) pastoralen Entwicklung, in: Heiliger Dienst 65. 2011, 143–153.
- RATZINGER, Joseph: Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick. Köln 1963.
- REDTENBACHER, Andreas (Hg.): Liturgie leben und lernen. Zwischen Tradition und Innovation, Pius Parsch Symposium 2014. Freiburg 2015 (Pius Parsch Studien 12).
- REUTER, Wolfgang: Dynamik von Transformationsprozessen sakraler Orte, in: GERHARDS, Albert / DE WILDT, Kim (Hg.): Der sakrale Ort im Wandel. Würzburg 2015 (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12).
- WANKE, Joachim: Zukunft der (Pfarr-)Seelsorge. Referat beim Studienhalbtage der Deutschen Bischofskonferenz am 7. März 2001 in Augsburg.
- WERBICK, Jürgen: Warum Kirche vor Ort bleiben muss. Donauwörth 2002.
- WINTER, Stephan: „Man trifft sich im Gottesdienst!“ Seelsorgeeinheiten als zentrale Herausforderung heutiger Liturgie, in: Herder Korrespondenz 67. 2013, Heft Spezial 1, 33–36.

Gunda Brüske, Fribourg

Transitwege – oder wie kann Liturgie zur Heimat werden?

Über Stil und Geschmack in der Liturgie

Die Frage, wie Liturgie Heimat werden kann, impliziert, dass sie es nicht mehr oder noch nicht ist. Dazwischen liegt ein Weg. Am Beispiel von Menschen mit Migrationshintergrund wird die Bedeutung von Gastfreundschaft, Sprache und Gesang für eine Beheimatung in der Liturgie aufgezeigt. Theologisch führt der Weg ins gefeierte Geheimnis des Glaubens. Das himmlische Jerusalem erscheint als Heimat aller unabhängig von ihrer Herkunft. Der Transitweg wird zum Transitus, wenn Mitfeiern diesen Weg mitgehen.

Heimat hat viel mit eigenem Erleben zu tun. Beim Thema „Liturgie. Fremde. Heimat“ sind diverse (Er)lebenswelten möglich, je nachdem ob es sich beispielsweise um Neuzugezogene in einer Pfarrei handelt, um römisch-katholische Migranten oder solche anderer katholischer oder christlicher Kir-

chen oder Konfessionen, um Menschen, die durch die Errichtung eines pastoralen Großraums eine neue Gottesdienstgemeinde bilden, um Frauen und Männer, die nach Jahren der Distanz neu mit den aktuellen gottesdienstlichen Kulturen in Kontakt kommen. Manche Erfahrungen werden vergleichbar sein, andere nicht. Da Migration in allen deutschsprachigen Ländern derzeit ein großes Thema ist und die Situation in der Schweiz noch einmal eine Besonderheit aufweist – hat doch ein Drittel der römisch-katholischen Christinnen und Christen einen „Migrationshintergrund“¹ – werde ich mich im ersten Teil mit dieser Gruppe beschäftigen, indem ich einerseits dem gottesdienstlichen Erleben von römisch-katholischen Migrantinnen und Migranten Raum gebe, andererseits neues statistisches Material einbringe.

Heimat ist außerdem schon aufgrund der biblischen Geschichte ein Thema der Theologie. Theologen sprechen über die Geheimnisse des Glaubens, die unausschöpflich sind. In der Liturgie feiern wir die Geheimnisse des Glaubens. Gibt es einen Zusammenhang von Heimat und Geheimnis? Der Dichter und Priester, Germanist und Theologe Andreas Knapp formulierte ihn in einem Vortrag so: „Unser Wort Geheimnis meint: das Gesamt dessen, worin wir daheim sind. Die Vorsilbe ‚Ge-‘ meint im Deutschen das Gesamt, so wie etwa das Gebirge das Gesamt der Berge ist. Das Geheimnis ist also das Umfassende von Heimat, von Geborgenheit. Wenn Kinder ein Geheimnis haben, so meinen sie oft etwas, wo nur sie Zutritt haben, wo sie sich zurückziehen können. Das Wort Geheimnis ist auch ein religiöses Wort. Für religiöse Menschen ist Gott das Geheimnis dieser Welt, das heißt: das Gesamt, in dem alle Welt daheim ist oder irgendwann einmal nach Hause kommt.“²

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

¹ BEHLOUL: Migration, 462.

² KNAPP: Erdichtung Gottes, ohne Seite, Abschnitt 3.

Geheimnis ist demnach Gesamtbegriff von Heim und Haus. Geheimnis ist mehr als das, was jedem einzelnen / jeder einzelnen Heim oder Heimat ist. Hat Heim, Haus, Heimat immer eine mehr oder weniger starke örtliche, topologische Komponente, so übersteigt Geheimnis diese vielen Orte – auf Gott bezogen erst recht. Was bedeutet das für das Geheimnis, das Christinnen und Christen glauben und feiern? Wie ist ihnen Liturgie da Heimat? Wie können sie im Geheimnis wohnen? Diese Fragen werden im zweiten Teil ausgehend von einem liturgischen Text beantwortet, in dem die Heimatstadt im Zentrum steht, die Präfation von Allerheiligen.

1 Heimat

Zur kirchlichen und liturgischen Lebenswelt von Migrantinnen und Migranten in der Schweiz liegt noch nicht viel statistisches Material vor, doch in jüngster Zeit wurden zwei Umfragen gemacht, von denen die größere, erst nach dem Salzburger Symposium veröffentlichte Studie zunächst mit einigen liturgierelevanten Ergebnissen vorgestellt wird (1.1). Die zweite, noch nicht publizierte Umfrage wird in den folgenden Abschnitten herangezogen. Beide waren quantitativ ausgerichtet und an Menschen in den fremdsprachigen Missionen adressiert. Sie beanspruchen nicht, repräsentativ zu sein. Um das Erleben von Heimat bzw. Fremdheit in der Liturgie in den Blick zu bekommen, nehme ich persönliche Berichte und Statements hinzu. Ich beschränke mich dabei auf drei Aspekte: Gastfreundschaft (1.2), Sprache (1.3), Gesang (1.4).

1.1 Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz

Zur Einordnung der Studie über christliche Migrationsgemeinden³ seien zunächst einige Zahlen zur Religionszugehörigkeit der ständigen Schweizer Wohnbevölkerung genannt:⁴ Ein gutes Drittel der Wohnbevölkerung ohne Migrationsgrund ist römisch katholisch (37,6 %), ein weiteres Drittel ist evangelisch-reformiert (36,4%). Unter den verbleibenden Personen sind 20,4% konfessionslos, die übrigen 4,5% verteilen sich auf andere christliche Gemeinschaften (3,8%), muslimische Glaubensgemeinschaften (0,2%) und andere Religionsgemeinschaften (0,5%). Unter der ständigen Wohnbevölkerung mit Migrationshintergrund ist wiederum die größte Gruppe römisch-katholisch (38,4%), die zweitgrößte jedoch konfessionslos (27,4%), es folgen muslimische Religionsgemeinschaften (13,4%), andere christliche Gemeinschaften (9,1%) und evangelisch-reformierte Christen (6,9%). Da aufgrund von Kirchenaustritten der Anteil an Schweizerinnen und Schweizern rückläufig ist, der Anteil an römisch-katholischen Migrantinnen und Migranten dagegen hoch, berühren diese Verschiebungen notwendigerweise auch das gottesdienstliche Leben: Wie finden die einen und die anderen in der Liturgie Heimat (zumal es sich bei beiden nicht um einheitliche Gruppen handelt)? Welche Sprachen und welche „Frömmigkeitsstile“ sollen Raum haben?

Ein Teil der Migrantinnen und Migranten ist in fremdsprachigen „Missionen“ organisiert. Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI) befragte in den Jahren 2012/2013 Personen mit Leitungsverantwortung aus den insgesamt 635 christlichen Migrationsgemein-

³ ALBISSER / BÜNKER: Kirchen in Bewegung. Eine Zusammenfassung bietet BÜNKER: Kirchen in Bewegung.

⁴ Vgl. ALBISSER: Ergebnisse, 20f mit Bezug auf Zahlen des Bundesamtes für Statistik von 2014.

den. Die 370 eingegangenen Antworten wurden in der statistischen Auswertung zusammengefasst als neuere evangelische Kirchen (148 Antworten), römisch-katholische und unierte Kirchen (118 Antworten), evangelisch-historische Kirchen (70 Antworten) und orthodoxe Kirchen (34 Antworten).⁵ Gefragt nach der Anzahl der Gottesdienstsprachen⁶ gaben 61 der 118 katholischen Gemeinden nur eine Sprache an, 42 zwei Sprachen.⁷ Dabei handelt es sich in der Regel um die Muttersprache der jeweiligen Mission und eine der drei Schweizer Landessprachen, was sich u. a. durch die Teilnahme von Personen der zweiten und dritten Generation erklärt. Während in vielen neueren evangelischen Migrationsgemeinden bei Gottesdiensten übersetzt wird, ist das in katholischen Gemeinden kaum der Fall.⁸

Im Hinblick auf Heimat und Beheimatung ist von Interesse, in welchen Bereichen katholische Migrationsgemeinden und Schweizer Pfarreien zusammenarbeiten: bei gut 70% sind es gemeinsame Gottesdienste, danach folgen die Bereiche Sakramentenvorbereitung, Spezialseelsorge und soziales Engagement / Diakonie.⁹ Für die Zukunft äußern gut zwei Drittel den Wunsch nach verstärkter Zusammenarbeit, wobei gemeinsame Gottesdienste, soziales Engagement / Diakonie und Jugendarbeit nahezu gleiche Priorität genießen.

In deutlicher Spannung zu diesen Wünschen steht die Wahrnehmung der Ortsgemeinden durch die Personen mit Leitungsverantwortung.¹⁰ Bei der Aussage „Der christliche Glaube in der Schweiz ist in der Krise“ liegt die Zustimmung der katholischen Migrationsgemeinden bei 87%.¹¹ Die Kirchen in der Schweiz erscheinen ihnen nicht als Vorbild für die eigene Gemeinde,¹² sie betrachten sie als der heutigen Schweizer Gesellschaft zu stark angepasst,¹³ stimmen der Aussage, dass die Schweiz neu evangelisiert werden muss, mit 82,8% zu,¹⁴ und geben mit 81,3% an, dass ihre Gemeinde der Evangelisierung in der Schweiz diene.¹⁵ Auch wenn es sich nicht um eine repräsentative Umfrage handelt und diese nur an einem bestimmten Personenkreis gerichtet war, geben diese Werte zu denken. Wenn der gemeinsame Gottesdienst das stärkste Feld der Zusammenarbeit ist, stellt sich die Frage, wie dieser von Mig-

⁵ Vgl. ALBISSER: Ergebnisse, 26–28. Im Folgenden wird der Einfachheit halber der Begriff „katholisch“ für die Gruppe der römisch-katholischen und der unierten Kirchen verwendet und aus Platzgründen nur diese dargestellt.

⁶ Welche Sprachgattungen (Gebete, Gesänge, Lesungen, Predigt etc.) mit Gottesdienstsprache gemeint sind, wird nicht erläutert.

⁷ Vgl. ALBISSER: Ergebnisse, 53 f.

⁸ Vgl. ALBISSER: Ergebnisse, 66. Die erstgenannten sind häufig international zusammengesetzt, während die katholischen sprachhomogener sind.

⁹ Vgl. ALBISSER: Ergebnisse, 99 f.

¹⁰ Da diese Personen häufig der ersten Generation von Migranten angehören und zuweilen erst für die Arbeit in der jeweiligen Mission in die Schweiz kommen, muss sich deren Wahrnehmung nicht mit der von anderen Mitarbeitenden oder denen der Gläubigen der verschiedenen Generationen decken.

¹¹ Einverstanden erklären sich 38,7% und weitere 46,8% eher einverstanden, vgl. ALBISSER: Ergebnisse, 86 f.

¹² Nur für 13,4 % wären sie ein Vorbild, vgl. ALBISSER: Ergebnisse, 87 f.

¹³ Mit der Aussage „Die Kirchen in der Schweiz passen sich der heutigen Gesellschaft zu stark an“ sind 20,7 der katholischen Migrationsgemeinden einverstanden und weitere 44,1% eher einverstanden, vgl. ALBISSER: Ergebnisse, 90.

¹⁴ Davon 45,9% mit einverstanden und 36,9% mit eher einverstanden, vgl. Albißer: Ergebnisse, 89.

¹⁵ Davon 40,2% mit einverstanden und 41,1% mit eher einverstanden, vgl. Albißer: Ergebnisse, 93. Auf der Basis der statistischen Auswertung und der „O-Ton“-Aussagen zu einigen offenen Fragen entwickelte Arnd Bünker eine heuristische Typisierung von christlichen Migrationsgemeinden: den Betreuungstyp, den Abgrenzungstyp und den Missionstyp, vgl. BÜNKER: Typen 116–127.

rantinnen und Migranten erlebt wird. Die folgenden Erfahrungsberichte von Menschen unterschiedlicher Herkunftsländer können auch auf dieser Folie gelesen werden, obwohl sie aus sehr verschiedenen Zusammenhängen stammen und keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben.

1.2 Gastfreundschaft

Das erste Zeugnis stammt von einer Frau, die ihr persönliches Erleben einer Vorabendmesse einer Deutschschweizer Pfarrei im April 2015 schildert und das in einer Weise deutet, die auch Stil- und Geschmacksfragen berührt. Agnieszka ist Polin und lebt seit 17 Jahren in der Schweiz. Sie kennt sich in der Liturgie gut aus und war zum Zeitpunkt ihres Berichts in der Ausbildung als Katechetin. Sie schreibt:

„Es gab ein paar Pannen bei den Lesungen und auch die Ministranten waren ein wenig durcheinander, doch wahrscheinlich genau wegen der Fehler, fühlte man sich wie zu Hause. Da diese Fehler immer wieder in Erinnerung holten, dass wir alle auch nur Menschen sind, die keineswegs perfekt sind. Doch genau diese Pannen lockerten den ernstesten Gottesdienst auf. Wir konnten alle gemeinsam darüber lachen. Mir gefiel der Gottesdienst sehr, da er, wie auch viele Menschen, nicht perfekt war, und ich mich sofort willkommen gefühlt habe. Das Ambiente ist natürlich immer Geschmackssache, jedoch hat es mir sehr gefallen, gerade wegen der Einfachheit. Obwohl man die Personen nicht wirklich kennt, fühlt man sich gleich geborgen und alle begegnen einem mit Respekt. Es war kein Hass da, nur Frieden. Dieser Frieden wurde sogar noch stärker, als wir uns Frieden versprochen, jeder gab jedem die Hand, nicht angeekelt, sondern freundlich und warm. Der Leiter und sein Stil strahlt Wärme, Freundlichkeit und Fürsorge aus. Das Fazit: Ein kurzer Gottesdienst, der einen zum Nachdenken anregt, man fühlte sich geborgen und beschützt. Man stärkte die Verbindung mit Gott und begreift mit jedem Gottesdienst mehr, dass man Gott näher ist als man denkt, dass Gott uns mehr hilft als angenommen, leider begreift man immer viel zu spät, was für ein Glück man hat zu leben, gesund zu sein und eine Familie hat, die über Blutsverwandschaft hinausreicht.“¹⁶

Wie ist es ihr ergangen? Sie fühlte sich „wie zu Hause“, hat sich sofort „willkommen gefühlt“, es war ein ernster Gottesdienst, doch die Mitfeiernden konnten zusammen lachen; sie hat sich geborgen gefühlt, Respekt empfunden, eine friedliche Atmosphäre gespürt; fast erschrickt man, wenn sie sagt, es war „kein Hass“ da und die Hand zum Friedensgruß wurde „nicht angeekelt“ gereicht – als wäre auch das möglich. Über die Liturgie und die *ars celebrandi* erfahren wir, dass das Ambiente (Kirchenraum, Bänke) einfach ist, aber das sei auch „Geschmackssache“. Ansonsten gab es „ein wenig Durcheinander“ bei den Lesungen und bei den Ministranten, es war nicht perfekt – und ich weiß, dass sie ein klares Bewusstsein dafür und einen Anspruch an sich selbst hat –, aber sie hat es als sehr menschlich wahrgenommen und geschätzt. Dem Vorstehenden attestiert sie eine Ausstrahlung von Wärme, Freundlichkeit und Fürsorge. Die Feier lässt sie spüren, dass sie eine „Familie hat, die über Blutsverwandschaft hinausreicht“, womit noch einmal Heimat aufscheint: als Gemeinschaft unter Menschen, als Beziehung in der Kirche.

¹⁶ Zitation mit Einverständnis der Verfasserin dieses Berichts.

Wie also kann Liturgie zur Heimat werden? Liturgie kann zur Heimat werden, wenn die menschliche Seite der Liturgie positiv erlebt wird. Hier lag es am Vorsteher, dessen freundliche und warme Art offenbar sehr dazu beigetragen hat, dass sich die Berichtende „wie zu Hause“ und willkommen fühlte. Ohne Zweifel haben Vorstehende hier eine besondere Verantwortung. Ob sie es wissen und wollen oder nicht: Zu den vielen Rollen, die sie in der Liturgie wahrnehmen, gehört auch die des Gastgebers oder der Gastgeberin in nichteucharistischen Gottesdiensten, in der sie – wie auch sonst in der Vorsteherrolle – durchlässig sein müssen für den göttlichen Gastgeber, der alle, die gekommen sind, als Kirche zusammengerufen hat.

Das allein wäre schon Herausforderung genug. Sicher ist auch, dass diese Rolle nicht äußerlich bleiben darf, übergestülpt und künstlich, denn das merkt jeder Gast sofort. Also muss sie ganz bejaht und gefüllt sein, aber womit? Es gibt sicher allgemeine Merkmale von Gastlichkeit wie Freundlichkeit, Wohlwollen, Wärme, Achtung, Respekt, Wertschätzung, Natürlichkeit, Offenheit für Fremdes, bei manchen Gästen wohl auch Frustrationstoleranz. Und es ist gewiss hilfreich, daran zu erinnern, dass auch das Verhältnis von Nähe und Distanz in der Liturgie zu beachten ist. Schließlich kommen Stil und Geschmack des Vorstehenden und der Mitfeiernden ins Spiel: Die einen freuen sich, wenn der Pfarrer ihnen noch einen schönen Sonntag wünscht und stimmen von Herzen in die paraliturgische Akklamation ein „das wünschen wir Ihnen auch“. Die anderen halten das für ein bürgerliches Sprachspiel, das nicht in die Liturgie gehört. Die einen geben dem oder der Vorstehenden am Ausgang der Kirche gerne noch die Hand, die anderen verschwinden durch den Seitenausgang.

Doch so wichtig die Rolle der Vorstehenden ist – es wäre ein Fehler, das Gefühl des Willkommen-Seins und der menschlichen Nähe allein ihnen zuzuschreiben. Agnieszka weist auf den Friedensgruß hin, den (entgegen manchem liturgischen Stilempfinden und liturgietheologischen Erwägungen) jeder jedem gab. Die Bedeutung des Friedensgrußes¹⁷ für eine Atmosphäre des Willkommens und der Gastfreundschaft bestätigt auch eine negative Wahrnehmung des Friedensgrußes in einem anderen Erlebnisbericht gleichfalls von April 2015. Nicole, eine in der Schweiz lebende Italienerin, die auch die Ausbildung zur Katechetin machte, erlebte Folgendes:

„Der Priester hat den Anwesenden den Frieden gewünscht, aber niemand tauscht den Friedensgruß mit den anderen [...]. Vielleicht weil die Personen zu weit weg voneinander sind oder weil man hier nicht gewohnt ist, das zu machen oder weil die Erklärung des Priesters zu ungenau ist. Ich weiß es nicht warum, aber es lässt mich die Unbeteiligtheit und eine kalte Atmosphäre zwischen den wenigen Anwesenden spüren.“¹⁸

In diesem von insgesamt nur 17 Personen besuchten Gottesdienst herrschte mindestens in diesem Augenblick Ferne und Fremdheit, das genaue Gegenteil von Heimat. Es kam offenbar kein Gefühl von Gemeinschaft auf. Es könnte gut sein, dass jemand, der hier erstmals mitfeiert, nicht mehr wieder kommt – egal, ob es eine Person mit Migrationshintergrund ist, jemand, der irgendwo anders im Pastoralraum wohnt oder jemand, der neu zugezogen ist.

Damit Liturgie zur Heimat wird, braucht es Menschen, die die Feier im Beten und Tun gemeinschaftlich tragen, die sich kennen und die andere kennen lernen möchten. Liturgisches und soziales Leben war bis vor wenigen Generationen stärker miteinander verbunden als heute. Anders ist es noch heute in den fremdsprachigen Missionen. Nach dem Gottesdienst,

¹⁷ Vgl. dazu die Handreichung „Der Friede sei mit dir!“

¹⁸ Zitation mit Einverständnis der Verfasserin dieses Berichts.

der in der Regel gut besucht ist, trifft man sich im Pfarrsaal. Eine kroatische Studentin aus Deutschland vergleicht die kroatische Mission mit einer Familie: „Jeder kennt jeden, man ist füreinander da, man kennt die Eltern, ja sogar die Großeltern von vielen. Es ist nicht so anonymisiert.“¹⁹ Das Ergebnis wird bestätigt durch die noch unveröffentlichte Umfrage von Marco Schmid²⁰ aus dem Jahr 2016 unter 430 Jugendlichen im Alter von 12 bis 20 Jahren aus den fremdsprachigen Missionen in der Schweiz. Sie gehören der zweiten und dritten Einwanderergeneration an. Nur 4% der befragten Jugendlichen geben religiöse Gründe dafür an, dass sie zur fremdsprachigen Mission gehören, während 29% die Beziehungen nennen: Man kenne sich, habe eine ähnliche Lebenssituation, empfinde große Gemeinschaft, lebe Freundschaften und feiere gemeinsam Feste. Weitere 24% nennen kulturelle Gründe: Das Leben in der Mission sei verständlicher und einfacher; man habe eine gemeinsame Identität und Sprache. Auf die Frage, wo sie später einmal ihre Kinder taufen lassen möchten, nennen diese Jugendlichen der zweiten und dritten Generation zu etwa einem Viertel das Herkunftsland der Familie, mehr als ein Viertel die Mission. Einem Viertel ist es egal und etwa ein Fünftel spricht sich für die Pfarrei vor Ort aus. Das zeigt noch einmal, wie wichtig die menschlichen Beziehungen sind. Eine Kirche, die Menschen in ihren liturgischen Feiern Heimat anbieten möchte, wird diesen Punkt kaum hoch genug bewerten können und dies auch in der Gestaltung der Feier berücksichtigen – und das gilt selbstverständlich nicht nur für Migrantinnen und Migranten, sondern für alle, die Gott suchen und ihm in liturgischen Feiern begegnen möchten.

1.3 Sprache

Mit der Beheimatung in der Herkunftskultur aufs Engste verbunden ist der schon kurz erwähnte Bereich der Sprache. Eine albanische Jugendliche, die an der Umfrage unter Migrantinnen und Migranten der zweiten und dritten Generation teilnahm, sagte:

„Ich gehe auch nur in den albanischen Gottesdienst, weil ich da all die Gebete auf Albanisch kann. Wenn ich mal in einem schweizerdeutschen Gottesdienst bin, aufgrund Firmung der Kollegin, spreche ich die Gebete auf Albanisch, weil ich sie nicht auf Deutsch kann (außer VaterUnser). Im Religionsunterricht wurde uns nur dieses eine Gebet beigebracht.“²¹

Tatsächlich kennen 87% der Befragten das Vaterunser in deutscher Sprache. Die Hälfte der Jugendlichen hat die Erstkommunion in der Ortspfarrei mitgefeiert, was mehr Vertrautheit mit der deutschsprachigen Liturgie erwarten lassen könnte, doch bei der Firmung ändert sich das Verhältnis: etwa ein Drittel feierte mit der Ortspfarrei und ein Drittel in der Mission. Ein Migrant, der als Dreizehnjähriger aus Portugal in die Schweiz kam und inzwischen Priester des Bistums Chur ist, Luis Varandas, berichtet, dass durch seine Firmung erstmals ein Kontakt zur Ortspfarrei zustande kam, seine beiden jüngeren Brüder dann jedoch in der Mission gefirmt wurden. Er kommentiert: „Der Kontakt zur Pfarrei beschränkte sich auf einen konkreten Anlass und ließ sich danach nicht aufrecht erhalten. Ein großes Hindernis dabei war natürlich die Sprache.“²²

¹⁹ Zit. in PRCELA: Rolle der katholischen Kirche, 27.

²⁰ Ich danke Marco Schmid für die zur Verfügung gestellten Zahlen und Zitate.

²¹ Umfrage Marco Schmid.

²² VARANDAS: Migrantenpastoral, 62.

Varandas berichtet außerdem von jährlich drei gemeinsamen Gottesdiensten der Ortspfarrrei und der portugiesischen Mission mit anschließendem Kirchenkaffee – ein im Hinblick auf Beheimatung in der Liturgie wertvolles, aber nach seiner Erfahrung zugleich ein störanfälliges Unternehmen. Berücksichtigt man nun, dass es in der Schweiz neben den größeren Missionen der Italiener, Spanier, Portugiesen und Kroaten auch kleine Missionen der Albaner, Philippinos, Polen, Slowaken, Slowenen, Tamilen, Tschechen, Ungarn, Vietnamesen gibt, so zeigen sich im Hinblick auf Beheimatung durch gemeinsame Gottesdienste auch die Grenzen – um von den Christen und Christinnen aus den unierten und anderen Ostkirchen, die ja oft in katholischen Kirchen Gastrecht haben, gar nicht erst zu reden. So gesehen müsste „Multikulti“ längst ein Thema der Liturgie sein, aber faktisch feiern – wenigstens in der Schweiz – die einzelnen fremdsprachigen katholischen Missionen in der Regel getrennt voneinander und von den deutschsprachigen Gottesdienstgemeinden. Angesichts der Tatsache, dass ein Drittel der katholischen Wohnbevölkerung einen Migrationshintergrund hat, und dass Personen mit Leitungsverantwortung in den Missionen Vorbehalte gegenüber den Ortsgemeinden bekundeten (s. o.), zeigt sich Handlungsbedarf.²³

Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn man Sprache weiter fasst und mit den diversen Sprachstilen verbindet. Während *grosso modo* bei katholischen Migrantinnen und Migranten das traditionelle liturgische Sprachspiel mit vorgegebenen liturgischen Texten verbreitet ist, gibt es unter deutschsprachigen Katholikinnen und Katholiken in der Schweiz darüber durchaus Diskussionen. Was Martin Walser in seinem Roman *Halbzeit* beschreibt, dürfte manchen aus dem Herzen sprechen:

„Mit Lissa in der Kirche. Konnte nicht beten. [...] Die feierliche Amtssprache in der Kirche klang fremd. Kunstgewerbe-Vokabular. Glauben die Frommen, Gott höre sie nur, wenn sie beten, er habe keine Ahnung von den Worten, die sie sonst denken und sagen? [...] Mein Leben ist in der Gebetssprache nicht mehr unterzubringen. Ich kann mich nicht mehr so verrenken. Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln.“²⁴

Heimatverlust durch die stehen gebliebene Amtssprache der Liturgie. Was Erik Flügge in seinem Bestseller *„Der Jargon der Betroffenheit“* sagt, klingt ähnlich. Doch weder Walser noch Flügge schreiben bisher andere, bessere liturgische Texte. Und wenn sie es täten: Ich bin sicher, den Sprachstil von Martin Walser könnten sich nicht alle zu eigen machen und den von Erik Flügge vielleicht auch nicht. Die liturgische Sprachgemeinschaft ist kaum weniger plural als die Gesellschaft sonst. Wie kann da Beheimatung in der liturgischen Sprache gelingen? Vielleicht, indem die biblische Matrix der Liturgiesprache stärker bewusst gemacht und mit allen, die zusammen feiern, neu eingeübt wird.

1.4 Gesang

An den Anfang dieses Abschnitts stelle ich eine Frau, die seit gut zehn Jahren in Fribourg lebt. In ihrer Heimat in Vilnius (Litauen) hatte Mante in diversen Kirchenchören mitgesungen unter anderem in einer Schola für gregorianischen Choral, wo sie die Schönheit und den Sinn der Liturgie entdeckte. Sie beschreibt ihre Erfahrungen folgendermaßen:

²³ Eine instruktive Handreichung mit Informationen, Leitlinien und Richtzielen verabschiedete und publizierte 2015 die Katholische Kirche im Kanton Zürich: Menschen. Heimat. Kirche.

²⁴ WALSER: *Halbzeit* 320 f.

„Als ich in Fribourg ankam, musste ich mich an eine Liturgie in französischer Sprache gewöhnen, eine Sprache, die ich kaum beherrschte. In der Messe einer Zisterzienserinnenabtei in Fribourg hingegen mit gregorianischem Choral fühlte ich mich heimisch im Hinblick auf die Sprache, die Musik, die Emotionalität und den Geist dieser Liturgie. Und weil die Messe dort abgesehen von den Gesängen in Französisch gefeiert wird, wurden diese für mich eine Art Eingangstür für die Messe in französischer Sprache. An anderen Orten in Fribourg habe ich dann entdeckt, dass schöne Liturgie auch nicht notwendig mit gregorianischem Choral verbunden sein muss.“²⁵

Gregorianik – das könnte auch eine Frage nach Stil und Geschmack sein, aber darum geht es hier nicht. Das Singen der heimatlichen Lieder in der Fremde ist ein altes Thema: Wie lassen sich die Zionslieder an den Strömen von Babel singen, wenn das von den Peinigern gefordert wird? (vgl. Psalm 137) Das weckt Gefühle – schmerzliche wie im Psalm oder positive wie in diesem Erfahrungsbericht. Der Gesang bildete eine Brücke zwischen der Liturgie der Heimatstadt Vilnius und der fremden Liturgie in französischer Sprache. Mante spricht ausdrücklich von der emotionalen Qualität des Gesangs, was unabhängig von der Gregorianik auch für Musik anderer Stile gilt. Der Gesang transportiert etwas, das noch tiefer liegt als Worte. Was bedeutet das für die Frage nach der Beheimatung?

„Das Kirchenlied ist ein bedeutender Träger von Identitäten.“²⁶ Die Lieder der Heimat in der Fremde nicht singen zu können, ist daher eine Verlusterfahrung, wie auch Berichte von Vertriebenen aus den deutschen Ostgebieten nach dem Zweiten Weltkrieg zeigen. Da die Lieder ihren Ort und emotionalen Sitz im Leben im Gottesdienst haben, kann der Verlust kaum durch das Singen bei anderen Zusammenkünften oder gar durch das Hören von CDs kompensiert werden. Ein Zeichen der Gastfreundschaft ist es beispielsweise, wenn bei gemeinsamen Gottesdiensten von Menschen unterschiedlicher Herkunftsländer das eine oder andere Lied aus deren Heimat gesungen wird. Wenn es dazu eine singbare deutsche Übersetzung gibt, ist das gemeinsame Singen in unterschiedlichen Sprachen oder der strophenweise Wechsel der Sprachen auch ein Beitrag zum Zusammenwachsen der Gemeinschaft von Christinnen und Christen vor Ort. Internationale Liederbücher für gemeinsame Gottesdienste mit Menschen unterschiedlicher Sprachen²⁷ und Übersetzungen deutscher Lieder sind ein starker Beitrag zur Beheimatung.

2 Geheimnis

Nachdem Heimat und Beheimatung in der Liturgie mit der Umfrage über christliche Migrationsgemeinden unter soziologischen und den Berichten unter biographischen Gesichtspunkten in den Blick kamen, geht es jetzt um die spezifisch theologische Perspektive. Wenn Geheimnis mit Andreas Knapp als „das Umfassende von Heimat, von Geborgenheit“ zu verstehen ist und unter Gott als Geheimnis dieser Welt das Gesamt, „in dem alle Welt daheim ist oder irgendwann einmal nach Hause kommt“, stellt sich die Frage nach dem Ort der Liturgie zwischen Fremde und Heimat noch einmal anders: Wo liegt dieser Ort und wie verhält sich

²⁵ Mail an die Verfasserin vom 12.9.2016. Zitation mit ihrem Einverständnis.

²⁶ Vgl. FRANZ: Kirchenlied und Migration, 157.

²⁷ Vgl. *Colours of grace* mit Gesängen in 20 Sprachen und *Ergänzungsheft – Gotteslob [Münster]* mit mehrsprachigen Gesängen, Gebeten und Texten. Vgl. auch in *Gotteslob-Österreich* die Übersetzung von „Stille Nacht“ (GL 804) auf Slowenisch, Burgenland-Kroatisch, Romani und Ungarisch sowie das „Lied zum mitteleuropäischen Katholikentag 2004“ (GL 975 f.) in sieben Sprachen.

Liturgie als Heimat dazu (2.1)? Wie ist es möglich, liturgisch im Geheimnis zu wohnen (2.2)? Wie verläuft der Transitweg dorthin (2.3)?

2.1 Jerusalem

Eine Grundlage für die liturgietheologischen Fragen ist ein liturgischer Text, in dem in der deutschen Übertragung (jedoch nicht in der lateinischen Vorlage) das Wort „Heimat“ vorkommt, die Präfation des Allerheiligenfestes:²⁸

„In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, allmächtiger Vater, zu danken und dich mit der ganzen Schöpfung zu rühmen. Denn heute schauen wir deine heilige Stadt, unsere Heimat, das himmlische Jerusalem. Dort loben dich auf ewig die verherrlichten Glieder der Kirche, unsere Brüder und Schwestern, die schon zur Vollendung gelangt sind. Dorthin pilgern auch wir im Glauben, ermutigt durch ihre Fürsprache und ihr Beispiel und gehen freudig dem Ziel der Verheißung entgegen. Darum preisen wir dich in der Gemeinschaft deiner Heiligen und singen mit den Chören der Engel das Lob deiner Herrlichkeit: Heilig [...]“.²⁹

Im Zentrum der Präfation von Allerheiligen stehen nicht die Heiligen, sondern eine Stadt, *die* Stadt, das himmlische Jerusalem. Sie wird gleich nach dem einleitenden Satz genannt und als „unsere Heimat“ bezeichnet. Die beiden folgenden Sätze beziehen sich mit vorangestelltem „dort“ und „dorthin“ auf diesen Ort zurück und lokalisieren die Heiligen damit als Bürger dieser Stadt. Dem Epheserbrief zufolge gilt von allen Getauften, dass sie „nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes sind.“ (Eph 2,19) Das gilt also auch uns, wenn wir Liturgie feiern. Migranten oder Menschen, die sich von der Kirche entfremdet haben, sind Mitbürger und nicht Fremde. Selbst die Kategorie „Gast“ erweist sich jetzt als ungenügend. Als Hausgenossen haben sie die gleichen Rechte und Pflichten. Wenn wir im bürgerlichen Leben von „Aufnahmegesellschaft“ als einer den Migranten vorgegebenen und von ihnen unterschiedenen sozialen Entität sprechen, so liegt die Sache in der Kirche grundsätzlich anders: „Aufnahmegemeinschaft“ ist der dreieinige Gott und hier sind alle als Getaufte gleich (vgl. Gal 3,28).

Doch wie erfahren die Mitfeiernden der Präfation zufolge in der Liturgie dieses Gemeinwesen, diese Heimatstadt, das himmlische Jerusalem? Die deutsche Übertragung deutet es als visuellen Vorgang: „Denn heute schauen wir [...] das himmlische Jerusalem“. Da wird groß gedacht von der Liturgie und uns Mitfeiernden viel zugetraut – oder verheißen. Das Heute klingt emphatisch, es ist das Pathos des Hochfestes. Gleich wird das Sanctus anheben, das die Feiernden schon jetzt mit den Chören der Engel singen. Die Liturgiekonstitution beschreibt das ganz ähnlich als Grundzug der Liturgie: „In der irdischen Liturgie nehmen wir voraus-kostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind [...] In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen.“ (*Sacro-sanctum Concilium* Nr. 8) Was die deutsche Präfation als Schau begreift und die Liturgiekonstitution als Kosten, nennt die lateinische Präfation weitaus schlichter „feiern“, ein Feiern allerdings, das Gott gibt, und tatsächlich können Menschen dieses Beziehungsnetz mit Gott,

²⁸ Eine geringfügig andere Version dieses Abschnitts erschien bereits in der Zeitschrift Gottesdienst.

²⁹ Messbuch 924f.

mit den Engeln und Heiligen nicht selbst herstellen. Verhaltener formuliert übrigens auch die Präfation zum Jahrestag der Weihe der eigenen Kirche: „Hier lenkst du unseren Blick auf das himmlische Jerusalem und gibst uns die Hoffnung, dort deinen Frieden zu schauen.“³⁰ Zwischen dem emphatischen „heute schauen wir“ und der „Hoffnung zu schauen“ besteht ein Unterschied: schon schauen, noch hoffen – schon in der Heimat, noch auf dem Weg. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Sehen wir uns zunächst die Heimatstadt genauer an.

Auch in der Beschreibung des himmlischen Jerusalem gibt es Unterschiede zwischen der lateinischen Vorlage und der deutschen Übersetzung: In der lateinischen Vorlage wird die Stadt „unsere Mutter“ genannt, eine Anspielung auf Gal 4,26: „Das himmlische Jerusalem aber ist frei, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter.“ (Gal 4,26) Wo die Mutter wohnt, dort ist für die meisten Menschen zugleich auch Heimat. Es geht um Beziehung und die zur eigenen Mutter ist unter den Nahbeziehungen eine der nächsten. Die deutsche Übersetzung spielt dagegen eine andere biblische Tradition ein, die das Thema Heimat expliziert: Im Hebräerbrief ist von der himmlischen Heimat die Rede, die als Stadt vorgestellt wird, zu der die Glaubenden pilgern (vgl. Hebr 11,13–16). Von den Adressaten des Briefs wird gesagt: „Ihr seid [...] zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung.“ (Hebr 12,22) Doch sie sind noch nicht am Ziel: „Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige.“ (Hebr 13,14)

Als Pilgernde zu dieser Stadt identifiziert die Präfation von Allerheiligen auch die aktuell Mitfeiernden. Sie sind als Getaufte bereits Bürger dieser Stadt, aber sie sind noch auf dem Weg dorthin. Welches Bürgerrecht und welche Bürgerpflicht haben sie dort? Alles was sich im normalen Leben nennen lässt, spielt in der himmlischen Stadt keine Rolle mehr: Man braucht nicht mehr arbeiten, Steuern zahlen, für Ordnung und Sicherheit sorgen, Freizeitaktivitäten anbieten und nutzen etc. Christen werden nicht einmal mehr zur Kirche gehen. Einen Tempel gibt es nicht mehr, vielmehr ist der Tempel Gott selbst und das Lamm (vgl. Offb 21,22). Die ganze Stadt ist erfüllt von seiner Herrlichkeit. Vergangenheit und Zukunft gibt es nicht mehr, alles ist reine göttliche Gegenwart, sprich: Unmittelbarkeit der Beziehung. Heimat ist in dieser Stadt weder ein Ort noch eine Lebensphase, die Menschen hinter sich lassen (mussten), noch Topos der Sehnsucht. Heimat ist Fülle der Begegnung, die durch nichts behindert oder unterbrochen wird, reine Beziehung, die alle Geschöpfe, die Engel und die Heiligen Gottes, gleichermaßen mit Leben erfüllt. Hier ist „alle Welt daheim“ – Geheimnis im dichtesten Sinn. Die Kategorie „Gastfreundschaft“ wird tatsächlich sinnlos, wenn alle unmittelbar sind zu Gott. Das Beziehungsnetz, das mit der Taufe geknüpft wurde, erfährt seine Vollendung. Wie reagieren Gottes Geschöpfe darauf? Sie antworten mit Lobpreis und Gesang: „Dort loben dich auf ewig die verherrlichten Glieder der Kirche, unsere Brüder und Schwestern“. Das ist ihr Bürgerrecht und ihre Bürgerpflicht: ganz auf Gott ausgerichtet zu sein in der Schau des Sohnes im lobpreisenden Gesang. Unter den drei Kategorien für Beheimatung in der Liturgie ist der Gesang das, was bleiben wird – auch wenn er sicher dann nochmal anders tönt.

Aber wird das nicht langweilig oder sogar anstrengend? Wäre da nicht etwas Zerstreuung angenehm, ein paar Wochen Ferien in der Ferne, eine Unterbrechung von so viel Beziehung? Wir wissen noch nicht, wie das sein wird (vgl. 1 Joh 3,2f., zweite Lesung am Fest Allerheiligen), aber jede und jeder kennt das Gefühl, ganz gegenwärtig zu sein, wach, offen, hingegeben, erfüllt von dem, was gerade ist – sei es in der Natur, in der Begegnung mit Menschen, bei einer

³⁰ Messbuch, 1024.

Tätigkeit, im Spiel. Solche Momente sind zugleich anregend und befreiend, die Zeit bleibt kurz stehen, der Augenblick ist erfüllend und beglückend. Wer ganz gegenwärtig ist und nicht verstrickt in die inneren Wiederholungsschlaufen vergangener Ereignisse oder in Phantasien des Zukünftigen, erfährt sich als lebendig und mit sich eins, ist bei sich selbst zu Hause. Meditationskurse der unterschiedlichsten Art und Achtsamkeitsprogramme vermitteln diese Erfahrung. Und die Liturgie? Die Allerheiligenpräfation und *Sacrosanctum Concilium* 8 verweisen nicht nur auf das himmlische Jerusalem als noch ausstehende Heimat. Die eucharistische Liturgie geht durch den je aktuellen Vollzug davon aus, dass die Mitfeiernden schon jetzt in die alles erfüllende Gegenwart Gottes gestellt sind, wenn sie mit den himmlischen Heerschaaren das Sanctus singen. Tatsächlich hatte die Liturgiekonstitution vor dem zitierten eschatologischen Artikel von der Gegenwart gesprochen: „Gegenwärtig ist er [Christus] im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht [...] wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten [...]. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt.“ (*Sacrosanctum Concilium* Nr. 7) Geheimnis als Inbegriff von Heimat verweist in die göttliche Gegenwart. Das ist mehr und anders als menschliche-kirchliche Gastfreundschaft.

An dieser Stelle ist der oben liegengelassene Faden mit der Nachfrage an die deutsche Übersetzung der Präfation noch einmal aufzunehmen: schon schauen wir, schon sind wir in der himmlischen Heimat. Ob das viele Mitfeiernde von sich sagen können, wenn sie Liturgie feiern? Ob sie nach der Feier sagen werden: Wir haben vor dem gegenwärtigen Gott gestanden, wir haben die Stimme Christi gehört, wir haben ihn am Brotbrechen erkannt? Wenn das vielleicht nicht immer der Fall ist, obwohl aus theologischen Gründen davon auszugehen ist, dass er selber die Mitfeiernden in seine Gegenwart hineinziehen möchte, dann stellen sich neue Fragen: Warum wird diese Gegenwart nicht (immer) erfahren? Was braucht es, damit Liturgie auch in diesem eminent theologischen Sinn Heimat wird? Die Fragen sind zu groß, um sie hier wirklich zu beantworten. Unter den Gesichtspunkten Sammlung und Transitus seien wenigstens zwei Anhaltspunkte genannt.

2.2 Sammlung

Am Beginn von Meditation und Achtsamkeitsübungen steht die Erfahrung der eigenen Zerstreuung. Die Sammlung in die Gegenwart will geübt sein. Romano Guardini hatte bereits 1939 darauf hingewiesen: „Die Liturgie ruht auf der Tatsache, daß Gott ‚hier‘ ist, und beginnt mit der Antwort des Menschen auf jene Tatsache. [...] Großes Geheimnis, daß Gott ‚hier‘ ist! Es fordert eine Antwort: daß der Mensch vor ihn trete. Im Italienischen gibt es dafür einen schönen Ausdruck: fare atto di presenza, den Akt des Anwesend-seins vollziehen. Damit fängt alles an. Dazu muß man aber auch wirklich da sein; mit Gedanken und Interessen, mit Aufmerksamkeit, Ehrfurcht und Liebe. Ebendas heißt Sammlung. Nur der gesammelte Mensch kann die Anwesenheit Gottes in Geist und Herz haben, vor ihn hintreten und auf die Herwendung seiner Huld mit Anbetung und Liebe antworten.“³¹ Deshalb ist es konsequent, wenn er die Einübung in die Stille als den Beginn des liturgischen Lebens ansieht.³²

³¹ GUARDINI: Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe, 45 f.

³² Vgl. GUARDINI: Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe, 22.

Ohne das innere Schweigen der Gedanken dürfte es schwer sein, die Gegenwart Gottes wahrzunehmen, die bekanntlich mehr dem Säuseln des Windes als dem Sturm gleicht (vgl. 1 Kön 19,9–13). Ob diese Voraussetzung den Vorstehenden und Mitfeiernden genügend bewusst ist, ob sie eingeübt ist? Wie würde eine liturgische Feierkultur aussehen, die die Sammlung fördert und den geistlichen Sensus für die Gegenwart Gottes stärkt? Hier kommen wieder Fragen nach Stil und Geschmack ins Spiel: eher meditative Gebetstexte und Lieder oder lieber laut und lebensvoll? Die Mystik des leeren, weißen Kirchenraums als Verweis auf den transzendenten Gott oder die Fülle einer barocken Basilika als himmlischer Thronsaal? „Christi Gegenwart will so gefeiert werden, dass Hören und Sehen vergehen und dabei ein neues Schauen für seine Schönheit und ein Lauschen für seine Stimme geübt werden kann“,³³ so der reformierte Zürcher Theologe Ralph Kunz. Liturgie als Heimat wäre dann ein Ort, wo uns Hören und Sehen vergeht, was gut zusammenpasst mit der Vision vom himmlischen Jerusalem.

2.3 Transitus

Sammlung steht am Beginn, aber der Weg geht weiter dem göttlichen Geheimnis entgegen. „Geheimnis des Glaubens: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ Es geht in der Liturgie immer um Leben und Tod. Wenn die Gläubigen in der Eucharistiefeier diese Worte sprechen, denken sie sich meist nichts Schlimmes dabei. Für Paulus, von dem sich die Liturgie diese Worte geliehen hat (vgl. 1 Kor 11,26), war das noch anders: Der Tod Jesu am Kreuz lag nur wenige Jahrzehnte zurück und die Grausamkeit eines solchen Todes war allen bekannt. In dieses Schicksal Jesu sind die Christen der paulinischen Theologie zufolge durch die Taufe hineingenommen (vgl. Röm 6,3–6). Sie sind mit ihm gestorben, um einst mit ihm zu leben. Auch wenn die Taufe die entscheidende Wende in der christlichen Existenz ist (es wird oft vergessen), versetzt sie die Getauften nicht unmittelbar in die himmlische Herrlichkeit, in die himmlische Heimat. Das Ringen von altem und neuem Menschen setzt ein. Die schon geschenkte Wirklichkeit des Lebens in Christus soll das irdische Leben immer mehr durchdringen. Dazu muss das Alte sterben und Neues werden. Es gibt viele Wege dazu, die Liturgie als Feier des Pascha-Mysteriums Christi ist der Königsweg (vgl. *Sacrosanctum Concilium* Nr. 10). Immer werden die Mitfeiernden in Sterben und Auferstehen Jesu hineingenommen, werden zum Leben hingezogen (vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche* Nr. 1085), in sein nicht vergehendes Leben hinein. Der österliche Transitus, der Übersritt vom Dunkel ins Licht, von der Trauer zur Freude, aus der Gefangenschaft in die Freiheit, vom Tod zum Leben ist das Schrittmaß des liturgischen Pilgerwegs zum himmlischen Jerusalem.

Dieser Schritt ins je größere Geheimnis gelingt nicht ohne Verzicht, Loslassen, Heimatverlust, Sterben. Johannes Paul II. hat als erste Aufgabe der Liturgie bezeichnet, „uns unermüdlich auf den österlichen Weg zu führen, den uns Christus eröffnet hat und auf dem man es annimmt zu sterben, um in das Leben einzugehen“³⁴. Wie geschieht das liturgisch? Loslassen und Sterben nicht ausblenden: Man könnte an manche Worte der Komplet denken, aber entscheidender als einzelne liturgische Texte oder Feiern dürfte etwas anderes sein: Christus ist der eigentliche Liturge, er handelt an den Mitfeiernden, sie müssen „nur“ zulassen, dass seine

³³ KUNZ: Impulse für eine ökumenische Theologie der Liturgie, 185.

³⁴ JOHANNES PAUL II: *Vicesimus quintus annus*, Nr. 6.

Gegenwart sie verwandelt. Ob die Frauen und Männern samt den Liturgen und allen liturgischen Diensten erwarten, dass sie anders aus der Messe herausgehen, als sie hineingekommen sind? Oder wollen sie lieber bestätigt werden in dem, was sie kennen, was ihnen vertraut ist? Ob sie eine Liturgie nach ihrem Geschmack suchen und darin Heimat oder die Beheimatung im immer größeren und ganz anderen Geheimnis Gottes? Wozu haben sie sich auf den Weg in die Kirche gemacht? Es könnte sein, dass die Mitfeiernden zu wenig oder zu Oberflächliches von der Liturgie erwarten. „Wandlung“ wird – wenn nicht alles täuscht – oft noch immer nur von einem bestimmten Moment der Messe geglaubt und erwartet. Wie kann Liturgie zur Heimat werden? Indem alle Mitfeiernde sich in den österlichen Transitus hineinnehmen lassen, loslassen – wohl auch manche ihrer Vorstellungen von Liturgie und diesbezügliche Wünsche –, aufbrechen, um (mit einer Formulierung aus der Allerheiligenpräfation) „freudig dem Ziel unserer Verheißung entgegenzugehen“. Das ist weit mehr als eine Frage von Stil und Geschmack. Es ist die immer neue Einwilligung, alles, was nur vorläufig Heimat sein kann, zurückzulassen, wenn es sein soll, und sich auf den Weg zu machen. Kann Liturgie dann überhaupt noch Heimat sein? Ja, als Station auf dem Transitweg, wo Christus sich den Seinen zeigt, gegenwärtig ist in ihrer Mitte, wenn es Abend wird, und sich danach wieder entzieht, wie damals in Emmaus.

Vielleicht können die Frauen und Männer mit Migrationshintergrund helfen, diese Spannung von früherer und bleibender Heimat zu deuten. Deshalb stelle ich an den Schluss ein Wort einer in der Schweiz lebenden Migrantin mit dem Namen Zoe: „Durch die Kirche und die dort versammelten Menschen umarmt mich Gott und sagt mir: ‚Hier kannst du dich zu Hause fühlen. Du musst nicht zurückkehren, wirklich nicht.‘“³⁵ Du musst nicht zurückkehren, das ist eine Freiheitserfahrung. Schau nach vorne, vielleicht siehst Du ja schon das himmlische Jerusalem. Gott umarmt Dich, dort ist Heimat.

Literatur

- ALBISSER, Judith: Ergebnisse der Studie „Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz“, in: ALBISSER / BÜNKER: Kirchen in Bewegung, 15–110.
- ALBISSER, Judith / BÜNKER, Arnd: Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz. St. Gallen 2016 (edition SPI).
- BEHLOUL, Samuel: Ohne Migration keine Katholizität (Teil I), in: Schweizerische Kirchenzeitung 183. 2015, 462 f.; Migration – eine Anfrage an uns (Teil II), ebd. 498.503 f.
- BÜNKER, Arnd: Kirchen in Bewegung: Christliche Migrationsgemeinden, URL: <http://www.feinschwarz.net/kirchen-in-bewegung-christliche-migrationsgemeinden/#more-6219> (Abruf 30.12.2016).
- BÜNKER, Arnd: Typen christlicher Migrationsgemeinden und postmigrantische Perspektiven, in: ALBISSER / BÜNKER: Kirchen in Bewegung, 111–130.
- Colours of grace*. Gesangbuch der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). Im Auftrag des Exekutivausschusses der GEKE und in Zusammenarbeit mit der Internat. Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH) erarbeitet und hg. von Peter BUKOWSKI u. a. München 2006.
- Ergänzungsheft – Gotteslob*. Eigentüm. Bistum Münster. Lieder, Gesänge, Taizé-Gebet, Die Feier

³⁵ Zit. bei FOPPA: Geteilte Lebenssituationen, 38.

- der Heiligen Messe. Deutsch – Englisch – Französisch – Spanisch – Arabisch. Münster 2016.
- FLÜGGE, Erik: Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt. München 2016.
- FOPPA, Simon: Geteilte Lebenssituationen, emotionale Stütze und Zugang zu Netzwerken, in: Religion / religione, 36–38.
- FRANZ, Ansgar: Kirchenlied und Migration. Der Anhang des Mainzer Gesangbuchs von 1952 „Kirchenlieder unserer Brüder aus dem Osten“, in: KRANEMANN: Liturgie und Migration, 157–171.
- „Der Friede sei mit dir!“ Eine geistliche Handreichung zum Friedensritus in der Feier der Heiligen Messe. Erarbeitet und hg. vom Österreichischen Liturgischen Institut im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz. Salzburg 2016 (Texte der LKÖ 19).
- GUARDINI, Romano: Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe. Erster Teil: Die Haltung. Mainz 1939.
- JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Vicesimus quintus annus* zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die Heilige Liturgie. 4. Dezember 1988.
- KNAPP, Andreas: Die Erdichtung Gottes. Poetische Annäherungen an den christlichen Glauben, URL: <http://www.feinschwarz.net/die-erdichtung-gottes-poetische-annaeherungen/> (Abruf 30.12.2016).
- KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum. Stuttgart 2012 (Praktische Theologie heute 122).
- KUNZ, Ralph: Impulse für eine ökumenische Theologie der Liturgie, in: KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg i. Ü. 2006, 161–187.
- Menschen. Heimat. Kirche. Migrantenseelsorge als Heimat zwischen Welten – eine Handreichung. Hg. vom GENERALVIKARIAT FÜR DIE KANTONE ZÜRICH UND GLARUS (Bistum Chur). Zürich 2015.
- Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Auth. Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands u. a. Freiburg i. Br. 21988.
- PRCELA, Franco: Die Rolle der katholischen Kirche in der kroatischen Identität. Mit besonderem Blick auf die Diaspora, in: Wie viel und welche Katholizität ist möglich? Kirche im Zeichen der Migration und des gesellschaftlichen Wandels. Hg. von Migratio [Dienststelle der Schweizer Bischofskonferenz für die Pastoral von Migranten und von Menschen unterwegs]. Freiburg i. Ü. 2016, 18–31 (Migratio Dokumentation 1/2016); URL: <http://www.migratio.ch/fr/service/archiv-pdf/wie-viel-und-welche-katholizitaet-ist-moeglich> (Abruf 30.12.2016).
- Religion / religione. Themenheft der Zeitschrift terra cognita, Nr. 28, Ausgabe Frühling 2016, URL: <http://www.terra-cognita.ch/index.php?id=2&L=1> (Aufruf 30.12.2016).
- VARANDAS, Luis: Migrantenpastoral. Das Phänomen der Migration und die damit verbundene Herausforderung für die Pastoral fokussiert auf Gebiete des Bistums Chur. Masterarbeit Chur 2009, URL: <http://www.migratio.ch/de/dokumente/artikel-buecher-und-studien-zur-anderssprachigenseelsorge/studien/migrantenpastoral> (Abruf 30.12.2016).
- WALSER, Martin: Halbzeit. Roman. Frankfurt a. M. 1973.

Dokumentation der Workshops

Hermann Glettler, Graz

Workshop 1: Partizipation von Menschen mit Migrationshintergrund in der Liturgie einer Pfarre

Internationale Gottesdienste tragen den Atem von Weltkirche in sich. Sie fördern eine von Gott geschenkte innere Verbundenheit und Solidarität, die darin begründet ist, dass Jesus „international“ ist. Die Möglichkeit zur Teilnahme an seinem Leben und dem von Gott geschenkten Heil ist Grundlage unseres Glaubens. Die in der Liturgie ermöglichte Partizipation – gerade auch von Menschen mit Migrationshintergrund – ist nur ein bescheidener, aber dankbarer Reflex auf diese göttliche Vor-Gabe.

BISCHOFSVIKAR MMAG. HERMANN GLETTLER
war bis Herbst 2016 viele Jahre Pfarrer in der
multikulturellen Pfarre St. Andrä in Graz.
Seit September 2016 ist er Bischofsvikar
für Caritas und Evangelisation
in der Diözese Graz-Seckau.

Der Sonntagsgottesdienst einer Pfarre ist die lebendige Mitte der Kirche vor Ort. Die Gestaltung der Feier bietet viele Freiräume, um Menschen mit Migrationshintergrund „in die Mitte“ zu nehmen. Die alltägliche Mühe um eine integrative Lebenspraxis dieser Pfarre ist jedoch eine unabdingbare Voraussetzung für die Feier. Sonst können Gottesdienste mit multikulturellen Elementen leicht zur Show verkommen. Wenn Gastfreundschaft als Haltung eingeübt wurde, gibt es für Menschen mit Migrationshintergrund zusätzlich zur Liturgie der Gemeinde noch andere Andock- und Begegnungsmöglichkeiten.

Die Pfarrcaritas und alle pfarrlichen Initiativen, die zur Bewältigung der Lebenssituation der (meist unfreiwillig) Zugewanderten beitragen, sind hier zu nennen: Lerncafé, Frauentreff, internationaler Männerstammtisch, pfarrliche Feste und Konzerte, der sonntägliche Pfarrkaffee und vieles mehr.

Der Workshop, den ich als ehemaliger Pfarrer der multikulturellen Pfarre St. Andrä in Graz gehalten habe, war ein Praxisbericht, der die Suchbewegung meiner Pfarrgemeinde in Richtung einer gelebten Gastfreundschaft nachgezeichnet hat. Dabei spielte die Liturgie des Sonntags eine entscheidende, die vorhandene Vielfalt sammelnde und zugleich bestärkende Rolle. Im Sonntagsgottesdienst spiegelt sich der plurale Organismus der Pfarre.

Begonnen hat die stärker auf Migranten ausgerichtete Seelsorge und Pastoral von St. Andrä im Jahr 2000 mit einigen Taufen von Kindern afrikanischer Familien. Im Zuge der Taufvorbereitung ist mir als Pfarrer die triste Wohnsituation afrikanischer Leute in Graz bewusst geworden. Zur Ungewissheit bezüglich ihres Aufenthaltsstatus als Asylsuchende kam für sie erschwerend noch das Sprachproblem hinzu. Die Einführung englischsprachiger afrikanischer Gottesdienste hat diesen Leuten ein erstes Gefühl von religiöser und damit auch emotionaler Beheimatung gegeben. Seit 2001 feiert nun die African Catholic Community in St. Andrä ihren eigenen sonntäglichen Gottesdienst mit der Musik und dem Temperament Westafrikas.

Mit einem ähnlichen Bedürfnis nach dem eigenen kulturellen Ausdruck im Gottesdienst ist einige Jahre später eine spanischsprachige Gottesdienstgemeinde entstanden, die mittlerweile an jedem zweiten Sonntag ihren eigenen Gottesdienst feiert. Diese Comunidad Español von St. Andrä wird vor allem von Leuten aus der Dominikanischen Republik gebildet, die in großer Zahl in Graz leben – meist in sehr prekären sozialen Verhältnissen. Mit der Gründung eines Vereins und einer regelmäßigen Katechese für die Kinder und Jugendlichen gibt es zusätzlich zu den Gottesdiensten den Versuch, diese großteils kulturell entwurzelten Menschen zu begleiten und ein wenig zu beheimaten.

Die schrittweise Etablierung der fremdsprachigen Gottesdienste war der erste Schritt – eingebettet in eine Stadtpastoral, wo es auch für andere Ethnien – Kroaten, Polen, Slowenen und Albaner – eigensprachige katholische Gottesdienste in anderen Pfarrkirchen gibt.

Wirklich entscheidend war der Versuch, zwischen der angestammten österreichischen Pfarrgemeinde und den Neuen eine lebendige Verbindung, d. h. auch eine gemeinsame Liturgie zu installieren. So wurden ab dem Jahr 2003 die zentralen Gottesdienste der Weihnachtszeit, alle liturgischen Feiern der Kar- und Ostertage sowie das Patrozinium (Andrä-Fest) und einige andere Anlässe gemeinsam als sogenannte „internationale Gottesdienste“ gefeiert. Diese äußerst bunten Gottesdienste leben von der aktiven Teilnahme und Partizipation möglichst vieler Menschen mit Migrationshintergrund.

Im Folgenden eine stichwortartige Skizze eines solchen Gottesdienstes: Nach einem von Orgelmusik und Trommeln begleiteten Einzug wird die bunte Gottesdienstgemeinde meist in zwei, drei Sprachen begrüßt. Lieder und Musik müssen die Teilnahme unterschiedlicher Sprachgruppen und Ethnien widerspiegeln. Mindestens eine Lesung des Tages wird auf Englisch, Französisch oder Spanisch vorgetragen. Die Predigt wird zumindest mit ein paar Sätzen auf Englisch zusammengefasst. Ganz selbstverständlich werden die Fürbitten – the universal prayers – von Vertretern und Vertreterinnen aus mehreren Herkunftsländern vorgetragen. Die Gabenbereitung ist für die Menschen, die aus den jungen Kirchen des Südens zu uns gekommen sind, ein ganz wichtiges Element von Partizipation. Begleitet von temperamentvollen Liedern und gelegentlich auch Tänzen werden symbolische Gaben zusammen mit den normalen Geldspenden in einer Prozession zum Altar gebracht. Diese Bewegung inmitten des Gottesdienstes wird von allen gerne mitvollzogen. Falls mehrere Priester konzelebrieren, können ganz selbstverständlich auch einige Teile des Hochgebetes in verschiedenen Sprachen gebetet werden. Das Vaterunser ist eine weitere Möglichkeit, die Internationalität sprachlich und mit Gesten der Verbundenheit zum Ausdruck zu bringen. Die Begleitgesänge zur Kommunion und die Danksagung sind wiederum Momente, um musikalische Beiträge unterschiedlichster kultureller Provenienz einzubauen. Ganz berührend sind Liedbeispiele einer Sängerin aus Aserbaidshan, die in der Pfarre als Erwachsene getauft wurde und seither im Musikteam mitwirkt.

Wie hat die Pfarrgemeinde darauf reagiert? Diese Frage wird oft gestellt. Es hat sich relativ organisch entwickelt. Die Leute haben sich nach anfänglichen Schwierigkeiten daran gewöhnt und die Buntheit immer mehr schätzen gelernt. Die größte Irritation haben die afrikanischen Trommeln in der Christmette ausgelöst. Einige Leute haben sich beschwert, dass ihnen damit die weihnachtliche Romantik zerstört würde. Allerdings waren negative Feedbacks dieser Art tatsächlich nur Einzelstimmen. In der Pfarre St. Andrä ist die aktive Teilnahme von Menschen mit Migrationshintergrund zum Normalbestand des Sonntags geworden. Im Pfarrgottesdienst wurde es üblich, die Fürbitten in mehreren Sprachen zu halten, einige

davon vorbereitet, andere mit spontaner Beteiligung. Die anfangs geduldete Störung oder nur folkloristische Bereicherung wurde im Laufe der Zeit zum fixen Bestandteil des Sonntags dieser bunten Pfarrgemeinde. Die damit verbundene Lebendigkeit spricht auch Menschen an, die sonst mit Kirche nur wenige Berührungspunkte haben. Es ist ein beeindruckendes Erlebnis von Weltkirche vor Ort. Im Gottesdienst der Pfarrgemeinde kommt es zu einer beispielgebenden Wertschätzung fremder Kulturen. Dies hat eine positive Signalwirkung für eine Gesellschaft, die sich mit der Aufnahme und der Integration der „Ausländer“ nicht immer leicht tut.

In den letzten Jahren haben in Graz – St. Andrä immer mehr Personen aus dem Iran, Irak und Afghanistan um die Taufe gebeten. Ein pfarrlicher Katechumenatskurs wurde dafür eingerichtet. Ihre Vorbereitung mit einer sukzessiven Einbindung in die Pfarrgemeinde dauert mindestens ein Jahr. Alle Feiern auf dem Weg des Christwerdens – die Feier der Aufnahme in den Katechumenat, die Feier der Zulassung zur Taufe und die Feier von Taufe und Firmung in der Osternacht – sind ein unsagbar wertvolles Geschenk für die gesamte Pfarrgemeinde. Mit dem Mut und der Entschiedenheit der Taufbewerber/innen aus dem Nahen und Fernen Osten wird der Glaube der normalen Gottesdienstteilnehmer/innen herausgefordert und gestärkt. Selbstverständlich bringen sich diese Leute mit ihren Muttersprachen Farsi und Arabisch mit kurzen Gebeten und Fürbitten gelegentlich auch in die Feier des Sonntags ein.

Elisabeth Mittendorfer / Georg Mayr-Melnhof, Salzburg

Workshop 2: „Neues Feuer schenkt Heimat“

Beheimatung in Movimenti, in kleinen Gemeinschaften und in der Liturgie

Wir hielten nach der Begrüßung und einer kurzen Vorstellung drei Impulsvorträge:

- 1) Zunächst eine Vorstellung unserer Lorettogemeinschaft,
- 2) dann zu Aspekten, wie wir bei uns die vier Grundvollzüge der Kirche zu leben versuchen, und schließlich
- 3) zur Schönheit der Liturgie.

MMAG. GEORG MAYR-MELNHOF
ELISABETH MITTENDORFER
arbeiten als Pastoralassistent/in in der
Lorettogemeinschaft Salzburg, St. Blasien.

In weiterer Folge thematisierten wir, wie wir in der Lorettogemeinschaft in Salzburg vor allem in den vergangenen Monaten viele Flüchtlinge in unserer Mitte willkommen heißen durften und ihnen ein Stück weit Heimat vermitteln konnten und können. Viele Männer und Frauen aus Syrien, dem Iran und dem Irak sowie aus Afghanistan kommen seit vielen Monaten regelmäßig zu unseren diversen Angeboten. Einige von ihnen bereiten sich in diesen Tagen auf die Taufe vor und werden von uns dabei begleitet.

Zu 1)

DIE LORETTO GEMEINSCHAFT

- Entstehung, Spiritualität

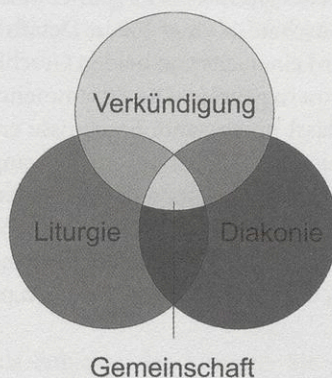
- „Die Vision“

„Pläne des Heils!“ (Jer 29,11). Wir sehnen uns nach einem neuen Feuer des Heiligen Geistes in unserem Land, nach einem neuen Pfingsten. Im Herzen der Kirche wollen wir daher für eine Erneuerung der Kirche beten, wirken und leben. Im Vertrauen auf die Gnade und Charismen Gottes schaffen wir Räume, in denen Gott erfahrbar wird. Wie im Haus von Nazareth kann Gott in unser Leben einziehen. Durch ein Leben in Gemeinschaft möchten wir uns auf dem persönlichen Weg der Heiligkeit begleiten.



Zu 2)

GRUND- VOLLZÜGE



Zu 3)

LITURGIE UND SCHÖNHEIT...

- [...] „Im Vertrauen auf die Gnade und Charismen Gottes schaffen wir Räume, in denen Gott erfahrbar wird.“ [...]
- Schönheit und Ästhetik in diesen „Räumen“ - man soll gerne dort sein
- Persönliche Exzellenz – Gott verdient unser Bestes
- Versuch, am Puls der Zeit zu sein
- Mut, Neues auszuprobieren



Mag.^a Lucia Greiner, Salzburg

Workshop 3: Fremde Heimat. Frauen und Liturgie

Im Workshop „Fremde Heimat. Frauen und Liturgie“ wurde das Thema in einem Dreischritt bearbeitet.

Liturgiegeschichte und Frauengeschichte

Mit dem Blick auf und in die Liturgiegeschichte können zwei Feststellungen getroffen werden.

Zum einen gibt es geschlechtsspezifische, historisch nachzuzeichnende gottesdienstliche Lebenswirklichkeiten von Frauen als Frauen bzw.

von Frauen als Andere. Zum zweiten hat die traditionelle (Liturgie-)Geschichtsschreibung die geschlechtsspezifische Prägung gottesdienstlichen Lebens bisher weitgehend ignoriert. Es wurde ein scheinbar geschlechtsneutrales Bild vom Gottesdienst gezeichnet. Dieser Zugang nimmt nicht wahr, dass Menschen in einer bis in Details geschlechtsspezifisch geordneten Wirklichkeit leben. Diese wird einerseits von beiden Geschlechtern geteilt, andererseits ist sie über weite Strecken von Männern geprägt. Die Zusammenschau von Alltagsgeschichte, Frauen- und Liturgiegeschichte lässt interessante Ergebnisse erwarten. Als Beispiele können die Lebenserfahrungen von Frauen mit Menstruation, Schwangerschaft und Geburt mit weitreichenden gottesdienstlichen Konsequenzen genannt werden, der Platz im gottesdienstlichen Raum (privat und öffentlich), die Rolle der Frauen in der Glaubensweitergabe, das Erleben von Frauenalltag und Frauensonntag, Klöster als Freiräume für Frauen u. a. Vermutlich entsteht ein differenziertes Bild, das in den Farben zwischen patriarchaler Ordnung und Befreiungserfahrungen changiert.

MAG.^a LUCIA GREINER
leitet im Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg
die Bereiche Liturgie und Diakonie;
sie ist seit vielen Jahren Mitglied der LKÖ
und bringt hier die Perspektive von Frauen ein.

Liturgische Bewegung und Frauenbewegung

Frauenliturgien, so wie sie heute gefeiert werden, sind herausgewachsen aus verschiedenen Strömen. Wesentliche Quellen sind die Liturgiebewegung, kirchliche Erneuerungsbewegungen in ihrer Vielfalt und die Frauenbewegungen des vergangenen Jahrhunderts, die zu gleicher Zeit zu Tage traten.

Berührungspunkte von Liturgie- und Frauenbewegung wurden nicht systematisch bearbeitet, sondern entstanden bei Gelegenheit. Dabei gab die Frauenbewegung der Liturgiebewegung das Thema vor, aber eine wirklich ernstzunehmende Auseinandersetzung mit dem vielfältigen Gut der Frauenbewegung entstand nicht, obwohl die liturgische Bewegung einen beliebten zeitgenössischen Rahmen für außerhäusliche Aktivitäten von Frauen darstellte.

Äußerungen zur Frauenbewegung sind aus konservativem Themenrepertoire genährt wie das Urteil über die „Vermännlichung der Frauen“ (Odo Casel), ihren „Wissensübermut“ oder den „Freiheitstaumel“. Dementsprechend stellte Aemiliana Löhr, Benediktinerin aus der Abtei Heilighaus in Herstelle und bekannte Autorin der Liturgischen Bewegung fest: „Als Ab-

bild Christi ist der Mann wesentlich Priester, Herr und Bräutigam; als Bild der Ekklesia ist die Frau wesentlich Opfer, Magd und Braut.“

Allerdings machte die Wiederentdeckung der konkreten liturgischen Versammlung als Trägerin des Geschehens den Weg frei für eine ausdrückliche Anerkennung der Frauen als gleichberechtigte, volle Subjekte der Liturgie, so Pius Parsch im Verweis auf Gal 3,28 und Athanasius Wintersig (mit Ausnahme des amtlichen/besonderen Priestertums).

Positive Bewertungen lassen sich meist nur in Bezug auf Frauenarbeit und innerkatholische Frauenbewegung finden, wobei Frauen früh ermahnt wurden, ihre Begeisterung für das liturgische Apostolat ihren hausfraulichen und familiären Pflichten unterzuordnen, so z. B. nicht zur Frühmesse zu gehen, wenn Mann und Kinder aufs Frühstück warten. Aber die Liturgische Bewegung bot Frauen (gewollt oder ungewollt) Raum der aktiven Einflussnahme, ja auch der liturgischen Leitungskompetenz im gottesdienstlichen Leben.

Liturgische Bewegung und Frauenbewegung bleiben weiterhin verbunden, so im Suchen nach einer geschlechtersensiblen Sprache im Gottesdienst, in den Diskussionen um die liturgischen Dienstämter für Frauen, im Wachsen eines frauenspezifischen Liedguts, im Interesse an weiblichen Heiligengestalten und in den Forderungen nach einer frauengerechten Liturgiereform.

Heute bietet sich die Möglichkeit, als liturgiefeiernde Frauen und Männer den Dialog zwischen Liturgie und Frauenfragen intensiver zu leben als das im vergangenen Jahrhundert der Fall war.

Frauenliturgien als Freiraum

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit, in Rücksicht auf unterschiedliche Feiertraditionen und mit dem Vorbehalt, dass Generalisierungen die einzelne Feier nicht treffen, wurden Merkmale von Frauenliturgien zusammengestellt, die Beteiligte als wesentlich erleben. Die Reihenfolge spiegelt keine Rangordnung wieder.

FRAUEN FEIERN: Frauen feiern als Subjekte der Liturgie. Sie gestalten, feiern und leiten den Gottesdienst. Durch die untereinander geteilte Leitung des Geschehens feiern Frauen nicht-hierarchisch. Frauen feiern partizipatorisch. Die aktive Teilnahme jeder Frau, die oft auch erst im Feiervollzug ihre Form findet (Wer liest, wer stimmt an, wer legt aus?) fordert Frauen, sich zum Ereignis zu verhalten und Nähe und Distanz je neu zu bestimmen.

UMGANG MIT DER BIBEL: Es werden neue Sichtweisen der Heilsgeschichte Gottes mit der Schöpfung und den Menschen entwickelt. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wird zum Gott Saras, Rebekkas und Rahels, zum Gott Hagars. Biblische Frauenerzählungen außerhalb der Leseordnungen erhalten Gewicht. Damit kommen andere Frauen, auch böse Frauen zum Vorschein. Männertexte werden als Frauentexte gelesen. Wie klingt das Gottesknechtslied, wenn es aus der Perspektive einer misshandelten Frau gelesen wird? Neue Hörerfahrungen entstehen.

GOTT NENNEN: Die traditionellen Gottesbilder und -anreden werden kritisch hinterfragt, erweitert um andere, wenig bekannte biblische Bezeichnungen und Bilder, neue kommen hinzu. Die Betonung der Mütterlichkeit Gottes als fürsorglich nährend wird als eine solche

Erweiterung empfunden, allerdings soll die Verstärkung von Frauenstereotypen vermieden werden. Die Wiederentdeckung der *ruach* in feministischen Kontexten, Gott als Weisheit, aber auch „Gott schweigen“ sind Erträge des jüdisch-christlich-feministischen Gesprächs.

FRAUENSPRACHE: Wesentlich ist das Ringen um eine non sexistische, inklusive, emanzipatorische und frauenfreundliche Sprache. Durch die Entdeckung der eigenen Stimme nach Jahrhunderten liturgischer Sprachlosigkeit suchen Frauen nach Worten, nach poetischem Klang, nicht vorrangig nach theologischer oder dogmatischer Korrektheit, sondern als Ausdruck für Sehnsüchte, Träume, Schmerzen, als Weg der Befreiung.

FRAUENERFAHRUNGEN UND FRAUENGESCHICHTE: Sie werden benannt und heben damit die Unsichtbarkeit und Diskriminierung von Frauen, bes. in der traditionellen Liturgie, auf. Die Klage als Gebetsform wird wieder gewonnen. Das Benennen (auch der eigenen Geschichte) hat therapeutische Funktionen wie die Stärkung des Selbstwertgefühls und der Solidarität. Gewalterfahrungen, Schuld von Männern an Frauen, von Frauen an Frauen werden benannt. Mit dem Gedenken an die Mütter rücken Gebärfähigkeit und Lebenskraft als Hoffnungsdimensionen in den Blick. Die Einheitskategorie „Frauen“ löst sich auf, Differenzen werden sichtbar. Gleichzeitig gibt es entschiedene Kritik an der Tendenz der Selbstbestätigung.

ALT UND NEU: Alte und neue liturgische Elemente (z. B. Tanz, Salbungen, ...) werden gemischt und stehen nicht immer spannungsfrei nebeneinander. Traditionelle Formen wie Litaneien, Rosenkranz werden nicht aufgegeben, sind auch als Rahmen und Folie akzeptiert. Andere Traditionen werden ausprobiert, besonders gern schamanische und indianische, wobei sich durch die Praxis ein hohes Bewusstsein für den sog. Ritusraub entwickelt. Frauenliturgien verstehen sich als neugierig, experimentierfreudig, flexibel, kontextuell. Fragen der Gerechtigkeit oder das Streben nach persönlichem Wohlbefinden der Frauen, speziell in konsumorientierte Frauengruppen, ziehen Auseinandersetzungen über die gefeierte Liturgie nach sich.

Reflexion der Liturgien, zeitlich oft von gleicher Dauer wie die Liturgie selbst, gehört zum Feiern.

SINN FÜR SYMBOLE: Frauenliturgien entfalten die Kraft von Natursymbolen, bekannter wie Wasser, Öl oder Brot, aber auch selten verwendeter wie Lehm, Milch und Honig, Asche, Früchte und Gewürze. Symbole des Alltags wie Familienfotos, Stoffe und Garne, Spielzeug und Gefäße finden Anwendung. Frauenkörper selbst nehmen in Ritualen zu Geburt, Menarche und Wechseljahren Platz ein. Frauen füllen den gestalterischen Freiraum als Liturgie-Schöpferinnen. Weiblicher Alltag wird enttrivialisert, er wird liturgiefähig und geheiligt (auch bei traditionellen Frauengottesdiensten).

FRAUENORTE: Es wird fast immer im Kreis gefeiert. Möglich sind kirchlich gottesdienstliche Räume, aber oft auch in anderen Räumen, in privaten Räumen oder im Freien, in der Natur, am Berg. Frauenliturgien sind zeitgleich mit einem steigenden ökologischen Bewusstsein gewachsen. In der ökofeministischen Bewegung gibt es einen Strang, in dem der Kosmos, die Erde und die Natur als Leib Gottes verehrt werden.

Der heilige Ort entsteht dort, wo Frauen sich versammeln, sich gegenseitig Raum schaffen, als Frauen gemeinsam vor Gott stehen.

Frauenliturgien fragen die bestehende kirchliche Liturgie in der Androzentrík der kirchlichen Tradition und der erneuerten Liturgie an. Frauenliturgien sind ein eigenständiger Bereich kirchlichen Lebens geworden, sind Orte der Begegnung mit dem lebendigen Gott. Erneuerungsbewegungen konfrontieren die Kirche immer mit der fundamentalen Frage: Weht hier die Geistkraft Gottes?

Literatur

- BERGER, Theresa: Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie. Würzburg 1999.
- DIES.: Dissident Daughters. Feminist Liturgies in Global Context. Louisville 2001.
- ELTROP, Bettina / HECHT, Anneliese (Hg.): Frauenbilder. Stuttgart 1998 (Reihe FrauenBibel-Arbeit 1; bis heute 35 Bände erschienen).
- HEIMERL, Theresia: Andere Wesen. Frauen in der Kirche. Wien 2015.
- KETT, Andrea / SPENDEL, Aurelia (Hg.): Prophetin, Jungfrau, Jüngerin. Neue Marienfeiern für Frauen. Ostfildern 2009.
- KNAPP, Gudrun-Axeli: „Trans-Begriffe“, „Paradoxie“ und „Intersektionalität“. Notizen zu Veränderungen im Vokabular der Gesellschaftsanalyse. Wiesbaden 2009.
- LANGWALD, Marie-Luise / NIEHÜSER, Isolde (Hg.): Gottes-Namen. Ostfildern 2009 (Reihe FrauenGottesDienste 27; bis heute 41 Bände erschienen).
- MORDHORST, Ute Elisabeth / JUNG, Martina: Ich will dir neue Namen geben. Ein Frauenbrevier. Freiburg i. Br. 2015.
- MORLEY, Janet: Preisen will ich Gott, meine Geliebte. Psalmen und Gebete. Freiburg i. Br. 1989.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Weisheitswege. Eine Einführung in feministische Bibelerinterpretation. Stuttgart 2005.
- SCHROER, Silvia / STAUBLI, Thomas: Die Körpersymbolik der Bibel. Darmstadt ²2005.
- STAUBLI, Thomas / SCHROER, Silvia: Menschenbilder der Bibel. Ostfildern 2014.

Christa Wameseder, Wien

Workshop 4: „Eine katholische Kapelle als Ort der Begegnung für alle Menschen“.

Konzept und Erfahrungen vom „Raum der Stille“ am Hauptbahnhof in Wien

„Ich bin da“ (Ex 3,14), sagte der Herr.

Der Hauptbahnhof ist ein durch und durch profaner Ort. Die Hektik des Ein-, Aus- oder Umsteigens vermischt mit der Betriebsamkeit eines Einkaufszentrums und Lebensraumes. Genau in diese Realität erfolgt auch heute die Zusage Gottes: „Ich bin da – für die Menschen, für Dich.“ Sie ist so wichtig, dass Gott diese Zusage zu seinem Namen gemacht hat. „Ich bin da“, ich kann gar nicht anders.

Der „Raum der Stille“ am Wiener Hauptbahnhof ist ein „Brennender Dornbusch“: Er ist da – heute, jetzt. Er lädt ein, genauer hinzuschauen: auf das Leben, auf die Beziehungen, auf Gott. Er lädt ein, sich verändern zu lassen, die Perspektive zu wechseln und Antwort zu geben. Er lädt ein, sich senden zu lassen: ins Leben, zu den Menschen, um „immer dort gegenwärtig zu sein, wo das Licht und das Leben des Auferstandenen am meisten fehlen“ (vgl. *Evangelii Gaudium*, 30).

Der „Raum der Stille“ ist offen für den mannigfachen Dialog mit den Menschen. Diese Haltung gilt besonders für den interreligiösen Dialog. Er ist zuallererst ein Dialog des Lebens, des Teilens von Freud und Leid. Er dient der Gerechtigkeit und dem Frieden. Das Hören auf den anderen bereichert beide Seiten. Gottes Geist weckt überall Formen praktischer Weisheit, die helfen, friedvoller und harmonischer zu leben (vgl. *Evangelii Gaudium*, 250 und 254).

Die Raumgestaltung unterstützt dabei dieses Konzept: In einem ellipsenförmigen Raum steht mit wenigen Handgriffen ein liturgischer Versammlungsraum, ein Raum für persönliches Gebet oder ein multifunktionaler Raum für Informations- und Diskussionsveranstaltungen zur Verfügung. Ein darin eingerichteter Tabernakel weist auf die Präsenz des Herrn bei jedem menschlichem Tun hin und bekräftigt das in seiner sakramentalen Form. Segensfeiern, Stundengebet, Gebetsrunden, Eucharistiefiern ermöglichen eine vielfältige Form des liturgischen Lebens – Gottesdienst im Vorbeigehen – ohne Bindung, ohne Vertrag – pray and ride. Gott begleitet uns auch außerhalb traditioneller kirchlicher Strukturen.

Soweit aus unserem Konzept. Wie sieht die Praxis aus? Wie kann man sich einen Dienst im Raum der Stille vorstellen, was passiert dort von 8 Uhr bis 19 Uhr, in der Regel von Montag bis Freitag?

Unsere Besucher (mehr als 500 im Monat) genießen die Stille, zünden eine Kerze an, schreiben einen Dank, eine Bitte in das Fürbittbuch und bedanken sich für diesen Raum. Sie gehen in die Ellipse: lesen das Tagesevangelium, nehmen die Bibel zur Hand, kommen für ein kurzes stilles Gebet, lassen sich den Tabernakel aufsperrten und verweilen in stiller Anbetung. Manche von ihnen zieht es auch zum Arbeitsplatz des diensthabenden Mitarbeiters für eine Frage oder zu einem kurzen Gespräch hin. Reisende, Wallfahrer, Pilgergruppen, Schulklassen kommen mit ihren Gepäcksstücken vor oder nach einer Reise. Menschen stehen vor der Auslage

MAG. CHRISTA WAMESEDER

ist Seelsorgerin im Otto Wagner Spital, Wien, und
Pastoralassistentin im „Raum der Stille“
am Hauptbahnhof Wien.

und studieren das ausgestellte Programmangebot, betrachten die Auslagengestaltung. Dabei bietet sich die Möglichkeit, in den Raum einzuladen oder das Programm zu verteilen, ein paar Worte zu wechseln. Die Menschen sind erstaunt, dass die katholische Kirche ein offenes und ökumenisches Projekt finanziert. Muslime freuen sich über die Möglichkeit zum Getet (Gebetsteppich und die Sakristei als ungestörter Bereich) und bedanken sich über die Gastfreundschaft: „das ist wie in Jerusalem“. Menschen genießen die Architektur, das Nichts, das Wenige, die Stille – dies spricht besonders die jüngere Generation an.

Obwohl Gemeindebildung nicht das Ziel ist, gibt es viele Stammgäste, die den Raum besuchen. Sie kommen nicht nur für ein bisschen Stille, sondern z. B. als Interessenten zu einem multimedialen Vortrag über die geistlichen Gemeinschaften im Burgund, zu einer Ausstellung einer Ikonenschreiberin, zu einem Diskussionsabend über Scheidung im Alten und Neuen Testament, zu einem interreligiösen Dialog mit Muslimen zum Thema Pilgern, zu einem Live-Hörspiel, zum Psalmensingen auf Hebräisch, oder zu einer Meditation mit Kammermusik.

Von Beginn an war der Raum der Stille mit katholischen und ökumenischen Kooperationspartnern ausgerichtet. Neben Ordensgemeinschaften (Steyler Missionare, Töchter der Göttlichen Liebe, Geistliche Familie Das Werk) unterstützen in der ersten Zeit die „Katholische Jugend“ und Einrichtungen der „Kategorialen Seelsorge“ (z. B. Polizeiseelsorge, Seniorenpastoral, Plattform WIGE) das Projekt. Die Jüngergemeinschaft der Kalasantiner lädt im Rahmen von Außenaktionen Passanten in den Raum ein. Ökumenisch konnten anfangs die Neuapostolische Kirche und die Koptische Gemeinde gewonnen werden. Schon bald kam die Evangelische Allianz, das Netzwerk für verfolgte Christen, die Heilsarmee mit Gebetsangeboten dazu. Es wäre an dieser Stelle zu umfangreich, alle beteiligten Gruppen aufzuzählen. Erwähnenswert ist noch eine regelmäßige Zusammenarbeit mit einer Priesterin der „Anglikanischen Kirche“ und einer Diakonin von der „Altkatholischen Kirche“. Seit September 2016 bietet die Cenacolo-Gemeinde regelmäßig Gesprächsgruppen und spirituelle Angebote an.

Unsere Kooperationspartner bieten auch unterschiedliche Feierformen an: vom klassischen Rosenkranz bis zum freigesprochenen Gebet, von der Eucharistiefeier bis zum Gottesdienst einer Freikirche. Mit unseren liturgischen Angeboten konnten wir auch situativ reagieren. Als im Sommer bzw. Herbst 2015 ankommende Flüchtlinge am Hauptbahnhof vom „Train of Hope“ betreut und versorgt wurden, boten wir wöchentlich ein Gebet für Flüchtlinge an. Hauptsächlich wurde das Angebot von den Betreuern und Betreuerinnen der Flüchtlinge wahrgenommen.

Durch die vielen verschiedenen Gruppen und Menschen, die im Raum der Stille beteiligt sind und aufeinandertreffen, entstand spontan eine Kooperation zwischen einem ehrenamtlichen Mitarbeiter, der im Frühjahr 2016 die Ausbildung zum Leiten von Wort-Gottes-Feiern absolvierte und mehrheitlich Empfangsdienst im Raum macht, und der Koptischen Gemeinde. So lud der Epsiakon den am Empfang sitzenden Mitarbeiter ein, sich am Gebet zu beteiligen. Für den nächsten Termin wurde dann bereits vereinbart, wer welche Gebete und Texte für die wöchentliche Andacht mitbringt. Auch musikalisch veränderte sich der Ablauf: neben koptischen Gesängen fließen nun auch Lieder aus dem Gotteslob mit ein. Interessant ist, dass sowohl der koptische Epsiakon als auch der Mitarbeiter für den Empfangsdienst von Anfang an im „Raum der Stille“ mit dabei sind, sie sich aber erst nach zwei Jahren „getroffen“ haben: Als Kairos in der Liturgie kann dies bezeichnet werden.

Martin Sindelar, Wien

Workshop 5: IN Großräumen denken – MIT Gemeinden feiern

Wie kann es gelingen, dass die evidenten gesellschaftlichen Veränderungen und die notwendigen strukturellen Veränderungen in der Pfarrlandschaft nicht zu einer „liturgischen Heimatlosigkeit“, also zu „Beziehungslosigkeit“ führen? Was braucht

es, damit *Communio* unter Christen und *Communio* unter mehreren Gemeinden wachsen kann und Gottesdienstordnungen nicht zur Mängelverwaltung verkommen? Dabei geht es, wenn wir unser Beten im Eucharistischen Hochgebet ernst nehmen, nicht zuerst um strukturelle, organisatorische Fragen, sondern darum, wie wir dem Wirken des Heiligen Geistes Raum geben, der durch und an uns wirken will: „damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus“¹.

Mit diesen Fragen beschäftigten sich die Teilnehmer/innen am Workshop mit dem Ziel, Aufmerksamkeiten aus sozialer, ekklesiologischer und liturgischer Perspektive zu formulieren, wenn es darum gehen soll größere pastorale Räume und Liturgie am Ort zusammen zu denken. Ausgegangen wurde dabei von den Leitprinzipien der Rahmenordnung-Liturgie für neue Pfarren², die in der Erzdiözese Wien gerade in Begutachtung geht: Liturgie nicht als Objekt in Veränderungsprozessen, sondern als Subjekt – als treibende Kraft von Kirchenentwicklung; Qualität statt Quantität; „nicht alles in jedem Teil“; Vielfalt & Neues ermöglichen; Uniformität abbauen; Kulturwandel in der Kommunikation über Liturgie und im gemeinsamen Tragen der konkreten liturgischen Feier. In diesem Sinne geht es weniger um die Formulierung von Leitlinien für die Administration struktureller Veränderungen, sondern um Maßnahmen pastoral-liturgischer Qualitätssicherung für die Zukunft. Diese sollen in den laufenden und kommenden Veränderungsprozessen sensibilisieren – eben Aufmerksamkeiten schaffen. Später dienen sie aber auch als Kriterien, ob ein kirchlicher Ort tatsächlich noch ein liturgisch belebter Ort ist – noch lebendig ist. Denn in Museen geht man, aber man ist dort nicht „zu Hause“. Es kann ja nicht darum gehen, Kirchenräume als museale Orte mit Geschichte zu erhalten, sondern als Kristallisationsorte von Glauben und Leben, als lebendige, geistvolle Beziehungsorte. Wie unterschiedlich dabei die Perspektiven und Interessen sind, konnte in einem kurzen Rollenspiel im Workshop nachempfunden werden. Rollenspiele bieten die Möglichkeit, sich in den Perspektivenwechsel einzüben, Sensibilität wächst, eigene Argumentationsketten brechen auf und die Erfahrung anderer schließen sich. Eine Beobachtung dabei ist das bewusste oder unbewusste machtbesezte Sprechen über Liturgie. Dabei kann das Machtgefälle unterschiedlich konstruiert werden: Ist es einmal die „große“

MAG. MARTIN SINDELAR

leitet das Liturgiereferat der Erzdiözese Wien
und arbeitet im Zukunftsprozess APG 2.1
an Modellen zur Qualitätssicherung der Liturgie
in größeren Seelsorgeräumen.

¹ Drittes Hochgebet, in: *Messbuch II*, 469.

² Vgl. Wiener Diözesanblatt 11/2014, Nr. 73, 61–65 [zum Nachlesen auf der Website www.themakirche.at (Diözesanblatt)].

Gemeinde gegenüber den „Kleinen“, ein anderes Mal eine Position, die ein Machtgefälle entstehen lassen kann, oder simpel das Ausspielen von Gewohnheit gegen Innovation.

In einem dritten Schritt kamen die Teilnehmer in kleinen Kreisen ins Gespräch, um aus dem Focus von Mensch (sozial), Kirche (ekkesiologisch) und Feier (liturgisch) Aufmerksamkeiten zu formulieren, die gegen einen Verlust von Heimat-Liturgie wirken können. Ich gebe hier die festgehaltenen Schlagwörter wieder:

- ◇ *Mensch*: feste Rhythmen und Zeiten; Regelmäßigkeiten für die Menschen; die Armen im Blick haben; Offenheit gegenüber ALLEN; Lebensgewohnheit – Lebensrhythmus – Lebenswelten im Blick haben.
- ◇ *Kirche*: jeder hat SEINE Aufgabe; freie Worte in anderen Sprachen; der Herrentag ist der Tag des Herrenmahles; „Inseldenken“ aufgeben; wir sind ein Teil einer Weltkirche; in vielen Sprachen die eine Botschaft.
- ◇ *Liturgie*: deutliche Sprache; Zeit haben – Quantität – Frequenz; Qualität; Vorbereitung der Liturgie – auch der regelmäßigen; Vielfalt der Formen; auch eine Vielfalt an Sprachen; Vielfalt der Dienste; wenn es der Versammlung entspricht: Zugezogene und Neue in Wort und Geste einbinden; Informationen über Gottesdienstzeiten und -orte auf mehrfachen Wegen, auch in den digitalen Medien.

Eine solche Aufzählung kann ein Gefühl der Überforderung angesichts kleiner werdender Ressourcen erzeugen. Überforderung ist auch tatsächlich ein Thema. In der in Wien 2013 durchgeführten qualitativen Studie zum Thema Sonntagskultur³ findet man das Gefühl der Überforderung bei ehrenamtlichen Mitarbeitern und liturgischen Diensten, die häufig Mehrfachfunktionen oder mehrere Dienste auf einmal in der Liturgie wahrnehmen. Es spricht für sich, wenn genau diese Gruppe auch Sehnsucht nach „mehr STILLE“ im Gottesdienst äußert. Vielfalt in allen Facetten liturgischen Lebens gepaart mit einem legitimen Qualitätsanspruch führt in der Kombination mit kleiner (und älter) werdenden Gemeinden in schleichende Überforderung. Hier ist das Zusammenwachsen von Gemeinden ein Weg gegen geistliche Atemlosigkeit. Wenn nicht ALLES in jedem Teil sein muss, sondern alles im Ganzen zu finden ist; und jeder das nach seinen Charismen beiträgt, was dem Aufbau der Gemeinschaft nutzt. Das gilt für Menschen und Gemeinden gleichermaßen.

³ LITURGIEREFERAT DER ERZDIOZESE WIEN (Hg.): Umfrage Gottesdienst. Eine exemplarische Momentaufnahme des liturgischen Lebens und der „Sonntagskultur“ in der Erzdiözese Wien. Wien 2015. [Zum Nachlesen auf der Website des Liturgiereferats: www.liturgie.wien (Gottesdienst Sakramente → Diözesanprozess → Umfrage)].

Renate Nika, Graz

Workshop 6: Musik . Identität . Heimat

Bei diesem Workshop wurde das Thema „Musik . Identität . Heimat“ aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet und es gab die Möglichkeit, sich zu verschiedenen Fragestellungen auszutauschen.

MMAG. RENATE NIKA
ist Pastoralassistentin und Kirchenmusikerin
in der Diözese Graz-Seckau.

Gibt es eine kollektive Identität im Bereich der liturgischen Musik? In einer Gruppe von kirchlich sozialisierten und regelmäßig Gottesdienst feiernden Menschen gibt es ein gemeinsam bekanntes Repertoire. Dieses reicht von Gregorianik bis hin zum *Neuen Geistlichen Lied* im weiteren Sinn. Aber auch im Zuhören, wenn Chöre musikalisch mitgestalten, gibt es einen vertrauten Musikschatz. Was bedeutet nun Heimat im Kontext von Kirchenmusik? Heimat ist ein Ort, wo mich Bekanntes und Vertrautes erwartet. In den letzten Jahren gehen Möglichkeiten, ein gemeinsames Repertoire zu erlernen, verloren: durch die Vielzahl von kurzlebigen Liedern, die in den Schulen vermittelt werden, und die fehlende liturgische Praxis. Kinder lernen bei Erstkommunion und Firmung Gesänge kennen, die im Sonntagsgottesdienst nicht wiederkehren.

Sind kirchliche Musikgruppen und Chöre Orte der Beheimatung in unseren Pfarren und in der sonntäglichen Liturgie? Die Zugehörigkeit zu einem Chor oder einer Musikgruppe hilft in Pfarren Heimat zu finden. In den Chören werden Kinder, Jugendliche und Erwachsene oft über viele Jahre an die Kirche gebunden und werden hier auch mit dem Schatz der Kirchenmusik und mit der Liturgie vertraut.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das Repertoire im „Gotteslob“ für alle etwas Passendes bietet, und jeder Vertrautes und Liebgewonnenes finden kann, aber auch die Möglichkeit hat, Neues kennen zu lernen.

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar

Workshop 7: Unsere Heimat ist im Himmel – sind wir nur Gast auf Erden?

Spirituelles und Theologisches zum Thema „Heimat“
in Texten und Elementen der Liturgie

Vorbemerkung

Das Thema entwickelte sich in zwei Teilen – einer Hinführung durch den Leiter und einer angeregten Debatte über die konkrete Erfahrbarkeit von Heimat im Gottesdienst. Beides wird hier zusammengefasst.

UNIV.-PROF. DR. ANDREAS REDTENBACHER CANREG.
ist Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an
der Hochschule der Pallotiner in Vallendar, Direktor des
Pius-Parsch-Instituts in Klosterneuburg und Mitglied in
der LKÖ sowie in der Redaktion von „Heiliger Dienst“.

1 Zeitdiagnose

Die Sehnsucht nach Heimat wächst auf dem zeitdiagnostischen Hintergrund erfahrener Heimatlosigkeit, die sich als diffuse Unübersichtlichkeit und ängstigende Unübersichtlichkeit des Daseins niederschlägt. Dazu einige öffentliche Schlagzeilen:

- ◇ Bruno Kreisky wollte einst Österreich zu einer „guten Heimat für seine Bürgerinnen und Bürger machen“.
- ◇ Heinz Fischer: Früher war „die Partei eine Heimat, eine moralische Instanz, eine Weltanschauung [...]“ – heute nicht mehr.
- ◇ Günter Grass: „Ich hielte es für falsch, den Begriff Heimat den Demagogen zu überlassen.“
- ◇ Heiner Koch: „Angst vor Heimatlosigkeit stärkt Rechtsextreme.“
- ◇ Gregor Gysi: „Wir haben die abstrakten Ängste unterschätzt, die Unübersichtlichkeit macht Angst. Ich finde eine gottlose Gesellschaft ganz furchtbar.“
- ◇ Manfred Scheuer: „Heimat bleibt nur Heimat, wenn man teilt.“

2 Heimat anthropologisch

Das Wort „Heimat“ kommt von „Heim“. Heim aber bedeutet für Menschen: Bei sich sein dürfen (personal) und anerkannt sein (sozial). Ohne diese grundlegende „Sozialisierung“, misslingt personale Existenz. Anders ausgedrückt: Unabweisbar braucht es zu einem gelingenden Menschsein das, was wir „Beheimatung“ nennen. Wie ein auch nur cursorischer Blick in die Geschichte zeigt, war das gelebte Leben mindestens zurück bis zur Aufklärung wie selbstverständlich davon getragen. Mit der eigenen ursprünglichen Heimat war man unhinterfragt zugleich beheimatet im Gesamt der Weltwirklichkeit und des Kosmos. Aufklärung und Deismus brachten dann mit der Verselbständigung aller Wirklichkeitsbereiche auch das Zerbrechen der kosmischen Synthese: Der Mensch wird aus seiner grundlegenden Beheimatung im

Dasein herausgelöst. Das sind die Wurzeln seiner neuzeitlichen Entfremdung bis hin zum postmodernen Dekonstruktivismus der Gegenwart. Die Folge war der „unbehauste Mensch“ – noch vor den Migrations- und Flüchtlingsströmen der Gegenwart. Die soziologisch vielbesprochene „Respiritualisierung“ seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts ist als Suchbewegung nach einem neuen Dach über dem Kopf – also nach einer neuen Beheimatung – des entfremdeten Menschen zu deuten.

3 Heimat theologisch-heilsgeschichtlich und liturgisch

Das Mysterium der Inkarnation, dessen geschichtliche Vergegenwärtigung nach den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils die Kirche, und besonders ihre Liturgie ist, begründet eine grundlegend neue Synthese der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung. In ihr begegnet und geht ineinander, was anthropologisch und theologisch zu sagen ist. Damit aber wird die irdische Wirklichkeit heilsrelevant, was sich in der Liturgie deutlich zeigt und zum Ausdruck kommt. Nebenbei, aber relevant: Im Mysterium der Inkarnation wird dies selbstredend sichtbar, wenn Gottes Sohn in einer konkreten Familie und deren Heim als Mensch „unter uns gewohnt hat“, d. h. beheimatet war.

4 Heimat in der Liturgie

Inkarnation und Liturgie können daher ohne die Kategorie dessen, was der Heimatbegriff meint, gar nicht sein. Das zeigen schon allein zahlreiche Formulierungen in den offiziellen liturgischen Texten, die das Wort „Heimat“ selbst zwar selten, aber viel häufiger in sinnverwandten Wendungen ansprechen (Textbeispiele wurden beim Workshop angesprochen). Liturgie ist Vorwegnahme, Realisierung und daher leibhafte Erfahrung der grundlegenden, geglückten, eschatologisch siegreichen (K. Rahner) Beheimatung des Menschen in der Liebe und im absoluten JA Gottes zum Menschen. Daher bestätigt Liturgie den Menschen, der in seiner personalen Selbstverwirklichung auf „Heimat“ angewiesen ist – und verwirklicht sie auch auf ihrer eigenen Ebene. Liturgie – wenn sie authentisch ist – stiftet auch wirksam (!) Beheimatung in die irdische und gesellschaftliche Wirklichkeit hinein. Wo sie dort entfällt oder Menschen als postmoderne Individuen oder auch als entwurzelte Migranten (sich und/oder anderen) entfremdet bleiben, wird auch die Liturgie der konkreten Gemeinde in hohem Maß zahnlos. Liturgie muss immer selbst und in ihrer Wirkung „integrierend“ und daher sehr „gastfreundlich“ sein, damit sich in ihr und durch sie Beheimatung ereignet. Zugleich sind dies wesentliche Perspektiven der „ars celebrandi“. Liturgie ist daher auch in dieser Dimension Fußwaschung! Warum übrigens entfällt der Ritus der Fußwaschung am Gründonnerstag sooft in unseren Gemeinden?

Benedikt Kranemann, Erfurt

Vielfalt der Formen als Chance zur Beheimatung

Liturgien im Kontext pluraler Gesellschaft

Nach Jahrzehnten einer gewissen Gottesdienst-Monokultur wächst angesichts der komplexen Pluralität an Lebenskulturen die Sensibilität für den Wert einer Vielfalt gottesdienstlicher Formen. Der Beitrag skizziert die Veränderungen in Gesellschaft und Kirche, beschreibt das liturgische „Feld“ heute und plädiert dafür, Menschen ohne kirchliche Bindung durch neue rituelle Formen Beheimatung anzubieten. (Redaktion)

1 Einleitung

Lange Zeit ist in der katholischen Kirche über eine liturgische Monokultur geklagt worden. Gemeint war damit die Konzentration auf die Eucharistie als alleinige Form des Gottesdienstes zu allen denkbaren Anlässen. Sowohl in der Praxis wie in der wissenschaftlichen Diskussion über die Liturgie wächst demgegenüber heute das Bewusstsein dafür, dass die plurale Gesellschaft zu einer Herausforderung für den Gottesdienst der Kirche und seine notwendige Vielfalt wird. Spuren für einen Bewusstseinswandel und für eine gewisse Experimentierfreude findet man im Umgang mit tradierten Liturgien und sogar bis in liturgische Bücher hinein. Das zeigen Ausprägungen der Tagzeitenliturgie,¹ das Weihnachtslob als Versuch, mit Menschen unterschiedlichen Glaubensstandes das Geheimnis von Weihnachten zu feiern,² und die Säuglingstaufe in Stufen³. Im Folgenden sollen Feiern in den Blick genommen werden, mit denen sich „die“ Kirche oder Gruppen in der Kirche auf den Pluralismus in Religion und Weltanschauung einlassen. Gemeint sind die in Ostdeutschland beliebte Feier der Lebenswende und Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Beide haben etwas mit Beheimatung als einer Möglichkeit religiöser Verortung⁴ inmitten der pluralen Gesellschaft zu tun. Sie stoßen nicht nur in Theologie und Kirche, sondern in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit auf Interesse. Es gibt Erwartungen in der Gesellschaft an kirchliche Feiern, die gerade dann artikuliert werden, wenn sich die Kirche mit diesen Feiern in den öffentlichen Raum begibt. Muss also Liturgie oder müssen, offener formuliert, kirchliche Feiern und Rituale grundsätzlich eine „fremde Heimat“ sein?⁵

UNIV.-PROF. DR. BENEDIKT KRANEMANN
ist Professor für Liturgiewissenschaft an der
Universität Erfurt und Leiter des Theologischen
Forschungskollegs der Universität Erfurt,
Sprecher des Universitären Schwerpunkts
Religion der Universität Erfurt und langjähriger
Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft
Katholischer Liturgiewissenschaftler/-innen.

¹ Vgl. BUDDE: Gemeinsame Tagzeiten.

² Vgl. WAHLE: Fest der Menschwerdung, 218–225, bes. 219 f.

³ Vgl. HAUNERLAND: Feier der Kindertaufe, 91–94; HAUNERLAND: Innovationen, 67–70.

⁴ Zum Begriff „Heimat“ vgl. in diesem Heft den Beitrag von Brigitta Johanna Schmidt-Lauber.

⁵ „Liturgie. Fremde. Heimat“ war die Tagung am 3./4. Oktober 2016 in Salzburg überschrieben, aus

2 Historische Rückversicherung: Liturgie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Das „lange“ 19. Jahrhundert mit seinem gesättigten Katholizismus, die Zeit zwischen 1850 und 1950, ist im Grunde die ‚Erfolgsgeschichte‘, mit der die Kirche bis in die Gegenwart ringt. Aber es war eine Ausnahmezeit.⁶ Die Zeit nach dem Konzil sah anders aus. Vieles, was um 1950 noch für große Teile der Bevölkerung selbstverständlich gewesen war, verlor innerkirchlich wie gesellschaftlich an Plausibilität. Der Charakter von Kirche als „Heimat“ verflüchtigte sich langsam. Der Historiker Thomas Großbölting spricht vom „verlorenen Himmel“⁷. In der Zeit nach dem Konzil gab es Spannungen, die nicht Intention der Reformer waren, aber sich in der Umsetzung der Reformen ergaben. Einerseits setzte sich die Kirche in neuer Weise mit der „Welt“ auseinander, wofür das Dokument „*Gaudium et spes*“ steht. Andererseits reformierte man die kirchliche Kernliturgie, stärkte die „*participatio actiosa*“ der Gläubigen – eben an diesen Kernliturgien – und konzentrierte sich auf den kirchlichen Binnenraum. Man baute Brücken zur Welt, zugleich gab es eine starke Fixierung auf innerkirchliche Reformen. Die Veränderungen nach innen und das Engagement nach außen liefen immer stärker auseinander. Es gab die Kirche, die in der Öffentlichkeit agierte, und die Kirche, die sich immer stärker mit sich selbst beschäftigte, dabei aber viele Felder ritueller Diakonie aus dem Blick verlor.⁸ Man rang gar nicht um die Vielfalt der Formen zur Beheimatung vieler, sondern variierte lange wenige Formen, wenn nicht gar eine Form der Liturgie, weil man allein eine bestimmte Ausprägung von Liturgie in der Gemeinde vor Augen hatte. Der Wunsch nach Reformen in der Kirche war groß, das belegen beispielsweise die weltweiten Eingaben von Bischöfen, Orden, Fakultäten usw. für die Konzilsberatungen.⁹ Für die Gestaltung der Eucharistie gab es zudem neue Freiräume. Der Ablauf der Messe ist relativ leicht zu durchschauen, er ist zeichenreich und spricht an. Wortgottesdienste, die nicht eben reich an Zeichenhandlungen waren, konnten nur schwer mithalten. Für die langfristige Entwicklung von Liturgie und liturgienahen Ritualen hat man sich durch diese Binnenkonzentration Probleme eingehandelt, und „man“ meint in diesem Fall Kirche wie Theologie.

Zugleich kam es zu Aporien: An der Vorstellung einer Volkskirche wurde festgehalten, als deren Abgesang längst begonnen hatte. Es gab selten eine gelungene spirituelle Vermittlung der neuen Theologie des Wortes, die für eine Gewichtung nichteucharistischer Gottesdienstformen unabdingbar ist.¹⁰ Wie soll man die Gegenwart Christi im Wort schätzen, wenn im

der dieser Aufsatz hervorgegangen ist.

⁶ Vgl. ALTERMATT: Von der Volksreligion zur Massenreligiosität, 46.

⁷ Vgl. GROSSBÖLTING: Der verlorene Himmel.

⁸ Das Beispiel des Leipziger Oratoriums, das innerhalb der deutschsprachigen Liturgischen Bewegung die Verbindung von Liturgia und Diakonia als Grundvollzüge der Kirche gelebt hatte, wurde wenig wahrgenommen, obwohl zum Beispiel Klemens Richter immer wieder an die entsprechenden Zusammenhänge erinnert hat; vgl. RICHTER: Soziales Handeln und liturgisches Tun; RICHTER: Liebfrauentempel Leipzig-Lindenau; vgl. die grundlegende Studie von POSCHMANN: Leipziger Oratorium.

⁹ Vgl. die Skizze des Wegs zur Liturgiekonstitution wie -reform in RICHTER: Liturgiekonstitution, 55–58, und die dort genannte Literatur.

¹⁰ Eine kritische Bilanz hinsichtlich der Rezeption jener Aussagen des Konzils und der entsprechenden Reformschritte der Liturgiereform, die die Bedeutung der Heiligen Schrift betreffen, zieht KLÖCKNER: Von größtem Gewicht, 45. Er vergleicht Anspruch und Wirklichkeit und beklagt, dass den Gläubigen „das biblische Fundament des gottesdienstlichen Handelns wenig bewusst gemacht und

Bewusstsein das Eigentliche doch die Gegenwart in der Eucharistie ist? Die Reform der Stundentliturgie blieb verquer. „Die Tagzeitenliturgie als eine vorzügliche und hilfreiche Übung des Glaubens zu sehen, blieb ausgespart.“¹¹ Eine generelle Beheimatung von Menschen in dieser Liturgie gelang nicht.

Zeitgenössisch verständlich, aber letztlich problematisch war die Verdrängung kleiner Gottesdienstformen in der Praxis, z. B. von Benediktionen, die heute bis weit in die säkulare Gesellschaft hinein wieder relevant sind.¹² Studien dazu erschienen verspätet und zunächst interessanterweise in der evangelischen Theologie.¹³ Das Andachtswesen ist in der Zeit nach dem Konzil zumindest in weiten Teilen des deutschen Sprachgebiets kollabiert und hatte bereits vorher an Rückhalt verloren.¹⁴

Es stellt sich zudem die Frage, ob die Inkulturation der Liturgie insgesamt in Westeuropa gelungen ist und ob es, zumindest wenn man auf der Ebene liturgischer Bücher bleibt, nicht nur eher verhaltene Anfänge gibt.¹⁵ Für die Sprache der Liturgie sind nach der Instruktion *Liturgiam authenticam* (2001) entsprechende Versuche nicht mehr möglich.¹⁶ Es wäre interessant, das neue „Gotteslob“ unter dem Stichwort „Inkulturation“ oder, da die mit diesem Begriff verbundenen Konzepte und Vorstellungen sich als problematisch erweisen,¹⁷ auf die Begegnung von Liturgie und Kultur hin durchzusehen, ebenso die *Feier der Kindertaufe* mit der Taufe in zwei Stufen oder die Hinweise zu Trauerfeiern nach Großschadensfällen in der *Kirchlichen Begräbnisfeier*. Die Inkulturation muss in Westeuropa anderen Maßstäben folgen als in Südamerika, Afrika oder Asien; in der Postmoderne stellen sich zudem andere Anforderungen als noch zur Konzilszeit.¹⁸

Nicht Vielfalt, sondern letztlich eine Monokultur dominierte die Liturgie und hat der Beheimatung in der Liturgie sehr geschadet.

vertieft reflektiert [wird]. Die heilsgeschichtliche Verankerung des Lebens der Kirche, die besonders in der Liturgie zum Ausdruck kommt, sowie die eigene Teilhabe der Gläubigen daran wird dabei nur ansatzweise thematisiert.“

¹¹ HÄUSSLING: Tagzeitenliturgie, 1237. Die Abkürzungen im Zitat wurden aufgelöst. Einen wichtigen Reflexionsbeitrag haben KLÖCKNER/RENNINGS (Hg.): Lebendiges Stundengebet, geleistet. Der Band erschien allerdings erst 1989.

¹² Der Band „HEINZ/RENNINGS (Hg.): Heute segnen, eine Mischung aus Kommentar und Werkbuch zum „Benediktionale“, erschien erst 1987.

¹³ Vgl. FRETTLÖH: Theologie des Segens; GREINER: Segen und Segnen; erst deutlich mit zeitlichem Abstand erschien eine Monografie eines katholischen Theologen zum Thema: KLUGER: Benediktionen.

¹⁴ Vgl. die Fallstudie von HAUNERLAND: Andacht, demzufolge 1964 im Bistum Würzburg diskutiert wurde, ob man Andachten in ein Einheitsgesangbuch aufnehmen solle, denn ihre Relevanz ließ offensichtlich nach und sie wurden zeitgenössisch als „ausgestorbene Frömmigkeitsform“ (ebd., 388) betrachtet. Haunerland spricht sich aber dafür aus, angesichts einer veränderten Spiritualität und neuer Seelsorgestrukturen Andachten „eine neue Chance“ (ebd., 396) zu geben.

¹⁵ Dem ein Vierteljahrhundert alten Urteil von Hans-Bernhard Meyer, damals für die Messfeier getroffen, wird man immer noch nicht widersprechen können: „Die amtlich vorgegebene Meßordnung kann man zwar noch nicht als inkulturiert bezeichnen, aber die konkrete Feiergestalt der Eucharistie wird selbstverständlich mitbestimmt durch Menschen, die von der Kultur ihres Lebensraumes geprägt und in sie integriert sind.“ (MEYER: Inkulturation, 22).

¹⁶ Unterschiedliche Positionen kommen zu Wort in KRANEMANN/WAHLE (Hg.): Ohren der Barmherzigkeit; eine deutliche Kritik des Dokuments vgl. bei JEFFERY: Translating Tradition.

¹⁷ Vgl. ROUWHORST: Liturgische Inkulturation, 478–482.

¹⁸ ROUWHORST: Liturgische Inkulturation, 482–488, stellt für Westeuropa und speziell die Niederlande mit Blick auf gelungene Inkulturation sehr kritische Fragen. Interessante Perspektiven eröffnet nach wie vor PECKLERS: Liturgy.

3 Das liturgische „Feld“ heute

Das Stichwort „Monokultur“ trifft, wenn man auf die Gemeindeliturgie schaut, noch häufig zu.¹⁹ In den Gemeinden wird vor allem die Eucharistie, vereinzelt Wortgottesdienst oder Stundenliturgie gefeiert. Daneben spielen Wort-Gottes-Feiern eine Rolle, häufig mit Kommunion-austeilung verbunden.²⁰ Regional sind Andachten anzutreffen. Es bleibt abzuwarten, wie sich mit der Schaffung immer größerer Seelsorgeeinheiten das liturgische Leben verändern wird.²¹ Diese Formen des Gottesdienstes sind zumeist kirchlich klar geregelt. Sie finden in der Verantwortung von Priestern, anderen Hauptamtlichen oder kirchlich Beauftragten statt. Sie folgen traditionellen Strukturmustern. Sie werden als Gemeindeliturgie verstanden: Christen aus der Gemeinde sind Träger dieser Liturgie. Diese Gottesdienste sind auf Wiederholung angelegt, die Mitfeiernden sind mit ihnen vertraut. Die Kirche trägt Sorge, dass diese Gottesdienste vor Gott und mit den Getauften gefeiert werden. Sie kommt so ihrem Auftrag des Gotteslobs nach und richtet sich immer neu auf die tragende Mitte des christlichen Glaubens aus.²²

Doch wird die Frage nach der Beheimatung in der Liturgie damit nur zum Teil beantwortet. Offensichtlich wächst seit einigen Jahren und mit einer zunehmenden Sensibilität für den Wert von Vielfalt religiöser Praxis das Bemühen um plurale Formen des Gottesdienstes. Das Feld der Liturgien und liturgienahen Feiern wird bunter. Immer häufiger trifft man zumindest in größeren Städten auf öffentliche Angebote für ein Mittagsgebet. Die unterschiedlichen Formen können bis hin zu adaptierten Formen der Stundenliturgie reichen, wie beispielsweise im Bonner Mittagsgebet.²³ Es finden sich Segnungsfeiern für Säuglinge und ihre konfessionslosen Eltern, für Paare unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Kirchlichkeit, in verschiedenen Lebenssituationen von Leben und Tod, von Gelingen und Scheitern, im Privaten wie im Öffentlichen.²⁴ Pastoral wie liturgiewissenschaftlich spannende Konstellationen ergeben sich in der Kategorialelseelsorge, etwa in der Militärseelsorge, wo in zum Teil extremen Situationen mit Christen wie Nichtchristen Dank, Klage, Hoffnung, Verzweiflung ausgedrückt und vor Gott gebracht werden, eine transzendente Ausrichtung, der sich die Anwesenden anschließen können, aber nicht müssen. Die ostdeutsche „Feier der Lebenswende“ muss genannt werden, an der mittlerweile Hunderte konfessionslose Jugendliche teilgenommen haben und die in mancher ostdeutschen Großstadt fest etabliert ist.²⁵ Vieles entwickelt

¹⁹ Vgl. die recht eindeutigen Zahlen einer Umfrage in der Erzdiözese Wien: LITURGIEREFERAT DER ERZDIOZSE WIEN (Hg.): Versammelt in seinem Namen.

²⁰ Zu den liturgischen Büchern vgl. DÜRR: Brannte uns nicht das Herz; allerdings lag der Autorin die überarbeitete Fassung der Schweizer Wort-Gottes-Feier von 2014 noch nicht vor; zur Akzeptanz und Förderung dieser Liturgie AMON / KRANEMANN (Hg.): Laien leiten Liturgie.

²¹ Vgl. JEGGLE-MERZ: Gottesdienstliches Leben; HAUNERLAND: Seelsorge vom Altare her; KRANEMANN: Gemeindeliturgie.

²² Eigentlich müsste man die anderen Sakramente außer der Eucharistie hier nennen, die bemerkenswerterweise auch in der katholischen Theologie zunehmend als „Kasualien“ bezeichnet werden. Theologisch fallen sie unter das, was gerade gesagt wurde. Aber was die Wiederholung, die Vertrautheit, die „Initiation“ der Mitfeiernden angeht, stehen manche von ihnen heute unter anderen Voraussetzungen.

²³ Vgl. BUDDE: Gemeinsame Tagzeiten.

²⁴ Vgl. die Beispiele in dem anregenden Buch von BRÜSKE: Offene Türen. Zum breiten Spektrum der Liturgie vgl. auch GROEN / EBENBAUER: Alles was atmet, 66–68; LÄTZEL: Den Fernen nahe. Aufschlussreich ist hier auch der Blick auf die „Angebotspalette“ freier Ritualanbieter; vgl. SCHWEIGHOFER: Suche.

²⁵ Vgl. dazu weiter unten.

sich in der Krankenhauseelsorge, wo Bedarf an Zuspruch, Gebet, Liturgie – an christlich-religiösen Ritualen auch bei Menschen besteht, die nicht regelmäßig kirchlich praktizieren oder konfessionslos sind. Ähnliches kann man für den Umgang mit Sterben und Tod sagen, hingewiesen sei z. B. auf Trauerfeiern in Kolumbarien.²⁶ Und genannt werden müssen die Trauerfeiern nach Großkatastrophen, die zumindest in Kirchen und via Fernsehen Zehntausende zusammenführen – Christen und Andersgläubige, Menschen ganz unterschiedlichen Glaubensstandes.²⁷

Viele dieser Liturgien oder – weiter formuliert – kirchlichen Feierformen werden nur punktuell und von Menschen ohne feste Kirchenbindung aufgesucht und mitvollzogen. Sie werden offensichtlich geschätzt, weil sie zu bestimmten Lebenssituationen passen und etwas zum Ausdruck bringen, das man andernorts in der Gesellschaft so nicht thematisiert findet. Theologisch gesprochen: die Hoffnung auf Gott, wie unbegreiflich er für die Menschen sein mag, und auf seine Gnade.²⁸ Diese Feiern werden von den Mitfeiernden nicht zwangsläufig wiederholt, es gibt deshalb wenige Vorkenntnisse. Gemeinsame Gebete und Lieder existieren faktisch nicht, wohl ein gemeinsamer Anlass und vermutlich geteiltes rituelles Können. Die Feiern, die punktuell Beheimatung ermöglichen, werden gezielt von Menschen aufgesucht, die Zuspruch, Trost und Hoffnung erwarten.

Es bleibt offen, wie sich solche Feiern weiterentwickeln und ob sie Prozesse innerkirchlicher Ritualdynamik in Gang bringen. Die meisten dieser Feiern sind nicht durch ein kirchliches liturgisches Buch festgelegt und stehen in unterschiedlicher Verantwortlichkeit.²⁹ Sie finden zumeist öffentlich statt, nicht allein im Rahmen einer klar umrissenen Gemeinde. Sie stehen damit unter eigenen Voraussetzungen und müssen das bei den Riten, der Sprache, dem Umgang mit Zeichen, dem Einbezug der Menschen usw. berücksichtigen.

4 Heimat „Liturgie“ – unterschiedliche Perspektiven

Die Gründe dafür, dass Menschen sich in der Liturgie nicht mehr beheimatet fühlen, sind so vielfältig wie der Pluralismus in Fragen religiöser Praxis der Gegenwart. Das erschwert es, darauf eine Antwort zu finden, wie heute Liturgie neu Beheimatung ermöglichen kann, denn von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, gibt es nicht *die* Liturgie, welche *die* Menschen anspricht. Es begegnen Distanz und Ablehnung des christlichen Glaubens, Indifferenz, Agnostizismus und Atheismus, die den Bruch mit Traditionen, der von kirchlicher Liturgie entfremdet, aber – abgesehen von Atheisten – nicht den Bruch mit dem Gottesglauben oder dem Glauben an eine höhere Macht implizieren müssen. Daneben tritt Unzufriedenheit mit der Liturgie zutage, mit Musik, Sprache und Zeichen, mit der Qualität vor allem der Predigt, aber ebenso der übrigen Riten, mit der Abgeschlossenheit der Kerngemeinde, mit dem Auftreten zumeist des Priesters, der Anonymität der Liturgie, ihrem fehlenden Lebensbezug usw.³⁰ Man kann abstrakter formulieren: Es gibt spirituelle, ästhetische, ekklesiale, existenzielle Gründe

²⁶ Eine Feier für die Beisetzung von Konfessionslosen stellt HAUKE: Mitfeiern, 80–86, vor.

²⁷ Vgl. FECHTNER/KLIE (Hg.): Riskante Liturgien; KRANEMANN/BENZ (Hg.): Trauerfeiern nach Großkatastrophen.

²⁸ Ein entsprechendes pastoraltheologisches Programm entwirft FUCHS: Andere Reformation.

²⁹ Vgl. KRANEMANN: Rituale.

³⁰ Zu den „Stolpersteinen“ wie zu den Chancen heutiger gottesdienstlicher Performance vgl. FREILINGER: Zur rituellen Praxis.

für Heimatverlust. Liturgie begegnet nicht als eine vertraute rituelle Welt, in die man sich für den Gottes-Dienst begibt und wo man so zuhause ist, dass man von „Heimat“ sprechen kann.

Zugleich gibt es nach wie vor Menschen, für die die Liturgie ihrer Kirche „Heimat“ ist, in der sie selbstverständlich ihren Glauben leben und die sie, zum Teil artikuliert, von religiös-spiritueller Fremde absetzen. Sie kennen Raum-, Ritus- und Sprachgestalten aus langer Praxis, können sie in ihrer Bedeutung einordnen und darin, trotz mancher Frustrationserfahrung, mit Gott kommunizieren. Sie stellen sich in eine Tradition, die sie unbeschadet mancher Veränderungen und Innovationen als Kontinuum erleben und in die sie sich mit ihrer persönlichen religiösen Praxis einbringen.

Schließlich gibt es Menschen, die, wenn überhaupt, allein punktuell und temporär den Kontakt zu Kirche und Liturgie suchen. Ihnen kommt es in der Liturgie nicht auf „Beheimatung“ als ein Kontinuum an, mit der sie sich durch Sozialisation oder eigene Entscheidung ver- und gebunden fühlen, sondern auf die Wirkung des Rituals in einer bestimmten Lebenssituation. Das schließt nicht aus, dass sie mit einem Idealbild von „Heimat“ teilnehmen und eine bestimmte Form von Geborgenheit suchen. Ein gutes Beispiel sind die vielen, die an Weihnachten Liturgie feiern und mit großen Erwartungen an kirchlich-liturgisches Handeln kommen, die aber sonst selten oder nicht an Liturgien teilnehmen. Für diese Menschen sind die jeweiligen Liturgien von größter Bedeutung. Sie bieten punktuell Beheimatung.

Manche nehmen überhaupt keine Rituale in Anspruch und haben offensichtlich kein Bedürfnis danach. Eine neuere Studie zeigt, dass bei allen Schwankungen gut ein Drittel der Jugendlichen in Ost- und Westdeutschland weder an Firmung, Konfirmation, Jugendweihe oder Lebenswendefeier teilnimmt. Daraus ist gefolgert worden, „dass die Teilnahme an den traditionellen öffentlichen Übergangsriten insgesamt keine Selbstverständlichkeit mehr darstellt, sondern zu einer Option geworden ist“³¹.

Es gibt also unterschiedliche Erwartungen an Liturgien und verschiedene Notwendigkeiten für einen Plural gottesdienstlicher Feiern. Damit verbinden sich Fragen danach, was diese Formen theologisch zusammenhält, wenn man nicht einem beliebigen Nebeneinander das Wort reden will. Welche Konsequenzen sind für die Ekklesiologie zu ziehen, denn nun partizipieren an Liturgien und liturgienahen Ritualen der Kirche Menschen mit sehr unterschiedlichem Glaubensstand und entsprechenden Vorstellungen, was Kirche und Liturgie für sie bedeutet.³²

5 Voraussetzungen für die Vielfalt der Formen

Es ist Aufgabe der Kirche – so die These für die folgenden Überlegungen –, in einer religiös pluralen Gesellschaft mit vielen religiös-weltanschaulichen Optionen, Menschen ohne kirchliche Bindung durch neue Gottesdienstformen und kirchliche Rituale eine Beheimatung anzubieten. Dafür gibt es verschiedene Gründe: Die Kirche ist zum Zeugnis unter den Men-

³¹ DOMSGEN / HANDKE: Religiöse Jugendfeiern, 237.

³² Immer wieder wird die Frage gestellt, ob solche neuen Feiern nicht eine Überforderung der Verantwortlichen in der Seelsorge seien. Solche Feiern müssen nicht überall angeboten werden. Es muss vor Ort entschieden werden, was notwendig und sinnvoll ist, aber was auch realisierbar ist. Zugleich darf aber die grundsätzliche Bedeutung solcher Feiern für kirchliches Handeln und die betroffenen Menschen nicht übersehen werden. Aus theologischen Gründen ist hier zu „investieren“. Die neuen Feiern sollten nicht als Marginalie betrachtet werden, die sie weder für die Betroffenen noch für die Kirche sind.

schen aufgerufen. Für die katholische Kirche besitzen Liturgie und Ritual im weiteren Sinne eine besondere Bedeutung. Es wäre, unter anderem im Lichte der Geschichte, völlig unverständlich, wenn man die Glaubenshoffnung nicht auch in ritueller Form bezeugen würde.

Zugleich gibt es im Alltag des Einzelnen wie der Gesellschaft viele Situationen, in denen unerwartetes Glück sowie Klage über plötzlich hereingebrochenenes Leid ausgedrückt werden müssen. Die Kirche mit ihrer Selbstverpflichtung in *Gaudium et spes* 1 ist hier zur Ritendia-konie verpflichtet. Sie kann eine Botschaft zusprechen, die andere nicht zusprechen können. Letztlich geht es darum, Menschen die Gnade Gottes zuzusagen.³³ Dazu bedarf es vielfältiger Formen der Liturgie.

Diese Formen brauchen eine theologische Mitte. In ihnen soll die Nähe Gottes verkündet und zugesprochen werden. Es geht um Begegnung mit der Glaubensbotschaft. Das kann bei der Segnung eines Kindes geschehen wie bei der Trauer um die Opfer eines Unglücks. Es bedarf der Sprache und des Ritus. Das „Evangelium“ ist, in welcher Weise auch immer es ausgesprochen wird, unverzichtbar für diese Feiern. Zugleich vernetzt es mit der Liturgie der Kirche, denn über das Christusgeschehen bindet es die verschiedenen Liturgien und Feiern der Kirche zusammen. Sie künden von der Hoffnung auf Leben angesichts des Todes, die in der Auferstehung Jesu Christi ihren Grund hat.

Die neuen Formen sind auf das Neben- und Miteinander mit alten Formen angewiesen, und zwar aus doppeltem Grund. Die britische Religionssoziologin Grace Davie hat die These vom „believing without belonging“ entwickelt.³⁴ Kurz gefasst besagt sie, dass Menschen zeitlich begrenzt, auf einen bestimmten Anlass hin an der Kirche, ihren Räumen und Riten partizipieren. Der Kontakt explizit zur Kirche und ihrer geistlichen Kompetenz wird in einer bestimmten Lebenssituation gesucht. Umso wichtiger ist, dass die neuen Feierformen mit der kirchlichen Tradition in einem Zusammenhang stehen. Das kann über Orte, Personen, Zeiträume, rituelle Elemente geschehen. Schon die Feier im Kirchenraum oder eine Bibelle-sung, aber ebenso eine bestimmte Musik oder Riten können diesen Bogen schlagen und zur Identifikation der Feier als kirchlich verantwortet und zu ihrem Proprium beitragen.

Das Miteinander ist nicht zuletzt deshalb unverzichtbar, weil viele der neuen Feiern auf Elemente der Tradition zurückgreifen. Lesungen aus der Bibel, Bitte und Gebet, ein bestimmter Zeichenhaushalt begegnen hier wie dort. Das, was aus der liturgischen Tradition vertraut ist, wird in einem anderen liturgischen Zusammenhang gleichsam neu zusammengefügt. Man greift auf bewährte, religiös und spirituell gefüllte Elemente der Liturgie zurück, setzt sie in andere Zusammenhänge ein und deutet sie neu. Auch in dieser Hinsicht bedarf es des Tra-dierten wie Neuen im Nebeneinander.

Solche Formen müssen in der Region oder sogar am Ort entstehen, wenn der Akzent auf „Heimat“ und „Beheimatung“ gelegt wird. So ist die Lebenswendefeier als eine Feier für kon-fessionslose Jugendliche in Ostdeutschland entstanden und ein Alternativangebot zur Ju-gendweihe säkularer Anbieter. Es handelt sich um eine ostdeutsche religiöse Jugendfeier.³⁵ Es gibt, um ein zweites Beispiel zu nennen, signifikante Unterschiede zwischen den Trauer-feiern für die Toten des Amoklaufs an einem Thüringer und an einem Baden-Württember-

³³ Vgl. FUCHS: Sakramente.

³⁴ Vgl. DAVIE: Religion in Europe; DAVIE: Vicarious Religion.

³⁵ Vgl. HANDKE: Religiöse Jugendfeiern, und die bei ihr genannte umfangreiche Literatur. Vgl. KRA-NEMANN: Rituale, mit einem Überblick über verschiedene Formen der Lebenswendefeier.

gischen Gymnasium.³⁶ Sie haben mit der religiösen Tradition der jeweiligen Region zu tun. Um ein drittes Beispiel anzuführen: Ein Mittagsgebet, wie es im Bonner Münster gefeiert wird, steht vom Personal, vom Raum, von den Riten her unter ganz bestimmten Voraussetzungen.³⁷ Es kann Anregung sein für Vergleichbares an anderem Ort, aber es kann weder allgemein verordnet noch einfach kopiert werden. Für eine vielfältige Liturgie in vielfältigen Lebenssituationen muss die Verantwortung vor Ort liegen. Sie muss wahrgenommen und Unterschiedliches in der Kirche im Nebeneinander akzeptiert werden.

Die Liturgien im Kontext einer säkularen Gesellschaft erfordern hohe qualitative Standards. Begriffe wie „niederschwellig“ signalisieren eine Leichtigkeit für die neuen Gottesdienstformen, die nicht gegeben ist. Der Sensibilität und Offenheit für Um- und Aufbrüche muss die glaubwürdige Rede von Gott wie den Menschen entsprechen. Wort und Zeichen müssen stimmig vollzogen werden. Sie sind, wie zuerst evangelische Praktische Theologen formuliert haben, „riskante Liturgien“. Sie werden dort begangen, wo „das Gemeinwesen an die Grenzen gesicherten Lebens stößt“³⁸. Entsprechend nötigen sie zu einer besonderen Aufmerksamkeit in Wort und Ritus. Wie kann Seelsorge im Ritus aussehen? Welche Symbolhandlungen sprechen, welche können zum Problem werden? Wie wird einer heterogenen Gruppe Teilnahme ermöglicht? Wie wird mit dem Konfliktpotenzial (Nennung des Täters) umgegangen? Damit eine neue Form religiöser Feier gelingt und in der Situation des Verlustes von Menschen Halt und Trost, vielleicht Beheimatung ermöglicht, ist die Kunstfertigkeit des Feierns (*ars celebrandi*) gefragt.³⁹

Das gilt auch für andere neue Feiern, die in die Gesellschaft hinein oder innerhalb der Kirche gefeiert werden. Wenn sie eine „Heimat“ bieten sollen, bedarf es der Liturginnen und Liturgen, die im Leben stehen und kulturell wie rituell bewandert sind, die die Fragen heutiger Menschen kennen, weil sie ihre eigenen Fragen sind, und die eine Sprache – auch eine rituelle Sprache – sprechen können, die den Liturgien und Feierformen wie den Menschen angemessen ist. Liturgie wird hier mit Menschen gefeiert, die in sehr unterschiedlicher Weise mit liturgischen bzw. breiter christlichen Traditionen vertraut sind – oder eben nicht vertraut sind. Liturginnen und Liturgen müssen für die neuen Formen der Liturgie mit genau dieser Situation von mangelnder Vertrautheit umgehen können.

Schließlich stehen solche Feiern unter theologisch-ekkesiologischen Voraussetzungen. Die Theologie der Feier muss aus zwei Gründen betont werden: Theologie, Gottesrede und Gotteszeugnis müssen zum Tragen kommen. Diese Feiern sind in ihrer Gottesrede von anderen Weisen des Feierns in der Kirche nicht zu trennen. Sie alle gehören theologisch zusammen. Öffnet sich die Kirche, wie hier vorausgesetzt, (auch) mit neuen Formen der Liturgie auf die säkulare wie plurale Gesellschaft hin, verändert das die Kirche selbst. Solche Liturgien setzen eine offene, auf Pluralität hin lernfähige Kirche voraus. Was jüngst mit Blick auf die Pastoral formuliert worden ist, trifft ebenso für kirchliche Rituale zu: „Hier geht es um ein gleichberechtigtes Wechselspiel von Glaube und Existenz des Menschen, von theologischer Lehre und säkularer Welt, die miteinander kommunizieren und sich jeweils gegenseitig verändern.“⁴⁰ Der Hinweis auf das Wechselspiel ist wichtig. Glaube und Lehre werden nicht in Abrede ge-

³⁶ Vgl. KRANEMANN: Liturgie in der Öffentlichkeit, 23–31.

³⁷ Vgl. BUDDE: Gemeinsame Tagzeiten, 97–196.

³⁸ FECHTNER/KLIE: Riskante Liturgien, 11.

³⁹ Die Hinweise zu Trauerfeiern nach Großschadensfällen, die *Die kirchliche Begräbnisfeier*, 341–344, gibt, sind zu knapp und zu wenig theologisch wie ästhetisch profiliert.

⁴⁰ HOYER: Update, 274.

stellt. Aber deutlich wird eben auch, dass Offenheit für menschliche Existenz und säkulare Welt vorausgesetzt werden müssen. Hier wie dort sollte etwas in Bewegung kommen. Wenn die Kirche mit ihren Liturgien auf Fremde zugeht, um ihnen Heimat zu bieten in unterschiedlichen Lebenssituation, bedingt das eine Öffnung der Kirche und ihrer Liturgie, weg von der Konzentration auf sich selbst hin zu einer Kirche in der Welt. Es macht einen Unterschied, ob die Kirche sich letztlich nur für die Kerngemeinde interessiert oder sich mit der Liturgie und folglich mit ihrem zentralen Handeln weit in die Gesellschaft hinein öffnet. Sie ändert dabei ihr Selbstverständnis. Die Spur für diesen Weg legen Texte wie *Gaudium et spes*.

6 Aspekte neuer Feierformen – ausgewählte Beispiele

Das Dargelegte soll an zwei Beispielen noch einmal kurz durchgespielt werden: den Trauerfeiern nach Großkatastrophen und der Lebenswendefeier. Die Trauerfeiern nach großen Katastrophen werden medial übertragen, in der Öffentlichkeit der Gesellschaft gefeiert und rezipiert. Das unsagbar Schreckliche wird thematisiert und in der Liturgie vor Gott gebracht. Menschen unterschiedlicher Konfession, Religion, Weltanschauung nehmen teil. Zumeist finden diese Trauerfeiern in Kirchenräumen statt. Eine große Teilnehmergruppe versammelt sich. Kirchlich Verantwortliche leiten die Feiern, verkündigen aus der Bibel und predigen mit dem Anspruch, Trost und Hoffnung zu vermitteln, ohne das Fragen und Klagen zu unterdrücken. Die sprachlichen Elemente sind Eröffnung, Gebet, Lesung, Predigt, Fürbitte, Segenswort. Musik spielt eine große Rolle. Als nichtsprachliche Riten sind Kerzenriten zu nennen, Ein- und Auszüge, die Nutzung des Raums, liturgische Kleidung. Der Umgang mit den Kerzen kann sehr unterschiedlich ausfallen: Es werden Kerzen zur Nennung der Toten entzündet, Kerzen werden in den Raum getragen, brennende Kerzen stehen in der Kirche. Wichtiger noch für die Frage nach „Beheimatung“: Diese Kerzenriten sind semantisch nicht eindeutig festgelegt und ermöglichen von daher sehr unterschiedliche Wahrnehmungen und Identifizierungen. „Die Deutungs Offenheit und Unmittelbarkeit des Entzündens einer Kerze im Kirchraum dürfte milieuübergreifend als eine Handlung empfunden werden, die mehr ist, als sie vordergründig darstellt. Diskret wird etwas angedeutet, was offen vielleicht gar nicht immer dargestellt werden will oder kann.“⁴¹ Kerzen lassen sich christlich in bestimmter Weise deuten („Christus, das Licht“), aber es sind eben auch andere Deutungen möglich. Dennoch bleibt es beim gemeinsamen Kerzenritus.

Das zweite Beispiel ist die in Erfurt entstandene Lebenswendefeier für konfessionslose Jugendliche, die mittlerweile in weit über einem Dutzend Kirchen in Ostdeutschland gefeiert wird, zum Teil ökumenisch. Sie steht nicht zwangsläufig in der Verantwortung von Hauptamtlichen. Die Feiern variieren von Ort zu Ort. Das Erfurter „Modell“ sieht folgendermaßen aus:⁴² Es handelt sich um eine Feier im Erfurter Dom, von Christen geleitet, aber nur mit konfessionslosen Jugendlichen, ihren Angehörigen und Freunden. Die sprachlichen Elemente unterscheiden sich von der gerade beschriebenen Liturgie: Es gibt eine Eröffnung, aber kein gemeinsames Gebet. Wer könnte hier beten außer den Leitern der Feiern? Ein zur Situation passender Text wird verlesen, aber kein biblischer Text verkündigt. Es gibt eine Ansprache, die zwischen dieser Feier und den Liturgien an den Lebenswenden, die sonst im Erfurter Dom gefeiert werden, einen Bezug herstellt und vom christlichen Glauben mit Blick auf den

⁴¹ WAGNER-RAU: Angedeuteter Glaube, 209.

⁴² In der konkreten Gestaltung variieren die Feiern immer wieder.

Lebensweg des Einzelnen spricht. Es werden keine an Gott oder Christus adressierten Fürbitten, aber Bitten für die Zukunft der einzelnen Jugendlichen wie der Welt gesprochen. Am Ende steht ein Segensgebet – ein eindeutig christlicher Ritus. Die Feier wird musikalisch gestaltet. Die Riten sind so einfach wie sprechend: Die Jugendlichen legen auf einem Tuch ein Zeichen ab, das für ihre Kindheit steht. Sie überreichen einer Person, die für sie bislang besonders wichtig gewesen ist, eine Blume. Am Schluss halten sie jeweils eine brennende Kerze in den Händen, Zeichen für Freude und Zuversicht. Bemerkenswert ist, dass in dieser Feier die Jugendlichen seitens der Pfarrgemeinde begrüßt werden. Man schlägt also den Bogen zwischen dieser Feier und dem sonstigen Leben der Gemeinde.

Beide skizzierten Feiern fallen zwangsläufig sehr unterschiedlich aus, denn sie stehen in verschiedenen Lebenszusammenhängen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie mit Menschen in einer säkularen Welt gefeiert werden und keinen verpflichtenden Charakter tragen. Die Kirche wirkt mit ihrer eigenen Feierkultur inmitten der Gesellschaft und verkündet und bezeugt ihre Hoffnung auf Gott. Beide Feiern können für Vielfalt der Formen wie für die Chance zur Beheimatung stehen. Sie sind keine Sakramente im dogmatisch definierten Sinn und doch nicht marginal, sondern von höchster Relevanz für die Mitfeiernden wie für Kirche und Gesellschaft. Es gibt grundständige Elemente, in denen das Gefeierte hier wie dort ausgesagt und begangen wird: verlesener Text, Musik, vielfältig deutbare Zeichen, Bitten, vermittelnde, auslegende Ansprache, Segensgebet. Basale Elemente werden sehr überlegt verwendet und schlagen den Bogen zwischen Tradition und Gegenwart, zwischen Evangelium und säkularer Welt. Sie sind Beispiele für die vielfältigere Feierkultur der Kirche inmitten der heutigen Gesellschaft. Sie ließen sich um viele Beispiele erweitern. Wie solche Liturgien und Feierformen im Einzelnen aussehen, muss und kann nur die Kirche vor Ort entscheiden.

7 „Volksliturgie“ – Liturgie mit den Menschen

Das Ende der Volkskirche ist oft beschworen worden. Die Vorstellung, dass es Kirchen gibt, die die Bevölkerung mehr oder weniger zur Gänze erfassen, entspricht nicht mehr der Realität. Dennoch kann man fragen, ob der tautologische Begriff „Volksliturgie“, wie ihn vor allem Pius Parsch ins Gespräch gebracht hat,⁴³ heute in veränderter Form neue Bedeutung erhalten könnte. Liturgie ist in den letzten Jahrzehnten sehr gemeindezentriert gedacht worden, und das soll nicht abwertend gemeint sein. Aber die Kirche ist theologisch betrachtet Zeichen Gottes in der Welt. Nichts ist zudem weniger attraktiv als eine Kirche, die immer um sich kreist. Man kann der Liturgie ablesen, ob sie von einer auf sich selbst konzentrierten Gemeinschaft gefeiert wird oder von einer Gemeinschaft, die sensibel ist für ihre Zeit. Das merkt man am Umgang miteinander und mit anderen, an dem, was in Fürbitten zur Sprache kommt, an der Sensibilität für Riten usw. Das kann man auch daran ablesen, welche Vielfalt gottesdienstlicher Formen praktiziert wird. Es ist sinnvoll, Liturgie „im Außen der Gemeinde zu denken“⁴⁴. Und es ist unumgänglich, nach Formen zu fragen, in denen Menschen heute – in der Kirche, auf der Schwelle zur Kirche, außerhalb der Kirche – ihr Leben vor Gott bringen können, was immer sie von diesem Gott wissen oder ahnen.⁴⁵ In diesem Zusammenhang könnte „Volksliturgie“ zumindest ein Hinweis sein. Es könnte sich mit dem Begriff „Volksli-

⁴³ Vgl. REDTENBACHER: Einfluss, bes. 23 f.

⁴⁴ Nach HOYER: Update, 274 (mit Jan LOFFELD).

⁴⁵ Richtungsweisend sind die Gedanken von HALÍK: Geduld mit Gott; HALÍK: Die Suchenden begleiten.

turgie“ der Anspruch verbinden, wirklich „Liturgie“ oder besser „Liturgien“ mit dem Volk, also mit *den* Menschen zu feiern und sich dafür offen zu zeigen, wer auch immer kommen mag. Mit dem Blick auf „Fremde . Heimat . Liturgie“ wäre das ein bedenkenswertes Ziel.

Literatur

- ALTERMATT, Urs: Von der Volksreligion zur Massenreligiosität, in: BÜRKI, Bruno / KLÖCKNER, Martin (Hg.): Liturgie in Bewegung – Liturgie en mouvement: Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert, 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz. Actes du Colloque Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XXe siècle, 1–3 mars 1999, Université de Fribourg/Suisse. Unter Mitarbeit von Arnaud Join-Lambert. Freiburg, Schw. / Genève 2000, 33–51.
- AMON, Eberhard / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Laien leiten Liturgie. Die Wort-Gottes-Feiern als Aufgabe und Herausforderung für die Kirche. Trier 2013.
- BRÜSKE, Gunda: Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten. Freiburg/Schw. 2010.
- BUDDE, Achim: Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung. Stuttgart 2013 (Praktische Theologie heute 96).
- DAVIE, Grace: Religion in Europe, in: Archives de sciences sociales des religions 41. 1996, 5–11.
- DIES.: Vicarious Religion. A Methodological Challenge, in: AMMERMAN, Nancy T. (Hg.): Everyday religion: Observing modern religious lives. Oxford / New York 2007, 21–35.
- DOMSGEN, Michael / HANDKE, Emilia: Religiöse Jugendfeiern geben zu denken. Herausforderungen, Fragen und Perspektiven in einem beginnenden Diskurs, in: DIES. (Hg.): Lebensübergänge begleiten. Was sich von Religiösen Jugendfeiern lernen lässt. Leipzig 2016, 236–246.
- DÜRR, Marion: „Brannte uns nicht das Herz ...?“. Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet. Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie 28).
- FECHTNER, Kristian / KLIE, Thomas: Riskante Liturgien. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, in: DIES. (Hg.): Riskante Liturgien – Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Stuttgart 2011, 7–19.
- FREILINGER, Christoph: Zur rituellen Praxis heutiger Gottesdienste, in: Heiliger Dienst 69. 2015, 233–242.
- FRETTLÖH, Magdalene L.: Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen. Gütersloh ³1999.
- FUCHS, Ottmar: Sakramente – immer gratis, nie umsonst. Würzburg 2015.
- GREINER, Dorothea: Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung. Stuttgart ³2003.
- GROEN, Basilius J. / EBENBAUER, Peter: „Alles was atmet, lobe den Herrn!“ Die Liturgiereform zwischen Begeisterung und Ernüchterung, in: EBENBAUER, Peter / BUCHER, Rainer / KÖRNER, Bernhard (Hg.): Zerbrechlich und kraftvoll: Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. Innsbruck / Wien 2014 (Theologie im kulturellen Dialog 28), 49–74.
- GROSSBÖLTING, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen 2013.
- HALÍK, Tomáš: Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute. Aus dem Tschechischen

- übersetzt von Vratislav J. Slezák. Freiburg/Br. [u. a.] ³2011.
- DERS.: Die Suchenden begleiten, in: KRANEMANN, Benedikt/ŠTICA, Petr (Hg.): Diaspora als Ort der Theologie: Perspektiven aus Tschechien und Ostdeutschland. Würzburg 2016 (Erfurter theologische Schriften 48), 13–17.
- HANDKE, Emilia: Religiöse Jugendfeiern „zwischen Kirche und anderer Welt“. Eine historische, systematische und empirische Studie über kirchlich (mit)verantwortete Alternativen zur Jugendweihe. Leipzig 2016 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 65).
- HAUKE, Reinhard, Mitfeiern – miterleben – mitgestalten. Neue Perspektiven und Anregungen für die Seelsorge an Christen und Nichtchristen. Leipzig 2014.
- HAUNERLAND, Winfried: Die Andacht als volksnahe Gottesdienstform. Beobachtungen am Beispiel der Diözese Würzburg, in: DERS.: Liturgie und Kirche: Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes. Regensburg 2016 (Studien zur Pastoralliturgie 41), 381–397.
- DERS.: Die Feier der Kindertaufe. Zur zweiten authentischen Ausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, in: Liturgisches Jahrbuch 58. 2008, 67–94.
- DERS.: Innovationen in der „Feier der Kindertaufe“. Beobachtungen und Hinweise zur zweiten authentischen Ausgabe, in: Heiliger Dienst 62. 2008, 66–76.
- DERS.: „Seelsorge vom Altare her“. Liturgie in Zeiten der Seelsorgeräume, in: HOFER, Peter (Hg.): Aufmerksame Solidarität. Festschrift für Bischof Maximilian Aichern zum siebzigsten Geburtstag. Regensburg 2002, 75–93.
- HÄUSSLING, Angelus A.: Tagzeitenliturgie, in: Lexikon für Theologie und Kirche 9. 2000, 1232–1241.
- HEINZ, Andreas / RENNINGS, Heinrich (Hg.): Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionalen. Freiburg/Br. [u. a.] 1987 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“).
- HOYER, Birgit: Update, in: Theologische Revue 112. 2016, 267–282.
- JEFFERY, Peter: Translating Tradition. A Chant Historian Reads Liturgiam authenticam. Collegeville, Minn. 2005.
- JEGGLE-MERZ, Birgit: Gottesdienstliches Leben angesichts von Priestermangel und „Seelsorgeeinheiten“. Oder: Auf der Suche nach einer neuen Identität, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 39. 2001, 21–40.
- Die kirchliche Begräbnisfeier* in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969. Freiburg/Br. [u. a.] 2009.
- 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 / RENNINGS, Heinrich (Hg.): Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. Freiburg/Br. [u. a.] 1989 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“).
- KLUGER, Florian, Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern. Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie 31).
- KRANEMANN, Benedikt: Gemeindeliturgie vor den Herausforderungen der „Seelsorgeeinheit“, in: AUGUSTIN, George / KNOLL, Alfons / KUNZLER, Michael / RICHTER, Klemens (Hg.): Priester und Liturgie: Manfred Probst zum 65. Geburtstag. Paderborn 2005, 371–391.
- DERS.: Rituale in Diasporasituationen. Neue Formen kirchlichen Handelns in säkularer Ge-

- sellschaft, in: BÖNTERT, Stefan (Hg.): Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität. Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie 32), 253–273.
- DERS.: Liturgie in der Öffentlichkeit. Trauerfeiern nach Großkatastrophen, in: KRANEMANN, Benedikt / BENZ, Brigitte (Hg.): Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge. Neukirchen-Vluyn 2016 (Evangelisch-Katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3), 21–39.
- KRANEMANN, Benedikt / BENZ, Brigitte (Hg.): Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge. Neukirchen-Vluyn 2016 (Evangelisch-Katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3).
- KRANEMANN, Benedikt / WAHLE, Stephan (Hg.): „... Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache. Freiburg/Br. [u. a.] 2011 (Theologie kontrovers).
- LÄTZEL, Martin: Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. Regensburg 2004.
- LITURGIEREFERAT DER ERZDIOZESE WIEN (Hg.): Versammelt in seinem Namen! Umfrage Gottesdienst. Eine exemplarische Momentaufnahme des liturgischen Lebens und der ‚Sonntagskultur‘ in der Erzdiözese Wien. Wien 2015.
- MEYER, Hans Bernhard: Zur Inkulturation der Eucharistiefeier im Blick auf das deutsche Sprachgebiet, in: Liturgisches Jahrbuch 41. 1991, 7–23.
- PECKLERS, Keith F. (Hg.): Liturgy in a postmodern world. London 2003.
- POSCHMANN, Andreas: Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. Leipzig 2001 (Erfurter Theologische Studien 81).
- REDTENBACHER, Andreas: Der Einfluss von Pius Parsch in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS. (Hg.): Neue Beiträge zur Pius-Parsch-Forschung. Würzburg 2014 (Pius-Parsch-Studien 8), 9–28.
- RICHTER, Klemens: Der Aufbruch des Konzils: Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* und ihre Folgen, in: MÜLLER, Andreas Uwe (Hg.): Aggiornamento in Münster. Das II. Vatikanische Konzil: Rückblicke nach vorn. Münster 2014, 49–73.
- DERS.: Liebfrauengemeinde Leipzig-Lindenau. Eine Arbeiterpfarrei Mitteldeutschlands als ein Zentrum der liturgischen Erneuerung, in: HOLZBRECHER, Sebastian / MÜLLER, Torsten W. (Hg.): Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten. Perspektiven und Beiträge der (mittel-)deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Festschrift für Josef Pilvousek. Würzburg 2013 (Erfurter Theologische Studien 104), 527–543.
- DERS.: Soziales Handeln und liturgisches Tun. Das Beispiel des Leipziger Oratoriums, in: Liturgisches Jahrbuch 31. 1981, 65–78.
- ROUWHORST, Gerard: Liturgische Inkulturation seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: BÖTTIGHEIMER, Christoph / DAUSNER, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil ‚eröffnen‘“. Freiburg/Br. [u. a.] 2016, 477–488.
- SCHWEIGHOFER, Teresa: Auf der Suche nach dem passenden Ausdruck. Alternative Rituale und Freie Ritualbegleitung in Österreich, in: Heiliger Dienst 69. 2015, 243–250.
- WAGNER-RAU, Ulrike: Angedeuteter Glaube. Kerzen im Kirchenraum, in: BRAUNE-KRICKAU, Tobias / SCHOLL, Katharina / SCHÜTZ, Peter (Hg.): Das Christentum hat ein Darstellungsproblem. Zur Krise religiöser Ausdrucksformen im 21. Jahrhundert. Freiburg/Br. [u. a.] 2016, 207–215.
- WAHLE, Stephan: Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft. Freiburg/Br. [u. a.] 2015.

Kulturelles Abendprogramm

Ein „Heimat.Aabend“ mit dem Vokalensemble *QuasiSolo*

LEITUNG: Gunther Schmid

MODERATION UND TEXTAUSWAHL: Andrea Matl

LIED: Mendelssohn, Auf dem See

Heimat. Ein Begriff schwer mit wenigen Worte zu erklären oder gar zu fassen. Was kann Heimat alles sein? Heimat finden im Glauben, an einem bestimmten Ort, in einer Beziehung, in der Musik, in der Natur? Wir wollen diese verschiedenen Aspekte musikalisch aufgreifen und andenken.

Im ersten Stück wurde der sehnsüchtige Blick zur Jugend besungen. Einst dachten wir (vielleicht), hier unsere Heimat gefunden zu haben, um dann feststellen zu müssen, dass wir diese verlassen und uns weiter auf den Weg machen müssen.

Im nächsten Stück geht es um die Frage, ob man denn Heimat oder ein zu Hause in einer Beziehung finden kann. Nicht immer – werden wir feststellen. Gleich wie in Erich Kästners „Sachliche Romanze“:

TEXT: Erich Kästner, Sachliche Romanze

Als sie einander acht Jahre kannten
(und man darf sagen: sie kannten sich gut),
kam ihre Liebe plötzlich abhanden.
Wie anderen Leuten ein Stock oder Hut.

Sie waren traurig, betrugten sich heiter,
versuchten Küsse, als ob nichts sei,
und sahen sich an und wussten nicht weiter.
Da weinte sie schließlich. Und er stand dabei.

Vom Fenster aus konnte man Schiffen winken.
Er sagte, es wäre schon Viertel nach Vier
Und Zeit, irgendwo Kaffee zu trinken. –
Nebenan übte ein Mensch Klavier.

Sie gingen ins kleinste Café am Ort
Und rührten in ihren Tassen.
Am Abend saßen sie immer noch dort.
Sie aßen allein, und sie sprachen kein Wort
Und konnten es einfach nicht fassen.

LIED: Mendelssohn, Entflieh' mit mir

Muss man nicht zunächst Ruhe und Heimat in sich selbst finden, um für andere Menschen da sein und sie auch lieben zu können? Anselm Grün spricht von der Zerrissenheit der eigenen Seele:

TEXT: P. Anselm Grün OSB

Wer kennt nicht die Zerrissenheit in seiner eignen Seele? Was zerreißt dich? Was sind die verschiedenen Pole in dir? Wie bringst du die Gegensätze zusammen: Liebe und Härte, Sehnsucht nach Stille und Drang nach außen, Introversion und Extraversion, Achten auf die eigenen Gefühle und Missachtung des Leibes, Trauer und Freude, Vertrauen und Angst, Einsamkeit und Gemeinschaft? Sie Spannung zwischen den verschiedenen Polen kann einen Menschen zerreißen. Sie kann aber auch strömendes Leben erzeugen. Ohne Spannung gibt es kein Leben. Lass die Spannung deines Herzens fruchtbar werden. Aber sei auch sensibel dafür, wo du die Spannung nicht mehr aushalten kannst, wo sie zu groß für dich wird. Suche die Spannung, die das Leben und die Liebe in dir strömen lässt, damit von dir Leben ausgeht für die Menschen deiner Umgebung.

Ruhe und zu uns selber finden wollen wir nun in den folgenden drei Liedern:

LIEDER: J. Brahms: 2. Nachtwache Nr.2
A. Hollaender: Morgenlied
W. Nagel: Komm, Trost der Welt

Die Jugend - wie bereits angesprochen- geht dahin, vergeht. Aber ist es nicht auch wieder eine Möglichkeit, aus der Starre auszubrechen und neue Möglichkeiten, Heimat und inneren Frieden zu entdecken? Das Thema der Wanderschaft, die Suche nach Heimat und doch auch die Suche nach sich selbst, beschäftigt nicht nur uns, sondern besonders auch die Menschen der Romantik.

TEXT: Georg Philipp Schmidt von Lübeck, Des Fremdlings Abendlied

Ich komme vom Gebirge her
Die Dämm'ung liegt auf Wald und Meer;
Ich schaue nach dem Abendstern
Die Heimath ist so fern, so fern.

Es spannt die Nacht ihr blaues Zelt
Hoch über Gottes weite Welt,
Die Welt so voll und ich allein,
Die Welt so groß und ich so klein.

Sie wohnen unten Haus bei Haus,
Und gehen friedlich ein und aus;
Doch ach, des Fremdlings Wanderstab
Geht landhinauf und landhinab.

Es scheint in manches liebe Thal
 Der Morgen- und der Abend-Strahl,
 Ich wandle still und wenig froh,
 Und immer fragt der Seufzer: wo?

Die Sonne dünkt mich matt und kalt,
 Die Blüthe welk, das Leben alt,
 Und was sie reden, tauber Schall,
 Ich bin ein Fremdling überall.

Wo bist du, mein gelobtes Land,
 Gesucht, geahnt und nie gekannt?
 Das Land, das Land so hoffnunggrün,
 Das Land, wo meine Rosen blüh'n?

Wo meine Träume wandeln geh'n,
 Wo meine Toten aufersteh'n,
 Das Land, das meine Sprache spricht,
 Und alles hat, was mir gebricht?

Ich übersinne Zeit und Raum,
 Ich frage leise Blum' und Baum;
 Es bringt die Luft den Hauch zurück:
 „Da, wo du nicht bist, ist das Glück!“

LIED: Brahms, 4. Verlorene Jugend

Frieden finden – Frieden im eigenen Haus. Wie ist es aber, wenn man dieses verlassen muss?

Text: Markus W. Bruners, Abschied

seit ich weiß, daß ich gehe
 trinke ich langsamer
 kaue das brot zwölfmal
 lese den lokalteil ich
 stocke wenn jemand fragt warum gehst du

seit ich weiß dass ich gehe
 schmecke ich heimat

LIEDER: Rheinberger, Abendfriede
 V. Williams: Linden Lea

Sprache als Heimat. Und so dürfen Lieder aus Salzburg auch nicht fehlen. Und doch bedarf es nicht immer der Sprache, oft genügen auch Gesten:

TEXT: Morgenlied, Josef Bruchac

Mein Großvater stand immer mit der Sonne auf.
Sie war sein ältester Freund.

Die Vordertür des Krämerlandens, den er führte,
ging nach Osten hinaus, und dort saß er
in seinem blaugestrichenen Sessel aus Föhrenholz,
geschnitten in seinen eigenen Wäldern,
und wartete, bis die ersten Sonnenstrahlen sein Gesicht berührten.

Mit der höhersteigenden Sonne wuchs seine Kraft,
seine Hände bewegten sich wie im Nachtfrost erstarrte Grillen,
die im morgendlichen Gras wieder zum Leben erwachen.

Dann, bevor er sein langes Tagewerk begann,
hob er die Hände und hielt sie hoch,
bis sie die Stille umfaßten – so begrüßte er den Tag.

Lieder: Aber Roßknecht steh auf
Und im Feld singt die Lerch

Viele Menschen begeben sich heute auf Pilgerschaft um sich selbst und Neues, vielleicht aber auch alt Bekanntes wieder in ihnen zu entdecken. Es tut auch gut, die oft sehr narzisstisch geprägte Umwelt eine Zeitlang zu verlassen, um wieder die Heimat in sich selbst zu finden. Im Mittelalter dauerte die Pilgerfahrt nach Santiago neun Monate – es sollte eine Neugeburt darstellen.

TEXT: P. Anselm Grün OSB

[...] In unserer Welt herrscht zwar eine sehr große Mobilität, und alles ist nach außen hin in Bewegung. Aber innerlich ist diese Zeit keine Zeit großer neuer Bewegungen, die etwas in dieser Welt in Bewegung bringen. Vielen ist heute alles gleichgültig. Unsere Zeit bewegt nichts, weil sie alle lässt. Andere halten sich an fundamentalistischen Strömungen fest, aus Angst, sie würden ihren Stand in der Welt verlieren. In einer solchen Situation ist beides wichtig: einmal, dass wir fest stehen können, Stabilität gewinnen, wie das der hl. Benedikt empfiehlt. Aber genauso wichtig ist die Haltung der Pilgerschaft, die uns in Bewegung bringt und die relativiert, woran wir uns festklammern. Der Pilger kann nichts mitnehmen, weder Besitz noch seinen Ruhm. Er macht sich auf den Weg. Er geht sich frei von allem, was ihn bindet. Er geht auf Gott zu. Der Pilger hat ein Ziel. Für ihn ist nicht alles gleichgültig, wie das in manchen Kreisen der Postmoderne der Fall ist. Pilgern ist immer ein Weg der Wandlung und ein Weg, der zu Gott führt. Die Geschichte des Jakobus kann uns einen guten Weg zeigen, in dieser Welt innerlich in Bewegung zu kommen, all das zu überschreiten, was uns vordergründig in die Augen fällt, um uns auf das Unsichtbare hin auf den Weg zu machen.

LIEDER: Baba yetu – Vater unser
 Zulu: Baba yetu
 Sinead o' Connor: In this heart

Manchesmal verlassen wir die heimatlichen Gefilde gerne, um auf Abenteuer zu gehen. Manchesmal real, manchesmal in unserer Sehnsucht und Fantasie. Bitte, meine Herren!

Fischer: Spanische Nächte [Männerquartett]

Heimat im Glauben finden und Gott vertrauen – darum geht es in den letzten beiden Stücken, die wir heute für Sie singen werden:

„Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir“, heißt es in Psalm 42, Vers 1.

Nystrom hat diesen Psalm in seinem Song „As the Deer“ vertont. Und mit Alonzo Lopez Gedicht „Wegweiser“ möchte ich meine Moderation beenden:

TEXT: Alonzo Lopez, Wegweiser

Mein Großvater wies mir den Weg
 Nach Osten,
 um mir die Kraft des Bären zu geben;
 Nach Süden,
 um mir den Mut des Adlers zu geben;
 Nach Westen,
 um mir die Weisheit der Eule zu geben:
 Zur Erde,
 damit sie mir ihre Früchte schenke;
 Zum Himmel,
 damit ich ein gutes Leben führe.

Lieder: Nystrom, As the Deer
 Dawson, Soon ah will be done

Textquellen:

BRUNERS, MARKUS W.: Das Gespräch mit dem Engel. Und andere biblische Gespräche. Düsseldorf/Kevelaer 1990, 75.

KÄSTNER, Erich: Doktor Erich Kästners Lyrische Hausapotheke. München 1988, 61.

GRÜN, Anselm: Fünfzig Helfer in der Not. Die Heiligen fürs Leben entdecken. Freiburg im Br. 2002, 45, 46 und 94.

BRUCHAC, Joseph, in: RECHEIS, Käthe/BYDLINSKI, Georg (Hg.): Freundschaft mit der Erde. Freiburg im Br./Basel/Wien 1985, 94.

LOPEZ, ALONZO, in: RECHEIS, Käthe/BYDLINSKI, Georg (Hg.): Freundschaft mit der Erde. Freiburg im Br./Basel/Wien 1985, 51.

Buchbesprechung

WAHLE, Stephan: Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft. Freiburg: Herder 2015. Hardcover (432 S.). ISBN: 978-3-451-34800-6.

Alle Jahre wieder ... kommt – voraussagbar wie Weihnachten – gerade im kirchlichen Bereich die Kritik über die zunehmende Kommerzialisierung des Festes, seine Verkitschung und Säkularisierung hin zu einer gefühlsbetonten Selbstinszenierung von Gesellschaft und Familie. Überraschend anders und inspirierend ist da der Zugang der vorliegenden Untersuchung. Stephan Wahle, Leiter der Arbeitsstelle Liturgie und Kultur an der Uni Freiburg, wertet vorurteilsfrei Zeugnisse der gesellschaftlichen Weihnachtskultur aus und vermag darin Grundintentionen des christlichen Festes wiederzuentdecken. Ziel seiner Publikation, der überarbeiteten Fassung seiner 2014 an der Uni Freiburg angenommenen Habilitationsschrift, ist die Suche nach Gründen für die Akzeptanz wie auch für die Kritik des Weihnachtsfestes in einer pluralen Gesellschaft und die (Neu-)Bestimmung seiner theologisch-anthropologischen Bedeutung (vgl. 13).

Dazu werden in einem ersten Teil zunächst *biblische und historische Grundlagen des Weihnachtsfestes* (45–80) entfaltet. Leitend ist dabei die Erkenntnis, dass biblische Geburts- und Kindheitsgeschichten auf dem Fundament der Ostererfahrung gründen und die Heilsbedeutung der Geburt Jesu im Licht des Ostergeschehens zu verstehen ist. Die Untersuchung von *Entstehung und Verbreitung der Geburtsfeste Jesu Christi* (81–107) im Westen (25. Dezember) und im Osten (6. Jänner) zeigt auf, wie sehr die im 4. Jahrhundert parallel neu aufkommenden christlichen Feste im Kontext damaliger gesellschaftlich-kultureller Entwicklungen zu verorten sind (vgl. 106). Bisherige Entstehungshypothesen erweisen sich dabei als überholt. Ein weiterer Abschnitt

zeichnet *die Entwicklung des Weihnachtsfestkreises* (109–138) und der Weihnachtsliturgie im römischen Ritus nach.

Der zweite große Teil untersucht *Theologie und Liturgie des Weihnachtsfestes* (141–225) beginnend mit der *theologischen Verhältnisbestimmung von Ostern und Weihnachten* (141–173). Nach Darlegen unterschiedlicher soteriologischer Konzepte in der Tradition arbeitet Wahle das Verständnis des liturgischen Feierns im Sinne des Zweiten Vatikanums als Vergegenwärtigung des Paschamysteriums heraus und erschließt anhand der liturgischen Propriumtexte den *Sinngehalt der katholischen Weihnachtsgottesdienste* (176–201). Das führt ihn zu dem Schluss: Auch Weihnachten ist ein „Fest der Erlösung und der Freiheit, weil durch die Inkarnation die Würde des Menschen wieder hergestellt und die Schöpfung erneuert ist“ (200). Gefeierte wird dasselbe volle Erlösungsgeschehen wie zu Ostern – zu Weihnachten eher fokussiert auf die Gestalt des Erlösers, zu Ostern mehr auf das Werk der Erlösung (vgl. 191). Schließlich werden die verschiedenen heutigen Gottesdienstformen auf den Prüfstand gestellt und in ihrer konkreten Feiergestalt kritisch reflektiert: die Christmette in der Nacht, Krippenfeier, Wort-Gottes- und Vigil-Feiern, kirchenmusikalische Andachten, Weihnachtslob und kleinere Gottesdienstformen. Neben zahlreichen Anregungen für die gemeindliche Praxis vermittelt dieser Abschnitt das Plädoyer, in der Weihnachtszeit besondere pastoralliturgische Akzente in der Vielfalt der möglichen Formen zu setzen. Denn davon kann „ein missionarischer Anstoß und ein diakonaler Dienst an vielen Menschen ausgehen, sofern die Gottesdienste durch Form und Inhalt christlichen Glauben mit heutiger Lebenswelt zusammenbringen“ (224).

Eine liturgiewissenschaftliche Erforschung des Weihnachtsfestes kann sich heute nicht mehr auf eine Analyse und Kommentierung

der liturgischen Texte beschränken. Mit dem Blick auf Transformationsprozesse des Festes in Kultur und Gesellschaft und mit der Frage nach der Bedeutung des Weihnachtsgeschehens für Menschen von heute, gilt es auch Quellen auszuwerten, die zumeist in den kulturwissenschaftlichen Disziplinen verhandelt werden (vgl. 13): Brauchtum, Lieder, biografische Zeugnisse und Erfahrungsberichte. Der dritte große Teil der Studie (229–333) präsentiert in diesem Sinn eine Fülle an (geschichtlichen) Informationen zu Krippe und Weihnachtsspiel, zu Weihnachtsbaum und Gabenbringern (Christkind, Nikolaus, Weihnachtsmann/Santa Claus) und gibt Einblicke in die Weihnachtskultur anderer Nationen sowie bei Muslimen und im Judentum (271–274). Wahle konstatiert, dass sich der öffentliche Raum in der Zeit vor und um Weihnachten zu einem „Festraum“ wandelt und sich als „Sehnsuchtsraum“ (vgl. 251) zeigt. Daneben gibt es vor allem die „intime Dimension“ von Weihnachten im *Heiligabend als Familien- und Kindheitsritual* (277–297), das bis heute geprägt ist von seiner Entstehung im Bürgertum des 19. Jahrhunderts und als „heiliger“ Zeit-Raum verstanden werden kann (vgl. 284, 287f.). Weihnachten erweist sich hier als ein „existenzielles Deutungslabor und als Brennpunkt des Lebens, in dem durch die Geburt eines Kindes „Gegebenheit, Geschichtlichkeit und der Wandel des Lebens bewusst werden“ (vgl. 289). Den Abschluss machen Glaubenserfahrungen im Spiegel der Weihnachtslieder (299–333), traditioneller wie moderner, die von ihrer Entstehung her und in ihrer Wirkgeschichte vorgestellt und inhaltlich gedeutet werden.

Insgesamt kommt Wahle zum Schluss: Auch die postmoderne Weihnachtskultur hält Grundintentionen des christlichen Festes im öffentlichen Raum präsent und „trägt ein messianisches Element in den Alltag und die Gesellschaft hinein. [...] Weihnachten ist deshalb weiterhin ein religiöses Fest, auch

wenn es vielfach nur noch als kulturelle Institution erscheint“ (350).

Den spezifischen Ausführungen zum Weihnachtsfest vorangestellt sind – nach einer Einleitung – methodische, wissenschaftsgeschichtliche und hermeneutische Überlegungen (17–41), in denen neben dem Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit insbesondere auch Quellen und Methoden abgesteckt werden: Liturgie, gefeierte Gestalt des Glaubens, wird heute als Teil der Kultur einer Gesellschaft verstanden. Damit werden für die liturgiewissenschaftliche Forschung, angesiedelt im Schnittfeld der historischen, systematischen und praktisch-theologischen Fächer, auch kulturwissenschaftliche Fragestellungen, Quellen und Herangehensweisen relevant: „Aufgabe der Liturgiewissenschaft ist es, die Weite religiös-ritueller Praxis zu erforschen, in ihrer biblischen, österlichen, pneumatischen oder communionalen Ausrichtung zu untersuchen und die Nähe oder Differenz zur Liturgie der Kirche zu bestimmen“ (35 f.). Dafür kann Wahle bei Balthasar Fischer anknüpfen, der bereits 1967 zwischen „liturgiefeindlicher“, „liturgieergänzender“ und „liturgieverwandter Volksfrömmigkeit“ differenzierte (vgl. 36). Für Wahle bedeutet das: „Eine tätige, persönliche Teilnahme an der Liturgie der Kirche ist nicht jenseits, sondern nur im Austausch mit populärer Religiosität möglich“ (37). Dabei kommt der sinnlich-ästhetischen Erfahrung eine wesentliche Rolle zu.

Trotz dieser wissenschaftstheoretischen Überlegungen am Beginn ist das Buch für einen breiten Leserkreis über die Fachwelt hinaus geschrieben: ansprechend gestaltet und trefflich illustriert, gut lesbar und unterhaltsam. Das einzige, was man vermissen mag: ein Register, das die Fülle der Inhalte dieses Handbuchs zu Weihnachten noch komfortabler erschließt als es die recht übersichtliche Gliederung auch schon vermag.

Christoph Freilingner

Salzburg/Linz

Büchereingänge

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.

KOPP, Stefan: Volkssprachliche Verkündigung. Die Modellreden in den Diözesanritualien des deutschen Sprachgebietes. Re-

gensburg: Pustet 2016 (Studien zur Pastoral-
liturgie 42). ISBN: 978-3-7917-2838-4.

LARSON-MILLER, Lizette / STUFLESSER, Martin (Hg.): Liturgische Bildung. Traditionelle Aufgabe und neue Herausforderung. Regensburg: Pustet 2016 (Theologie der Liturgie 12). ISBN: 978-3-7917-2837-7.

TEXTE DER LITURGISCHEN
KOMMISSION FÜR ÖSTERREICH 20

Handreichung zur Gestaltung von Gottesdienstübertragungen im Radio

Erarbeitet in Kooperation mit dem Medienreferat
der Österreichischen Bischofskonferenz,
herausgegeben vom
Österreichischen Liturgischen Institut

Salzburg 2016

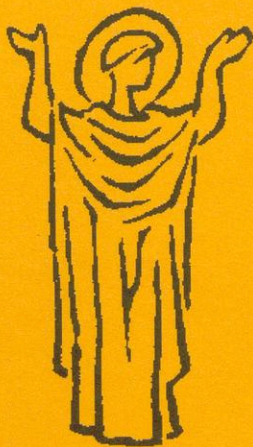
www.liturgie.at/radiogottesdienst

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 13

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

2/2017

71. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

Erfreue dich, Himmel, erfreue dich, Erde

Liturgie und Schöpfung

Vorwort	77
Andreas Redtenbacher Rudolf Pacik zum 70. Geburtstag	78
Maria Weiland Das Unfassbare berühren	81
Jörg Müller „Das Leben neu geschaffen“	90
Liborius Olaf Lumma Überhöhung, Wandlung, Ökologie	100
Ioan Moga Die „Kosmische Liturgie“ in Zeiten der Umweltkrise	106
Michael Schneider Liturgie und Schöpfung	117
Lucia Göbesberger Ökologie im Kontext von Liturgie und Kirchenbau	126
Peter Ebenbauer „Segne, Vater, unsre Erde“	135
Berichte aus Liturgiewissenschaft und Liturgie	148

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Ao.Univ.-Prof. Dr. Peter EBENBAUER, Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Karl-Franzens-Universität Graz, Heinrichstraße 78 B, 8010 Graz

Mag.^a Lucia GÖBESBERGER, Sozialreferat der Diözese Linz, Kapuzinerstr. 84, 4020 Linz

Dipl.-theol. Lea LERCH, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg

PD Dr. Liborius LUMMA, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck

Ass.-Prof. Dr. Ioan MOGA, Tenure Track „Orthodoxe Theologie“, Institut für Historisch Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien

Dipl.-theol. Jörg MÜLLER, Frohburgstrasse 3, 6003 Luzern

Univ.-Prof. Dr. Andreas REDTENBACHER, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg

Dr. Michael SCHNEIDER, Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstr. 224 60599 Frankfurt

Dr. Maria WEILAND, Augsburgsburger Straße 14, 87700 Memmingen

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

Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC OPSKATWW

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 Lerch, 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 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/publikationen/heiliger-dienst>



Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser,

Sommer ist Urlaubszeit, für viele auch eine Zeit, das Wunder der Schöpfung intensiver zu erleben als sonst; vielleicht auch Anlass, wieder bewusster in das Lob des Schöpfers einzustimmen, zu dem die Liturgie auffordert: etwa am Morgen mit Psalm 95, der zur Anerkennung Gottes als Schöpfer aufruft; oder an den Schwellen des Tages, wenn sich das Beten der Kirche mit dem kosmischen Rhythmus von Tag und Nacht verbindet und dadurch Zeit – auch eine Gabe der Schöpfung – zum Sakrament wird; bei Segnungen, wenn der Lobpreis über Elementen der Schöpfung Gott als den Seinsgrund für alles Geschaffene offenbar macht und darin bezeugt, dass in Gott alles gut ist und gut wird.

Das Themenheft eröffnet Maria Weiland, Memmingen. In ihrem systematisch-theologischen Zugriff macht sie deutlich, dass Begegnung zwischen Gott und Mensch – in der Offenbarungsgeschichte und in der Liturgie – konstitutiv an Schöpfungsmaterie und Leiblichkeit gebunden ist. In diesem Sinn ist das Ganze einer jeden gottesdienstlichen Feier sakramentlich. Jörg Müller, Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Luzern, thematisiert den Sonntag als Tag der (Neu-)Schöpfung und geht am Beispiel des Vierten Eucharistischen Hochgebets dem Ineinander von Schöpfung und Erlösung in der Eucharistiefeier nach. Liborius Olaf Lumma, Innsbruck, reflektiert in seiner theologischen Betrachtung das Verhältnis von Mensch, Schöpfung und Liturgie; dabei identifiziert er als wesentliche Aspekte die Würdigung, Stilisierung und Überschreitung der Schöpfung im gottesdienstlichen Handeln.

Deutlicher als in der römisch-westlichen Tradition ist die östliche Liturgie von der kosmischen Dimension und von ausdrücklichem Schöpfungsbewusstsein geprägt. Michael Schneider, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Frankfurt St. Georgen, eröffnet einen Zugang dazu. Der in Wien lehrende rumänisch-orthodoxe Theologe und Priester Ioan Moga macht deutlich, wie sehr Schöpfungsspiritualität in der (alltäglich) gelebten Frömmigkeit verankert ist – ein wesentlicher Ansatz für einen achtsamen Umgang mit der Schöpfung. Eine entsprechende Grundhaltung muss sich auch im Bau und in der Ausstattung von Gottesdiensträumen konkretisieren. Lucia Göbesberger, Referentin für Umwelt und Soziales im Umweltreferat der Diözese Linz, stellt die einschlägigen Leitlinien österreichischer Diözesen vor. Im abschließenden Beitrag erkundet Peter Ebenbauer, Graz, Schöpfung in jüdischer und christlicher Segenspraxis und Konsequenzen daraus für Spiritualität und ökologisches Handeln.

Als Auftakt des Heftes steht Andreas Redtenbachers Würdigung von Prof. Pacik zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Die ganze Redaktion schließt sich mit ihrer Gratulation an, sagt Rudolf Pacik an dieser Stelle Dank für sein vielfältiges Engagement für die Liturgie(-wissenschaft) in Österreich und den „Heiligen Dienst“ im besonderen und wünscht alles Gute und Gottes Segen: Ad multos annos!

P. Winfried Bachler OSB
Christoph Freilinger

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar

Rudolf Pacik zum 70. Geburtstag



Am 23. Juni 2017 vollendete Rudolf Pacik sein 70. Lebensjahr. Das ist Anlass für die Zeitschrift *Heiliger Dienst*, den seit über einem Vierteljahrhundert im Redaktionsteam engagierten emeritierten Universitätsprofessor für Liturgiewissenschaft hier dankbar zu würdigen. Rudolf Pacik hat insgesamt die akademisch-liturgiewissenschaftliche Szene in Österreich sowie die liturgiepastorale Arbeit der Kirche in Österreich prägend mitgestaltet.

Sein Weg in die Liturgiewissenschaft

Rudolf Pacik ist als „echter Wiener“ am 23. Juni 1947 geboren. Er wuchs im zweiten Wiener Gemeindebezirk auf. Es folgte das Theologiestudium an der Kath.-Theol. Fakultät Wien. Hier lernte er Johannes H. Emminghaus kennen, der für seinen weiteren Weg wichtig wurde. Früh erwachte sein Interesse für die Kirchenmusik mit dem Schwerpunkt Orgel. Er qualifizierte sich auch auf diesem Gebiet, sodass er schließlich sprichwörtlich „auf beiden Klavieren“ spielen kann. Erfolgreich profilierte er sich in beiden Fächern. 1974 an der Wiener Fakultät *liturgiewissenschaftlich* zum Doktor der Theologie promoviert, bedankt er sich im Vorwort der Publikation seiner Dissertation bei Philipp Harnoncourt, der ihn auf das Thema ‚Volksliturgische Bewegung und Kirchengesang‘ aufmerksam gemacht hatte, bei seinem Lehrer Johannes Emminghaus und bei Norbert Höslinger, der die Aufnahme der Arbeit in die Reihe ‚Schriften des Pius-Parsch-Instituts‘ ermöglichte.¹ Das waren zugleich typische Markierungen auf Zukunft hin. In der Dissertation verband sich nicht nur Paciks doppelseitiges Forschungsinteresse für Liturgie und Kirchenmusik, deutlich wurde hier auch seine lebenslange Verbundenheit mit dem Werk Pius Parschs und dem Stift Klosterneuburg. *Kirchenmusikalisch* kam 1975 das Konzertdiplom für Orgel an der Wiener Hochschule (heute Universität) für Musik und Darstellende Kunst hinzu.

Rudolf Pacik in Innsbruck

1975 wechselte er von Wien an die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck und wurde bei Hans Bernhard Meyer Assistent. Rasch konnte der Wiener auch in der Tiroler Landeshauptstadt Boden unter den Füßen gewinnen. Die Fakultät vertraute ihm die Schriftleitung der renommierten „Zeitschrift für katholische Theologie“ (ZkTh) an. Er engagierte sich auch in kirchlichen Gremien. So in der „Arbeitsgruppe Sekten“ im Bischöflichen Seelsorgeamt Innsbruck. Mit relativ jungen Jahren und als einziger Laie (Pacik im Originalton: „als Quotenlaie“) wurde er 1980 zum Mitglied der Liturgischen Kommission für Österreich ernannt, deren aktives Mitglied er auch heute noch ist. Von 1988 bis 2000 gehörte er der

¹ PACIK, Rudolf: Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Klosterneuburg 1977 (Schriften des Pius Parsch Instituts 2), 9.

IAG-Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch an. Als 1990 die Redaktion der Zeitschrift *Heiliger Dienst* durch Vertreter der liturgiewissenschaftlichen Institute aufgewertet wurde, wurde Pacik auch hier tätig und ist es bis heute. Hans Bernhard Meyer hatte ihn früh mit dem Lebenswerk Jungmanns und dessen historisch-genetischem Ansatz der Liturgiewissenschaft konfrontiert und setzte ihn mit Blick auf die Habilitation auf den Nachlass, die Tagebücher und das Konzilstagebuch, von Josef Andreas Jungmann an. Pacik konzentrierte schließlich sein Interesse auf den Bereich des Tagzeitengebetes. Es entstand das ansehnliche Werk: „‘Last des Tages‘ oder ‚geistliche Nahrung‘? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius X. bis zum II. Vatikanum (StPaLi 12), Regensburg 1997“. Es gehört heute zur liturgiewissenschaftlichen Standardliteratur über das Tagzeitengebet der Kirche und wurde zu Recht mit dem „Forschungspreis der Stadt Innsbruck 1997“ ausgezeichnet. Damit war er zum weltweit besten Kenner des Werkes von Josef Andreas Jungmann geworden. Ab 1995 Privatdozent wurde er 1997 Außerordentlicher Universitätsprofessor. Weitere Berufungen folgten: in die Liturgische Kommission der Diözese Innsbruck, zum korrespondierenden Mitglied der Redaktion der Klosterneuburger Zeitschrift „Bibel und Liturgie“, in die IAG-Arbeitsgruppe „Pastorale Einführung in das Messbuch“, in die Übersetzergruppe für die römische Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ und die Gesangsbuchkommission für das Gotteslob. In die Innsbrucker Zeit fallen auch zwei ehrenvolle Berufungen auf Gastprofessuren: Fribourg und Luzern.

Auch das zweite Standbein, die Kirchenmusik, baute er in diesen Jahren aus. So legte er am Konservatorium der Stadt Innsbruck 1982 die Lehrbefähigungsprüfung für Orgel ab und engagierte sich ab 1984 als Mitglied und im Präsidium von „*Universa laus*“ sowie in der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie“ (IAH). Schließlich erhielt er im Wintersemester 1986/87 an der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst in Wien einen Lehrauftrag für Liturgik und Deutschen Kirchengesang verbunden mit der Lehrstuhlvertretung. 1993 erfolgte die Sponsion zum „*Magister artium*“ an der Grazer Musikhochschule.

Universitätsprofessor und Dekan in Salzburg

Längst professorabel wurde Pacik mit 1. September 2004 Universitätsprofessor in Salzburg. Wer der Meinung war, dass er sich nun ausschließlich auf Forschung und Lehre im universitären Umfeld beschränken würde, verkennt Paciks außergewöhnliche Dynamik und die Weite seines Verständnisses der Liturgiewissenschaft. Noch im März 2004 nahm er den Ruf zur Mitarbeit in der Österreichischen Theologischen Kommission an, zugleich zur Mitgliedschaft der Liturgiekommission der Erzdiözese Salzburg und 2005 mit Sitz und Stimme zum Kuratorium des „Kardinal-König-Kunstfonds“. Ebenfalls seit 2004 gehört er der „Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg“ an. Er ist Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat des „Pius-Parsch-Instituts“ und Mitbegründer der „Protokolle zur Liturgie“ sowie der „Pius-Parsch-Studien“. Darüber hinaus engagierte sich Pacik in der Kommission für Kunst- und Denkmalpflege und in der Ökumenekommission der Erzdiözese Salzburg. Seine Mitarbeit in der Bischöflichen Kommission „*Ecclesia celebrans*“ zur Revision des Deutschen Messbuchs in den Jahren 2005 und 2006 darf als mutig bezeichnet werden. Für die Jahre 2007 bis 2009 wurde er schließlich in das Amt des Dekans der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg gewählt, dem zwei weitere Jahre als Vizedekan und ein Sitz im Senat folgten. Dass er den damaligen Salzburger Erzbischof Dr. Alois Kothgasser, zuvor Bischof von Innsbruck, aus

der gemeinsamen Zeit dort kannte, wurde geradezu providenziell: Das sicherte eine optimale Vertrauensbasis zwischen Bischof und Fakultät und führte auch zu einer engen Kooperation mit dem Österreichischen Liturgischen Institut in Salzburg. In allen akademischen Spitzenfunktionen war der Jubilar wegen seines integrativen Stils geschätzt und sicherte der Theologischen Fakultät innerhalb der Gesamtuniversität ein hohes Ansehen.

Würdigung und Dank

Rudolf Pacik ist ein weit über die Grenzen seines Fachs hinausblickender Gelehrter, dessen Lebenswerk ihn zu einem national und international angesehenen Wissenschaftler hat werden lassen. Er ist ein Mann der Tat, stets bereit, an ihn herangetragene Aufgaben engagiert und kooperativ zu übernehmen. Man staunt anerkennend über seine Arbeitskraft. Persönlich bescheiden und mit einem guten Schuss Humor gerüstet, hat er stets ausgeprägte Teamfähigkeit, ausgleichenden Stil und common sense verbunden mit scharfem Kritikvermögen und gründlichem, solid-seriösem wissenschaftlichen Arbeiten bewiesen. Ihm eignen ein waches Bewusstsein gegenüber gegenwärtigen Zeitströmungen in Kirche und Gesellschaft, konsequente Zielstrebigkeit gepaart mit der nötigen Frustrationstoleranz, darüber hinaus eine ausgeprägte Treue in der Pflege langjähriger Kontakte und Freundschaften. Sein Lebensbild beweist einen bemerkenswert weit gespannten Bogen und eine überdurchschnittlich hohe Beteiligung bzw. Übernahme oftmaliger Führungsfunktionen in wissenschaftlichen und kirchlichen Gremien, durch die er seine Kompetenz gelungen in das kirchliche Leben und in die „scientific society“ einbringen konnte. Für seine Lebensleistung im Dienst von Wissenschaft und Kirche und für seinen jahrelangen freundschaftlichen Umgang mit allen, deren Wege sich mit den seinen bislang gekreuzt haben, gebührt ihm höchster Dank.

Seine Weggefährten, Kollegen, Mitarbeiter und Freunde wünschen ihm noch viele Jahre guter Gesundheit und erfolgreicher Schaffenskraft – und zu all dem den Segen von oben.

Maria Weiland, Memmingen

Das Unfassbare berühren

Materie und Materialität in der Liturgie

Im Rahmen der Liturgie wird die Materie der Welt als Gottes gute, aber auch gefährdete und verletzte Schöpfung gedeutet, die Anteil an der freiheitlichen Heils- und Offenbarungsgeschichte zwischen Gott und Mensch hat. Die Materialität der Liturgie ist vor dem Horizont der Botschaft vom auferstandenen Gekreuzigten in ihrer theologischen Bedeutung zu erschließen.

1 Liturgie – Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten

„Wir haben den Herrn gesehen!“ Würde man die Gottesdienstbesucherinnen und -teilnehmer nach einer Sonntagsmesse fragen, was sie eben gesehen und erlebt haben, wäre dies wohl nicht die häufigste

DR. MARIA WEILAND
promovierte in Systematischer Theologie
und arbeitet derzeit als Pastoralreferentin
in der Cityseelsorge des Bistums Augsburg.

aller zu erwartenden Antworten. Dennoch ist diese Antwort eine der möglichen, um zu beschreiben, was innerhalb dieser Feier geschehen ist. Jede liturgische Feier steht unter dem Anspruch, eine personale und heilsame Begegnung mit Gott für die Menschen aller Zeiten und Orte in der Welt durch die Geschichte hindurch offen zu halten. Aufgrund dieser offenbarungstheologischen und soteriologischen Begründung sind gottesdienstliche Feiern um der Menschen willen jeweils an einem bestimmten Ort in einer bestimmten Zeit und Kultur konkret materiell geformt, ästhetisch gestaltet und mit allen Sinnen wahrnehmbar. Grund und Ziel sind der Liturgie in der schöpferischen und befreienden Liebe Gottes gesetzt, wie sie im Paschamysterium Jesu Christi unhintergebar Gestalt geworden ist und durch das Wirken des Heiligen Geistes im Handeln der Menschen je neu vergegenwärtigt wird. In diesem Sinn ist sie wirkliche und Wirklichkeit verwandelnde Begegnung mit dem auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Gekreuzigten. Jede Feier der Liturgie der Kirche vollzieht sich im Deutungshorizont der österlichen Ur-Kunde der Auferstehung und ist selbst Verkündigung und Wahrnehmung der sich je neu in das Leben und die Geschichte der Menschen einschreibenden Auferstehungsbotschaft.

Damals wie heute bewegt sich eine Begegnung mit Jesus, dem auferstandenen Gekreuzigten, in einer Grundspannung. Schon nach biblisch überliefertem Kerygma stellt sie sich als Spannung dar zwischen Erscheinung und Entzug, zwischen „Streck deine Hand aus und leg sie in meine Seite“ und „Halte mich nicht fest“. Im Johannesevangeliums ist diese Spannung in den beiden Einzelbegegnungen des Auferstandenen mit Maria Magdalena am leeren Grab (Joh 20,11–18) und seiner Begegnung mit dem Apostel Thomas inmitten seiner Jünger (Joh 20,24–29) paradigmatisch dargestellt.

Am leeren Grab begegnet Maria von Magdala dem Auferstandenen, ohne zunächst, noch ganz blind von der Trauer um den Verlust, sehen zu können, wer ihr gegenübersteht. Sie sieht

und erkennt doch nicht, was und wer ihr vor Augen steht, weil dies alle bisherigen Sehgewohnheiten und Erfahrungsmöglichkeiten sprengt. Erst als der Auferstandene sie bei ihrem Namen nennt, kann sie erkennen und bekennen: „Rabbuni – Mein Meister!“ Mit der vertrauten Anrede bei ihrem Namen knüpft Jesus an ihre Beziehung vor dem Tod an, die er durch den Tod hindurchgetragen und bewahrt hat. Über diese Beziehung zu Jesus ist auch Marias Lebensgeschichte über den Tod hinaus ins Leben gerettet. Dennoch ist der Moment der Begegnung mit dem Auferstandenen nicht auf ein *nunc stans* festzuschreiben, nicht er ist das zunächst fälschlicherweise im Grab gesuchte Ziel. „Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen“ (Joh 20,17). In diese Bewegung „zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (ebd.) nimmt Jesus, wie er es schon im Leben und Sterben getan hat, auch als Auferstandener Maria und die Jünger mit hinein, weil er selbst dieser Weg zum Vater ist („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, Joh 14,6).

Nach dem Johannesevangelium ist es Thomas, der die entscheidende Frage stellte, auf die Jesus mit diesem Ich-bin-Wort antwortete. Auch Thomas beginnt erst durch die konkret erlebte Begegnung mit dem Auferstandenen die Bedeutung dieser Worte zu errahnen und in seinem persönlichen Bekenntnis einzuholen. Er, der im entscheidenden Moment nicht da war, kann und will der Kunde der ersten Augenzeugen („Ich/Wir haben den Herrn gesehen“, Joh 20,18.25) nicht glauben, ohne sich selbst im unmittelbaren Kontakt überzeugen und das Unfassbare begreifen zu können. Das Kriterium für die Identität und Authentizität der Erscheinung steht für Thomas fest: An seinen Wunden wird er Jesus erkennen. Nur den Gekreuzigten kann er als den Auferstandenen bekennen: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28). Das Leid, das Jesus am eigenen Leib erlitten hat, und die Wunden, die ihn gezeichnet haben, sind nach seinem Tod nicht verschwunden und nicht vergessen. Aber sie sind im Licht der Auferstehung verwandelt und haben ihre tödliche Wirkung verloren.

Im Blick auf das biblische Modell der Begegnung mit dem Auferstandenen zeigt sich, was auch deren liturgische Aktualisierung prägt: Die materiellen Grundbedingungen von Welt und Mensch bilden nicht nur den äußeren Rahmen, sondern sind konstitutiv für das gottmenschliche Offenbarungs- und Deutungsgeschehen innerhalb liturgischen Handelns. Im körperlich verfassten und sinnlich wahrnehmbaren Ereignis geschieht, was den menschlich begrenzten und weltlich bedingten Verstehenshorizont radikal sprengt und doch zugleich eine existentielle Lebensentscheidung und personale Selbstüberantwortung im Glauben begründet (vgl. 1 Kor 2,9). Die Sinnmitte liturgischen Geschehens, die Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten, bleibt für menschliches Begreifen unfassbar, und ist doch zugleich nur durch die konkret verfasste Lebenswirklichkeit der Menschen berührbar.

2 Materie und Materialität (in) der Liturgie

Wie können wir unsere Gottesdienste so feiern, dass sich bei den Mitfeiernden zumindest immer wieder eine Ahnung von „Wir haben den Herrn gesehen!“ auftut? Im Dienst einer wahrhaftigen Feier der Liturgie ist deren mitunter vernachlässigte materielle Dimension in ihrer theologischen Deutung zu erschließen und kritisch zu reflektieren.¹

¹ Im Kontext der Materialität der Liturgie stehen auch Phänomenalität und Ritualität der Liturgie, in deren Rahmen neben den kosmischen Dimensionen von Raum und Zeit, der spezifischen Zeitlichkeit der Liturgie und der Bedeutung der Gegenstände und Realia vor allem auch das vielfältige und umfangreiche Sprachgeschehen innerhalb der Liturgie zu bedenken ist.

2.1 Materie der Welt

Weil Gott sich in seiner Selbstmitteilung und Offenbarung auf die Bedingtheit der Menschen einlässt, ist auch die Liturgie in die Welt eingelassen und trägt kosmisch-materielle Züge. Das Materielle, die je schon geformte Materie, ist für den Menschen ein Inbegriff des ihm Vorgegebenen, dessen, was er in seinem In-der-Welt-Sein immer schon vorfindet und worauf er im Erkunden und Gebrauchen des ihn Umgebenden stößt. Darin bleibt das Materielle als das Gegenständliche auch das Widerständige, das nicht Einholbare und Dunkle, das sich der menschlichen Rationalität im Letzten entzieht. Die Materie der Welt ist dem leiblich verfassten Menschen Ermöglichung und Bedrohung seiner Existenz zugleich.

Schöpfungstheologisch gedeutet ist die Welt aber nicht sich selbst, dem Zufall oder irgendwelchen Chaosmächten überlassen, sondern von Gott geschaffen und geordnet und den Menschen zur Gestaltung und Bewahrung, zum Nutzen und zur Freude überantwortet (Gen 1,28 f.; 2,15). In Christus hat sich Gott in diese Welt und Geschichte der Menschen inkarniert und sich ihr bis hinein in den Tod ausgeliefert. Mit Christus, dem Erstgeborenen der ganzen Schöpfung (Kol 1,15), der als der Erste der Entschlafenen auferweckt wurde (1 Kor 15,20), ist das Dunkel der Welt und ihrer Materie zwar nicht verschwunden, aber von der Verheißung auf die Auferstehung in Christus unterfangen und auf Hoffnung hin geöffnet (Röm 8,19–22).

Die Undurchdringlichkeit und Ambivalenz der Materie, die die freie und personale Existenz des Menschen ermöglicht und zugleich bedroht, bleibt bis zu seiner noch ausstehenden Hineinnahme in die Vollendung der Geschichte in Gottes Reich bestehen und ist so auch der Materie der Liturgie eingeprägt. Sinnvoll und sinnenhaft wird dies etwa in der elementaren Kraft des Wassers in der Taufe deutlich, das auf das Sterben und Absteigen des alten Menschen in das Grab des Todes *und* auf das Aufsteigen und Eintauchen in das neue Leben in Christus hin gedeutet wird.²

Das Feuer, neben dem Wasser ein weiteres ursprüngliches und naturales Element in der Liturgie, wird vor allem in der österlichen Lichtsymbolik – wie auch das Wasser – soteriologisch auf Christus und sein Heilswerk bezogen, der die Todesnacht und das Dunkel der Unterwelt durchschritten und neues Leben ermöglicht hat.³ Erde und Luft als die verbleibenden der vier Grundelemente deuten innerhalb der sakramentalen Liturgie in besonderer Weise auf die anthropologisch-pneumatologische Ebene des Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Mensch.

Der Mensch (*adam*) ist als Mann und Frau von Gott aus der Erde (*adama*) geschaffen und durch seinen göttlichen Geist und Lebenshauch beseelt. Die alttestamentliche Bedeutung von *nefesch*, der Bezeichnung für das von Gott beatmete und belebte Geschöpf des Erdlings, erschließt sich über die ‚Verortung‘ von *nefesch* in der Kehle des Menschen. Sie ist der Sitz des Atems und der Stimme des Menschen.⁴ Sie verweist auf die Angewiesenheit des Menschen

² Deutlich ist dies in Anlehnung an Röm 6,3–11 im Lobpreis und der Anrufung über dem Wasser artikuliert (*Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche* [148 f., Nr. 254–256]; *Die Feier der Kindertaufe* [54 f., Nr. 54]).

³ Das Feuer ist schon in den alttestamentlichen Theophanie-Erzählungen Zeichen für die rettende und befreiende Nähe Gottes bei seinem Volk (Ex 3,2–6; Ex 13,2), aber auch in der Neubelebung und Geistbegabung der aus allen Völkern zusammengerufenen Gemeinschaft derer, die in der Nachfolge Jesu das Reich Gottes mit erbauen (Apg 2,3).

⁴ Vgl. WENZEL: Sakramentales Selbst, 104–116.

auf einen Austausch mit der Welt (Atem) und auf die personale Beziehung (Sprache). Von daher lassen sich das gesprochene Wort und vor allem auch der gemeinsame Gesang in der Liturgie als menschliche Antwort im Atem und Geist Gottes verstehen, in der sich der Mensch in seinem innersten Sein innerhalb einer Gemeinschaft auf Gott hin vollzieht.

2.2 Die Leiblichkeit des Menschen

Die leibhaftige Verfasstheit des Menschen ist die einzig mögliche Weise des je individuellen Selbstvollzuges in der Welt. Sie ist aber auch Ausdruck einer grundlegenden Passivität des Menschseins. Jeder Mensch ist sich schon gegeben und in eine konkrete Weltsituation gestellt, bevor er ein Verhältnis zu seinem Dasein entwickelt, um das eigene Leben ‚in die Hand zu nehmen‘. Wir Menschen können nicht ‚aus unserer Haut‘, wir können auf keine andere Weise wir selbst sein und werden, als unser personal und responsorisch angelegtes Dasein leibhaftig, im gesprochenen Wort und im Schweigen, in Haltung, Geste und Gebärde, in Ruhe und Bewegung, zu vollziehen. Sinnlichkeit und Leibhaftigkeit sind das Medium und die Vollzugsweise, in der wir in der Welt von anderem und anderen angesprochen werden und uns selbst in die Welt hinein anderem und anderen gegenüberausprechen, ohne doch ganz von der Welt zu sein. In dem Spannungsverhältnis von Selbst und Anderem, Einem und Vielen, Nähe und Distanz zeichnet sich menschliches Dasein durch eine repräsentative Dimension seiner Existenz aus: Der Mensch findet sich auf das Wesentlichste seines Lebens verwiesen, ohne es jedoch in die Präsenz seines Bewusstseins einholen zu können; zugleich kann er auf die reale, wenn auch seiner Verfügbarkeit entzogene Gegenwart dieser Wirklichkeit und Wahrheit im eigenen Leben und durch dieses Leben verweisen.⁵ In der leibhaftigen Begegnung zwischen zwei Menschen kann sich ein sie beide übersteigendes Unmittelbares vermitteln. Menschliche Existenz vollzieht sich *als* Spannungsverhältnis zwischen den beiden Polen von Identität und Alterität, von Selbsttranszendierung auf ein Anderes zu und Selbstverständigung vom Anderen einer Transzendenz her – einer Transzendenz, die sich im Konkreten zum Ausdruck bringt, ohne sich in einzelnen Konkretionen zu erschöpfen.

Nach christlichem Offenbarungsverständnis ist Christus das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15; 2 Kor 4,4) unter den Menschen, das jedem Christen in der Taufe eingebildet wurde. Sein Lebensbeispiel, in dem sich die göttliche Zuwendung zu den Menschen heilvoll realisierte, soll jedem Getauften so sehr in ‚Fleisch und Blut‘ übergehen, dass im je eigenen Leben seine geistgewirkte Gegenwart Gestalt annimmt.

2.3 Die „klassische“ Materie der Sakramente – sakramentale Elemente

Grundsätzlich ist in allem Geschöpflichen die Möglichkeit einer Gottesbegegnung gegeben. Dennoch kommt den sakramentalen Elementen im engeren Sinn, insbesondere Brot und Wein der Eucharistie sowie dem Wasser der Taufe und den Ölen in Taufe, Firmung, Weihe und Krankensalbung, eine besondere Bedeutung im geschöpflich-geschichtlich vermittelten Offenbarungsgeschehen zu. Sie sind die dinghaft-realisierende Konzentration und Verdich-

⁵ Zum Verständnis einer repräsentativen Grunddimension des Menschseins, die die Denkmöglichkeit einer sakramentalen Wirklichkeit für heutige Formen der Selbstverständigung offen und anchlussfähig zu erhalten sucht, vgl. WEILAND: Ästhetik gebrochener Gegenwart, 88–92.262–326.

tung des zentralen symbolischen Begegnungs- und Wandlungsgeschehens zwischen Gott und Mensch in den Sakramenten.

Im Gebet über Brot und Wein zur Gabenbereitung wird die Verschränkung von kosmischer, kultureller und theologisch-soteriologischer Dimension in den sakramentalen Elementen deutlich: Im Brot wird das von der Natur unverfügbar Gegebene („Frucht der Erde“) vom Menschen zu seinem Nutzen und Genuss kultiviert und kulturell gestaltet („und der menschlichen Arbeit“) und in Freude und Dankbarkeit, aber auch in Sorge und Bitte vor Gott gebracht, dass er sie segne und verwandle („Brot des Lebens“⁶).⁷ In ihnen bringt der Mensch sich selbst und seine Situation in der Welt vor Gott. In ihnen als von Gott verwandelten Gaben empfängt er im Glauben die Teilhabe an einem neuen Leben. Die sakramentalen Elemente sind jedoch keine Fetische, denen an sich außergewöhnliche Kraft zugesprochen werden könnte.⁸ Ebenso sind die sakramentalen Handlungen keine Magie, mittels derer sich der Mensch (über-)weltliche Mächte und Gewalten gefügig machen würde. Sie sind die durch die Menschen im Heiligen Geist dargebrachten und durch das Wirken Gottes in Christi Person und Heilstat verwandelten Ausdrucks- und Vollzugsgestalten des wechselseitigen und personal-freiheitlichen Hingabe- und Beziehungsgeschehens zwischen Gott und den Menschen. Die sakramentalen Elemente und die Zeichenhandlungen mit ihnen (Brechen des Brotes, Salben mit Öl) zeigen das Heil nicht nur an, sondern enthalten und vermitteln es, weil sich Christus selbst in der Kraft seines Geistes in ihnen gibt, der durch seine Lebenshingabe, durch seinen Tod aus Liebe und in seiner Auferweckung durch Gott die menschliche Existenz und die Geschichte schon antizipatorisch zur Vollendung gebracht hat.⁹

Die unmittelbare Anwendung der sakramentalen Elemente am Menschen (im Übergießen mit bzw. Eintauchen in Wasser, in der Salbung mit Öl und in der besonderen Weise der Verinnerlichung durch Verkosten von Brot und Wein) ist Ausdruck der Ganzheitlichkeit des Heils, das Gott darin verleiht.¹⁰ Sie ist sinnenhafte Vermittlung der Zuwendung, in der sich Gott selbst als abwesend Anwesender schenkt.

⁶ Das Begleitgebet über Brot und Wein zur Gabenbereitung innerhalb der Eucharistiefeier spricht die kosmische, kulturelle und – mit implizitem Verweis auf Joh 6,32–35 – transzendente Dimension der sakramentalen Elemente explizit an, in denen Welt, Mensch und Gott in einen neuen Lebensbezug zueinander gesetzt werden: „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“.

⁷ *Sacrosanctum Concilium* 61 beschreibt als Wirkung der Sakramente und Sakramentalien neben der Heiligung des Lebens der Menschen in ihren unterschiedlichen Ereignissen und Situationen auch eine Wirkung im Umgang mit den materiellen Dingen, die – ein gewisses Mindestmaß ihrer Eignung und den rechten Gebrauch vorausgesetzt – auf die Heiligung der Menschen und das Lob Gottes orientiert werden können. Parallel zum Einbezug der Materie in den die ganze Welt betreffenden Heilsplan Gottes und den sich daraus ableitenden Heiligungsdienst der Kirche ist die Tagzeitenliturgie auf eine Heiligung der Zeit ausgerichtet (*Sacrosanctum Concilium* 83; 84; 88; 94).

⁸ Sie gehen auch über die Funktion der Gaben in archaischen Kulturen, die zur Besänftigung der Götter oder zur Erhaltung bzw. Neuschaffung günstiger Lebensbedingungen dargebracht wurden, hinaus.

⁹ Die vom Geist gewirkte Gegenwart Christi und seines Paschamysteriums bildet die Mitte allen sakramentalliturgischen Handelns. Die Aktualpräsenz des auferweckten und erhöhten Gekreuzigten zeitigt sich in der Liturgie der Kirche auf verschiedene Weise: Gegenwärtig ist Christus in der versammelten Gemeinde, in Gebet und Gesang der Kirche, im Wort der Verkündigung, in der Person des Priesters, der der Eucharistiefeier vorsteht, und in den eucharistischen Gestalten (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 7).

¹⁰ Die Wandlung von Brot und Wein ist kein in sich stehender Selbstzweck, sondern zielt auf die Verwandlung der Menschen durch Teilgabe an dem in ihnen Repräsentierten und seinem Geschick:

Der Glaube an die personale Selbstgegenwart Jesu Christi in der liturgischen Feier seines Paschamysteriums erfordert eine Haltung der Aufmerksamkeit und der vollen personalen Präsenz auf Seiten der Gläubigen, die über den Umgang mit nur verfügbaren Dingen hinausgeht, wie sie in der unmittelbaren Begegnung mit Personen als einem Geschehen zwischen zwei Freiheiten wirksam ist. Die Haltung der Gastfreundschaft gegenüber dem unverfügbaren Fremden¹¹ ist demnach auch für die Gläubigen der liturgischen Feier angebracht, wobei hier in einer Verschränkung von Hingabe und Aufnahme der Gastgeber der Eucharistie selbst in den Menschen Wohnung nehmen will und die freundschaftliche Aufnahme seiner selbst im Gastgeschenk seiner Freundschaft bewirkt.¹² Die zwischenmenschliche Zuwendung und das konkrete Füreinander- und Miteinander-Handeln in der Liturgie wie im alltäglichen Leben stehen deshalb unter dem Anspruch, auf die göttliche Lebensteilgabe transparent zu werden und im eigenen Tun das Tun Jesu wirksam werden zu lassen.

In den sakramentalen Gestalten vor allem von Brot und Wein verdichtet sich jedoch nicht nur die Realpräsenz Jesu Christi, sondern auch die Dialektik zwischen dem materiell-sinnlich Wahrnehmbaren und ihrer sinnhaft-personalen Wahrheit. Gerade die Gegenständlichkeit des ästhetischen Phänomens und seine damit zusammenhängende Eigenart offenzulegen, dass seine konkrete und darin in sich begrenzte Gestalt(-ung) auf fingierenden Akten beruht, kann je neu ins Bewusstsein rufen, dass das darin Bedeutete etwas Ungegenständliches jenseits menschlich begrenzter Darstellungskraft ist. Die objektive Existenz des sinnlichen Gegenstandes, an der sich das subjektive Bewusstsein stößt, stellt einen stillen Widerstand gegen eine Vereinnahmung und Einordnung in allzu Bekanntes seitens der Menschen dar. Die Gegenständlichkeit der sakramentalen Elemente und Gaben kann so zu einem Ort der heilsamen Irritation werden,¹³ die daran erinnert, dass das Wesentliche des sakramentalen Geschehens zwar im Handeln der Menschen handfeste und konkrete Wirkungen in der Welt zeitigen soll, dass es dabei aber nichts ist, was der Verfügbarkeit oder Verstehbarkeit der Menschen unterstellt wäre und der eigenen Intentionalität weder entspringen noch angeeignet werden kann. Vielmehr werden die Gläubigen der Heilswirklichkeit Gottes übereignet.¹⁴ Der eschatologische Verweischarakter der Sakramente kommt dann zum Ausdruck, wenn ihre rituell ästhetische Feiargestalt sich nicht im ästhetisierenden Heilsidealismus ergeht, sondern

„Brot und Wein sind derart wahrhaft Träger der verheißenen Selbstgabe, dass das konkret-leibhaftige Essen und Trinken Weg der Teilnahme an ihr ist“ (FABER: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 101 f.).

¹¹ Vgl. STEINER: Von realer Gegenwart, 202–207; APPEL: Die Gabe des Gastes, 13–24.

¹² Nach Joh 15,15 („Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe“) geschieht die Offenbarung und Selbsthingabe Gottes als Beziehung (Vater-Sohn), die eine darüber hinausreichende Beziehung freiheitlicher Teilhabe stiftet (Freundschaft in der Nachfolge Jesu).

¹³ Dazu, dass die äußerlich-sinnenhafte Gestalt der eucharistischen Gaben nicht an sich idolatrisch verkürzende Wirkung haben muss, sondern gegenüber einem rein bewusstseinsimmanenten Vergegenwärtigungsprozess die nicht einholbare Distanz und irreduzible Exteriorität der Gegenwart Christi gegenüber dem subjektiven Bewusstsein anmahnen kann, vgl. MARION: God without being, 161–182, bes. 167–169; TÜCK: Gabe der Gegenwart, 329 f. 347.

¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS: Confessiones VII, 10: „Non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me“, der darin die Worte Christi vor dem Hintergrund der johanneischen Brotrede weiterführt (Joh 6,55–57) und dabei den Subjektwechsel im Verkosten der eucharistischen Speise im Unterschied zur Einverleibung und Assimilation durch die rein körperliche Nahrungsaufnahme zur Geltung bringt.

etwas von der Gebrochenheit ihres fingierenden, fragmentarischen und vorläufigen Charakters erkennen lässt, Entwurf des schon wirklichen, in seiner Vollendung aber noch ausstehenden Reiches Gottes zu sein.

2.4 Gegenständlichkeit im liturgischen Raum

Neben den sakramentalen Elementen im engeren Sinn ist das darstellende Handeln der Liturgie in den kosmischen Dimensionen von Raum und Zeit vom Gebrauch und Umgang mit vielen weiteren Gegenständen und Realien geprägt. Angefangen beim architektonischen Rahmen und seiner Orientierung, der Inventarisierung und Ausgestaltung des Kirchenraums über die liturgischen Geräte und Gewänder und die weiteren Paramente bis hin zu Fragen des angemessenen Blumenschmucks erfüllt alles Dinglich-Weltliche innerhalb des liturgischen Zeichengeschehens nicht nur eine formale Funktion. Es soll über das jetzt Sichtbare hinaus verweisen als „Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeiten“ (*Sacrosanctum Concilium* 122).

So sind etwa die liturgischen Geräte, darunter insbesondere Kelch und Patene, die zur Aufnahme der eucharistischen Gaben vorgesehen sind, in der Kostbarkeit und Kunstfertigkeit ihrer Gestaltung auf die überfließende Gnade und Schönheit Gottes¹⁵ ausgerichtet, auf dessen Verehrung sie den Sinn der Menschen richten sollen.¹⁶ Zwar teilt der Reichtum, den die Kirche in den Schätzen der sakralen Kunst über die Zeit hin ansammelte, und der häufig zum Anlass für Kritik wurde und wird, die Ambivalenz alles Menschlich-Weltlichen und steht deswegen in der Gefahr, als idolatrisch verblendender Glanz die Sinne der Menschen an das Sichtbare zu fesseln. Das Staunen über die sichtbare Schönheit der liturgischen Geräte und Gefäße, die dem alltäglichen und profanen Gebrauch und Nutzdenken entzogen sind, kann und soll jedoch auch durch den angemessenen Umgang mit ihnen darauf verweisen, dass das in ihnen Enthaltene alle weltliche Schönheit übersteigt und alles menschliche Vorstellungs- und Fassungsvermögen sprengt. Als solche teilen sie die Dialektik allen liturgischen Geschehens zwischen der Menschwerdung Jesu Christi und seiner Wiederkehr in Herrlichkeit, die Dialektik von Gedenken und Erwarten, von Erscheinung und Entzug, von Sichtbarmachen und Zeigen einerseits und Verbergen und bergend Umhüllen andererseits. Denn bis zum vollen Schauen Gottes in seinem Reich tragen wir den Schatz des Evangeliums und des Glaubens in „zerbrechlichen Gefäßen“ (2 Kor 4,7), um daran erinnert zu werden, dass die Kraft des Glaubenszeugnisses und des Durchblicks vom Sichtbaren auf das Unsichtbare, die „Kraft der Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi“ (2 Kor 4,6), von Gott kommen.

¹⁵ Die Schönheit Gottes, der *veritatis splendor*, ist die dynamisch-relationale Eigenschaft des sich offenbarenden Gottes als die „Art und Weise, wie die Wahrheit der Liebe Gottes in Christus uns erreicht [...]“. Die wahre Schönheit ist die Liebe Gottes, die sich uns endgültig im Pascha-Mysterium offenbart hat“ (PAPST BENEDIKT XVI.: *Sacramentum Caritatis*, 35). Fern von jedem falsch verstandenen Ästhetizismus partizipiert die Liturgie an der Schönheit Gottes als Liebe, wenn die versammelte Gemeinde das Geheimnis seiner unbedingten und bedingungslosen Proexistenz und Lebenshingabe wahrhaftig und glaubwürdig erinnert und im Leben der Gläubigen verlebendigt. Zum paradoxalen, dem weltlichen Begriff widerstrebenden Verständnis der Schönheit nicht nur der Liturgie, sondern auch der christlichen Kunst vgl. MAIER: Der Gekreuzigte als Paradox theologischer Ästhetik, 372–378.

¹⁶ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 122. Die Frage nach einer angemessenen sinnlichen Wahrnehmbarkeit der sakramentalen Heilszuwendung ist somit keine Frage der Äußerlichkeit, sondern betrifft den Kern des soterischen und latreutischen Geschehens der Liturgie.

3 Liturgie und Schöpfung – Materie im Licht der Auferstehung

Die Liturgie ist als Feiargestalt des Glaubens ein komplexer und biblisch geprägter Deutungsraum. Gott, Welt und Mensch werden einander in der Sprache des Kerygmas und der Verkündigung als Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf im Rahmen einer von Gott initiierten und von den Menschen mitgestalteten Heilsgeschichte zugeordnet. Gott erschafft Welt und Mensch aus Liebe als ein Anderes seiner selbst und entlässt sie in Freiheit. Die Welt ist von Gott gut geschaffen und in eine freie weitere Entwicklung entlassen, aber sie ist nicht göttlich. Der Mensch ist als Ebenbild Gottes sich selbst in Freiheit gegeben und zur Verantwortung einer Co-Creatio mit Gott berufen, aber er ist nicht Gott. Die Geschöpflichkeit von Welt und Mensch beinhaltet eine Würde und Autonomie, die sich verdankt weiß und auf eine umfassende Vollendung orientiert ist, die über sich hinausweist.

Die christliche Rede von der Schöpfung erinnert daran, dass Materie und Natur seitens des Menschen weder absolut zu setzen sind noch als dem menschlichen Willen zur Verfügung stehendes Material ausgebeutet werden dürfen. Als „Ästhetik des christlichen Glaubens“¹⁷ und sinnlich begehbarer Erfahrungsraum ist die Liturgie auch ein Lernort, um das Staunen vor der Schönheit, die Achtsamkeit für natürliche Prozesse, die Empathie mit allen Geschöpfen und die Einsicht, dass in der Welt alles mit allem zusammenhängt, einüben zu können.¹⁸ Zugleich hält christliche Schöpfungsrede das Bewusstsein wach, dass die Welt und die Menschen in ihr nicht nur bedingt und begrenzt, sondern auch von Übel, Sünde und Tod in ihrer Würde verletzt und in ihrer Existenz gefährdet sind. Soll unser liturgisches Feiern nicht zu einem idolatrischen Schein verkommen oder in eine ideologische Verblendung führen, müssen wir offen und fähig bleiben, diese Gebrochenheit in unsere konkrete Haltung und Gestaltung liturgischen Handelns aufzunehmen.¹⁹ Liturgie ist als Erfahrungsort der Schönheit und Güte der Schöpfung zugleich auch ein „Ort der Klage und des ausgesprochenen Schmerzes“²⁰. In dieser Spannung vollzieht sich die Hoffnung der Kirche, dass im auferstandenen Gekreuzigten die Wunden der Welt und der Menschen schon in das Licht der Vollendung gestellt sind, ohne leid- und geschichtsvergessen verklärt zu sein.

Die Kirche leistet der Gesellschaft einen wichtigen Dienst, wenn sie diese Deutung und Hoffnungsbotschaft von Welt und Mensch als Schöpfung in der liturgischen Feiargestalt des Glaubens als sinnlich erlebbaren Erfahrungsraum und Lernort anbietet (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 2) und in die gesellschaftspolitischen Diskurse einbringt. In gleicher Weise sind Theologie und Liturgie auf einen fortwährenden Lernprozess und kritischen Austausch mit anderen und sich teils radikal verändernden Deutungen von Welt und Materie im Bereich der philosophischen, naturwissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen angewiesen.

¹⁷ WOHLMUTH: Jesu Weg – unser Weg, 31.

¹⁸ PAPST FRANZISKUS: *Laudato Si'*, 203–237.

¹⁹ Das Erzbistum Köln stellte 2016 eines der Flüchtlingsboote aus dem Mittelmeer als Altar zur Fronleichnamsmesse auf dem Roncalliplatz in Köln auf, in dem sich Klage, Hoffnung und die Mahnung an die gemeinsame Verbundenheit und Verantwortung aller Menschen verdichten (http://de.radiovaticana.va/news/2016/05/21/fl%C3%BChtlingsboot_zu_fronleichnam_glauben_sichtbar_machen/1231399).

²⁰ SÖLLE: Gott denken, 73.

Literatur

- APPEL, Kurt: Die Gabe des Gastes, in: IRRGANG, Ulrike / BAUM, Wolfgang (Hg.): Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit. Würzburg 2012, 13–24.
- AUGUSTINUS: Confessiones – Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph BERNHART. München ²1960.
- Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche.* Grundform. Manuskriptaussgabe. Hg. v. den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Trier 2001.
- Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes.* Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg [u. a.] 2007.
- FABER, Eva- Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre. Darmstadt 2002.
- MAIER, Hans: Der Gekreuzigte als Paradox theologischer Ästhetik, in: *Communio* 37. 2008, 372–378.
- MARION, Jean-Luc: God without being. Hors-Texte. Translated by Thomas A. Carlson, with a Foreword by David Tracy. Chicago / London 1991.
- PAPST BENEDIKT XVI.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*. Bonn 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177).
- PAPST FRANZISKUS: Enzyklika *Laudato Si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Bonn 2015 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202).
- SÖLLE, Dorothee: Gott denken. Einführung in die Theologie. München 1997.
- STEINER, George: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauß. Aus dem Englischen von Jörg TROBITIUS. München / Wien 1990.
- TÜCK, Jan-Heiner: Gabe der Gegenwart. Theologie und Poetik der Eucharistie bei Thomas von Aquin. Freiburg / Basel / Wien 2009.
- WEILAND, Maria: Ästhetik gebrochener Gegenwart. Zur Bedeutung der repräsentativen Dimension sakramentalliturgischen Handelns im Gespräch mit Dieter Henrich. Regensburg 2011 (ratio fidei 44).
- WENZEL, Knut: Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils. Freiburg / Basel / Wien 2003.
- WOHLMUTH, Josef: Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie. Würzburg 1992.

Jörg Müller, Luzern

„Das Leben neu geschaffen“

Das Ineinander von Schöpfung und Erlösung im Eucharistischen Hochgebet

Schöpfungstheologische Motive haben im Nachgang des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Liturgiereform wieder Eingang in das Eucharistische Hochgebet gefunden. Im Beitrag wird aufgezeigt, wie unterschiedlich das Schöpfungsmotiv entfaltet wird, und welche theologische Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Erlösung sich aus dem liturgischen Befund ableiten lässt.

1 Hinführung und Fragestellung: Das Pascha-Mysterium Jesu Christi als zentraler Sinngehalt der Liturgie

Das Schöpfungsmotiv, der Lobpreis auf Gott als den Schöpfer der Welt durch seine Schöpfung, stellt in den eucharistischen Texten der Liturgie nicht unbedingt das Hauptthema dar, sondern eher ein bisweilen wenig beachtetes Seitenthema. Schwerpunkt der Liturgie ist vielmehr der Lobpreis und die Danksagung für Gottes Handeln in der

JÖRG MÜLLER
ist wissenschaftlicher Assistent an der Professur
für Liturgiewissenschaft an der Universität Luzern
sowie Mitherausgeber und Mitautor des
„Luzerner Biblisch-Liturgischen Kommentars“.

Geschichte der Welt, das seinen Höhe- und Kulminationspunkt im Pascha-Mysterium Jesu Christi findet (vgl. *Sacrosanctum Concilium* [SC] 5f.). Besonders die Texte des Eucharistischen Hochgebets weisen einen deutlichen soteriologischen Schwerpunkt auf, der sich exemplarisch an der anamnetischen Gemeindeakklation aufzeigen lässt: Die ganze Feier ist im Kern Verkündigung und Lobpreis von Tod und Auferstehung Jesu Christi (vgl. 1 Kor 11,26).¹

Nach Jahrhunderten der Abwesenheit² fand das explizite Schöpfungsmotiv im Rahmen der Liturgiereform wieder Eingang in das eucharistische Beten der römischen Kirche.³ Im auf-

¹ „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“ (*Messbuch* [MB] 473); vgl. MUMBAUER/MÜLLER: Anamnetische Gemeindeakklation 17f.

² Bereits in den frühesten Hochgebetsquellen sind Schöpfungsmotive überliefert, besonders ausführlich entfaltet sind sie beispielsweise im Hochgebet der Apostolischen Konstitutionen, vgl. PROBST: Schöpfungsmotiv, 137f. Das älteste erhaltene Sakramentar der römischen Kirche, das Leonianum (Ende 6. Jh.), bezeugt Schöpfungsmotive, die sich vor allem in den zahlreich vorhandenen Präfationen wiederfinden. Gregor der Große hat im 7. Jh. die Anzahl der Präfationen auf ein Minimum reduziert, dabei entfielen auch sämtliche schöpfungstheologischen Motive. Im geistesgeschichtlichen Hintergrund ist zeitgleich eine zunehmende Skepsis gegenüber der Natur bzw. Schöpfung auszumachen, die sich in einer wachsenden Zahl von exorzistischen Motiven in der Liturgie zeigte: „Für eine Schöpfung aber, die total der Macht des Bösen ausgeliefert ist, kann man nicht mehr unbefangen danken, erst recht nicht im Zentralgebet des Christentums, im Eucharistischen Hochgebet“ (ebd., 140f.).

³ Schöpfungstheologische Motive haben sich allerdings in anderen liturgischen Feierformen wie der Tagzeitenliturgie erhalten (vgl. die Darstellung von KIEDL: Schöpfungsgedächtnis und Menschenbild) oder sind in den Bereich der außerliturgischen Frömmigkeit (z. B. der Sonnengesang des Franz von Assisi)

merksamen Blick auf die Heilige Schrift sowie auf altkirchliche liturgische Quellen⁴ (vgl. SC 23) wurde das Schöpfungsmotiv und seine Relevanz für die heutige Zeit wiederentdeckt.⁵

Balthasar Fischer sprach im Rahmen einer Würdigung nicht nur von einer „Wiederentdeckung“, sondern sogar von einem „Durchstoß zum Thema ‚Schöpfung‘“⁶. So sehr ihm in dieser Einschätzung zuzustimmen ist, fällt doch auf, dass die Bedeutung von schöpfungstheologischen Motiven und Implikationen im Eucharistischen Hochgebet als dem „Gebet der Danksagung und Heiligung“ (AEM 54), dem wichtigsten Gebet der ganzen liturgischen Feier, nur wenig reflektiert ist.⁷ Im Zentrum dieses Gebets stehen die Danksagung und der Lobpreis der Menschen für „das gesamte Werk der Erlösung oder, entsprechend dem Tag, dem Fest oder der Zeit, für ein bestimmtes Geheimnis des Heilswerkes“ (AEM 55a).⁸

In diesem Beitrag soll aus der Liturgie selbst eine Antwort auf die Frage erhoben werden, wie die Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Erlösung zu verstehen ist. Inwiefern ist die Schöpfung Teil des „gesamten Werks der Erlösung“? Oder ist sie doch nur die im Vorfeld zu errichtende „Bühne“, auf der sich dann das „Drama“ der erlösenden Heilsgeschichte abspielen kann? Hierzu werden die schöpfungstheologischen Motive aufgezeigt, die sich in den Eucharistischen Hochgebeten finden, und entsprechend gedeutet. Ein besonderer Fokus wird dabei auf das Vierte Eucharistische Hochgebet gelegt.

2 Schöpfungsmotive im Eucharistischen Hochgebet: ein pluraler Befund

Es ist in der Tat eine erfreuliche Entwicklung, dass in den Texten der erneuerten Messliturgie das Schöpfungsmotiv in unterschiedlicher Ausprägung wieder seinen Ort im Zentrum des eucharistischen Betens der Kirche gefunden hat. Es findet sich sowohl im Textkorpus einiger Hochgebete als auch in der mittlerweile wieder großen Zahl an Präfationen.⁹

gewandert und schlugen sich in einer reichen Ausgestaltung von Bräuchen nieder (z. B. Erntedank).

⁴ In den orientalischen Liturgien hatte das Schöpfungsmotiv stets eine zentrale Bedeutung. Die Hochgebetstexte weisen zahlreiche Schöpfungsmotive auf, so beispielsweise die Basileios-Anaphora (vgl. den Text bei MESSNER: Einführung, 390). Dort finden sich auch in das Hochgebet eingeschobene schöpfungsorientierte Bitten, die das Wohlergehen, Wachsen und Gedeihen der Schöpfung zum Ausdruck bringen.

⁵ Zeitgleich mit Konzil und Liturgiereform ging eine wachsende Sensibilität des Menschen für die Mit- und Umwelt, in der er lebt und sein Leben gestaltet, einher; vgl. KACZYNSKI: Einbeziehung, 399.

⁶ FISCHER: Missale, 8.

⁷ Vgl. z. B. KACZYNSKI: Einbeziehung, HAUNERLAND: Fest sowie PROBST: Schöpfungsmotiv. Zu nennen ist hier auch die umfangreiche Studie von STECK: Schöpfungstheologische Implikationen. Einen interessanten Ansatz bietet Medard Kehl in seiner Schöpfungslehre, in der er die Liturgie, konkretisiert an den beiden Beispielen Osternacht und Viertes Eucharistisches Hochgebet, zum Ausgangspunkt seiner systematischen Überlegungen macht, vgl. KEHL: Und Gott sah [...], 58–87.

⁸ Papst Paul VI. setzte 1971 eine Arbeitsgruppe zur Entwicklung inhaltlicher Kriterien für die Erarbeitung neuer Hochgebetstexte ein. In den Ergebnissen dieser Arbeitsgruppe wird als Wesenselement von Eucharistischen Hochgebeten festgehalten: „Das Hochgebet ist anamnetisches Gebet. [...] Inhalt ist das Schöpfungs- und Erlösungswerk.“ Der Abschnitt „mögliche und wünschenswerte Elemente“ listet u. a. den „Dank für das Schöpfungswerk, der in orientalischen Texten sehr häufig ist“, auf, vgl. KACZYNSKI: Eucharistiegebete, 132–135.

⁹ Im Rahmen der Liturgiereform wurde die Anzahl der ehemals zwölf Präfationen im *Missale Romanum* 1962 auf gut 100 Präfationen erhöht, vgl. die Übersicht MB 12*–15*. Das Hochgebet für Kinder III enthält verschiedene Textbausteine zu unterschiedlichen thematischen Aspekten, so auch einen ausführlichen Lobpreis auf die Schöpfung (*Fünf Hochgebete*, 42–49). Zu nennen sind hier auch die Hochgebete, die für den Eucharistischen Weltkongress 1973 in Australien geschaffen wurden (ne-

Das Schöpfungsmotiv wird dabei vielfältig entfaltet. An erster Stelle ist der Lobpreis auf Gott als den Schöpfer zu nennen, der „die Welt mit all ihren Kräften ins Dasein gerufen“¹⁰ hat. Zu den Schöpfungswerken gehört vor allem der Mensch in seiner besonderen Stellung in der Schöpfungsordnung.¹¹ Aber auch der Lobpreis der ganzen Schöpfung auf ihren Schöpfer, der durch den Mund der Menschen „laut“ wird, wird in den Texten explizit artikuliert.¹²

Die Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Erlösung wird in verschiedenen Variationen durchgespielt, die jeweils auf die Grundmelodie des Christusgeschehens aufbauen. Erlösung wird im Kontext der schöpfungstheologischen Motive als Neuschöpfung in Christus verstanden. Eine universale, auf die gesamte Schöpfung ausgedehnte Perspektive bietet die Präfation von Weihnachten II: „In ihm ist alles neu geschaffen. Er heilt die Wunden der ganzen Schöpfung, richtet auf, was darniederliegt, und ruft den verlorenen Menschen ins Reich deines Friedens“ (MB 366 f.). Dabei fällt auf, dass Erlösung nicht allein auf das Ostergeschehen konzentriert ist, sondern bei Menschwerdung und Leben Jesu ansetzt. Die unterschiedlichen Facetten des *einen* erlösenden Handelns Gottes in und durch Christus werden dabei kirchenjahreszeitlich akzentuiert: Das Weihnachtsfest feiert den „wunderbaren Tausch“, in dem Gott den Menschen durch Christus neu erschafft (vgl. MB 368 f.), an Epiphanie ist Christus „als sterbender Mensch erschienen und hat uns neu geschaffen im Glanz seines göttlichen Lebens“ (MB 370 f.), und an Ostern hat er „durch seinen Tod [...] unseren Tod vernichtet und durch seine Auferstehung das Leben neu geschaffen“ (MB 385). Das „Objekt“ des schöpferisch-erlösenden Handelns Gottes variiert zudem und ist nicht ausschließlich auf den Menschen fokussiert. Es zeigt vielmehr eine universale Ausrichtung: Mensch („uns“), die „Wunden der Schöpfung“ sowie das Leben insgesamt.

Es zeigt sich allerdings, dass die Verwendung schöpfungstheologischer Aspekte und ihre Komposition mit erlösungstheologischen Motiven keiner einheitlichen Systematik folgen. Da stehen zum einen Schöpfung und Erlösung additiv nebeneinander¹³, zum anderen wird das Schöpfungshandeln Gottes seinem rettenden Handeln (in Christus) bei- bzw. untergeordnet.¹⁴ Die Schöpfung wird des Weiteren in ihrer eigenen Würde und Bedeutsamkeit gesehen, gleichzeitig als defizitär und erlösungsbedürftig.¹⁵

ben dem Hochgebet für Erwachsene gibt es auch eines speziell für Kinder). Den australischen Ur-
einwohnern ist abstraktes Denken fremd, deshalb wurde beispielsweise der Dank für die Schöpfung
auf konkrete und lebensrelevante Schöpfungselemente heruntergebrochen.

¹⁰ Präfation Sonntage V (MB 406). Die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi wird u. a. in der Präfation Hochgebet II genannt: „Er ist dein Wort, durch ihn hast du alles geschaffen“ (MB 404 f.). Vgl. auch die hoheitliche Interpretation der Stellung Christi in der Präfation von Christkönig: Er ist von Gott „gesalbt [...] zum König der ganzen Schöpfung“ (MB 263).

¹¹ Vgl. Präfation Sonntage V (MB 406 f.), Wochentage II (MB 442 f.) und Trauung III (MB 988 f.).

¹² Präfation Sonntage V: „und dich mit der ganzen Schöpfung zu loben“, auch Wochentage V (MB 448 f.) sowie Allerheiligen (MB 822 f.). Ähnlich auch Hochgebet III: „und alle deine Werke verkünden dein Lob“ (MB 490).

¹³ Z. B. Präfation Wochentage III: „Denn du bist der Schöpfer der Welt, du bist der Erlöser aller Menschen durch deinen geliebten Sohn, unseren Herrn Jesus Christus“ (MB 444 f.) oder Präfation Hochgebet II: „Er ist dein Wort, durch ihn hast du alles erschaffen. Ihn hast du gesandt als unseren Erlöser und Heiland“ (MB 478 f.).

¹⁴ Präfation Wochentage II: „Du hast den Menschen in deiner Güte erschaffen und ihn, als er der gerechten Strafe verfallen war, in deiner großen Barmherzigkeit erlöst durch unseren Herrn Jesus Christus“ (MB 442 f.).

¹⁵ Vgl. Präfation Weihnachten II: „Er heilt die Wunden der ganzen Schöpfung, richtet auf, was darniederliegt“ (MB 367).

3 Der Sonntag als Tag der Schöpfung und Neuschöpfung

Eine erste Fokussierung ergibt sich aus der Betrachtung der Sonntagspräfation V, die den Lobpreis des Schöpfers zum Thema hat.¹⁶ Bemerkenswert ist hier, dass das Handeln Gottes in der Schöpfung sowie die Schöpfung als Ergebnis seines Wirkens den einzigen Inhalt des anamnetischen Gedenkens darstellen – keine explizite heilsgeschichtliche Erinnerung, erst recht kein Verweis auf das Pascha-Mysterium Christi in Kreuz und Auferstehung. Natürlich darf das Schöpfungsmotiv in der Präfation nicht isoliert vom gesamten Geschehen des Eucharistischen Hochgebets getrennt werden. Doch die explizite Aufnahme des Schöpfungsmotivs als Ouvertüre des eucharistischen Betens stellt eine theologische Aussage über das Verständnis von Erlösung dar. Wenn die Präfation ein „bestimmtes Geheimnis des Heilswerkes“ (AEM 55a) entfaltet, dann ist die Schöpfung auf jeden Fall darunter zu subsumieren.

Dieser Befund ist zudem bemerkenswert, weil doch gerade der Sonntag als Tag des zentralen heilsgeschichtlichen Gedächtnisses, der Auferstehung, gefeiert wird.¹⁷ Der Sonntag ist – chronologisch gesehen – nicht nur als der „erste Tag der Woche“ der Tag der Auferstehung (vgl. Mk 16,2 par), sondern er verweist auf den ersten Tag der Schöpfung, auf den Anfang der Erschaffung der Welt: die Trennung von Licht und Finsternis (vgl. Gen 1,3–5). Der Zusammenhang des Gedächtnisses der Erschaffung der Welt mit Fokus auf den ersten Schöpfungsakt Gottes sowie der Neuschöpfung durch die Auferstehung Jesu Christi ist bereits bei Justin¹⁸ belegt und bildet ein liturgisches Proprium: „Die Christen der ersten Generationen waren zu einem großen Teil vom Alten Testament her so stark geprägt, dass für sie eine Sonntagsfeier ohne Erwähnung des Schöpfungswerkes nicht denkbar war.“¹⁹

Gottes geschichtsmächtiges und befreiendes Handeln ereignet sich *in* der Schöpfung. Diese steht nicht isoliert vom Heilshandeln Gottes, sie ist nicht nur dessen Ort, sondern vielmehr dessen Anfang. „In der Auferweckung Jesu wird der in Gen 1 als ‚Anfang‘ erzählte *Ursprung* der Welt endgültig als *Sinn und Ziel* der Schöpfung offenbar. Christliche Liturgie ist deshalb zutiefst schöpfungstheologisch bestimmt.“²⁰ Das berühmte „*Im Anfang schuf Gott*“ (Gen 1,1) kann daher auch im Sinn von „*Als Anfang* [...]“²¹ verstanden werden. Die Präfation möchte zum Ausdruck bringen, dass Gott also „schon immer“ sein Heil in der Welt gewirkt hat.²²

¹⁶ „Denn du hast die Welt mit all ihren Kräften ins Dasein gerufen und sie dem Wechsel der Zeit unterworfen. Den Menschen aber hast du auf dein Bild hin geschaffen und ihm das Werk deiner Allmacht übergeben. Du hast ihn bestimmt, über die Erde zu herrschen, dir, seinem Herrn und Schöpfer, zu dienen und das Lob deiner großen Taten zu verkünden durch unseren Herrn Jesus Christus. Darum singen wir [...]“ (MB 406 f.). Diese Präfation geht in ihren Ursprüngen lose auf eine ambrosianische Präfation aus der Osterzeit zurück, die im Original aber nicht nur die Schöpfung, sondern vor allem das erlösende Handeln Gottes thematisiert, vgl. HAUNERLAND: Fest 252.

¹⁷ Vgl. z. B. das Postsanctus von Euch. Hochgebet II: „Darum kommen wir vor dein Angesicht und feiern in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche den ersten Tag der Woche als den Tag, an dem Christus von den Toten erstanden ist“ (MB 480).

¹⁸ „Am Sonntag aber kommen wir deswegen alle zusammen, weil es der erste Tag ist, an dem Gott durch Umwandlung der Finsternis und der Materie den Kosmos erschuf, und gleichzeitig der Tag, an dem unser Heiland Jesus Christus von den Toten auferstand“ (JUSTIN: 1 apol. 67,7).

¹⁹ KACZYNSKI: Einbeziehung, 398.

²⁰ LÖNING / ZENGER: Als Anfang, 253 (Hervorhebungen im Original).

²¹ Vgl. LÖNING / ZENGER: Als Anfang, 17.

²² Vgl. MÜLLER: Lobpreis.

4 Das Ineinander von Schöpfung und Erlösung im *Vierten Eucharistischen Hochgebet*

Besonders deutlich ist das Schöpfungsmotiv im *Vierten Eucharistischen Hochgebet* ausgeprägt. Es spielt hier gerade kein leises Seitenthema, sondern durchzieht den Text wie eine Grundmelodie von den ersten präfationalen Elementen²³ bis hin zum eschatologischen Schlussakkord.²⁴ Dieser Befund ist nicht verwunderlich, ist doch dieser Text als Frucht der Liturgiereform zugleich „Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Schöpfungstheologie“²⁵. Der Lobpreis des Schöpfers durch die Schöpfung ist eingebettet in den Lobpreis der *Oikonomia*, des universalen Heilshandelns Gottes, das sich in die abschließende Bitte um All-Vollendung zu einem großen eschatologischen Finale hin steigert.²⁶

a) Gott als Schöpfer der Welt

Gleich zu Beginn des Hochgebets wird Gott als der Schöpfer der Welt benannt, identifiziert und gepriesen: „Alles hast du erschaffen, denn du bist die Liebe und der Ursprung des Lebens.“²⁷ Am Anfang der *eucharistia*, der lobpreisenden Danksagung für das Heil, das Gott in der biblisch dokumentierten Heilsgeschichte durch sein Pneuma gewirkt hat, steht der Lobpreis auf die Schöpfung. Die Danksagung setzt dabei ganz grundlegend beim Staunen darüber an, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr Nichts²⁸, und dass sich alles Seiende – also auch die im konkreten liturgischen Vollzug betenden Christinnen und Christen – dem Handeln Gottes verdankt und in ihm seinen Ursprung hat.²⁹ Das Verdankt-Sein des Menschen und aller Schöpfung sowie die grundlegende Abhängigkeit von Gott und das

²³ Aufgrund seiner strukturellen Ähnlichkeit zu ostkirchlichen Anaphoren kommt die gängige literarische Strukturierung der Eucharistischen Hochgebete (vgl. AEM 55) bei diesem Hochgebetstext schnell an Grenzen. Die „Präfation“ als Strukturelement zwischen Eröffnungsdialo und Sanctus stellt zunächst eine entfaltete Gottesanrede (Anaklese) dar. Die ausführliche Anamnese, die umfassend den Dank „für das gesamte Werk der Erlösung“ (AEM 55a) ausdrückt, findet sich zwischen Sanctus und Wandlungsepiklese. In der Literatur begegnet sowohl die Bezeichnung „Postsanctus“ als auch „präepikletisch“.

²⁴ Vgl. KEHL: Und Gott sah [...], 87.

²⁵ KEHL: Und Gott sah [...], 80. Er bezieht sich dabei vor allem auf die Aussagen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Er weist darauf hin, dass das Thema „Schöpfungstheologie“ nicht explizit auf der Tagesordnung der Konzilsdebatten stand. Das Verhältnis von Schöpfung, Welt, Mensch und Geschichte wird allerdings in einigen Konzilstexten zumindest implizit behandelt, weshalb Kehl hier von einer „impliziten Schöpfungstheologie“ spricht. Die konziliaren Aussagen sortiert er in drei Grundzüge: den heilsgeschichtlich-christologischen Ansatz, die anthropozentrische Sicht der Welt und die Eschatologie als Vollendung menschlicher Weltgestaltung, vgl. ebd., 80–83.

²⁶ Vgl. KEHL: Und Gott sah [...], 81–83.

²⁷ MB 502. Eine Reprise dieses Motivs findet sich unmittelbar nach dem Sanctus, wenn der Lobpreis der *Oikonomia* beginnt: „groß bist du, und alle deine Werke künden deine Weisheit und Liebe“ (MB 504). Auffällig ist, dass der theologische Topos der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi weder hier noch im weiteren Textverlauf explizit erwähnt wird.

²⁸ Vgl. HEIDEGGER: Einführung, 1.

²⁹ Die deutsche Textfassung bringt diese Spannung nicht deutlich zum Ausdruck. Der Betonung der absoluten Transzendenz Gottes wird die Schöpfung der Welt in einer additiven Aufzählung gleichsam angehängt: die Schöpfung der Welt scheint eine theologische Selbstverständlichkeit zu sein. Die lateinische Textvorlage schließt das Schöpfungsmotiv mit *sed et* („und dennoch“) an, wodurch die Spannung zwischen der Absolutheit Gottes und der kreatürlichen Kontingenz viel pointierter ausgedrückt wird.

Verwiesen- und Angewiesen-Sein auf ihn spiegeln sich im Schöpfungsmotiv der Liebe³⁰ und des Segens³¹ wider: Gott ist nicht nur einmalige kausale Ursache der Erschaffung der Welt, sondern ihr bleibender Urgrund, der sie am Leben erhält und umsorgt.

Hier drückt sich eine grundlegende positive Sicht der Schöpfung aus, die nicht defizitorientiert ist, sondern deren Wert, Größe und Bestimmung im Blick hat. Zugespitzt wird dies in der Schilderung des „Sündenfalls“ des Menschen, verstanden als der Verlust der einstigen Gottunmittelbarkeit. Denn „aller Beschädigung durch Sünde und Leid zum Trotz ist die Schöpfung gut, weil sie von ihrem Schöpfer bleibend gesegnet ist.“³²

b) Neuschöpfung des Lebens durch Tod und Auferstehung Jesu Christi

Auch dieser Hochgebetstext deutet Erlösung als Neuschöpfung des Lebens durch Tod und Auferstehung Jesu Christi.³³ Das zentrale Heilsereignis ist allerdings im weiten Kontext der heilsgeschichtlichen Anamnese zu sehen, der bei der Schöpfung ansetzt. Der kursorische Durchgang durch die biblische Heilsgeschichte beinhaltet die markanten Etappen der Geschichte Israels³⁴ und zieht sich weiter bis zur Person Jesus von Nazareth: seine Menschwerdung, sein Leben, sein Wirken und seine Botschaft. Tod und Auferstehung, derer die versammelte Gemeinde in der Eucharistiefeier gedenkt, sind explizit und in dynamischer Weise eingebettet in das gesamte Heilshandeln Gottes. Hier wird eine wohltuende soteriologische Weite aufgespannt, die Kreuz und Auferstehung im wahrsten Sinne des Wortes relativiert, aus soteriologischer Engführung befreit und somit viel Raum für das Handeln Gottes davor und danach offenhält. Auffällig dabei ist, dass nicht von der Rettung oder Erlösung des *Menschen* die Rede ist, sondern von der Neuschaffung des *Lebens* in einem ganz universalen Sinn, denn: Das Heilsversprechen Gottes ist tief und umfassend in die Schöpfung eingeschrieben.³⁵

Ausdrücklich wird zudem Gott für die Sendung des Geistes gedankt, der das Werk seines „Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet“ (MB 505). Damit wird eine ausdrückliche Brücke in die Zukunft und die von Christus herkommende Vollendung der Welt geschlagen. Die pneumatologische Dimension ist dabei nicht unbedeutend: Derselbe Geist Gottes, der „im Anfang“ bzw. „als Anfang“ ordnend und schöpferisch über den Wassern der Urflut schwebte, ist es, der über das Christusgeschehen hinaus das erlösende Werk Gottes weiterführt und vollendet. Derselbe Geist wird wiederum in der Wandlungsepiiklese auf die Gaben von Brot und Wein herabgerufen, die zuvor in der Gabenbereitung – allerdings oft lei-

³⁰ Die Liebe stellt dabei die kausale Verbindung zwischen Transzendenz Gottes und der Schöpfung her. Als Handlungsmotiv Gottes begegnet sie an zwei weiteren markanten Stellen im Hochgebetstext: Die Liebe Gottes, des Vaters, gegenüber der Welt ist Ausgangspunkt für die Sendung des Sohnes (vgl. Joh 3,16), und die Liebe des Sohnes zu seinen Jüngerinnen und Jüngern ist Ausgangspunkt für die Deutung seines Todes als Hingabe, wofür das letzte Abendmahl und in seiner Fortführung die jeweilige Eucharistiefeier stehen (vgl. Joh 13,1).

³¹ „Du erfüllst deine Geschöpfe mit Segen und erfreust sie alle mit dem Glanz deines Lichtes“ (MB 502).

³² KEHL: Und Gott sah [...], 86.

³³ „[...] durch seine Auferstehung den Tod bezwungen und das Leben neu geschaffen“ (MB 505).

³⁴ Erstaunlich ist dabei allerdings, dass der Exodus als markantes Identifikation stiftendes Ereignis Israels nicht genannt ist; auch der Bundesgedanke ist in einer missverständlichen Formulierung sehr offen gehalten. Die ungenügend dargestellte Rolle Israels in diesem Hochgebet ist bereits breit diskutiert worden; vgl. zur Übersicht KRANEMANN: *Israelitica dignitas*.

³⁵ Vgl. KEHL: Und Gott sah [...], 86.

se gesprochen und deshalb für die Gemeinde nicht vernehmbar – als Schöpfungsgaben identifiziert werden und unter deren Gestalt sich das erlösende Handeln Gottes vergegenwärtigt.³⁶ Die konkrete Eucharistiefeier wird damit in den geistgewirkten Aufriss des schöpferischen und heil machenden Handels Gottes hinein verortet.

c) Eschatologische Perspektive

Höchst bedeutsam ist zuletzt die eschatologische Dimension, in die der Gebetstext mündet. Hier findet der universale Heilswille (1 Tim 2,4), der in der Liturgiekonstitution zunächst auf die Menschen gerichtet ist (SC 5) eine universale Ausweitung hin auf die ganze Schöpfung: „Und wenn die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, lass uns zusammen mit ihr dich verherrlichen in deinem Reich“ (MB 509).³⁷ Es wird deutlich: „Die Oikonomia des göttlichen Heilshandelns umgreift zusammen mit dem schöpferischen Ursprung der Geschichte, der ständigen Präsenz Gottes und seinem erlösenden Handeln in Jesus Christus schließlich auch ihre verheißene Vollendung im kommenden Reich Gottes.“³⁸

5 Biblische Vergewisserung

Gerade das *Vierte Eucharistische Hochgebet* in seiner durch und durch biblisch geprägten Sprachgestalt legt es nahe, das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung über das biblische Verständnis von Schöpfung zu erschließen. Die Schöpfungstätigkeit Gottes wird in der Heiligen Schrift durch das hebräische Wort *bara* / „schöpfen, erschaffen“ ausgedrückt, das auch über Gen 1 hinaus am häufigsten in der Hebräischen Bibel für das Schöpfungshandeln Gottes verwendet wird.³⁹ Es hat zudem eine ausgesprochen theologische Qualität, denn es wird in exklusiver Weise nur in Bezug auf das schöpferische Handeln Gottes gebraucht.⁴⁰

Bara bezeichnet das gebietende Wort des Schöpfers, das performativ die Welt und die einzelnen Geschöpfe ins Dasein ruft.⁴¹ Dieses schöpferische Handeln Gottes bezieht sich zum einen *protologisch* auf die Erschaffung der Welt mit ihren Strukturelementen⁴², auf die Lebewesen sowie auf den Menschen im Besonderen (vgl. auch Gen 5,1 f.; Mal 2,10). Aber auch Gottes *soteriologisches* Eingreifen in die Geschichte wird mit *bara* beschrieben und als Neuschöpfung verstanden (Ps 51,12; 104,30; Jer 31,22). Bisweilen hat *bara* auch eine *eschatologische* Konnotation und apostrophiert das vollendende Handeln Gottes (Ps 102,19; Jes 41,19 f.).

³⁶ Vgl. SCHRAMM / STOCKHOFF: Segensgebete.

³⁷ Der liturgische Text greift hier eindeutig Röm 8,21 auf; vgl. zum Kontext LÖNING / ZENGER: Als Anfang, 225–230. Eine ähnliche Perspektive findet sich in der Präfation von Christkönig, hier jedoch christologisch zugespitzt: „Wenn einst die ganze Schöpfung seiner Herrschaft unterworfen ist, wird er dir, seinem Vater, das ewige, alles umfassende Reich übergeben: das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Herrlichkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“ (MB 262 f.).

³⁸ KEHL: Und Gott sah [...], 83 mit Verweis auf *Gaudium et spes* 38 f.

³⁹ Vgl. ESSER: Schöpfung / *ktisis*, 1560 f.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Gen 1,3: „Gott sprach [...] und es wurde“; auch Jdt 16,14; Ps 33,6; 148,5; Jes 48,13. Weish 11,25; Jes 41,4 und Röm 4,17 werden in der Einheitsübersetzung mit „ins Dasein rufen“ wiedergegeben. Zur Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes vgl. insgesamt Jes 55,10 f.

⁴² Licht, Nacht, Wasser, Erde, Himmel etc., vgl. auch Ps 89,13; Jes 40,26.28; 42,5; 45,12; Am 4,13.

Biblich gesehen bezeichnet Schöpfung primär eine Qualitätsbestimmung der Beziehung zwischen Gott und seinem Gegenüber, der Schöpfung. „Die Schöpfung *ist* der Ort, an dem der heilende und rettende Gott offenbar werden und begegnen will. Die Erde *ist* der Raum, in dem sich die Königsherrschaft Gottes als ‚Leben in Fülle‘ mitteilen will.“⁴³ Gleichzeitig ist der Erlöser der Welt auch ihr Schöpfer, und die Annahme der Erlösung setzt ein volles „Ja“ zur Schöpfungswirklichkeit voraus.⁴⁴

Das Bekenntnis zum Schöpfergott als dem Gott, der Leben und Anteil an seiner Lebensgemeinschaft gibt, ist der hermeneutische Schlüssel aller weiteren Glaubensaussagen: „Das neutestamentliche Kerygma über Gottes rettendes Handeln am gekreuzigten und auferweckten Jesus ist eine einzigartige Explikation der Lebensmächtigkeit des Schöpfergottes.“⁴⁵

6 Theologischer Ertrag

Die Rede von Schöpfung und Erlösung in den liturgischen Texten der Eucharistischen Hochgebete schließen einander nicht aus und sind keine Widersprüche. Im Gegenteil: Schöpfungs- und Erlösungswerk gehören auf innige Weise zueinander.⁴⁶ Jede theologische und eulogische Rede von der Neuschöpfung durch Christus ist im Bewusstsein der Geschöpflichkeit verankert und entsprechend geerdet. Winfried Haunerland formuliert hierzu pointiert: „Wie ein Ausfall der Schöpfungstheologie die Theologie insgesamt bedroht, so dürfte auch eine Erlösungsfrömmigkeit ohne eine Schöpfungsfrömmigkeit zu einer falschen Spiritualisierung christlicher Existenz führen.“⁴⁷

Dass christliche Liturgie zutiefst schöpfungstheologisch bestimmt ist, lässt sich besonders deutlich an der Liturgie der Osternacht ablesen: Die Jahresfeier des Gedächtnisses des Pascha Jesu Christi beginnt mit dem Schöpfungsbericht. „Lies den Schöpfungshymnus von Gen 1 als Auferstehungstext; lies die Auferstehungsperikopen als Schöpfungstexte, die Befreiungsgeschichte Israels als Auferstehungstext und umgekehrt den Auferstehungstext als Befreiungsgeschichte“, so meditiert Josef Wohlmuth diesen Zusammenhang.⁴⁸

Was an Ostern in ganz deutlicher Weise abzulesen ist, gilt für jede Eucharistiefeier: Schöpfung und Erlösung sind nicht zwei getrennte oder disparate Dimensionen des Handelns Gottes, sondern sie werden in der liturgischen Feier „ineinandergeblendet“⁴⁹.

⁴³ LÖNING / ZENGER: Als Anfang, 253 (Hervorhebungen im Original).

⁴⁴ Vgl. SCHEFFCZYK: Sonnengesang, 389.

⁴⁵ LÖNING / ZENGER: Als Anfang, 13. Umgekehrt gilt, dass der biblische Schöpfungsglaube bei einem historisch-soteriologischen Ereignis ansetzt: dem Exodus, vgl. KEHL: Und Gott sah [...], 70.

⁴⁶ Der Rekurs auf die Bibel macht deutlich, dass Schöpfung dort – und in der Folge auch in den die Bibel zitierenden liturgischen Texten – nicht in einem metaphysisch-ontologischen Sinn zu verstehen ist, sondern als Qualitätsaussage, vgl. KEHL: Und Gott sah [...], 70.

⁴⁷ HAUNERLAND: Fest, 254.

⁴⁸ WOHLMUTH: Jesu Weg, 166.

⁴⁹ LOHFINK: Altes Testament, 12.

Literatur

Liturgische und historische Quellen

- Fünf Hochgebete*. Votivhochgebet „Versöhnung“. Hochgebete für Messfeiern mit Kindern. Studienausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Mit einem Anhang: Hochgebet für Meßfeiern mit Gehörlosen. Approbierter und konfirmierter Text. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Fribourg, Salzburg und Trier. Freiburg/Br. 2010.
- JUSTIN: Apologie I, in: HÄNGGI, Anton / PAHL, Irmgard (Hg.): *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. Fribourg 1968 (SpicFri 12), 68–73.
- Messbuch* [MB]: Die Feier der heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Einsiedeln [u. a.] 1988.

Sekundärliteratur

- ESSER, Hans Helmut: Art. Schöpfung/*ktisis*, in: COENEN, Lothar / HAACKER, Klaus (Hg.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Witten 2014, 1560–1567.
- FISCHER, Balthasar: Vom Missale Pius' V. zum Missale Paulus VI., in: *Liturgisches Jahrbuch* 26. 1976, 1–18.
- HAUNERLAND, Winfried: Brauchen wir ein neues Fest? Schöpfungsfrömmigkeit und Liturgie, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 148. 2000, 251–261.
- HEIDEGGER, Martin: Einführung in die Metaphysik. Frankfurt/Main 1983 (Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 40).
- KACZYNSKI, Reiner: Eucharistiegebete der Teilkirchen des römischen Ritus, in: RENHART, Erich / SCHNIDER, Andreas (Hg.): *Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv*. [FS Philipp Harnoncourt]. Graz 1991, 130–139.
- DERS.: Zur Einbeziehung des Gedenkens an die Schöpfung in den Gottesdienst, in: BAUSENHART, Guido [u. a.]: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*. Freiburg/Br. 2006 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanum 5), 398–402.
- KEHL, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkungen von Hans-Dieter MUTSCHLER und Michael SIEVERNICH. Freiburg/Br. 2006
- KIEDL, Friederike: Schöpfungsgedächtnis und Menschenbild in den Vesperhymnen des römischen Breviers, in: BROX, Norbert [u. a.] (Hg.): *Anfänge der Theologie*. [FS Johannes B. Bauer]. Graz 1987, 295–310
- KRANEMANN, Daniela: *Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie eucharistischer Hochgebete*. Altenberge 2001 (Münsteraner Theologische Abhandlungen 66).
- LOHFINK, Norbert: Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen, in: *Liturgisches Jahrbuch* 47. 1997, 3–22.
- LÖNING, Karl / ZENGER, Erich: *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*. Düsseldorf 1997.
- MESSNER, Reinhard: Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2009 (UTB 2173).

- MÜLLER, Jörg/MUMBAUER, Carsten: Anamnetische Gemeindeakklamation, in: JEGGLE-MERZ, Birgit/KIRCHSCHLÄGER, Walter/MÜLLER, Jörg (Hg.): Leib Christi empfangen, werden und leben. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Stuttgart 2016 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 3), 9–22.
- MÜLLER, Jörg: Lobpreis der ganzen Schöpfung. Zur Präfation für die Sonntage V im Messbuch, in: Gottesdienst 50. 2016, 88.
- PROBST, Manfred: Das Schöpfungsmotiv im Eucharistischen Hochgebet, in: Liturgisches Jahrbuch 31. 1981, 129–144.
- SCHEFFCZYK, Leo: Der „Sonnengesang“ des hl. Franziskus von Assisi und die „Hymne an die Materie“ des Teilhard de Chardin. Ein Vergleich zur Deutung der Struktur christlicher Schöpfungsfrömmigkeit, in: DERS.: Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie. Einsiedeln 1977, 389–408.
- SCHRAMM, Christian/STOCKHOFF, Nicole: Segensegebete über Brot und Wein, in: JEGGLE-MERZ, Birgit/KIRCHSCHLÄGER, Walter/MÜLLER, Jörg (Hg.): Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten. Stuttgart 2016 (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae 2), 79–95.
- STECK, Wolfgang: Schöpfungstheologische Implikationen in den Hochgebeten und Präfationen des Missale Romanum. Dargestellt vor dem Hintergrund ausgewählter universal-kirchlicher Dokument. Habil. Masch. München 2004.
- WOHLMUTH, Josef: Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie. Würzburg 1992.

Liborius Olaf Lumma, Innsbruck

Überhöhung, Wandlung, Ökologie

Die Schöpfung in der katholischen Sonntagsliturgie

Biblische und liturgische Texte sind nicht vor dem Hintergrund aktueller ökologischer Fragen entstanden. Adressaten biblischer Verkündigung und liturgischer Rituale sind immer Menschen in ihren Erfahrungswelten. Dennoch eröffnet die Liturgie eine sensible Perspektive auf einen dem Willen des Schöpfers gemäßen Umgang mit der nichtmenschlichen Schöpfung.

Vorbemerkung: Mensch, Schöpfung und Glaube

Im Zeitalter eines gewachsenen ökologischen Bewusstseins, in dem auch Christen ihre Rolle innerhalb der Schöpfung neu zu interpretieren gelernt haben, ist ein erster Hinweis,

PD DR. LIBORIUS OLAF LUMMA
ist Universitätsassistent am Institut für Bibelwissenschaften
und Historische Theologie – Fachbereich Liturgiewissenschaft –
und Mitglied der Redaktion von „Heiliger Dienst“.

wenn man der Stellung der Schöpfung in der katholischen Sonntagsliturgie nachgeht, vielleicht nicht so selbstverständlich, wie er scheinen mag: Die biblische Botschaft richtet sich ausschließlich an den Menschen. Belebte und unbelebte Natur mögen als göttliche Zeichen interpretiert werden können (etwa Hagel, Heuschrecken und Dunkelheit in den ägyptischen Plagen in Ex 6–11), aber die in derartigen Zeichen vermittelte Botschaft ist nur an Menschen gerichtet (in diesem Fall an den Pharao und sein Volk). Auch die Tora verpflichtet nur Menschen. Die Tatsache, dass darin auch der Umgang mit Tieren einbezogen ist, ändert daran nichts: Das Gebot der Sabbatruhe gilt nach Dtn 5,12–15 auch für das Nutzvieh, aber für die Umsetzung dieses Gebotes hat ausschließlich der Mensch zu sorgen. Ebenso wie Verheißungen und Zusagen gelten auch Verpflichtungen nur für Menschen; für sonstige belebte und unbelebte Materie gelten nur die Naturgesetze, aber keine eigene ethisch relevante Offenbarung des Gottes Israels. Tiere (und erst recht Pflanzen, Steine und Himmelskörper) sind nicht verpflichtet, auf das Wort des biblischen Gottes oder seiner Propheten zu hören und sich daran zu halten. Durchaus ergeht an sie in der Bibel die Aufforderung, Gott zu loben (besonders auffällig z. B. in Ps 148 oder in Dan 3,57–90), auch wird ihr Gottesverhältnis thematisiert (etwa Ps 104,27–30), mit manchen Bestimmungen der Tora vergleichbare Sanktionierung von angemessenem Verhalten oder von Fehlverhalten ist damit aber nicht verbunden. Adressat dieser kosmologisch ausgerichteten theologisch-poetischen Texte bleibt immer der (glaubende) Mensch. Dass nicht-menschliche Schöpfung explizit erlösungsfähig und erlösungsbedürftig ist, deutet sich zumindest in Textstellen wie Ps 36,7b und Röm 8,19–22 an, ist aber kein so allgegenwärtiger Gegenstand biblischer Soteriologie wie das Geschick des Menschen.

Eschatologische Visionen wie Jes 11,1–9 kennen die Vorstellung einer friedfertig verklärten Tierwelt, die aber hier womöglich nur als Metapher für den Frieden insgesamt zu verstehen

und im Text eindeutig auf die (wohltuenden) Folgen für den Menschen bezogen ist: „Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Junge leitet sie.“ (Jes 11,6b), und „Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter und zur Höhle der Schlange streckt das Kind seine Hand aus.“ (Jes 11,8)

Neutestamentliche Briefliteratur und Johannesapokalypse sprechen von einer neuen Schöpfung bzw. neuen Welt (etwa Gal 6,15, Offb 21–22,4 oder der schon erwähnte Abschnitt Röm 8,19–22), stellen aber nicht konkret dar, inwieweit hier Tiere, Pflanzen oder Gesteine verändert bzw. neugeschaffen werden sollten. Ungeachtet der eschatologischen Perspektive einer neuen Schöpfung verdient schon die erste Schöpfung, „gut“ genannt zu werden (Gen 1,21). So stellt die Liturgie der Osternacht die Würde dieser ersten Schöpfung ebenso heraus wie den Aspekt des Neuen, das der Schöpfung eine bislang nicht erkennbare Dignität verleiht: „Allmächtiger Gott, du bist wunderbar in allem, was du tust. Lass deine Erlösten erkennen, dass deine Schöpfung groß ist, doch größer noch das Werk der Erlösung, das du uns in der Fülle der Zeit geschenkt hast durch den Tod des Osterlammes, unseres Herrn Jesus Christus [...]“. Diese Ambivalenz von schon vorhandener und dann doch übersteigter Dignität wird im Folgenden näher auszuführen sein.

Im Mittelpunkt des biblischen – und von dort aus auch des christlich-liturgischen – Schöpfungsbildes steht somit eher die Vorstellung einer Hierarchie zwischen dem Menschen und dem Rest der Schöpfung: Die Schöpfung ist von Gott dem Menschen unterstellt, sie dient ihm und er darf sie sich zu eigen machen (selbstverständlich findet diese Autorität des Menschen über die Schöpfung ihre Grenze darin, dass der Mensch diesen Dienst gemäß Gen 1,26 als „Gottes Ikone“ wahrzunehmen hat). Der Mensch jagt und verzehrt Tiere, er opfert sie im kultischen Kontext als Ersatzhandlung für menschliches Leben. Selbstverständlich darf er sich gegen Angriffe von Tieren mit allen Mitteln zur Wehr setzen, der Schutz vor gefährlichen Tieren ist sogar ein besonderes Geschenk Gottes an den Menschen (vgl. Ps 91).

Es darf daher nicht überraschen, dass in liturgischen Texten kein besonderer, heutigen politischen Vorstellungen entsprechender ökologischer Auftrag des Menschen zum Ausdruck kommt. Die diesem epochal drängenden Anliegen zugrundeliegende Entwicklung im 20. Jahrhundert konnten weder die Autoren der Bibel noch die der liturgischen Texte voraussehen. Dagegen kommt stärker die Hierarchie zwischen Mensch und sonstiger Schöpfung zum Ausdruck: Es wird in eigenen Motivmessen um gutes Wetter und gute Ernte gebetet, gegen Regen, für das Gelingen der Aussaat, zum Schutz vor Erdbeben, Regen, Unwetter und Sturm. Die Schöpfung begegnet in ihrem Dienst für den Menschen. Das liturgische Gebetsanliegen besteht in der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse, im engeren Sinne *für* die Schöpfung, also um ihr Wohl unabhängig von menschlichen Bedürfnissen, wird nicht gebetet.

Trotz dieser Tendenz ist die Schöpfung zutiefst in liturgische Vollzüge eingebunden, mehr noch: Liturgie ohne Einbeziehung der Schöpfung wäre überhaupt nicht denkbar. Dies soll im Folgenden anhand von zwei Kerngedanken näher erläutert werden, zunächst der „Überhöhung“, dann der „Wandlung“ der Schöpfung.

Überhöhung und Wandlung der Schöpfung

In der Liturgie wird die Schöpfung überstiegen und überhöht: Die Erfahrung alltäglicher Vollzüge mit alltäglicher Materie wird durch Steigerung, Stilisierung und durch Aussprechen von Gebeten intensiviert und auf Gott bezogen. Die in der katholischen Theologiegeschich-

te vorgenommene und bis heute sogar als konfessionelles Identitätsmerkmal herausgearbeitete Klassifizierung bestimmter Vollzüge unter dem Titel „Sakrament“ zeichnet sich gerade durch eine solche Überhöhung und Stilisierung von Schöpfungsmaterie aus. Spätestens seit der Scholastik ist für die katholische Theologie die Denkfigur zentral geworden, dass Sakramentalität von der Inkarnation herzuleiten sei: Mit dem Kommen des Sohnes Gottes in die Welt wird die materiale Verfasstheit der Schöpfung in die Offenbarung Gottes aufgenommen und durch diese übersteigert. Ohne derartige materielle Symbolik gäbe es keine Sakramente: Damit erweist sich die Schöpfung als unverzichtbar und notwendig, damit liturgische und sakramentale Erfahrung überhaupt gemacht werden kann. Mehr noch: In ihrer Abhängigkeit und Abbildhaftigkeit gegenüber dem Schöpfer eignet ihr selbst sakramentaler Charakter: Sie ist ständiger Verweis auf den unsichtbaren Gott und wird auch unter dieser Rücksicht in die Liturgie einbezogen.

In den *sacramenta maiora* Taufe und Eucharistie kommt dies in besonders eindeutiger, ja geradezu archaischer Gestalt zum Ausdruck, nämlich anhand der dem menschlichen Alltag vertrauten Ur-Symbole von Wasser, Brot und Wein (neben weiteren optischen, akustischen und haptischen Elementen).

In der Eucharistie sind es die dem Alltag entnommenen Nahrungsmittel Brot und Wein, die durch das Herabrufen des Heiligen Geistes Vereinigung mit Jesus Christus vermitteln und zur Gegenwart für die Glaubenden machen. Dieses sakramentale Verständnis der materiellen Symbolik zeigt, wie in der Liturgie die Schöpfung in ihrer irdischen Verfasstheit gewürdigt und in die Glaubenserfahrung einbezogen wird, zugleich aber in ihrer irdischen Begrenztheit überwunden werden muss und überwunden werden kann: Sie wird überhöht, sie wird zu einem Mehr gegenüber ihrem reinen stofflichen Geschaffensein. Zugleich wird sie stilisiert, und zwar durch Reduktion auf eine archaische Urgestalt: Anstelle irgendwelcher kulinarischen Trends oder persönlichen Vorlieben entsprechenden Speisen und Getränke werden pures Brot und Wein verwendet. Diese Stilisierung bewirkt Fokussierung auf das Wesentliche. Beides, Überhöhung und Stilisierung, macht die rituelle Logik der Liturgie aus und hat in sich etwas Paradoxes: Die Schöpfung wird zugleich gewürdigt, übersteigert und überwunden.

Liturgischer Ort dieser Erfahrung ist zunächst Ostern – als genuiner Termin für Taufe und Eucharistie – und davon abgeleitet jeder Sonntag als Wochenpascha und somit regelmäßiger Termin für die Wiederkehr der Eucharistie. Alles andere, also Taufen und Eucharistiefeiern an anderen Daten als zu Ostern und an Sonntagen, ist demgegenüber sachlich sekundär.

Eng mit dem Aspekt der Überhöhung hängt die Vorstellung einer *Wandlung* der Schöpfung zusammen, die eben bereits angeklungen ist. Diese Idee, dass also Schöpfung neue Eigenschaften annehmen kann, die ihrer irdischen Verfasstheit nicht objektiv ablesbar und zuschreibbar sind, findet sich in den liturgischen Texten der römisch-katholischen Sonntagseucharistie recht häufig. Besonders naheliegend und nicht selten zu finden ist das in den Gabengebeten, in denen bereits Bezug genommen wird auf die Gegenwart Christi in Brot und Wein, die erst anschließend im Eucharistischen Hochgebet angerufen wird, z. B. „Nimm unsere Gaben an und heilige sie, damit sie uns zum Sakrament der Erlösung werden, das uns Heil und Segen bringt“ (3. Sonntag im Jahreskreis), „Mache diese Gaben zum Sakrament, das uns ewiges Leben bringt“ (5. Sonntag im Jahreskreis) oder „Nimm [die Gaben] von deiner Kirche entgegen und mache sie für uns zum Sakrament des Heiles“ (19. Sonntag im Jahreskreis).

Die Gabengebete der römisch-katholischen Sonntagseucharistie bleiben aber nicht bei der simplen und, wenn ihrem liturgischen Kontext entrissen, magisch missverständlichen Vor-

stellung einer Wandlung der Materie von Brot und Wein, wie sie in der scholastisch geprägten Sakramententheologie durchdacht worden ist, sondern sie beziehen eine umfassendere Wandlungsvorstellung ein, die sich auf die feiernden Menschen oder die gesamte Kirche bezieht. Auch diese sind trotz – oder besser: in! – ihrer irdischen Verfasstheit fähig, neue Eigenschaften anzunehmen und über sich hinauszuwachsen:

„Erhabener Gott, durch die Feier des heiligen Opfers gewährt du uns Anteil an deiner göttlichen Natur“ (5. Sonntag der Osterzeit), „[...] sooft wir die Gedächtnisfeier dieses Opfers begehen, vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung“ (2. Sonntag im Jahreskreis), „[...] das heilige Opfer reinige uns von Sünden und mache uns zu neuen Menschen“ (6. Sonntag im Jahreskreis), „Gib uns durch diese heilige Feier die Gnade, dass wir uns über das Irdische erheben und suchen, was droben ist“ (Christi Himmelfahrt). Die hier anklingende Idee der Theosis, also der Vergöttlichung des Menschen, ist übrigens am stärksten erkennbar in den Texten der Weihnachtsliturgie, etwa wenn in der Christmette – wiederum im Gabengebet – verlautet wird: „Nimm [unsere Gaben] an und gib, dass wir durch den wunderbaren Tausch deinem Sohn gleichgestaltet werden, in dem unsere menschliche Natur mit deinem göttlichen Wesen vereint ist“, oder am Weihnachtsmorgen: „Wie Christus als neugeborener Mensch und als wahrer Gott vor uns aufleuchtet, so lass uns durch diese irdische Speise das göttliche Leben empfangen“, oder schließlich im Tagesgebet der Tagesmesse am 25. Dezember: „Allmächtiger Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt. Lass uns teilhaben an der Gottheit deines Sohnes, der unsere Menschennatur angenommen hat“.

Zu den zentralen liturgischen materiellen Symbolen von Brot und Wein tritt nun noch das Wasser, namentlich das Taufwasser. In der wichtigsten Sonntagsliturgie überhaupt, der Feier der Osternacht, spricht das Segensgebet über das Taufwasser den Gedanken einer Überhöhung und Wandlung des menschlichen Ursymbols des Wassers aus, das zum Träger und Erfahrungsort des Heiles wird:

„Dieses Wasser empfangen die Gnade deines eingeborenen Sohnes vom Heiligen Geiste, damit der Mensch, der auf dein Bild hin geschaffen ist, durch das Sakrament der Taufe gereinigt wird von der alten Schuld und aus Wasser und Heiligem Geiste aufersteht zum neuen Leben deiner Kinder. Durch deinen geliebten Sohn steige herab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes, damit alle, die durch die Taufe mit Christus begraben sind in seinen Tod, durch die Taufe mit Christus auferstehen zum ewigen Leben.“

Grundgelegt ist diese Bitte in der vorausgehenden biblischen Anamnese mit ihren Motiven Schöpfung, Sintflut (und damit bereits eine erste Form einer Neuschöpfung), Exodus durch das Rote Meer, Taufe Jesu im Jordan, Kreuzestod (Blut und Wasser fließen aus Jesu Seite) und Taufauftrag Jesu. Es ist mehr als bezeichnend für die Geschichte der katholischen Sakramententheologie, dass die Vorstellung einer Wandlung irdischer Materie nur am Modell der Eucharistie entwickelt wurde (Transsubstantiation), aber nicht wenigstens auch am Modell des Taufwassers!

Durch die Herabrufung der Gegenwart des Heiligen Geistes über das Wasser wird es über seine Eigenschaft hinaus, dem Menschen Reinigung, Erfrischung und zugleich Bedrohung vermitteln zu können, nun zugleich zum symbolisch-leiblichen Erfahrungsort für eine „übernatürliche“ Erfahrung: die Aufnahme in ein neues, unzerstörbares Leben in der Gleichgestaltung zu Tod (Eintauchen) und Auferweckung (Auftauchen) Jesu Christi.

Ökologische Sensibilität?

In den Texten der katholischen Sonntagsliturgie ist die Schöpfung also präsent, allerdings begegnet sie zumeist zielgerichtet auf das Heil des Menschen. Es gibt zwar auch allgemeinen Lobpreis Gottes für seine Schöpfung (etwa in der Präfation des 4. Hochgebetes: „Alles hast du erschaffen, denn du bist die Liebe und der Ursprung des Lebens. Du erfüllst deine Geschöpfe mit Segen und erfreust sie alle mit dem Glanz deines Lichtes“), aber im Mittelpunkt steht diese Dimension des biblisch-christlichen Schöpfungsbewusstseins nicht. Auch betet die Sonntagsliturgie nicht *für* die Schöpfung, sondern sie sieht die Schöpfung als Mittel für das Wohlergehen des Menschen: Gott wird nicht angerufen um der Gaben von Brot und Wein oder um des Wassers willen, auch nicht um der Tiere oder der Erde willen, sondern ausschließlich um des Menschen willen. Die Schöpfung gerät um ihrer Nützlichkeit für den Menschen in den Blick, das gilt für Brot, Wein und Wasser genauso wie bei den schon erwähnten Votivmessen, die das römisch-katholische Messbuch bereithält: bei der Aussaat, zum Erntedank, bei Hungersnot usw.

Wie ist dieser Befund zu bewerten? Die katholische Liturgie hat definitiv keine im modernen, gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Sinn zu verstehende ökologische Sensibilität. Man sollte es durchaus als Defizit empfinden, dass sich das heute omnipräsente Anliegen der Bewahrung der Schöpfung, das vor dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Gottes- und Schöpfungsverständnisses auch die religiösen Menschen zum Gebet und zum Handeln drängt, nicht in den alten liturgischen Texten der Sonntageeucharistie niederschlägt. Angesichts von so vielen Votivanliegen, die ein eigenes Messformular erhalten haben, wäre es wohl geboten, dem Messbuch auch eine Votivmesse „um die Bewahrung der Schöpfung“ hinzuzufügen oder geistliches Gut wie den Sonnengesang des Franz von Assisi zum festen Bestandteil kanonischer Liturgie zu machen, als dass die Schöpfung im liturgischen Gebet immer nur zweckgebunden auf das menschliche Heil erscheint.

Andererseits darf man dieses Ungleichgewicht nicht der Liturgie per se anlasten. Bezugsgröße des kirchlichen, ritualisierten Selbstvollzugs ist nun einmal die irdische Pilgerschaft zum himmlischen Jerusalem, die die Kirche vollzieht. Anders gesagt: Die Liturgie ist um des Menschen willen da; er soll aus ihr Sinn, Orientierung und Kraft schöpfen. Die Liturgie ist nicht dafür eingerichtet, Tieren eine sinnstiftende existenzielle Erfahrung zu ermöglichen – ob nichtmenschliche Wesen aus ihrem eigenen subjektiven Erleben heraus überhaupt liturgischer Erfahrungen bedürfen, entzieht sich unserer Kenntnis. Liturgische Gebetsinhalte und liturgische Symbolik speisen sich daher notwendigerweise ausschließlich aus menschlicher Erfahrung und sind auf den Menschen bezogen: Brot, Wein, Wasser, Öl, Stoffe, Gesten, Geräusche und Bewegungen entsprechen menschlicher Rezeptionsfähigkeit, und es ist dem Menschen nicht möglich, dies in adäquater Form auf die Ur-Erfahrungen anderer Lebewesen oder der unbelebten Materie zu transferieren. Der Mensch kann seine Existenz nicht auf andere Weise ritualisiert verdichten und in Beziehung zu Gott setzen als unter Rückbezug auf ausschließlich menschliche Erfahrungswerte von Leiblichkeit und Ästhetik. Konsequenterweise ist daher auch die Gestaltung von Segensfeiern von Tieren, Pflanzen oder Gegenständen einzig und allein an der menschlichen Wahrnehmung orientiert: Sofern eine Segnung von Nutztieren, Haustieren, Motorrädern oder Äckern etwas „bewirkt“ und verändert, dann gewiss nur bei den Menschen, die diese Rituale mitvollziehen, aber nicht bei den Tieren oder Gegenständen selbst, für deren Gottesbeziehung und persönliches Dasein in Raum und Zeit

solche menschlichen Vollzüge irrelevant sind – auch wenn manch naive Frömmigkeit etwas anderes glauben möchte. Kurz gesagt: Christliche Liturgie hat eine eminent anthropologische Basis.

Dennoch hat richtig verstandene und mitvollzogene Liturgie sehr wohl das Potenzial, Sensibilität für politisch-ökologische Anliegen zu wecken. Vermutlich ist dies sogar eine unausweichliche Konsequenz, wenn Menschen ernst nehmen, was sie in der Liturgie tun:

In den liturgischen Texten und Symbolen vergegenwärtigt der Mensch das Geschaffensein alles Geschaffenen und ordnet sich selbst darin ein. Menschliche Ur-Erfahrungen werden in der Symbolik von Brot, Wein, Wasser usw. intensiviert, ja in einer kurzlebigen, materiell reichen und konsumorientierten Welt vielleicht überhaupt erst durch die Liturgie ermöglicht: Der Mensch nimmt das ihm in der Schöpfung Gegebene als Geschenk an und bezieht es durch das steigernd-stilisierende Ritual auf den Schöpfer. Der Mensch dankt für das, was ihm gegeben ist. Der Mensch benötigt dieses Geschenk, um überhaupt adäquat Liturgie feiern zu können, da diese kein ausschließlich geistiger, gedanklicher Akt ist, sondern erst durch die Einbeziehung der sinnlichen Ebene zu dem wird, was sie ist. So erfährt sich der Mensch als Bedürftiger, als Empfangender. Er ordnet sich damit in die Schar der Geschöpfe ein. Innerhalb der Schöpfung mag der Mensch eine besondere Stellung einnehmen, da er über Eigenschaften verfügt, die allem anderen Geschaffenen fehlen; zugleich ist er in seiner Räumlichkeit und Zeitlichkeit aufs engste mit Tieren, Pflanzen und Gegenständen verwandt und verbunden: in seinem Geschaffensein, in seiner Bedürftigkeit, zugleich in seiner Würde.

Wird dies ernst genommen, kann es nicht ohne Auswirkungen auf das Verhalten des Menschen gegenüber der Schöpfung bleiben: gegenüber anderen Menschen, gegenüber Tieren, gegenüber Grundnahrungsmitteln, gegenüber der Natur, gegenüber der Technik mit ihren Chancen und Gefahren, gegenüber kommenden Generationen, gegenüber der Zukunft. Gerade weil alles Materielle aus der Perspektive Gottes gut ist und obendrein fähig, durch Gottes Kraft überhöht und gewandelt und in die Ewigkeit einbezogen zu werden, kann der Mensch, der dies – nicht zuletzt in der Liturgie – erkennt, gar nicht anders, als die Schöpfung so zu behandeln, wie sie in der Perspektive Gottes behandelt werden soll:

„Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen. Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre? Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens. Denn in allem ist dein unvergänglicher Geist.“ (Weish 11,24–12,1)

Stellt sich diese Wirkung nicht ein, so dürfte dieses Defizit jedenfalls nicht durch Einfügung belehrender Teile in die Liturgie behoben werden – damit würde die Liturgie ihren Wesenskern verfehlen und zur rituell verbrämten Informations- und Moralveranstaltung mutieren –, sondern durch einen sensiblen Umgang mit den Texten und Symbolen der Liturgie selbst.

Ioan Moga, Wien

Die „kosmische Liturgie“ in Zeiten der Umweltkrise

Momente ökologischen Bewusstseins in der orthodoxen Religiosität heute

Schöpfungsspiritualität ist tief in der geistlichen Tradition der orthodoxen Kirchen verankert und prägt die gelebte Frömmigkeit der Gläubigen. Der Beitrag veranschaulicht an den Beispielen der Fastenpraxis und des Umgangs mit gesegneter Materie ein „kosmisch-liturgisches Schöpfungsbewusstsein“. Dabei mag überraschen, wie die traditionelle Überlieferung Antworten zu geben vermag auf aktuelle Herausforderungen. (Redaktion).

1 Einführung: Der 1. September – „Feiertag der Schöpfung“

Durch die umfangreiche Enzyklika „Laudato si“ hat Papst Franziskus den Themenkomplex „Schöpfung – Ökologie“ wieder ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit

gerückt. Seine dringliche Einladung in Nr. 14 „zu einem neuen Dialog über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten“, hat zwar als moralisches Alarmsignal Wellen geschlagen, aber sie bleibt – in der Schnelllebigkeit, mit der in der öffentlichen Informationsflut Themen und Ereignisse hervorgehoben, debattiert und genauso schnell vergessen werden – noch ein Zukunftsprojekt. In der orthodoxen Medienwelt wurde die Enzyklika kaum wahrgenommen, obwohl in den Einführungsparagrafen 8–9 die ökologische Theologie des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus ausdrücklich gewürdigt und zitiert wird.

„Schöpfung“ und „Ökologie“ sind allerdings keine neuen Themen in der modernen Theologie. Im Gegenteil: Wollte man profilbildende Konstanten der Theologie des 20. Jahrhunderts über konfessionelle Grenzen hinweg suchen, stünde die Frage der „Schöpfung“ neben Ekklesiologie und Anthropologie auf einem der ersten Plätze. Die Arbeiten der letzten Jahrzehnte zu diesem Thema in seinen unterschiedlichen fachlichen Facetten – dogmatisch (als Schöpfungslehre), sozialetisch (als Ökologie), liturgisch (z. B. Ökumenischer Tag der Schöpfung), ökumenisch-theologisch usw. – füllen Bände. Es wäre im Rahmen dieses Aufsatzes also müßig – gerade im Zusammenhang mit einer *liturgischen Perspektive auf eine Schöpfungstheologie oder einer „ökologischen Spiritualität“* –, das dabei nicht nur im deutschsprachigen Raum¹ Gesagte, Erreichte und Publierte erneut zu bearbeiten.

Wir haben im ökumenischen Miteinander eine jahrzehntelange Beschäftigung mit dem Thema „Schöpfung“,² die mit der Einberufung und der Feier eines „Ökumenischen Tags der

ASS.-PROF. DR. IOAN MOGA

ist Inhaber der Tenure-Track-Stelle „Orthodoxe Theologie“
an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität
Wien und rumänisch-orthodoxer Priester.

¹ Vgl. als monographischen Überblick die Studie von CONRADIE: *Christianity and Ecological Theology*, die auch ein Kapitel über Liturgie (ebd., 185 ff.) umfasst.

² Siehe einige markante Beispiele aus der multilateralen Ökumene bei: LARENTZAKIS: *Die Orthodoxe Kirche*, 150–152 sowie bei THEOKRITOFF: *Ethics and ecology*, 667–671.

Schöpfung“³ am 1. September (oder in der Nähe dieses Datums) gipfelte. Inzwischen gehört es zur guten Tradition der Ökumene im deutschsprachigen Raum, dass man diesen „Schöpfungstag“ mit Gottesdiensten oder Veranstaltungen feiert.⁴ Die römisch-katholische Kirche übernahm mehr oder weniger diesen Impuls, und Papst Franziskus ordnete im Jahre 2015 die Einführung des „Tags der Schöpfung“ am 1. September an. Ursprünglich gehen jedoch die Einführung eines „Feiertags“ für die Schöpfung und das Datum 1. September auf eine Initiative des Ökumenischen Patriarchen Demetrios I. zurück, der 1989, im Umfeld der Europäischen Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Basel, die Einladung in Form einer Patriarchalbotschaft an die gesamte Christenheit aussprach, den 1. September als „Tag der Schöpfung“ zu feiern:

„So laden wir durch diese unsere patriarchale Botschaft die ganze christliche Welt ein, gemeinsam mit der Großen Mutterkirche Christi (das Ökumenische Patriarchat) jedes Jahr an diesem Tag Gebete und Bittgebete an den Schöpfer aller zu richten – sowohl als Danksagung für das großartige Geschenk der Schöpfung wie auch als Gesuch um ihren Schutz und ihre Rettung. Gleichzeitig bitten wir väterlich einerseits alle Gläubigen in der Welt, sich selbst und ihre Kinder zu ermahnen, die natürliche Umwelt zu achten und zu schützen, und andererseits all diejenigen, die mit der Verantwortung betraut sind, die Nationen zu regieren, ohne Verzug zu handeln und alle notwendigen Maßnahmen für den Schutz und die Bewahrung der natürlichen Schöpfung zu ergreifen.“⁵

Das Ökumenische Patriarchat veröffentlichte sogar eine liturgische Ordnung für diesen Festtag mit den entsprechenden Hymnen für den Abendgottesdienst (*Hesperinos*) und den Morgengottesdienst (*Orthros*).⁶ Der seit 1991 amtierende Ökumenische Patriarch Bartholomäus machte die Ökologie zu einem zentralen Thema seines Programms, weswegen er im Zuge seiner vielen internationalen Initiativen den Beinamen „der grüne Patriarch“ erhielt. Bei seinem Deutschlandbesuch im Jahre 2014 mahnte er etwa angesichts der gravierenden ökologischen Krise zu Demut und Askese als geistlich-monastische und zugleich tief ökologische Tugenden, die dringend neuentdeckt werden sollten.⁷ Die Ökologie als Teil eines geistlichen Erneuerungsprogramms ist bei Patriarch Bartholomäus auch in vielen Hirtenbriefen wiederzufinden, mit denen er die Gläubigen weltweit für dieses Thema sensibilisieren und dem „Ethos des Konsums“ ein „Ethos der Enthaltsamkeit“ gegenüberstellen will:

³ Vgl. die Dokumentation der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen [ACK] „Gottes Schöpfung feiern. Ökumenischer Tag der Schöpfung“: http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Gottes_Schoepfung_feiern.pdf (28.04.2017).

⁴ Vgl. die jährliche Dokumentation dazu seitens ACK Deutschland: <http://www.oekumene-ack.de/themen/glaubenspraxis/oekumenischer-tag-der-schoepfung/2016/> (abgerufen 20.04.2017). Vgl. für Österreich die sog. „Schöpfungszeit“, die vom Ökumenischen Rat der Kirchen mit einem offiziellen Gottesdienst und weiteren Veranstaltungen begangen wird. <http://www.oekumene.at/oerkoe-news/1608/bewahrung-der-schoepfung-ist-anliegen-aller-kirchen> (abgerufen 20.04.2017).

⁵ *Botschaft des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. am Tag zum Schutz der Umwelt*, 1. September 1989, 514.

⁶ Vgl. die deutsche Übersetzung: *Ordnung des Bittgottesdienstes zu unserem menschenfreundlichen Gott und Heiland Jesus Christus für unsere Umwelt und den Wohlbestand der ganzen Schöpfung (geschaffen auf dem Hl. Berge Athos vom Mönch Gerasimos Mikrayannanitis)*, 228–238.

⁷ Vgl. <https://www.patriarchate.org/-/homilia-tes-a-th-panagiotetos-tou-oikoumenikou-patriarchou-k-k-bartholomaiou-eis-to-symposion-tes-romaiokatholikes-archiepiskopes-monachou-eis-ten-aka> (abgerufen: 28.04.2017).

„[...] wir Menschen zerstören die Schöpfung durch unsere Unersättlichkeit, unsere exklusive Bindung an die Erde und die irdischen Güter, die wir, wie der ‚törichte Reiche‘ des Evangeliums, unablässig vermehren wollen. Wir vergessen den Heiligen Geist, in dem wir leben, uns bewegen und sind. Das bedeutet, dass die Auseinandersetzung mit der ökologischen Krise in einer gemeinsamen Anstrengung gelingen kann, aber stets im Heiligen Geist, durch dessen Gnade unsere menschlichen Unternehmungen gesegnet werden und die ganze Schöpfung erneuert wird und zu dem Anfang, an dem sie von Gott ‚sehr gut‘ erschaffen war, zurückkehrt.“⁸

Doch bei all den Bemühungen seitens des Ökumenischen Patriarchats und aller anderen orthodoxen Kirchenoberhäupter,⁹ ein stärkeres Bewusstsein der Gläubigen für einen „neuen“ Feiertag im Kirchenkalender zu schaffen, bleibt der „Tag der Schöpfung“ eher ein Thema der ökumenisch versierten Theologinnen und Theologen. Zum Teil wurde dieser Tag der Schöpfung (noch) nicht einmal in alle Kalender der jeweiligen autokephalen Kirchen aufgenommen. Mit 1. September verbinden orthodoxe Gläubige nach wie vor den Beginn des Kirchenjahres und den Festtag des heiligen Symeon Stylites (des Säulenstehers).

Deshalb möchte ich im Rahmen dieses Aufsatzes nicht dem vielbemühten Thema „Tag der Schöpfung“ nachgehen, sondern einige Elemente in der liturgisch-spirituellen Tradition der Orthodoxen Kirche beleuchten, die aufgrund *ihrer starken Rolle in der gelebten Frömmigkeit des Kirchenvolkes* die kosmisch-theologische und die ökologisch-spirituelle Dimension der orthodoxen Liturgie zum Ausdruck bringen.

Es gilt also der Frage nachzugehen: Wie drückt sich im gelebten Glauben der orthodoxen Christen heute die von Hans Urs von Balthasar bereits in den 1940er Jahren konstatierte Grunddimension der byzantinischen Liturgie und ihrer theologischen Deutungswelt aus, sodass es gerechtfertigt ist, von einer „kosmischen Liturgie“¹⁰ zu sprechen? Welche lebendigen Spuren einer solchen „kosmischen Liturgie“ finden sich in der Glaubenspraxis? Und welche Relevanz – wenn überhaupt – haben diese für eine ökologisch bewusste Einstellung gegenüber der Schöpfung?

Eine wissenschaftlich zufriedenstellende Antwort auf diese Fragen würde sicherlich auch soziologische Instrumentarien (wie etwa Umfragen in den orthodoxen Ländern oder in den

⁸ PATRIARCH BARTHOLOMÄUS: Hirtenbrief zum Tag der Bewahrung der Schöpfung.

⁹ Bereits in der Botschaft der Vorsteher aller orthodoxen Kirchen in Phanar 1992 wird ein eindringlicher Appell zum Schutz der Umwelt veröffentlicht. Darin wird auch festgehalten, „den 1. September eines jeden Jahres, den Tag des Anfangs des Kirchenjahres, dem Gebet und dem Flehen für die Rettung der Schöpfung Gottes und der Aneignung jener Haltung zur Natur zu widmen, welche die Göttliche Eucharistie und die asketische Tradition gebieten“ – vgl. BASDEKIS (Hg.): Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, 582.

¹⁰ Die Art und Weise wie Maximos der Bekenner (7. Jh.) in seiner „Mystagogie“ die byzantinische Liturgie erklärt, bleibt nach wie vor eine Hauptdeutungslinie im Verständnis der orthodoxen Liturgie. Deshalb können die Worte Hans Urs von Balthasars über die liturgische Theologie des Bekenners durchaus auf die bis heute geltende Liturgieauffassung und -erfahrung der orthodoxen Kirche übertragen werden: „Die Synaxe [d. h. die eucharistische Versammlung] ist für den Bekenner mehr als bloßes Symbol [sic!], sie ist, modern ausgedrückt, opus operatum, wirksame Wandlung der Welt in verkörpertes, vergottetes Dasein. Deshalb ist zuletzt die Liturgie bei Maximus [...] von vornherein Kosmische Liturgie: Einbeziehung der Gesamtwelt aufgrund des christologischen Fundaments beider, der Welt wie der kirchlichen Liturgie, in die hypostatische Einheit. Das ist neu und original und muss als Leistung des Bekenners gebucht werden.“ (VON BALTHASAR: Kosmische Liturgie, 321). In einem früheren Artikel hatte Balthasar der Ostkirche den „Sinn für kosmische Liturgie“ zuerkannt – vgl. VON BALTHASAR: Wendung nach Osten, 43.

orthodoxen Gemeinden der Diaspora) erfordern. Ich möchte hier im Bereich des Phänomenologischen bleiben und nur zwei Themen herausgreifen, die im liturgisch-pastoralen Leben der orthodoxen Christen heute nach wie vor eine wichtige Rolle spielen und zugleich ein *liturgisches Schöpfungsbewusstsein* veranschaulichen: (1) die Fastenpraxis und (2) den Umgang mit gesegneter Materie (Weihwasser, gesegnetes Öl, gesegnetes Brot usw.).

2 Das Fasten: Bewusstwerdung der Schöpfung im liturgischen Jahreskreis

Ein zentrales Element der orthodoxen Glaubenspraxis ist das Fasten. Die Relevanz dieses Themas in der heutigen orthodoxen Kirche wird auch in den Dokumenten der jahrzehntelang vorbereiteten und im Jahre 2016 – nicht ohne Schwierigkeiten – auf Kreta durchgeführten „Heiligen und Großen Synode“ der orthodoxen Kirche deutlich. Von den sechs verabschiedeten Dokumenten befassen sich zwei mit pastoral-liturgischen Themen: „Die Bedeutung des Fastens und seine Befolgung heute“ und „Das Sakrament der Ehe und seine Hindernisse“ (wobei dieses Dokument auf die Klärung kanonischer Fragen zielt). Aber wozu ein kirchliches Dokument über das Fasten im Jahre 2016?

Die Entstehungsgeschichte dieses Dokuments geht – wie das Meiste der Synode – auf die 1960er / 1970er Jahre zurück. Die erste Textversion wurde 1971 redigiert und sah bereits im Titel eine „Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Erfordernisse der heutigen Zeit“¹¹ vor. Die ursprüngliche Intention war es, die Fastenvorschriften angesichts der Rhythmen der modernen Gesellschaft zu lockern. Immerhin sind im orthodoxen Kirchenkalender mindestens die Hälfte aller Tage im Jahr Fastentage, d. h. Tage, an denen man vegan essen soll.¹² Die konkreten Vorschläge zur Lockerung der Fastenvorschriften und zur Verkürzung der Fastenzeitperioden stießen jedoch bei der Mehrheit der Orthodoxen Kirchen auf Widerstand. Deshalb muss man im Rückblick mit Erstaunen zur Kenntnis nehmen, dass bei der Zweiten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy 1982) die orthodoxen Delegierten sich nicht auf einen gemeinsamen Vorlagentext einigen konnten. Man warnte davor, dass ein Dokument über die „Anpassung“ der Fastenvorschriften als Bruch mit einer eklesialen, spirituellen und liturgischen Tradition missinterpretiert werden könnte.¹³ Erst im Jahr 1986 wurde ein Vorlagentext verabschiedet, allerdings unter einem geänderten Titel: „Die Bedeutung des Fastens und seine Einhaltung heute“¹⁴.

Die Oberhäupter der autokephalen orthodoxen Kirche griffen bei ihrem Vorbereitungstreffen im Januar 2016 auf diese Vorlage zurück. Der Text von 1986 wurde schließlich – mit

¹¹ Vgl. KALLIS (Hg.): Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil, 378–383.

¹² Neben eintägigen Fastentagen (jeder Mittwoch und Freitag, 5. Jänner, 29. August, 14. September) kennt die orthodoxe Kirche vier Fastenzeitperioden: das „Große Fasten“ (7 Wochen lang, vom Montag nach dem Vergebungssonntag bis Karsamstag), das Petrus- oder Apostelfasten (dauert 1–5 Wochen in Abhängigkeit von Osterdatum; es beginnt eine Woche nach dem Dreifaltigkeitsfest und geht bis zum Vorabend des Festes Peter und Paul, 29. Juni), das Marienfasten (14 Tage bis zum Vorabend von Mariä Entschlafung, 15. August) und das Weihnachtsfasten (15. November bis zum Vorabend von Weihnachten, 25. Dezember). Das normale Fasten bedeutet Verzehr veganer Nahrung; es gibt aber auch strengere Formen des Fastens, die vor allem in den Klöstern praktiziert werden: Speisen ohne Öl oder nur Rohkost. Für besondere Tage im Jahr gilt insgesamt für alle Gläubigen (es sind immer die gesunden Erwachsenen gemeint, nicht die Kinder, die Schwangeren oder die Kranken) die Empfehlung, bis zum Sonnenuntergang überhaupt nichts zu essen.

¹³ Vgl. KALLIS (Hg.): Auf dem Weg, 442.

¹⁴ Vgl. KALLIS (Hg.): Auf dem Weg, 534.

einigen kleinen Korrekturen – auf der „Heiligen und Großen Synode“ vom Juni 2016 auf Kreta als offizielles Dokument angenommen.¹⁵

Liest man diesen nun synodal bestätigten Text, wird man darin eine spirituelle und theologische Untermauerung der Fastentradition im Leben der Kirche entdecken: das anfängliche, konkrete „Reform“-Vorhaben (Anpassung der Fastenvorschriften) wurde stillschweigend beiseitegelegt und durch eine echte Apologie des Fastens ersetzt. Bloß in besonderen Fällen, „wo aus persönlichen Gründen (Krankheit, Militärdienst, Arbeitsbedingungen etc.)“ oder „aus allgemeinen Gründen (klimatische oder sozio-ökonomische Bedingungen in bestimmten Ländern, z. B. die Unmöglichkeit, Fastenspeisen zu finden)“ ein Einhalten der Fastenvorschriften schwer möglich ist, kann die jeweilige Lokalkirche „Nachsicht ausüben“ und „in diesen besonderen Fällen die ‚Last‘ des heiligen Fastens erleichtern“¹⁶. Allerdings präzisiert der Text, dass eine solche pastorale Ausnahmeregelung „die Bedeutung der heiligen Einrichtung des Fastens nicht herabsetzen“ darf und mahnt deshalb als Fazit ein: „Die menschenfreundliche Nachsicht muss von der Kirche sehr sparsam angewandt werden [...]“.¹⁷

Diese Apologie des Fastens (die ursprünglich eine Lockerung der Fastenvorschriften sein sollte) ist nicht durch eine rückständige Angst vor Reformen zu erklären, sondern durch die tiefe Verwurzelung des liturgisch-spirituell erfahrbaren asketischen Ideals in der heutigen Frömmigkeit des orthodoxen Kirchenvolkes.¹⁸ So etwa wird auch in soziologischen Umfragen in Ländern mit orthodoxer Mehrheitsbevölkerung deutlich, dass die Fastenpraxis weit über die Zahl der „Kirchengänger“ verbreitet ist.¹⁹

Diese „Odyssee“ des Textes über das Fasten ist allerdings nicht nur paradigmatisch dafür, wie die orthodoxe Kirche ihre uralte, altkirchliche liturgisch-spirituelle Überlieferung im Zeichen der Kontinuität auch in der Moderne als unverzichtbar betrachtet; sie kann auch die hier behandelten Fragestellungen der ökologischen Relevanz einer bestimmten asketischen, liturgisch-spirituell getragenen Dimension des orthodoxen Kirchenlebens vertiefen helfen: „Liturgisch-spirituell“, denn das Fasten ist nicht einfach als Teil eines individuellen geistigen Programms zu verstehen, sondern es ist grundlegend mit dem *liturgischen Vollzug der Kirche* verbunden. Die liturgische (und damit gemeinschaftliche) Verankerung des Fastens stellt in der orthodoxen Tradition eine Selbstverständlichkeit dar. Dieser Sachverhalt wäre als eigenes Thema zu behandeln.²⁰ Als Randhinweis sollte genügen, dass in der orthodoxen Kirche der Empfang der Eucharistie mit vorherigem Fasten verbunden ist.²¹

Wie dies auch im erwähnten Dokument der Synode auf Kreta festgehalten wird, ist das Fasten aus orthodoxer Sicht „der vollkommene asketische Weg, der die Gläubigen zu geistlicher

¹⁵ Vgl. <https://www.holycouncil.org/-/fasting> (abgerufen: 20.04.2017).

¹⁶ HALLENSLEBEN (Hg.): Einheit und Synodalität, 60.

¹⁷ Ebd., 60.

¹⁸ Vgl. MOGA: *Jeûne, liturgie, eschatologie – une approche orthodoxe*, 11–24.

¹⁹ Eine Umfrage des Instituts INSCOP in Rumänien vom Juli 2015 ergab, dass fast 30% der rumänischen Bevölkerung angeben, die kirchlichen Fastenvorschriften zu halten.

²⁰ Vgl. dazu als beste Einführung: SCHMEMANN: Die Große Fastenzeit.

²¹ Der innere Zusammenhang zwischen Fasten und Eucharistieempfang wird im letzten Paragraphen des Fasten-Dokuments thematisiert: Während die in vielen orthodoxen Kirchen weitverbreitete Praxis, „drei oder mehr Tage vor der Heiligen Kommunion zu fasten [...], der Entscheidung der Frömmigkeit des Einzelnen überlassen wird“, betonen die Synodalväter, dass das sogenannte „eucharistische Fasten“ (Verzicht auf jede Nahrung von Mitternacht an bis zum Empfang der Kommunion) „die Gesamtheit der Gläubigen der Kirche“ verpflichtet. Vgl. HALLENSLEBEN (Hg.): Einheit und Synodalität, 61.

Vollkommenheit und Erlösung führt“²². Im Zentrum steht nicht nur die „Enthaltung von gewissen Speisen“, d. h. nicht nur die Frage „was wir essen, sondern auch, wie viel wir essen“²³. Obwohl das im Synodaltext nicht weiter reflektiert wird, bringt eine solche Zentralität der Fastenpraxis für die orthodoxe Spiritualität sowohl eine schöpfungstheologische als auch eine sozialetische (sprich: ökologische) Perspektive mit sich. Das asketische Ethos und seine psychosomatischen Implikationen setzen den Akzent auf das Wiedererreichen der Harmonie zwischen Mensch und seiner Umwelt (sprich: der übrigen Schöpfung), zwischen Geistigem und Materiellem, zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem. Die unzähligen Heiligenviten, die legendenhaft von einem liebenden, familiären Umgang der Heiligen mit den Wildtieren oder der Natur Gottes erzählen, sind nicht vom asketischen Lebensvollzug derselben Heiligengestalten abzukoppeln. Das wohlbekannte, fast idyllisch wirkende Bild des heiligen Seraphim von Sarow, der mit einem Bären das Essen teilt, ist Ausdruck eines sehr intensiven asketischen Lebens, das wesentlich und zentral von Gebet und Fasten geprägt war.

Diese ökologische Implikation der Fastenpraxis wird in der modernen orthodoxen Theologie immer wieder reflektiert. Bereits im Jahre 1990 bezeichnete ein orthodoxer Theologe die Relevanz der weitverbreiteten Fastenpraxis als „gültigen praktischen Beitrag zur Frage der Mikro-Ökologie“²⁴. Neuere orthodoxe Stimmen führen diesen Gedanken weiter. So etwa Anestis Keselopoulos: „Die Institution des Fastens ist nicht irrelevant für die Ökologie, da sie eine bestimmte Haltung gegenüber dem Konsum impliziert. Der Verzicht auf bestimmte Nahrungsmittel bedeutet automatisch auch Schutz – für eine gewisse Periode zumindest – der Tiere, die in einer so großen Zahl vom Menschen verzehrt werden.“²⁵

Doch bei diesem Zusammenhang zwischen Fasten und Schöpfungsbewusstsein handelt es sich nicht um eine Anpassung an ein trendiges Thema. Bereits im vierten Jahrhundert wird bei den Wüstenvätern die „Gastrimargia“ (die sog. Fresslust) als Zeichen eines zerstörten Verhältnisses zum Nächsten und zur Umwelt gesehen. Gabriel Bunge, der das Denken des Wüstenmönchs Evagrius Pontikos wie kein anderer erforscht und zugleich dem modernen Menschen verständlich gemacht hat, betont, dass das vegetarische Fasten auch als Ausdruck des „wieder gefundenen Friedens zwischen Mensch und Tier“ verstanden wurde:

„Hier wird deutlich, welch tiefe *zeichenhafte Bedeutung* der freiwillige Verzicht auf jede Nahrung, die durch die Tötung eines Lebewesens gewonnen wird, haben kann. Denn darum geht es letztlich: um ein *sichtbares Zeichen der Gegenwart des Himmelreiches*. Darum handelt es sich auch um einen *freiwilligen* Verzicht, denn es betrifft weder ein Gesetz noch ein Tabu. Der Verzicht ist zeichenhaft, denn solange wir in diesem Leib leben, ist es unmöglich, mehr als eine Ahnung, einen Vorgeschmack dessen zu erlangen, was uns bei der ‚Neuschöpfung‘ zuteil werden wird.“²⁶

Diese Deutung offenbart die bereits im frühchristlichen Denken reflektierten, tiefen schöpfungstheologischen und zugleich eschatologischen Implikationen des Fastens.²⁷ Im Umgang

²² HALLENSLEBEN (Hg.): Einheit und Synodalität, 59.

²³ Ebd., 58.

²⁴ Vgl. ECONOMOU: An orthodox view of the ecological crisis, 619.

²⁵ KESELOPOULOS: The Prophetic Charisma, 362. Vgl. auch die Rede von „ökologischer Askese“ bei ZIZIOULAS: Ecological Asceticism, 22–25.

²⁶ BUNGE: Gastrimargia, 109–110.

²⁷ Andererseits darf sowohl in der asketischen Fastenpraxis als auch in der inneren Wiederversöhnung mit der Natur der *Gnadenaspekt* nicht verloren gehen: Askese ist immer eine Zusammenarbeit (*synergieia*) zwischen Mensch und Gott, d. h. sie kann nicht auf die menschliche „Leistung“ reduziert

des Christen mit der „alten Schöpfung“ wird auch seine Teilhabe an der „neuen Schöpfung“ sichtbar. Diese Perspektive ist eine zutiefst liturgische, da die Fastenvorschriften in der Alten Kirche – wie auch bis heute in der orthodoxen Kirche – keinen Selbstzweck darstellen, sondern immer im Rahmen eines liturgischen Weges zur Vorbereitung eines Festes (bei dem wöchentlichen Mittwoch- und Freitagsfasten in Erwartung des Sonntags als Feier der Auferstehung) ihren Sinn bekommen.

Was also die orthoxe Kirche für eine liturgisch-spirituelle Dimension einer christlichen Ökologie – ergänzend zu *Laudato si* – einbringen kann, ist die Neubesinnung auf die altkirchliche Praxis des (vegetarischen) Fastens als eine individuelle ökologische „Revolution“ und zugleich für ein spirituelles Neuwahrnehmen der Umwelt.

3 Die gesegnete Materie: die Integration der kosmischen Liturgie im Alltag

Doch das Fasten ist nur ein Element unter vielen, die beweisen, dass die christliche (hier speziell: orthodoxe) Frömmigkeit in einer wenig reflektierten, aber wirksamen Weise ein tiefes Gespür für das innere Zueinander zwischen Liturgie und Schöpfung entwickelt hat. Inwiefern die religiöse Fastenpraxis die in ihr vorhandene ökologisch-spirituelle Dimension dem Einzelnen auch zu einem erhöhten, aktiveren ökologischen Bewusstsein verhilft, bleibt eine individuelle Unbekannte. Sie kann andere Aspekte eines ökologischen Engagements bestimmt nicht ersetzen.

Diese kosmische Öffnung der Kirche ist in der liturgisch-spirituellen Tradition stark vorhanden. Sie ließe sich an weiteren liturgischen Elementen veranschaulichen, deren jedes für sich Subjekt einer eigenen Abhandlung sein könnte: die Hymnographie der Feste (wie etwa der Taufe Christi am 6. Januar oder des Pfingstfestes); die schöpfungstheologischen und kosmisch-eschatologischen Hintergründe (aber auch Leitmotive) der byzantinischen Ikonographie²⁸; die Fülle von Weihehandlungen, womit die Kirche die Umwelt (und die landwirtschaftlichen Tätigkeiten des Menschen) segnet²⁹ und vieles mehr.

Aus diesen mannigfaltigen und in der heutigen orthodoxen Frömmigkeit nach wie vor sehr präsenten Themenfeldern möchte ich nur das folgende herausgreifen: die *Verlängerung der*

werden. Eine „ökologisch-asketische Spiritualität“ impliziert somit auch die ständige, geduldige Hinwendung zu Gott. Anestis Kesselopoulos unterstreicht diesen Aspekt im biographischen Vergleich zweier großen Altväter des 19. bzw. des 20. Jahrhunderts, des Altvaters Chatsi-Georgis der Athonit (+1886) und des Altvaters Paissios der Athonit (+1994): „Beide empfangen in Fülle *die Gnadengaben Gottes*, insbesondere auch jene der Versöhnung mit der Natur und der Freundschaft mit den wilden Tieren – wie vor dem [Sünden-]Fall. Der eine verstand sich mit den wilden Ebern, der andere mit Vipern und Eidechsen.“ (KESSELOPOULOS: Einleitung, 9).

²⁸ Der innere Zusammenhang zwischen Ikonographie und Schönheit des Universums wird kurz auch in der Enzyklika *Laudato si* (Nr. 234) reflektiert.

²⁹ Diese sind im *Euchologion* (slaw. *Trebnik*, rumän. *Molitfelnic*) zu finden: Das *Euchologion* gehört zu den wichtigsten liturgischen Büchern eines Priesters in der orthodoxen Kirche; es umfasst die Gottesdienstordnung aller Sakramente sowie eine Fülle weiterer „Sakramentalien“, sprich Weihehandlungen, Gebete und Gebetsordnungen. Zu den Unterschieden zwischen dem griechischen *Euchologion* (das auch die Ordnungen für Stundengebet und Eucharistiefeier beinhaltet) und dem slawischen *Trebnik* vgl. ONASCH: Kunst und Liturgie, 109–110. Das rumänische „*Molitfelnic*“ folgt der slawischen Tradition. So wie es auch den slawischen Begriff nahebringt (vgl. die englische Übersetzung des „*Trebnik*“ mit „*Book of Needs*“, Saint Tikhon's Seminary Press, 1995), geht es um die Summe aller Gottesdienste und Gebete, die vom Priester den alltäglichen „Bedürfnissen“ der Gläubigen entsprechend vollzogen werden.

kosmischen Liturgie in den Alltag durch gesegnete Materie, d. h. durch Verwendung von Weihwasser, gesegnetem Öl und gesegnetem Brot (sogenanntes „Antidoron“). Die theologische Relevanz der Verwendung von Materie in den Sakramenten und in den verschiedenen anderen Gottesdiensten der Kirche wurde in der orthodoxen Liturgik des 20. Jahrhunderts im Sinne einer eschatologischen Perspektive und zugleich einer Bejahung der Schöpfung Gottes interpretiert.³⁰ Allerdings blieb diese Diskussion sehr stark auf die Feier und die Theologie der Eucharistie fokussiert, was freilich der pastoralen Realität widerspricht: Denn die meisten orthodoxen (praktizierenden) Gläubigen empfangen nicht sonntäglich die Kommunion, sie sind aber dennoch in ihrem Alltag von zahlreichen gesegneten / geweihten „Nahrungsmitteln“ umgeben. Diese Formen der kosmisch-eschatologischen Perspektive in der orthodoxen Frömmigkeit bleiben dem westlichen Christen eher unbekannt, da hier fast ausschließlich die Eucharistie thematisiert wird.

Das Weihwasser ist eine gemeinsame Tradition des Ostens und des Westens. Weniger bekannt ist die Tatsache, dass die orthodoxen Christen das Weihwasser nicht nur zum Besprengen von Wohnungen verwenden, sondern in erster Linie zum Trinken. Viele trinken es täglich (auf nüchternen Magen) und essen dabei auch ein Stück „Antidoron“, ein Stück gesegnetes Brot, das sie nach der sonntäglichen Liturgiefeier empfangen haben. Während das Weihwasser auf zwei unterschiedliche Gottesdienste zurückgeht (der *Gottesdienst der Großen Wasserweihe*³¹, der nur am 5. und am 6. Jänner gefeiert wird, und der *Gottesdienst der Kleinen Wasserweihe*³², der bei jeder Haussegnung oder anderen Gelegenheiten im Kirchenjahr zelebriert wird), wird das Antidoron im Rahmen jeder Eucharistie gesegnet und an alle Teilnehmer an der Liturgie (unabhängig davon, ob sie die Kommunion empfangen haben oder nicht) verteilt.

In der rumänisch-orthodoxen Tradition wird dieses kollektive Bewusstsein auch anhand der häufig praktizierten Krankensalbung sichtbar: Die Gläubigen bringen in die Kirche oft sehr große Behälter mit Öl mit, das im Rahmen des Sakraments der Krankensalbung gesegnet und dann nach Hause mitgenommen wird. Natürlich verstellt die Praxis, das Öl der Krankensalbung nicht nur für die Salbung des Körpers, sondern auch für die Nahrung zu verwenden, aus liturgiewissenschaftlicher Sicht den ursprünglichen Sinns des Sakraments. Doch es zeugt zugleich von einer tiefen schöpferischen Frömmigkeit, dass Liturgie und Alltagsnahrung tief miteinander verknüpft sind – und dies nicht nur im Zusammenhang mit der Eucharistie.

Die Eucharistie bleibt also nicht die einzige Nahrung, die ein besonderes Glaubensverhältnis voraussetzt: Wasser, Brot, Öl, Wein, Weizen (die letzten auch im Gottesdienst der „Artoklasie“, dem rituellen Brotteilen nach dem Abendgebet, aber auch beim Totengedenken) empfangen eine liturgische (und dadurch eine eschatologisch-hinweisende) Identität, ohne ihre alltägliche Relevanz als Grundnahrungsmittel zu verlieren.

³⁰ Vgl. SCHMEMANN: Eucharistie, 58–59: „Das Sakrament ist beides, kosmisch und eschatologisch. Es bezieht sich zugleich auf die Welt Gottes, so wie er sie im Anfang geschaffen hat, wie auf ihre Vollendung im Reich Gottes [...]. Die Kirche ist Sakrament im kosmischen Sinn, weil sie ‚dieser Welt‘ die eigentliche Welt Gottes kundtut, so wie Gott sie geschaffen hat, nämlich als *Anfang*.“

³¹ http://www.andreas-bote.de/download/03_22_Grosse_Wasserweihe_gr_dt_A5_farbig.pdf (abgerufen: 04.05.2017)

³² http://www.andreas-bote.de/download/08_11_Kleine_Wasserweihe_gr_dt_farbig.pdf (abgerufen: 04.05.2017). Vgl. auch: WEIHBISCHOF SOFIAN VON KRONSTADT (Hg.): Gottesdienst der Kleinen Wasserweihe.

Die Tatsache, dass Weihwasser und weitere gesegnete Nahrungsmittel (wie das gesegnete Brot) den Alltag prägen³³, zeigt dass die orthodoxe Frömmigkeit keine Trennung zwischen Heiligem und Profanem empfindet: Das „Gesegnete“ ist Teil des Alltags, es durchdringt den Alltag, weil der Alltag selbst Teil eines Weges der Vervollkommnung der ganzen Schöpfung ist. Dieses Bewusstsein geht auf ein Prinzip der orthodoxen Theologie zurück, das von der byzantinischen Lehre der „Logoi der Kreatur“ (bei Maximos dem Bekenner im 7. Jh.³⁴) und dann von der sogenannten „Energienlehre“ (herausgearbeitet von Gregorios Palamas im 14. Jahrhundert) veranschaulicht wird. Die Grundintention sowohl bei Maximos als auch bei Gregorios Palamas ist, dass die ganze Schöpfung von innen her mit göttlichen „Sinngehalten“ durchdrungen ist, bzw. dass Gott Mensch und Schöpfung ständig mit Seinen „ungeschaffenen Energien“ begleitet.³⁵ Diese Vision – die hier nur am Rande erwähnt werden kann – bietet ein sehr positives Verständnis des Verhältnisses von Schöpfung und Heilsgeschehen. Der rumänische Theologe Dumitru Stăniloae schrieb einmal dazu:

„Der christliche Osten hat die Frage der Beziehung zwischen Gott und Welt komplexer als der Westen gesehen. Der Osten fand in der Lehre der ungeschaffenen Energien – unabhängig davon, ob sie so oder anders genannt wurden – eine Lösung, mit der einerseits die Transzendenz Gottes bewahrt wurde, andererseits aber auch eine Begegnung zwischen Gott und Schöpfung, ein Eingang der Geschöpfe bei Gott anerkannt werden konnte.“³⁶

Die Vergöttlichung (die vollkommene Gemeinschaft des Menschen mit Gott gemäß der Gnade) kann nur im Zusammenhang mit dem Erkennen der göttlichen Sinngehalte in der Schöpfung geschehen. Eine Annäherung an Gott auf Kosten der Schöpfung oder sogar in krasser Ignoranz zu ihr ist aus Sicht der orthodoxen Spiritualität nicht möglich.

Die hier nur kurz gestreiften zwei Elemente orthodoxer liturgischer Praxis (die Fastenpraxis als Teil einer *asketischen Spiritualität* und die gesegnete Materie als „alltägliches“ Nahrungsmittel, das an die *eschatologische Perspektive* der Schöpfung erinnert) sind bestimmt nicht durch ihre ökologische Effektivität revolutionär, sondern durch die Tatsache, dass sie zu einer allgemeinen, traditionellen Frömmigkeit gehören, von der man kein so aktuelles Umweltbewusstsein erwarten würde. Diese Formen gehen nämlich alle auf die altkirchliche bzw. byzantinische Zeit zurück. Die auch soziologisch festgestellte Tatsache, dass die orthodoxen Gläubigen im 21. Jahrhundert immer noch solche Formen mit Leben und Religiosität zu füllen vermögen, könnte aus der Sicht einer „ökologischen Spiritualität“, wie sie zuletzt von Papst Franziskus angeregt wurde, neu reflektiert werden. Denn im Rahmen einer solchen Spiritualität geht es nicht einfach darum, Strategien für einen besseren Umweltschutz zu entwickeln – dafür sind auch andere Institutionen und Experten zuständig –, sondern die Umweltproblematik im Rahmen der eigenen Religiosität und getragen von einem soteriolo-

³³ Vgl. dazu auch die Ergebnisse der soziologischen Studie von Paul Zulehner u. a. in Ost(Mittel)Europa (2007): 77% der orthodoxen Befragten hatten bei sich oder in der Wohnung Weihwasser. Dieser Tatbestand ist mit einem erhöhten Heilungsglauben unter den Orthodoxen (selbst unter der Jugend) verbunden, wobei die Überzeugung, „dass Religion im täglichen Leben hilft, nichts mit einer niedrigen Ausbildung zu tun hat“. Vgl. ZULEHNER / TOMKA / NALETOVA: Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa, 146–149.

³⁴ Vgl. BRADSHAW: The Logoi of Beings in Greek Patristic Thought, 9–22.

³⁵ Zur Verwandtschaft zwischen der Theologie Maximos des Bekenners und Gregorios Palamas vgl. SAVVIDIS: Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen.

³⁶ Vgl. STĂNILOAE: Introducere a traducătorului, 35.

gischen Bewusstsein sinnerfüllend zu „personalisieren“. Die liturgische Tradition der Kirche bietet solche Anhaltspunkte, nämlich das Bewusstsein für die Reichhaltigkeit der Liturgie als gottanrufende und gnadenerfüllende Umarmung der ganzen Schöpfung und umgekehrt: das Bewusstsein für die Einzigartigkeit und Kostbarkeit der Schöpfung als unverzichtbaren Teil jeder heilsbringenden Liturgie. Nur getragen von einem solchen kosmisch-liturgischen Bewusstsein kann der Alltag als „Liturgie nach der Liturgie“ auch ökologische Früchte bringen.

Literatur

- „Gottes Schöpfung feiern. Ökumenischer Tag der Schöpfung“: http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Gottes_Schoepfung_feiern.pdf (28.04.2017)
- VON BALTHASAR, Hans Urs: Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln ³1988.
- DERS.: Wendung nach Osten, in: Stimmen der Zeit 136. 1939, 32–46.
- PATRIARCH BARTHOLOMÄUS: HIRTENBRIEF ZUM TAG DER BEWAHRUNG DER SCHÖPFUNG, 1. SEPTEMBER 2015, [HTTP://WWW.METROPOLISVONAUSTRIA.AT/INDEX.PHP/DE/NACHRICHTEN-DE/30-PATRIARCH-BARTHOLOM%C3%A4US/ANSPRACHE-BOTSCHAFTEN](http://www.metropolisvonaustria.at/index.php/de/nachrichten-de/30-patriarch-bartholom%C3%A4us/ansprache-botschaften) (ABGERUFEN: 28.04.2017).
- BASDEKIS, Athanasios (Hg.): Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006. Frankfurt am Main / Paderborn 2006.
- Botschaft des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. am Tag zum Schutz der Umwelt, 1. September 1989. Phanar 1989, in: BASDEKIS, Athanasios (Hg.): Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte. 1900–2006. Frankfurt am Main / Paderborn 2006, 512–514.
- BRADSHAW, David: The Logoi of Beings in Greek Patristic Thought, in: CHRYSSAVGIS, John (Hg.): Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation. New York 2013, 9–22.
- BUNGE, Gabriel: Gastrimargia. Wissen und Lehre der Wüstenväter von Essen und Fasten, dargestellt anhand der Schriften des Evagrius Pontikos. Berlin 2012.
- CONRADIE, Ernst M.: Christianity and Ecological Theology. Ressources for further research. Stellenbosch 2006.
- ECONOMOU, Elias B.: An orthodox view of the ecological crisis, in: Theologia 61. 1990/4, 607–619.
- HALLENSLEBEN, Barbara (Hg.): Einheit und Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. – 26. Juni 2016. Münster 2016.
- KALLIS, Anastasios (Hg.): Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie. Münster 2013.
- KESSELOPOULOS, Anestis: The Prophetic Charisma in Pastoral Theology: Ascetism, Fasting and the Ecological Crisis, in: CHRYSSAVGIS, John (Hg.): Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation. New York 2013, 356–364.
- KESSELOPOULOS, Anestis: Einleitung, in: PAISSIOS DER AGIORIT/ CHATSI-GEORGIS DER ATHONIT (1809–1886). Hg. v. Kloster des Hl. Evangelisten Johannes des Theologen (Souroti bei Thessaloniki). Nauen 2009, 7–14.

- LARENTZAKIS, Grigorios: *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*. Wien/Berlin 2012.
- MOGA, Ioan: Jeûne, liturgie, eschatologie – une approche orthodoxe, in: *Communio. Revue catholique internationale* XXXIX (mai – juin 2014), 11–24.
- ONASCH, Konrad: *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*. Wien 1981.
- Ordnung des Bittgottesdienstes zu unserem menschenfreundlichen Gott und Heiland Jesus Christus für unsere Umwelt und den Wohlbestand der ganzen Schöpfung (geschaffen auf dem Hl. Berge Athos vom Mönch Gerasimos Mikrayannanitis). Übers. von Hermann GOLTZ, in: *Una Sancta* 47. 1992, 228–238.
- SAVVIDIS, Kyriakos: *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*. St. Ottilien 1997.
- SCHMEMANN, Alexander: *Die Große Fastenzeit: Askese und Liturgie in der orthodoxen Kirche*. München 1994.
- DERS.: *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*. Freiburg 2005.
- SOFIAN VON KRONSTADT (Hg.): *Gottesdienst der Kleinen Wasserweihe*. München 2008.
- STANILOAE, Dumitru: *Introducerea traducatorului*, in: (Sf.) *MARTURISITORUL*, Maxim: *Ambigua*. Bukarest 1983, 5–42.
- THEOKRITOFF, Elisabeth: *Ethics and ecology as an issue for joint dialogue and work with other Christian Traditions*, in: KALAITZIDIS, Pantelis [u.a.] (Hg.): *Orthodox Handbook on Ecumenism. Ressources for Theological Education*. Oxford 2014, 667–671.
- ZIZIOULAS, Ioannis: *Ecological Ascetism. A Cultural Revolution*, in: *Sourozh* 67. 1997, 22–25.
- ZULEHNER, Paul M. / TOMKA, Miklós / NALETOVA, Inna: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel) Europa. Entwicklungen nach der Wende*. Ostfildern 2008.

Michael Schneider, St. Georgen

Schöpfung und Liturgie

Ein Beitrag aus ostkirchlicher Sicht

Die Feier der Sakramente und Sakramentalien löst die Elemente der Schöpfung und der „menschlichen Arbeit“ nicht aus der Welt und dem Alltag heraus. Gerade die östliche Tradition lehrt uns, dass die ganze Schöpfung „Raum der realen Gegenwart des göttlichen Logos“ (vgl. S. 118) ist. Die Liturgie vergegenwärtigt Gottes Heilswirken in Jesus Christus bis hinein in die erwartete Vollendung alles Geschaffenen, wenn Christus alles in allem sein wird. (Redaktion)

Die Messliturgie wird mit den Schöpfungsgaben von Brot und Wein gefeiert, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, indem sich an diesen Gaben vollzieht, was am Ende der Zeiten der ganzen Schöpfung verheißen ist, wenn Christus alles in allem sein wird. Was an den Gaben von Brot und Wein, den „Früchten der Erde und der menschlichen Arbeit“ im eucharistischen Mysterium der liturgischen Feier geschieht, wird am Ende der Zeiten der ganzen Welt und Menschheit zuteil.

PROF. DR. MICHAEL SCHNEIDER SJ
ist Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik
und Ökumenik an der Jesuitenhochschule
in Sankt Georgen und leitet das Institut
für Dogmen- und Liturgiegeschichte.

Für Sergij Bulgakov ist unter Berufung auf Irenäus von Lyon entscheidend, dass die eucharistische Wandlung im Denken der östlichen Kirchenväter den Charakter des Brotes als Brot und des Weines als Wein keineswegs auflöst. Geht es im Mysterium der Wandlung doch nicht um die Auflösung der Kreatur, sondern um deren kosmisch-eschatologische Verklärung, die sich als solche in der Eucharistie antizipatorisch vollzieht: Diese Verklärung der Schöpfung, die der zweiten Ankunft des Erlösers entspricht, ereignet sich in der Eucharistie mysterienhaft, d. h. offenkundig nur für die Augen des Glaubens. Was sich aber im Mysterium vollzieht, wird am Ende der Zeiten dem ganzen Leib Christi zuteil.

Der Unterschied zwischen der leiblichen Gegenwart Christi auf Erden vor der Himmelfahrt und der eucharistischen besagt „nicht, daß der aufgefahrne Leib vom Himmel herabkommt, sondern daß eben das Brot und der Wein selbst in Leib und Blut Gottes verwandelt werden“¹. Denn, so bemerkt Robert Hotz, „es handelt sich nicht um die Verwandlung der ‚Natur‘ in die ‚Übernatur‘, sondern des Alten ins Neue. Ein Sakrament (*mysterion*) ist so nicht ein ‚Wunder‘, durch das Gott die ‚Gesetze der Natur‘ aufhebt, sondern in ihm wird die letzte Wahrheit ausgesagt über die Welt und das Leben, den Menschen und die Natur, die Wahrheit, die Christus selber ist“².

In der Feier der Liturgie geht es demnach um mehr als die Rechtfertigung des Sünders durch Christi Heilswirken; die Erlösungsbotschaft ist ebenso in ihren kosmischen Dimensio-

¹ JOHANNES VON DAMASKUS: De fide orthod. IV 13 (PG 94,1144f.).

² SCHMEMMANN: Aus der Freude leben, 127 f.

nen zu sehen.³ Die Liturgie vollzieht sich mitten in der Welt, und zwar unter Hineinnahme der ganzen Schöpfung und Heilsgeschichte; ja, sie ist nicht nur Gottesdienst in der Welt, sondern Gottesdienst der Welt. Karl Rahner führt aus: „Der Gottesdienst der christlichen Kirche ist nicht ‚eine seltsame ausgesparte neue Sonderregion im profanen Leben‘ und damit nicht nur ‚göttliche Liturgie in der Welt‘, sondern ‚göttliche Liturgie der Welt‘ und damit Erscheinung der göttlichen Liturgie, die mit der Heilsgeschichte identisch ist.“⁴ Nicht anders heißt es bei Irenäus von Lyon: „Wir bringen in den heiligen Gaben die ganze sichtbare Natur dar, damit sie zur Eucharistie werde.“⁵ In diesem Sinn existiert kein Dualismus von Gottesdienst und Welt, von Heiligem und Profanem.

Nach dem Zeugnis der biblischen Offenbarung war es nicht nur Gottes Wille, die Menschen zu erlösen; sein Verlangen ist, bei ihnen zu wohnen. Gott benutzt seine erlöste Schöpfung nicht dazu, dass sie ihn bloß bezeugt, sie wird zum Raum der realen Gegenwart seines Logos, der seine Schöpfung im Heiligen Geist erhält und vollendet, aber in einem ganz spezifischen Sinn: Der Heilige Geist erneuert diese Welt, ohne sie zu ersetzen und in eine neue auszutauschen, er macht „alle Dinge neu“, aber nicht „neue Dinge“.⁶

Im Osten werden trotz und mit der Anerkennung der Siebenzahl der Sakramente diese kaum von den Sakramentalien getrennt: „Alles erscheint als Mysterium. Sakramente, Sakramentalien, Ikonen, liturgische Ausdrucksformen, Gebet, Doxologie, Glaubensanschauung – alles dient dem großen Geheimnis der Vergöttlichung. [...] Das Mysterium besagt nicht nur ein intellektuelles Geheimnis, das dem natürlichen Verstand undurchdringlich bleibt, sondern beinhaltet vor allem die Gegenwärtigkeit einer göttlichen Heilstat.“ Aufgrund der ihm eigenen sakramentalen Sicht der Schöpfung kommt der Osten zu einer für ihn wesentlichen Ausdeutung der Sakramentalien (Wasser, Licht, Öl, Feuer, Gotteshaus, Patene, Kelche, Gewänder, Töne, Häuser, Felder und Äcker): „Während die Sakramente in erster Linie den Menschen ansprechen, haben die Sakramentalien eine stärkere Ausrichtung auf die geschaffenen Dinge. In den Sakramentalien wächst eine neue Welt, in ihnen wird ein Gottesreich auf Erden“⁷. Gottes Segen über die irdischen Dinge weist sie als Gott verdankte – und von daher „geheiligte“ und „gute“ – Schöpfung aus, durch deren rechten Gebrauch der Mensch innerlich vervollkommen und der Kosmos erneuert wird. Diese sakramentale Sicht des Kosmos, in der ein letztes Wissen um das Mysterium der Kreatur ruht, bestimmt auch das Verständnis des Herrenjahres und der Stundenliturgie: Sie sind mehr als eine Rückerinnerung; sie führen in die Begehung und Erneuerung der sakramentalen Kraft des Mysteriums.

Liturgie der Auferstehung

Die Geschehnisse unmittelbar nach der Auferstehung sagen Entscheidendes über den zum Vater heimgekehrten Herrn im Himmel, wie auch über sein neues Verhältnis zur Welt und zur Zeit. Die vierzig Tage nach Ostern mit ihren Ereignissen bedeuten die abschließende Vergöttlichung seiner Sendung und enthalten ihr Hinüber in die Ewigkeit des Vaters. Ohne die Himmelfahrt wäre das Leben Jesu den historischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen geblie-

³ Vgl. STROTMANN: Karl Barth et l'Orient chrétien, 40 f.; vgl. auch BERDJAJEV: Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie, 11–25.

⁴ RAHNER: Zur Theologie des Gottesdienstes, 237.

⁵ IRENÄUS VON LYON: Adv.haer. V 18,5.

⁶ SCHMEMANN: Worship in a Secular Age, 7.

⁷ TYCIAK: Erlöste Schöpfung, 67–69.

ben, als gäbe es für immer wirklich ein „heiliges Land“ mit heiligen Stätten; nicht zuletzt blieben die Zeitgenossen Jesu gegenüber den Späteren bevorzugt. Doch mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt nahm dies alles universale Dimensionen an; es bleibt zu jeder Zeit wie auch an jedem Ort gegenwärtig. In der Verkündigung und Auslegung der Heiligen Schrift wie auch in der Feier des Herrenjahres und der Eucharistie kommt das zum Vater heimgekehrte Wort erneut zu den Menschen und ist unter ihnen gegenwärtig.

Die göttliche Offenbarung endet nicht mit der Auferstehung und Himmelfahrt. Mit Pfingsten setzt in einem gewissen Sinn eine neue Offenbarung ein, nämlich die des Heiligen Geistes. Zwischen Inkarnation, Erlösung und Auferstehung einerseits und Pfingsten andererseits besteht ein unendlicher Unterschied. Es gibt den Aspekt der Erfüllung und den der Vollendung, und beide gilt es zu unterscheiden: Was in der Inkarnation erfüllt wird, ist an Pfingsten vollendet. Was dort ein für allemal geschieht, nimmt an Pfingsten persönlich Gestalt an und wird in der Zeit aktuell gegenwärtig gesetzt im Leben jedes Christen.

Pfingsten, der fünfzigste Tag des Osterfestes, bedeutet nach den Regeln der alten Symbolik unüberbietbare „Fülle“ ($7 \times 7 + 1$). Pfingsten ist Ostern in (Über-)Fülle, in Vollendung. Am Tag von Pfingsten kommt das Osterfest an sein Ende, ohne etwas von seinem Glanz zu verlieren. Ostern gilt als „das Fest der Feste“, Pfingsten hingegen, wie Johannes Chrysostomus sagt, als „die Metropole, die Hauptstadt der Feste“, das größte Fest, das einzige Fest, das allen anderen ihren Festcharakter verleiht. In einer Pfingstpredigt heißt es bei Johannes Chrysostomus: „Heute endlich sind wir zur Höhe der Güter gekommen, gelangt zur Urheimat der Feste.“⁸ Nicht anders lesen wir bei Augustinus in einer seiner Predigten: „Ostern war der Anfang der Begnadung, Pfingsten deren Krönung.“⁹ Das Pfingstfest kann durch nichts anderes übertroffen werden, es gibt allem seine Gestalt und Lebendigkeit. Nach Pfingsten, dem letzten und großen Tag, kehrt die Kirche in die Zeit des Alltags zurück, im Wissen, dass jede Zeit fortan Zeit nach Pfingsten ist. Deshalb rechnet die Ostkirche (und früher auch die Westkirche) alle Sonntage bis zur nächsten Osterzeit als „Sonntage nach Pfingsten“, denn die Kirche lebt in ihren liturgischen Vollzügen aus dem Geheimnis der Geisterabkunft. Sergej Bulgakov schreibt:

„Die Kirche ist das Werk der Inkarnation Christi, sie ist diese Inkarnation: Gott assimiliert sich die menschliche Natur, und die menschliche Natur assimiliert sich das göttliche Leben; dies ist die Vergöttlichung (*theosis*) der menschlichen Natur, Konsequenz der Vereinigung der beiden Naturen in Christus. Aber das Werk der Durchdringung der Menschheit durch den Geist der Kirche hat sich nicht vermöge der Inkarnation allein oder durch die Auferstehung allein vollendet: ‚Es ist gut für euch, wenn ich jetzt hingehe (zum Vater)‘ (Joh 16,7). Dieses Werk verlangte die Sendung des Heiligen Geistes, Pfingsten, welche die Verwirklichung der Kirche wurde.“¹⁰

Für die mystische Tradition der orientalischen Christenheit bedeutet Pfingsten das Hauptziel der Erlösung des Menschen, weil sich an Pfingsten etwas Neues vollzieht, das so noch nicht da war und durch nichts anderes übertroffen werden kann: Das Kommen des Heiligen Geistes an Pfingsten schafft ein „Mehr“ gegenüber dem Wirken Christi. Vor seinem Heimgang zum Vater verheißt Christus seinen Jüngern das Kommen des Heiligen Geistes: „Ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, dass ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, kommt

⁸ JOHANNES CHRYSOSTOMUS: Hom. in Sancta Pentecoste II (PG 50,463).

⁹ AUGUSTINUS: Sermo 43 (PL 28,1235 ff.).

¹⁰ BULGAKOV: Pravoslavie, 31 f.

der Beistand nicht zu euch“ (Joh 16,7). Der Heilige Geist fügt dem Wort Jesu nichts Neues hinzu, er teilt mit, „was er gehört hat“ (Joh 16,13), aber er hört und bewahrt alles besser als die Menschen; unaufhörlich erinnert er sie an die Fülle der Erkenntnis und führt in die innigste Vereinigung mit dem auferstandenen Herrn: „Während der irdischen Mission Christi vollzog sich die Verbindung der Menschen zum Heiligen Geist nur in Christus. Nach dem Pfingstfest hingegen vollzieht sich die Verbindung mit Christus nur im Heiligen Geist“; mit der Himmelfahrt endet die historische Sichtbarkeit des Herrn, „aber das Pfingstfest gibt der Welt die verinnerlichte Gegenwart Christi zurück und offenbart ihn jetzt nicht vor, sondern in seinen Jüngern“¹¹. Der Heilige Geist führt die Glaubenden „erinnernd“ in die Wahrheit ein und brennt alles fort, was die Menschen von Christus trennt. Denn der Heilige Geist trägt jenes Feuer in sich, das der Herr auf die Erde wirft (vgl. Lk 12,49) und erfüllt die Gläubigen mit aller Erkenntnis im Glauben, damit sie aus der Fülle des dreieinen Gottes leben. So pflanzt er die Kirche in das Leben der heiligen Dreieinigkeit als ihrem Fundament und Lebensquell ein, er bildet sie zu einer „Gemeinschaft, entsprungen aus der göttlichen Unveränderlichkeit und gleichförmig den himmlischen Geheimnissen“, wie Cyprian von Karthago sagt.¹²

Damit lässt sich das Wirken des Heiligen Geistes in der Liturgie noch genauer erfassen. Die Worte der Epiklese lauten in der Chrysostomus-Liturgie:

„So bringen wir dir diesen geistigen und unblutigen Opferdienst dar, wir rufen dich an, bitten dich und flehen zu dir: Sende herab deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese dargebrachten Gaben. Und mache dieses Brot zum kostbaren Leib deines Christus, und was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blut deines Christus, sie verwandelnd durch deinen Heiligen Geist.“

Der universale Leib aller Gläubigen spricht diese Worte durch den Zelebranten, der das Haupt repräsentiert und das Erlösungsoffer für die ganze Welt und alle Menschen der Erde darbringt. Der Priester fleht in der ersten Person Plural: „Wir bitten dich [...]: Sende herab deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben.“ Die Epiklese ist kein Einzelakt des Priesters, sondern des ganzen versammelten Gottesvolkes:

„Der Priester ruft zunächst zusammen mit der Gemeinde die Einsetzungsworte Christi in Erinnerung und tritt dann in ihrem Namen mit der Bitte vor Gott, dass er in der Kraft des Heiligen Geistes den verherrlichten Christus manifestiere. Der Heilige Geist ist es, der die dargebrachten Gaben zum Sakrament macht und mit der rettenden und heilenden Kraft erfüllt. Priester und Gemeinde treten miteinander vor Gott, damit der verheißene Geist sich einstelle.“¹³

Die Gläubigen sind nicht nur passiv in der Liturgie anwesend, sondern aktiv in das Geschehen der Eucharistie miteinbezogen, wie Nikolaj Afanas'ev vielfach ausgeführt hat:

„Das Volk konzelebiert dem Priester, und nur diejenige eucharistische Darbringung eröffnet völlig die ganze Tiefe des kirchlichen Gebets, die Ausdruck der katholischen Fülle ist und die nicht verborgen vor den Betenden, kaum wahrnehmbar und stumm, sondern ‚mit einem Munde und einem Herzen‘ vollzogen wird. Der Priester stellt sich

¹¹ EVDOKIMOV: *L'Ésprit Saint dans la tradition orthodoxe*, 90.

¹² CYPRIAN: *De unitate eccl.* 6 (PL 4,504).

¹³ VISCHER: *Ökumenische Skizzen*, 46. Ein Grundgesetz der byzantinischen Liturgie wird darin deutlich, dass der Priester nie die erste Person Einzahl bei der Spendung der „mysteria“ gebraucht, sondern er sagt „wir“. Das Volk pflegte die Epiklese ursprünglich mit einem „Amen“ zu bestätigen. Dieser Grundzug kommt heute noch besonders deutlich bei der Verleihung eines kirchlichen Amtes zutage, aber auch in der römischen Liturgie mit der Antwort des Volkes: „Dank sei Gott!“.

nicht dem Volk gegenüber, sondern besteht im Gegenteil auf diesem einmütigen Vollzug mit dem Volk. Die Kirche ist nicht allein im Klerus beschlossen, sondern im ganzen Pleroma des Kirchenvolks, des Hüters der Gottesfurcht.“¹⁴

Afanas'ev belegt die Beteiligung des Volkes damit, dass die alten Eucharistiegebete in der 1. Person Plural geschrieben sind, dass nach Justin die Gläubigen mit „Amen“ antworteten, dass der Heilige Geist auf das ganze Volk herabkomme und dass es in der Chrysostomus-Anaphora heiße: „Wir danken dir auch für diese Liturgie, die du aus unseren Händen anzunehmen geruhst, obgleich vor dir Tausende von Erzengeln und Zehntausende von Engeln stehen“, und dass die Kommunion der wichtigste Akt der Konzelebration der Gläubigen und darum der unverzichtbare Bestandteil der Göttlichen Liturgie sei.

Es wäre ein Missverständnis, anstelle der Epiklese nur die durch den Priester wiederholten Worte der Einsetzung als die Mitte des Hochgebets anzusehen. Eine solche Sichtweise rückt die Repräsentation Christi in der Person des Priesters in den Vordergrund, wie wenn er an Christi Stelle die von ihm einst vollzogene Handlung in repräsentativer Weise von neuem durchzuführen hätte. Gewiss, auch bei einer solchen Sichtweise könnte der Heilige Geist als der eigentliche Handelnde gelten; meist aber wird zu schnell von der Konsekrationsvollmacht grundsätzlich auf die Rolle des durch sein apostolisches Amt autorisierten Priesters geschlossen. Ganz anders, sobald die Epiklese als das eigentliche Gebet der Anaphora angesehen wird. Derselbe Geist, um den Christus vor seiner Himmelfahrt den Vater bittet, bewirkt die Gegenwart des Auferstandenen in den Sakramenten, speziell in der Eucharistie. Diese stellt ein fortwährendes Pfingstfest dar, denn in ihr empfangen die Gläubigen den himmlischen Geist, der sie in den „geistigen“ Leib Christi integriert; sie alle erhalten so Anteil „an der Kommunion des Heiligen Geistes“.

Der Heilige Geist fügt die Gläubigen zu einer Koinonia zusammen. Dies bedeutet aber nicht, dass durch sein Wirken der einmalige Charakter des Einzelnen aufgehoben wird. Eins in Christus, in dem alle füreinander Schwestern und Brüder sind, findet die Kirche gerade unter den Flammen des fortwährenden Pfingstfestes zur Verschiedenheit und Unterschiedenheit: „die Feuerzungen teilten sich, und es setzte sich eine auf jeden unter ihnen“, als bzw. gerade weil sie „alle zusammen“ waren (Apg 2,1.3). Es ist also keineswegs so, dass sich die Epiklese nur auf die Eucharistie oder gar nur auf die Wandlung der Gaben (Wandlungsepiklese) bezieht, sondern sie ergreift die versammelte Gemeinde und jeden einzelnen in ihr, aber eben auch den ganzen Kosmos.

Die Liturgie der Endzeit

Das soeben dargelegte Verständnis des liturgischen Gedächtnisses sprengt das nicht selten vertretene Konzept der Eucharistie als Memoriale. Die Feier der Eucharistie als Anamnese gründet nicht allein in der Vergangenheit – im Paschageheimnis Christi –, sondern bleibt auf die Zukunft hin ausgerichtet: Was in der Auferstehung erfüllt wurde, wird einst im kommen-

¹⁴ AFANAS'EV: Trapeza Gospodnja, 56; zitiert nach FELMY. Dieser überlegt: „Von daher ist zu fragen, ob der Vollzug des Gottesdienstes ‚versus populum‘ (der gegenläufigen Tendenz seiner Befürworter zuwider) nicht doch vielmehr Ausdruck eines ‚klerikalen‘ Amts- und Gottesdienstverständnisses ist als die gemeinsame Ausrichtung des Zelebranten mit dem Volk“ (FELMY: Deutung der Göttlichen Liturgie, 374, Anm. 78).

den Reich zur letzten Vollendung geführt. In der Liturgie fügen sich die historischen wie auch eschatologischen Dimensionen der göttlichen Ökonomie zu einem unteilbaren Ganzen.¹⁵

Gerade die griechischen Kirchenväter legen dar, dass die „Fülle der Zeit“, die in der geschichtlichen Heilstat des Kreuzestodes Christi und seiner Auferstehung angebrochen ist, in jeder Eucharistie aufs neue vergegenwärtigt wird, aber so, dass alles auf die letzte Vollendung weist: „Insofern stellt die Eucharistiefeier schon vorweg die kommende Herrlichkeit dar und macht sie verborgen gegenwärtig. Sie bildet den Treffpunkt zwischen der erlösenden Tat Christi, dem entscheidenden Ereignis der vergangenen Geschichte, und dem erlösten Endzustand der Schöpfung, auf den hin die Geschichte unterwegs ist. Als Realsymbol des Christusereignisses ist die Eucharistiefeier Realverheißung des kommenden Reiches.“¹⁶

Gewiss, die „Anaphora“ der heiligen Gaben und in ihnen die Darbringung der gesamten Schöpfung erinnert an das vergangene Paschamysterium und vergegenwärtigt dieses: „Eingedenk des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung [...]“. Doch die gottesdienstliche Gemeinschaft weiß sich symbolisch zwischen Vergangenheit und Parusie versetzt. Im Augenblick der Eucharistie durchdringt die himmlische Welt in apokalyptischer Weise die irdische Zeit. Die apokalyptische Dimension der Zeit bestimmt den ganzen Verlauf der Geschichte und des menschlichen Lebens. Die Zukunft ist die Quelle, „aus der Zeit und Welt hervorgehen und sich erneuern. Die Zeit entrollt sich von der Zukunft in die Gegenwart“¹⁷. Das bedeutet eine letzte „Relativierung“ der Zeit: „Die Zukunft ist die Ursprungsdimension der Kontingenz jedes neuen Ereignisses, aber auch die Sphäre, von der wir das Ganzwerden des im Prozeß der Zeit Unabgeschlossenen und Unvollendeten erhoffen.“¹⁸ Der Sinn des letzten Buches der Heiligen Schrift, der Apokalypse als „Offenbarung“ des ganzen Heilsmysteriums Christi, liegt darin, uns, die wir in den letzten Zeiten leben, das verborgene Antlitz der Geschichte zu eröffnen. Denn dem Lamm gebührt alle Ehre, in ihm ruht aller Sinn der Geschichte.

Alles in der Feier der Eucharistie ist grundlegend eschatologisch ausgerichtet, denn in dem, was in ihr gegenwärtig wird, bricht die Vollendung der Menschheit an, das *eschaton*, in das der auferstandene Herr schon eingetreten ist und in das er anfangsweise alle Menschen mit sich geführt hat. Wie Patrick Regan¹⁹ treffend bemerkt, handelt es sich letztlich nicht um ein „eschaton“, sondern um den „eschatos“, um den verklärten Christus, dessen Leben durch den Geist in uns ist. Er selbst ist die letzte Zeit, nach deren Anbruch wir uns im Glauben ausstrecken. Die Liturgie ist demnach mehr als ein Ritus und Kult, den wir Gott darbringen, sie feiert das Kommen des erhöhten Herrn in unser Leben. Die Eucharistie ist das Erntefest der vorangegangenen Geschichte wie auch die Mitte der sich jetzt ereignenden wie auch künftigen Zeit. Diese universale, alle Epochen der Geschichte übergreifende Sicht der Eucharistie bestimmt grundlegend das Verständnis des Abendmahls.

Die ewige Liturgie erstreckt sich über alle Zeiten. Von dieser himmlischen Liturgie spricht das ganze Buch der Apokalypse. Es werden kultische Gegenstände und Riten genannt, die sowohl im jüdischen wie im christlichen Gottesdienst beheimatet sind (siebenarmiger Leuchter, Bundeslade, Rauchopferaltar), wie auch Elemente der irdischen Liturgie auf die himmlische übertragen werden (weiße Gewänder, Gesänge, Doxologien). Der Liturge, der das Rauchop-

¹⁵ Vgl. ZIZIOULAS: Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, 176.

¹⁶ GERKEN: Theologie der Eucharistie, 72.

¹⁷ LINK: „Im Anfang ...“, 165.

¹⁸ PANNENBERG: Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, 152.

¹⁹ Vgl. REGAN: Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration, 346–347.

fer beim Abendgottesdienst vollzieht, ist ein Abbild des Urbildes im Himmel, nämlich des Engels mit dem goldenen Rauchfass (vgl. Offb 8,4). Selbst das Gotteshaus, Bau und Sinnbild der Kirche, ist ein Abbild des himmlischen Tempels wie auch die Gegenwärtigsetzung des neuen Himmels“ und der „neuen Erde“ (Offb 21,1), des „neuen Jerusalem“ (Offb 21,2).

Demnach ist die Realpräsenz des Herrn in der Eucharistie umfassender zu verstehen. Auszugehen ist von dem paulinischen „Christus lebt in mir“, das die restlose Ergriffenheit und Durchweihung der ganzen Existenz des Menschen von der Person Christi besagt. Paulus spricht aber auch vom „Leben in Christus“, nämlich auf Grund von Taufe und Eucharistie. Christus kommt nicht nur zu uns, er wandelt uns in sich selbst und seine Heilswirklichkeit um, damit wir ihn künftig leben. Augustinus sagt: „Freuet euch und staunet – ihr seid nicht nur Christen, ihr seid Christus geworden.“²⁰ Er meint hier den „ganzen Christus“, denn die Kirche und alle Gläubigen bilden in Christus eine mystische Einheit. Indem Christus seine Liebe dem Menschen zuwendet, weitet er sie auf alle ihm angehörigen Dinge aus.²¹ Bei der Epiklese heißt es in der Chrysostomus-Liturgie, der Heilige Geist möge über uns, den Priester und die anwesende Gemeinde herabkommen, sodann auf die dargebrachten Gaben. Das besagt: Verklärung und Verwandlung vollziehen sich nicht über Brot und Wein als solchen, sondern insofern sie die Gaben der Gemeinde sind; durch die im Heiligen Geist verwandelten Gaben schenkt sich der erhöhte Herr an die Gläubigen, indem er sich mit ihnen auf mystische Weise vereint, aber er durchdringt mit seiner Gegenwart auch den ganzen Kosmos.

Das dargelegte Verständnis der Realpräsenz lässt die Feier des Herrenjahres tiefer verstehen. Realpräsenz bedeutet die Gegenwärtigkeit der gesamten Heilsgeschichte, mit allen ihren großen Einbrüchen und Theophanien, deren Mitte der Advent Gottes in der Fülle der Zeit ist, welcher sich am großen Tag des Herrn in der Parusie vollenden wird. In diesem Sinn meint Realpräsenz zugleich die *Aktualpräsenz* des Heils in der Zeit, wie sich an der Feier des Herrenjahres und seiner Feste deutlich erkennen lässt: Das Mysterium des eschatologischen Heils lässt sich nicht in Teilaspekte, einzelne Vollzüge oder Zeitabschnitte aufteilen: Die Eucharistie begeht deshalb immer das ganze, alle Zeiten umgreifende Heilsgeschehen.

Die liturgische Begründung christlicher Existenz

Am Ende der Zeiten wird die allumfassende Gegenwart Gottes „alles in allem“ erfüllen (1 Kor 15,28); diese Vollendung wirkt der Heilige Geist, der schon jetzt das Unterpfand des Verheißenen ist (2 Kor 1,22; 5,5). Paul Evdokimov schreibt: „Die Väter sehen, indem sie von der Beziehung zwischen dem Wort und dem Heiligen Geist während deren irdischer Mission sprechen, in gewissem Sinne in Christus den großen Vorläufer des Heiligen Geistes.“²² Ähnlich heißt es bei Nikolaos Kabasilas: „Was ist die Wirkung und das Resultat der Handlungen Christi? [...] Es ist nichts anderes als die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Kirche.“²³ Der Heilige Geist teilt jedem die Fülle Christi mit, wie Irenäus betont: „Wo die Kirche ist, da

²⁰ Zitiert nach TYCIAK: Theologie der Anbetung, 181.

²¹ Hierzu STANILOAE: Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, 6f.

²² EVDOKIMOV: L'Orthodoxie, 75. Bei Athanasius heißt es dazu: „Das Wort ist Fleisch geworden, damit wir den Heiligen Geist empfangen können“, und: „Gott hat sich zum Träger des Fleisches gemacht, damit der Mensch Träger des Geistes werden kann“ (PG 26,996C).

²³ KABASILAS: Erklärung der Heiligen Liturgie, Kap. 37.

ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche“²⁴. Er wohnt tief in uns, indem er in uns betet und so unser persönlichstes und innerstes Tun bewirkt (Röm 8,26).

Der Heilige Geist erneuert das Angesicht der Erde, indem er allen Dingen einwohnt. Alle Werke Gottes enden in der Präsenz des Heiligen Geistes, in ihm kommt das Werk des dreieinen Gottes zum Ziel. Durch das Wirken des Heiligen Geistes bleibt der Schöpfer in seiner Schöpfung gegenwärtig und erneuert das Antlitz der Erde.

Das in Christus befreite und erlöste Leben der Neuschöpfung ist bleibend vom Wirken des Heiligen Geistes getragen. Er schenkt den Glaubenden das Licht der neuen Schöpfung (vgl. 2 Kor 4,6) und gewährt Anteil an der Auferstehung (vgl. 1 Kor 12; 1 Kor 14; Röm 12,3 ff.), vor allem aber macht er den Menschen leibhaftig zu einem „Tempel des Heiligen Geistes“ (1 Kor 6,13–20). Doch indem der Heilige Geist die ganze Schöpfung und das Leben der Glaubenden trägt und mit sich erfüllt, ist er nicht offenkundig und sichtbar, vielmehr verbirgt er sein persönliches, das ihm „eigene“ Antlitz: „er ist in uns, ohne unsere Stelle einzunehmen; er glaubt, betet, hofft und liebt in uns so, daß er es uns ‚vormacht‘ und ‚vorsagt‘, es uns überhaupt erst ermöglicht; aber zugleich sind wir es, die glauben, beten, hoffen und lieben.“²⁵ Er führt unmittelbar in das göttliche Leben in Christus ein. Alles in der Neuschöpfung trägt die „Handschrift“ der dritten Person; aber der Heilige Geist selbst bleibt hinter seiner Gabe verborgen, er kann mit ihr sogar verwechselt werden. Die Offenbarung seines Antlitzes erfolgt am Ende der Zeiten, wenn das Werk des Heiligen Geistes vollendet ist, nämlich die Schöpfung in Christus zur Lebensfülle göttlicher Schönheit zu führen. Die erneuerte, vollendete Schöpfung ist das „Antlitz“ des Heiligen Geistes.

Literatur

- AFANAS'EV, Nikolaj: Trapeza Gospodnja. Paris 1952.
- BERDJAJEV, Nikolai Alexandrowitsch: Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie, in: Orient und Occident No. 1. 1929, 11–25.
- BULGAKOV, Sergij: Pravoslavie. Paris 1965.
- EVDOKIMOV, Paul: L'Ésprit Saint dans la tradition orthodoxe. Paris 1969.
- DERS.: L'Orthodoxie. Paris 1959.
- FELMY, Karl Christian: Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung. Berlin / New York 1984.
- GERKEN, Alexander: Theologie der Eucharistie. München 1973.
- KABASILAS, Nikolaos: Erklärung der Heiligen Liturgie (SALAVILLE, Séverien: Nicolas Cabasilas. Explication de la Divine Liturgie. Paris 1967)
- KUNZLER, Michael: Die Liturgie der Kirche. Paderborn 1995 (Amateca X).
- LINK, Christian: „Im Anfang ...“. Aufgabe und Ansatz einer Schöpfungslehre heute, in: GRAB, Wilhelm (Hg.): Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie. Gütersloh 1995, 153–175.
- PANNENBERG, Wolfhart: Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, in: GRAB, Wilhelm (Hg.): Urknall oder Schöpfung?, 139–152.

²⁴ IRENAEUS: Adv.haer. III 24,1.

²⁵ Vgl. hierzu eigens KUNZLER: Die Liturgie der Kirche, 87.

- RAHNER, Karl: Zur Theologie des Gottesdienstes, in: DERS.: Schriften zur Theologie. Bd. XIV, Zürich 1980, 227–237.
- REGAN, Patrick: Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration, in: Worship 51. 1977, 346–347.
- SCHMEMMANN, Alexander: Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen. Olten 1974.
- DERS.: Worship in a Secular Age, in: St. Vladimir's theological quarterly 16. 1972, 3–16.
- STANILOAE, Dumitru: Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens. Köln 1979.
- STROTMANN, Théodore: Karl Barth et l'Orient chrétien, in: Irénikon 42. 1969, 40 f.
- TYCIAK, Julius: Erlöste Schöpfung. Regensburg 1938.
- DERS.: Theologie der Anbetung. Trier 1976 (Sophia 14).
- VISCHER, Lukas: Ökumenische Skizzen. Frankfurt/M. 1972.
- ZIZIOULAS, Ioannis: Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, in: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald. Frankfurt 1977, 163–179.

Lucia Göbesberger, Linz

Ökologie im Kontext von Liturgie und Kirchenbau

„Liturgie ist der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10). In diesem Sinn verdichtet sich in ihr auch die gläubige Haltung gegenüber Schöpfer und Schöpfung. Deshalb ist es angemessen, dass die Gottesdiensträume, ihre Ausstattung und der Umgang mit Ressourcen dieser Haltung entsprechen. Am Beispiel von Richtlinien und Leitlinien österreichischer Diözesen wird deutlich, wie sich dies konkretisieren kann. (Redaktion).

Umweltverschmutzung, Klimawandel, Verlust der biologischen Vielfalt, Verschlechterung der Lebensqualität, weltweite Ungerechtigkeit fordern zum Handeln auf. Es

MAG.^a LUCIA GÖBESBERGER
ist Referentin für Umwelt und Soziales
im Sozialreferat der Diözese Linz.

stellt sich die Frage, was wir als Kirche dazu beitragen können. Die im Juni 2015 erschienene Enzyklika „Laudato si“ – Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ widmet sich genau dieser Thematik. Aus der Relektüre der Schöpfungsmythen ergibt sich ein dem aktuellen Selbst- und Weltbild entgegenstehendes Verständnis. Natur ist nicht länger nur Ressource, deren Wert sich am Nutzen für uns Menschen bemisst. Als Schöpfung Gottes hat sie Eigenwert. Wir Menschen müssen uns (wieder) als Teil der Schöpfung wahrnehmen, dem besondere Verantwortung aufgrund seiner Fähigkeiten zukommt, die im schöpfungsverantwortlichen Handeln zum Ausdruck kommen soll.

Angeregt durch die Enzyklika hat die österreichische Bischofskonferenz im Herbst 2015 folgende Selbstverpflichtungen beschlossen, die schon bestehende Initiativen stärken und intensivieren, aber auch neue Impulse setzen: Es sollen nachhaltige Leitlinien erarbeitet und beschlossen werden. Weiters soll die Energiewende vorangetrieben werden. Dazu gehört der Ausstieg aus fossilen Energieträgern, der Umstieg auf zertifizierten Ökostrom und, dass sich zehn Prozent der Pfarren an einer Energieoffensive beteiligen. Außerdem soll eine ökosoziale Beschaffungsordnung eingeführt werden. Das heißt unter anderem, Mindeststandards für ökofaire Beschaffung zu definieren.

1 Leitbilder

Zum Zeitpunkt der Entstehung des Artikels implementieren die Diözesen neue Leitbilder bzw. überarbeiten bestehende ökologische Leitbilder oder Leitlinien. Die Diözese Linz gab sich 1996 ein Umweltleitbild¹ und 2007 verabschiedete Salzburg ökologische Leitlinien.² Beides wird in absehbarer Zeit überarbeitet. Die 2016 bzw. 2017 beschlossenen Leitlinien von

¹ Vgl. PASTORALRAT DER DIÖZESE LINZ: Umweltleitbild.

² Vgl. ERZBISCHÖFLICHES ORDINARIAT SALZBURG: Leitlinien.

Graz-Seckau³ und Gurk-Klagenfurt⁴ haben Selbstverpflichtungscharakter und sollen in den Energiewendeprojekten und den Beschaffungsrichtlinien konkretisiert werden.

2 Bau, Erhaltung und Energie

2.1 Ökologische Bestandsaufnahme

Der erste Schritt im Hinblick auf die Energiewende ist, die teils schon vorgesehenen jährlichen Bestandsaufnahmen um den ökologischen Aspekt zu vertiefen, um dann entsprechende Maßnahmen festlegen zu können. Bei den in manchen Diözesen seit einiger Zeit erbetenen jährlichen Baubegehungen durch die Pfarren geht es um den langfristigen Erhalt der Gebäude und die bessere Planbarkeit von Bauprojekten. Es sollen folgende Punkte begutachtet werden: die Bausubstanz, die Gebäudetechnik, die Kircheninnengestaltung und -einrichtung sowie die Außenanlagen. Der langfristige Erhalt der Gebäude ist nicht nur von ökonomischem Interesse, sondern bedeutet meist auch eine bessere Ökobilanz aufgrund der Ressourcenschonung. Nun sollen zusätzlich Energiedaten – zumindest Strom- und Wärmebedarf – erhoben werden.

Erfahrungen gibt es bereits in der Erzdiözese Salzburg. Dort wird seit der Einführung der Leitlinien regelmäßig eine Energie- und CO₂-Bilanz erstellt. Diese Daten werden von den Pfarren im Zuge der Kirchenrechnung bekannt gegeben und vom Umweltreferenten ausgewertet.⁵ In der Diözese St. Pölten läuft derzeit eine umfassende Erhebung des Gebäudebestandes, die von der Diözesanstelle durchgeführt und finanziert wird. Eine Veröffentlichung der Energiekennzahlen ist seit den eben verabschiedeten Leitlinien in der Diözese in Graz-Seckau⁶ und in Gurk-Klagenfurt⁷ geplant, bei letzteren sollen außerdem Gebäudeverantwortliche geschult werden, die u. a. den Energieverbrauch kontrollieren, um so Mängel schneller zu erkennen und eine bessere Entscheidungsgrundlage für Umbauten zu haben.⁸ Zu diesen beiden Maßnahmen rät auch die Baubroschüre der Diözese Feldkirch.⁹ Außerdem wird eine regelmäßige Wartung der Systeme empfohlen.

Dezentral gibt es einige freiwillige Initiativen, die das Ziel der Energiewende verfolgen und von den Referent/innen für Umweltfragen der Diözesen getragen bzw. gefördert werden. So beteiligten sich Pfarren und Institutionen am *Ecomanagement and Audit Scheme* (EMAS). Im Rahmen dieses Instruments der Europäischen Union werden unter anderem regelmäßig sämtliche umweltrelevanten Daten erfasst und eine kontinuierliche Verbesserung der Umweltleistung angestrebt. Ein weniger umfassendes Programm, das Selbstverpflichtungscharakter hat, sind die „Pfarren im Klimabündnis“. Dabei werden bei der ersten Begehung der Gebäude mögliche Einsparungsmaßnahmen aufgezeigt sowie eine kontinuierliche Energiebuchhaltung empfohlen, also wie schon erwähnt: Strom-, Heizwärme- und eventuell Wasserbedarf regelmäßig abzulesen. In Niederösterreich wird mit Unterstützung des Landes eine kostenlose Energieberatung für Pfarren angeboten. Als Anreiz dient, dass Pfarren danach zusätzliche Landesförderungen für ökologisch verträgliche Neuanschaffungen abrufen können.

³ Vgl. KATHOLISCHE KIRCHE STEIERMARK: Leitlinien.

⁴ Vgl. REFERAT FÜR SCHÖPFUNGSVERANTWORTUNG: Nachhaltigkeitsleitlinien.

⁵ Vgl. ERZBISCHÖFliches ORDINARIAT SALZBURG: Leitlinien, 27.

⁶ Vgl. KATHOLISCHE KIRCHE STEIERMARK: Leitlinien, 4.

⁷ Vgl. REFERAT FÜR SCHÖPFUNGSVERANTWORTUNG: Nachhaltigkeitsleitlinien, 1.

⁸ Ebd., 1.

⁹ Vgl. KATHOLISCHE KIRCHE VORARLBERG: Baubroschüre, 59 und 65.

2.2 Neubau, Renovierung, Sanierung

Bei bestehenden Sakralbauten handelt es sich vorwiegend um denkmalgeschützte Bauten, wodurch der bewahrende Aspekt zentral ist. Durch die angestrebte Langlebigkeit wird auch der Nachhaltigkeit Rechnung getragen. Bei Veränderung sind die Richtlinien für Energieeffizienz des Bundesdenkmalamtes zu berücksichtigen.¹⁰ Für eine gute Lösung in beiderseitigem Interesse bedarf es immer wieder des Gesprächs und der Abwägung zwischen denkmalpflegerischen und sozioökologischen Anliegen.

Die Erzdiözese Salzburg strebt laut ihren Leitlinien an, dass bei den verwendeten Baumaterialien die Ökobilanz zu berücksichtigen sein wird. Von Schädlingsbekämpfungsmitteln und bioziden Holzschutzmitteln wird abgeraten, so das möglich ist.¹¹ 2014 wurde vom Bauamt der Diözese Feldkirch eine „Baubroschüre. Hilfestellung zur Abwicklung von kirchlichen Bauvorhaben“ herausgegeben. Darin findet sich das Kapitel „Kirche nachhaltig bauen“. In der Vorplanungsphase sollen energetische und ökologische Ziele definiert, abgearbeitet und die Zielerreichung kontrolliert werden. Die Bauökologie soll berücksichtigt und ein Produkt- und Chemikalienmanagement durchgeführt werden. Außerdem wird empfohlen, fair gehandelte, ökologisch und regional hergestellte Baumaterialien zu verwenden.¹² Die Diözese Gurk-Klagenfurt¹³ plant laut den neuen Leitlinien genauso wie Graz-Seckau¹⁴ für kirchliche Bauten allgemeine ökologische Standards bzw. Energiestandards zu erarbeiten.

2.3 Energiequellen und Energieverbrauch

Strom hat je nach verwendeter Primärenergiequelle eine unterschiedliche Ökobilanz. Wichtig ist daher, dass er aus erneuerbaren Energiequellen mit möglichst geringen Umweltauswirkungen stammt.

Die Frage des Strombezugs wird über die Rahmenstromverträge gelöst, das heißt von diözesaner Seite werden mit Energieanbietern Verträge über die voraussichtlich benötigte Strommenge für kirchliche Institutionen innerhalb der Diözesangrenzen verhandelt. Ein Großteil der Pfarren nutzt diese Angebote. Da alle Diözesen anstreben, den Strombedarf aus erneuerbaren Energiequellen zu decken, konnte bzw. kann eine weitgehende Ökologisierung erreicht werden. Die Diözese Linz ist auf Strom umgestiegen, der nach *Umweltzeichen 46* zertifiziert ist. Das heißt, die Energieanbieter verpflichten sich, nicht nur ausschließlich erneuerbare Energie bereitzustellen, sondern an einer ständigen Ökologisierung ihrer Anlagen zu arbeiten.¹⁵ Bei anderen Diözesen ist dieser Umstieg im Zuge der Energiewende geplant.¹⁶

Die Ausrichtung und die Dachneigung vieler Kirchen würden sich als Flächen für Photovoltaikanlagen eignen. Bei historischen Gebäuden scheiterte dieses Vorhaben vielfach an den Vorgaben der Denkmalpflege, denn das Anbringen von Photovoltaikzellen wird meist nur gestattet, wenn diese Flächen nicht einsehbar sind.¹⁷ Hinzu kommt, dass aufgrund der

¹⁰ Vgl. BUNDESDENKMALAMT: Richtlinie Energieeffizienz.

¹¹ Vgl. ERZBISCHÖFliches ORDINARIAT SALZBURG: Leitlinien, 26 und 28.

¹² Vgl. KATHOLISCHE KIRCHE VORARLBERG: Baubroschüre, 57–59.

¹³ Vgl. REFERAT FÜR SCHÖPFUNGSVERANTWORTUNG: Nachhaltigkeitsleitlinien, 1.

¹⁴ Vgl. KATHOLISCHE KIRCHE STEIERMARK: Leitlinien, 4.

¹⁵ Siehe: Österreichisches Umweltzeichen. Richtlinie UZ 46.

¹⁶ Vgl. KATHOLISCHE KIRCHE STEIERMARK: Leitlinien, 4.

¹⁷ BUNDESDENKMALAMT: Richtlinie Energieeffizienz, 34.

veränderten staatlichen Förderbedingungen die Anlagen inzwischen vorwiegend dort errichtet werden, wo der erzeugte Strom sofort verbraucht wird. Das bedeutet, dass Sakralgebäude weniger in Frage kommen, weil der Energieverbrauch dort tagsüber meist sehr gering ist.

Insbesondere die Erneuerung der Beleuchtungskörper wird häufig genutzt, um auf energiesparende Leuchtmittel mit besserer Lichtausbeute umzusteigen. Diese verbrauchen nicht nur weniger Strom, sondern geben dadurch auch weniger Wärme ab, was wiederum besser für die direkt beleuchteten Kunstwerke ist.

Aus ökologischer Sicht gibt es im Außenbereich Handlungsbedarf. Zielführend wäre in diesem Zusammenhang, die Kirchen nicht die ganze Nacht mit Scheinwerfern zu bestrahlen. Dabei geht es nicht nur um Einsparung, sondern auch um die ökologisch nachteilige „Lichtverschmutzung“. Gesetzliche Einschränkungen gibt es bisher nur durch das Naturschutzgesetz, das bestimmt, dass Ein- bzw. Ausflugsöffnungen von Fledermäusen nicht beleuchtet werden dürfen, da diese dadurch irritiert werden.

Vielfach wird in Kirchen auch die Kirchen(bank)heizung mit Strom betrieben. Außerdem nehmen Sakralgebäude beim Heizwärmebedarf eine Sonderstellung ein, weil eine Temperierung aufgrund der gegebenen Gebäudehülle nur in geringem Ausmaß sinnvoll möglich ist. Zudem würde ein zu starkes Aufheizen zu Folgeschäden an den Kunstgütern führen. Somit kann bzw. konnte über die Rahmenstromverträge der Diözesen in den Sakralräumen eine weitgehende Umstellung auf erneuerbare Energie für den Wärmebedarf erreicht werden. Ansonsten erfolgt ein Umstieg auf erneuerbare Energie am ehesten im Zuge von Sanierungen. Die Leitlinien der Erzdiözese Salzburg sehen vor, dass nur bei schwerwiegenden Gründen weiterhin fossile Energie genutzt werden soll¹⁸ und die energiesparendste Variante, die mit den baulichen Gegebenheiten, dem Denkmalschutz und den Bedürfnissen der Nutzer/innen abgestimmt wird, zu wählen ist. Die neuen Leitlinien in Graz-Seckau¹⁹ und Gurk-Klagenfurt²⁰ enthalten gleiche Vorhaben genauso wie die Baubroschüre aus Feldkirch²¹.

2.4 Erhaltung von Lebensräumen und Arten

Eine weitere Frage in diesem Zusammenhang ist, wie viel Platz benötigt und damit wie viel Fläche verbraucht wird. Hierbei geht es um die ökologische Frage, genauso wie um die sich verändernde Gesellschaft. Liturgischer bzw. pastoraler Bedarf muss mit der Vermeidung von (zusätzlicher) Bodenversiegelung in Einklang gebracht werden. Zwei Beispiele seien hier angeführt: Raum-in-Raum-Lösungen, das heißt, dass weitere pfarrlich benötigte Räumlichkeiten in die Kirche eingebaut werden. Weiters gibt es Versuche bei neueren Bauten bzw. Umgestaltungen, den Raum für liturgische und weitere pastorale Aufgaben gleichermaßen nutzbar zu machen.

Bei den Außenanlagen wird ein verantwortungsvoller Flächenverbrauch in den Nachhaltigkeitsleitlinien der Diözese Gurk-Klagenfurt gefordert. Dazu trägt auch die Einbindung in bestehende Verkehrskonzepte und qualitätsvolle Radabstellanlagen – für die es immer wieder

¹⁸ Vgl. ERZBISCHÖFliches ORDINARIAT SALZBURG: Leitlinien, 28.

¹⁹ Vgl. KATHOLISCHE KIRCHE STEIERMARK: Leitlinien, 4.

²⁰ Vgl. REFERAT FÜR SCHÖPFUNGSVERANTWORTUNG: Nachhaltigkeitsleitlinien, 1.

²¹ Vgl. KATHOLISCHE KIRCHE VORARLBERG: Baubroschüre, 59.

staatliche Förderungen gibt – bei, da der motorisierte Individualverkehr ein wesentlicher Verursacher der schlechten CO₂-Bilanz ist.²²

Die Artenvielfalt wurde lange Zeit für die Erhaltung guter Lebensbedingungen unterschätzt. Dazu gehört eine naturnahe Bepflanzung von Grünflächen, was in den Nachhaltigkeitsleitlinien der Diözese Gurk-Klagenfurt als Anliegen formuliert wird.²³ Bisher wurde und wird dafür von den Umweltbeauftragten in Kooperation mit dem Naturschutzbund geworben. Für einen Teilbereich der Biodiversität ist das jeweilige bundesländerspezifische Naturschutzgesetz relevant, sofern naturgeschützte Arten die kirchlichen Gebäude besiedeln. Beispielfhaft sei hier näher auf die unter Naturschutz stehenden Fledermäuse eingegangen. Dachstühle von Kirchen werden von ihnen gerne als Wochenstube genutzt. Daher werden zur Umsetzung und Kontrolle des Gesetzes immer im selben Zeitraum Begehungen durchgeführt. In acht Bundesländern machen diese Begehungen Mitarbeiter/innen der Koordinationsstelle für Fledermausschutz²⁴, im Burgenland von Batlife Österreich²⁵. Bewährt hat sich die ständige Kooperation der diözesanen Bauabteilungen mit den genannten Stellen im Falle von Dach- und Glockenstuhlerneuerungen, Sanierungen von Dachstühlen, Einbau von Funkanlagen, Fassadensanierungen und Entwesungen. Es erfolgt eine terminliche Abstimmung der Bau-schritte und eine Festlegung der Bauausführungen mit den Baufirmen, wodurch die artgerechte Umsetzung gesichert wird.

2.5 Reinigung und Pflege

Bei der Reinigung und Pflege wird zu sehr schonendem Vorgehen geraten, da ansonsten mit Schäden an den Kunstschatzen in den Sakralgebäuden zu rechnen ist, die zu einer Wertminderung führen. Falls überhaupt Reinigungsmittel verwendet werden, sind ausschließlich Seifenprodukte ohne Duftstoffe bzw. andere Zusatzstoffe (z. B. antibakteriell) angeraten. Es handelt sich hier zum Teil um gelebte Praxis. Außerdem wird auf regelmäßige Information gesetzt. So wird dieses Wissen in Kursen für Mesner/innen weitergegeben oder auch eine spezielle Ausbildung für Kirchenpfleger/innen angeboten. Ökologisches und denkmalpflegerische Empfehlungen sind deckungsgleich, wobei das ökologische Anliegen nicht das vorrangige ist.²⁶

3 Beschaffung

Die nun folgenden Bereiche werden in den neuen Leitlinien vorwiegend implizit unter dem Punkt „Beschaffung“ thematisiert: „Beim Wareneinkauf finden die Kriterien nachhaltig, regional, sozialverträglich, ökologisch hochwertig fair gehandelt und die Produktlebensdauer Berücksichtigung.“²⁷ In Graz-Seckau ist Ähnliches vorgesehen: „Die Diözese verpflichtet sich zur Einhaltung von ökosozialen Standards in der Beschaffung. Dazu gehören möglichst re-

²² Vgl. REFERAT FÜR SCHÖPFUNGSVERANTWORTUNG: Nachhaltigkeitsleitlinien, 1.

²³ Ebd., 1.

²⁴ Siehe: <http://fledermausschutz.at/>

²⁵ Siehe: <http://www.batlife.at/>

²⁶ Vgl. DIÖZESANMUSEUM GRAZ: Impuls.Kirchenpflege und KUNSTREFERAT/DIÖZESAN KONSERVATORAT: Pflege und KATHOLISCHE KIRCHE VORARLBERG: Baubroschüre, 48–49.

²⁷ REFERAT FÜR SCHÖPFUNGSVERANTWORTUNG: Nachhaltigkeitsleitlinien, 2.

gionaler Einkauf, faire Produktion und keine Kinderarbeit.“²⁸ Wie weit das in den geplanten Beschaffungsrichtlinien konkretisiert wird, und inwieweit sie in den Pfarren anzuwenden sind, ist noch abzuwarten.

3.1 Liturgische Geräte und Gegenstände

Vorschriften bezüglich der liturgischen Geräte und Gegenstände finden sich u. a. im Messbuch. So soll die Altarplatte aus festem, haltbarem und edlem Material sein.²⁹ Kelch und Hostienschale sollen ebenfalls aus Materialien sein, die haltbar und edel sind.³⁰ Für die weiteren bei liturgischen Feiern benötigten Gegenstände und Geräte, so z. B. Kredenz, Vortragekreuz, Osterleuchter, Glocken etc., gilt dasselbe.³¹

Positiv im Sinne der Nachhaltigkeit ist wieder, dass auf Langlebigkeit geachtet und auf sorgsamem Umgang und Pflege gesetzt wird. Außerdem soll nach Möglichkeit repariert, statt neu angeschafft werden. Wünschenswert wäre bei Neuanschaffungen – wie in den Leitlinien angestrebt –, auf die Herkunft der Materialien zu achten, da beim Abbau von Rohstoffen in manchen Regionen weder ökologische noch soziale Standards eingehalten werden. Weiters ist wichtig, ökologisch verträgliche Verarbeitungsverfahren zu bevorzugen.

3.2 Liturgische Textilien

In den liturgischen Handreichungen wird angeraten, bei den Textilien auf Qualität zu achten und bei Schäden diese wieder fachgerecht reparieren zu lassen. Empfehlungen bezüglich Materialien bei Neuanschaffungen gibt es nicht mehr.³² Neben der angestrebten Langlebigkeit ist hier der soziale Aspekte der Nachhaltigkeit insofern Praxis, als vorwiegend in der näheren Umgebung gefertigt wird und nicht – wie in der Textilbranche häufig üblich – unter schlechten Arbeitsbedingungen in Niedriglohngeregenden. Wünschenswert wäre, dass bei der gesamten Lieferkette auf ökosoziale Standards (z. B. GOTS – Global Organic Textile Standard³³) geachtet wird, wie dies in den Leitlinien gefordert ist. Bewusstseinsbildende Maßnahmen dazu gibt es u. a. von Teilen der Katholischen Aktion, diese beziehen sich aber vorwiegend auf das individuelle Konsumverhalten.

3.3 Materie der Symbole

Ausschlaggebend sind in diesem Zusammenhang vor allem der biologische und der regionale Aspekt. Wobei hier nicht die ökologischen Auswirkungen im Vordergrund stehen, sondern die im Symbol auch zum Ausdruck gebrachte Schöpfungstheologie. Vorgegeben wird, dass das Brot für die Eucharistiefeier aus reinem Weizenmehl, unlängst gebacken und ungesäuert sein muss.³⁴ Es wird somit großer Wert auf die Qualität gelegt, was mit dem ökologischen

²⁸ KATHOLISCHE KIRCHE STEIERMARK: Leitlinien, 3.

²⁹ Vgl. *Grundordnung des Römischen Messbuchs*, Nr. 301.

³⁰ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: Leitlinien für den Bau, 30.

³¹ Ebd., 32.

³² Ebd., 34.

³³ Siehe: <http://www.global-standard.org/de/>

³⁴ Vgl. *Grundordnung des Römischen Messbuchs*, Nr. 320.

Anliegen gut vereinbar wäre. Erste Versuche mit biologischen Hostien gibt es, sie haben aber bisher keine weitere Verbreitung gefunden.

Für den Wein gilt folgende Bestimmung: „Der Wein für die Eucharistiefeier muss vom Gewächs des Weinstocks (vgl. Lk 22,18) stammen und naturrein und unvermischt sein, das heißt ohne Beimischung von Fremdstoffen.“³⁵ Das spräche für Wein aus biologischem Anbau, da die gesetzlichen Bestimmungen bezüglich Reinheit und Beimischungen strenger sind.

Bei den verwendeten Ölen ist darauf zu achten, dass sie frisch sind. Nachhaltig wäre es, ökologisch hochwertige und regional hergestellte zu verwenden, was dem hohen symbolischen Wert entspräche. Grundsätzlich ist es aus Sicht der Schöpfungstheologie sinnvoll, die Materie der Symbole intensiv einzubringen, um die Schöpfung mit allen Sinnen erlebbar zu machen.

In Bezug auf Kerzen gibt es die Regelung: „Nach überliefertem Brauch hat beim Tabernakel ständig ein mit Öl oder Wachs genährtes besonderes Licht zu brennen, wodurch die Gegenwart Christi angezeigt und geehrt wird.“³⁶ Auch bei den anderen Kerzen wird echten Kerzen gegenüber Attrappen der Vorzug gegeben.³⁷ In manchen Pfarren wird darauf geachtet, eine Osterkerze zu verwenden, die – wie im Exsultet besungen – „aus dem köstlichen Wachs der Bienen bereitet“ ist. Es handelt sich dabei allerdings um Einzelinitiativen. Aufgrund des symbolischen Wertes ist es auch hier wie bei den anderen liturgischen Utensilien angebracht, besonders auf ökologische Qualität zu achten. Derzeit gibt es in diesem Bereich bewusstseinsbildende Initiativen. Meist handelt sich dabei um online verfügbare Ratgeber, die über ökologisch und sozial verträgliche Kriterien und entsprechende Bezugsquellen informieren³⁸. Eine Gegenüberstellung der Ökobilanz der verschiedenen Lichtquellen gibt es allerdings nicht.

3.4 Kirchenschmuck aus Pflanzen

Die Blumen, Sträucher, Bäume etc. zum Schmuck der Kirche werden in den neu implementierten Leitlinien insofern thematisiert, als regionale, saisonale, ökologische und faire Beschaffung als Kriterium gilt. In den derzeit geltenden Leitlinien in Salzburg wird explizit ausgeführt, dass lokaler Blumenschmuck zu bevorzugen ist und – wenn das nicht möglich ist – ist auf die Gütesiegel („Fairtrade“³⁹ bzw. Fair Flowers Fair Plants⁴⁰) zu achten⁴¹. Vor allem die regionale Beschaffung ist dort, wo es Gärten gibt, gelebte Praxis. Ein weiterer Grund dafür sind die wesentlich geringeren Kosten.

Das Angebot an zertifizierten Christbäumen aus biologischem Landbau nimmt zu, worauf zur Weihnachtszeit immer wieder von diözesanen Gruppierungen hingewiesen wird.

4 Zusammenfassung

Schöpfungstheologie und gelebte Schöpfungsverantwortung sind durch die Enzyklika „Laudato si‘ – Über die Sorge um das gemeinsame Haus“ noch stärker in den Fokus gerückt. In den Diözesen ist vieles in Bewegung, so werden aktuell neue Nachhaltigkeitsleitlinien imple-

³⁵ Vgl. *Grundordnung des Römischen Messbuchs*, Nr. 322.

³⁶ Vgl. ebd., Nr. 316.

³⁷ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: Leitlinien für den Bau, 32.

³⁸ ANNA KIRCHENGAST: Umweltfreundliche Kerzen.

³⁹ Siehe: <https://www.fairtrade.at/was-ist-fairtrade/fairtrade-siegel.html>.

⁴⁰ Siehe: <http://www.fairflowersfairplants.com/home-de.aspx>.

⁴¹ Vgl. ERZBISCHÖFLICHES ORDINARIAT SALZBURG: Leitlinien, 29.

mentiert, an Beschaffungsordnungen gearbeitet und die Energiewende verstärkt vorangetrieben. Neben diesen Selbstverpflichtungen gibt es staatliche Vorgaben, die einzuhalten sind, wie zum Beispiel der Denkmalschutz oder das Naturschutzgesetz. Explizit gab es im kirchlichen Bereich bisher kaum Richtlinien, die vorrangig auf ökologische Nachhaltigkeit abzielen. Die Vorgaben, auf Qualität und auf Langlebigkeit zu achten, ist ein Teilaspekt der Nachhaltigkeit und gelebte Praxis im Baubereich sowie bei liturgischen Geräten und Gegenständen. Die Nachhaltigkeit wird durch innerdiözesane Anreizsysteme, wie zusätzliche Förderungen für Photovoltaikanlagen oder kirchliche Umwelt-Preise, sowie durch staatliche Förderungen oder Preise vorangetrieben. Wichtig für die Bewusstseinsbildung und Umsetzung der Nachhaltigkeit sind auch die Kooperationen mit Nicht-Regierungs-Organisationen, wie Klimabündnis oder Naturschutzbund. Schöpfungsverantwortung heißt also in manchen Bereichen, die gelebte Praxis zu pflegen und in anderen erste sozio-ökologische Akzente zu setzen.

Literatur / Quellen

- BUNDESDENMALAMT: Richtlinie Energieeffizienz am Baudenkmal, 2011. URL: <http://www.bda.at/documents/944221227.pdf> (Abruf: 20.3.2017).
- DIÖZESANMUSEUM GRAZ: Impuls.Kirchenpflege, 1 2013/2016.
- ERZBISCHÖFLICHES ORDINARIAT SALZBURG: Haus des Lebens. Leitlinien zur Schöpfungsverantwortung. Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg, Nr. 1/2, Salzburg Jänner 2007.
- Grundordnung für das römische Messbuch*. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007 (Arbeitshilfen 215). URL: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeits-hilfen/AH_215.pdf (Abruf: 20.3.2017).
- KATHOLISCHE KIRCHE STEIERMARK: Leitlinien zur Nachhaltigkeit. URL: http://akn.graz-seckau.at/upload/file/default/Leitlinien_zur_Nachhaltigkeit_Di_zese_Graz-Seckau_M_rz_2017.pdf (Abruf: 20.3.2017).
- KATHOLISCHE KIRCHE VORARLBERG: Baubroschüre. Hilfestellung zur Abwicklung von kirchlichen Bauvorhaben. URL: <http://www.kath-kirche-vorarlberg.at/organisation/finanz-kammer/links-dateien/baubroschuere-der-dioezese-feldkirch> (Abruf: 20.3.2017).
- KIRCHENGAST, Anna: Umweltfreundliche Kerzen in der Kirche. URL: <http://akn.graz-seckau.at/pfarren?d=umweltfreundliche-kerzen-in-der-kirche#.WM-D3UfMjoc> (Abruf: 20.3.2017).
- KUNSTREFERAT / DIÖZESAN KONSERVATORAT: Von der Pflege und dem Umgang mit Kunstobjekten im liturgischen Geschehen. URL: <https://www.dioezese-linz.at/dl/uplqJKJLINKJqx-4kJK/Praxisleitfaden.pdf> (Abruf: 20.3.2017).
- PASTORALRAT DER DIÖZESE LINZ: Umweltleitbild der Diözese Linz. URL: <https://www.dioezese-linz.at/portal/themen/werte/schoepfungnachhaltigkeit/article/2165.html> (Abruf: 20.3.2017).
- REFERAT FÜR SCHÖPFUNGSVERANTWORTUNG: Nachhaltigkeitsleitlinien der Katholischen Kirche Kärnten. URL: http://www.kath-kirche-kaernten.at/dioezese/orgdetail/C3708/nachhaltigkeitsleitlinien_der_katholischen_kirche_kaernten (Abruf: 20.3.2017).
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: Leitlinien für den Bau und Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2002 (Die deutschen Bischöfe 9).

Österreichisches Umweltzeichen. Richtlinie UZ 46. Grüner Strom Version 4.1. Version vom 1. Jänner 2013 URL: https://www.umweltzeichen.at/richtlinien/Uz46_R4.1a_Richtlinie_Gruener%20Strom_2013.pdf (Abruf: 20.3.2017).

Weiterführende Links:

<http://fledermausschutz.at/>

<http://www.batlife.at/>

<http://www.fairflowersfairplants.com/home-de.aspx>

<https://www.fairtrade.at/was-ist-fairtrade/fairtrade-siegel.html>

<http://www.global-standard.org/de/>

Peter Ebenbauer, Graz

„Segne, Vater, unsre Erde“

Die Schöpfung als Gegenstand jüdischer und christlicher Segens-Praxis

Nach biblisch fundiertem Verständnis verbindet der Akt des Segnens mit dem Urgrund allen Seins und macht die ursprüngliche Güte und Heiligkeit alles Geschaffenen transparent. Dabei lassen sich neben Gemeinsamkeiten auch Unterschiede zwischen jüdischer und christlicher Segenspraxis ausmachen. Der Beitrag verdeutlicht dies am Beispiel des Wettersegens, benennt ethische und ökologische Konsequenzen daraus und legt so eine Basis für eine zeitgemäße Schöpfungsspiritualität. (Redaktion)

Mit den weltweit zunehmenden ökologischen Krisen der letzten Jahrzehnte und den vom Menschen verursachten irreversiblen Prozessen der Klimaerwärmung ist auch eine gesteigerte religiöse Sensibilität gegenüber der Natur

zu beobachten. Religiöse Praxis bleibt nicht unberührt von historischen Wandlungsprozessen und gesellschaftlichen Entwicklungen. So lassen sich auch im Hinblick auf die tiefgreifenden ökologischen Veränderungen mit ihren Auswirkungen auf Gesellschaft, Politik und Wirtschaft signifikante Reaktionen bzw. Initiativen seitens der Religionen und Konfessionen feststellen. In den drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam basieren solche Reaktionen und Initiativen auf der Überzeugung, dass Welt und Natur von ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung her Gottes gute Schöpfung sind, und dass es zur ureigensten Aufgabe des Menschen gehört, innerhalb dieser Schöpfung und an ihr gut zu handeln und zu wirken. In den christlichen Kirchen hat sich diesbezüglich über die Konfessionen hinweg ein breiter Konsens mit vielfältigen Bemühungen um eine ökologische Wende herausgebildet. Beginnend mit dem „Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (seit 1983), über die Erste Europäische Ökumenische Versammlung (1989 in Basel), bis zur Umweltenzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus „Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ (2015) ist ein anhaltender und sich intensivierender christlicher Einsatz für die Erhaltung und Bewahrung der natürlichen Ressourcen und der Ökosysteme auf lokaler wie globaler Ebene erkennbar. Damit gehen auch neue oder wiederentdeckte spirituelle, theologische, pastorale und liturgische Bezugnahmen auf die Schöpfung einher. Der Schöpfungs-Feiertag am 1. September bzw. eine jährliche „Schöpfungszeit“ zwischen dem 1. September und dem 4. Oktober sind ökumenisch beschlossene Sache und werden vielerorts mit Leidenschaft praktiziert.

Die Sehnsucht nach heilen Lebens- und Umweltbedingungen und nach dem Schutz vor Naturkatastrophen rückt Fragen des Gebetes und des Segens in den Mittelpunkt spiritueller und liturgischer Aktivitäten rund um die Schöpfungsthematik. Der Refrain eines Segens-

AO.UNIV.-PROF. DR. PETER EBENBAUER
ist Liturgiewissenschaftler am Institut für
Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie
an der Universität Graz. Er ist Mitglied der Liturgischen
Kommission für Österreich und engagiert sich als Referent auf
liturgiewissenschaftlichen und hymnologischen Fachtagungen
sowie in der kirchlichen Bildungsarbeit.

Liedes, das in einem groß ausgearbeiteten Modell für einen ökumenischen Gottesdienst zum Schöpfungstag¹ empfohlen wird, lautet:

„Segne, Vater, tausend Sterne, segne, Vater, unsre Erde,
segne, Vater, Meer und Land, segne, Vater, Herz und Hand.“

(Text: Kinderkirchentagsteam, Musik: Peter Janssens, 1985)

Im folgenden Beitrag geht es um die Frage nach jüdischen und christlichen Traditionen des Segens der Schöpfung oder für die Schöpfung, um die Frage nach Gemeinsamkeiten und Differenzen in diesen Traditionen, um eine aktualisierende Kontrastierung am Beispiel des „Wettersegens“, und schließlich um gegenwärtige ethische und ökologische Implikationen des Schöpfungssegens. Das Ziel ist einerseits der Versuch einer Klärung theologischer Fragen rund um schöpferbezogene Segenspraxis heute, andererseits die Bereitstellung einer aus jüdischer und christlicher Segenstradition gewonnenen Basis für eine Schöpfungsspiritualität, die über die Zukunft der Natur und des Lebens mitentscheiden wird.

Der Schöpfungssegens und die Ambivalenz von Natur und Geschichte

Das Fundament aller jüdischen und christlichen Traditionen des Schöpfungssegens bildet das biblische Zeugnis vom *Gut-Sein* der gesamten Schöpfung, wie Gott selbst es am Ende eines jeden Schöpfungstages allem Geschaffenen zuspricht (vgl. Gen 1,1–2,3). In dieser poetischen Schöpfungserzählung segnet Gott am Abend des sechsten Tagwerks zudem den Menschen, geschaffen als sein Ebenbild, und er segnet den siebten Tag, den Tag der Ruhe und der Heiligkeit, an dem alle Geschöpfe den Geschmack ihres guten Geschaffen-Seins verkosten und so mitten in ihrem geschöpflichen Dasein an der Heiligkeit ihres Schöpfers teilhaben sollen. Die Anerkennung und der Zuspruch des *Gut-Seins* bildet die Wurzel biblischer Segenstheologie und Segenspraxis: Wer von Gott gesegnet ist, wer also von Gott Gutes zugesprochen bekommt, steht unter dem Schutz seiner Schöpfermacht. Wer seinerseits Gott Gutes zuspricht, der segnet ihn aus seiner geschöpflichen Erfahrung des Gutseins heraus und drückt damit sowohl ein preisendes Bekenntnis zu Gott, seinem Schöpfer, als auch ein Bekenntnis zur eigenen Geschöpflichkeit und zum Eingebundensein in die Bedingungen und Umstände des geschöpflichen Daseins aus. Dass der Mensch in diesem Sinn Gott segnet, ist in der biblischen und dann in der jüdisch-rabbinischen Segens-Tradition etwas ganz Selbstverständliches. Die entscheidenden biblischen Ausdrücke für das Gesegnet-Werden durch Gott wie auch für das Segnen Gottes durch den Menschen lauten *barukh* (hebr. gesegnet/gepriesen/anerkannt) und *eulogetos* (griech. gesegnet, gutgeheißen, gelobt). Im Lateinischen entspricht diesen Begriffen das Wort *benedictus* (von *benedicere*, wörtlich: gut-sprechen).

Innerhalb dieser schöpfungstheologischen Grundlagen des Segens zeigt sich nun in vielen biblischen Kontexten eine nicht aufzulösende Spannung zwischen der von Gott zugesprochenen Güte der Natur und des Menschen auf der einen Seite und den bedrängenden Erfahrungen von Not, Leid und Unglück des Menschen im Verhältnis zu Natur und Mitmenschen auf der anderen Seite. Sowohl die Natur als auch das Handeln der Menschen werden ambivalent erfahren: segensvoll und leidbringend. Diese Ambivalenz lässt sich auch durch religiöse oder ethische Konzepte über gerechten Ausgleich oder selbst verdientes bzw. verschuldetes Ergehen nicht auflösen. Die Lebenserfahrung von Menschen aller Zeiten und Epochen wird das Wort „Segen ruht auf dem Haupt des Gerechten“ (Spr 10,6, vgl. Ps 24,3–5) als keineswegs

¹ Vgl. Gott, du Lebensenergie, 29.

gesichert gelten lassen, wenn Segen – wie durchgängig im Ersten Testament grundgelegt – handfeste biographische und soziale Referenzerfahrungen des Wohlergehens und des Friedens erfordert, und nicht zu einer rein spirituellen Zukunftsspekulation umgeformt wird. Die abgründige Segens-Dynamik des Hiob-Buches bildet dafür den biblischen Bezugspunkt schlechthin, ganz einerlei wie man die theologische Rahmung der Erzählung letztendlich bewerten möchte: Hiob verkörpert die nicht verrechenbare Geschichte eines unvermittelt in den Abgrund des Leidens und des Elends geworfenen Menschen, der nach allen Regeln der Religion und der Moral als ein Gesegneter gilt. Trotz der hier angedeuteten Spannungsmomente bleibt ein theologischer Grundsatz sowohl im biblischen Kanon als auch in der jüdischen wie in der christlichen Glaubensgeschichte bestehen: Es gibt nur einen einzigen göttlichen Ursprung alles Geschaffenen, und alles Geschaffene ist auf einzigartige Weise sowohl mit diesem einen Ursprung als auch untereinander im Geschöpf-Sein verbunden, über das sich auch der Mensch nicht eigenmächtig hinwegsetzen kann und darf. Sowohl der Glanz und die Größe der Schöpfung mit ihrer Geschichte und Freiheitsdramatik als auch ihre katastrophalen, verschlingenden und abgründigen Aspekte sind umfasst vom Mysterium des einen Gottes, aus dem alles hervorgeht, durch den alles Bestand hat und in dem alles vollendet sein wird.

Wenn das Segnen und Gesegnet-Werden jener religiöse Akt ist, in welchem ein Geschöpf seine einzigartige und ursprüngliche Beziehung zum Schöpfer aller Wesen ausdrücklich macht, und wenn er/sie darin auch seine/ihre geschöpfliche Verbundenheit mit allen anderen Wesen artikuliert, dann steht diese individuelle oder gruppenspezifische Segenspraxis in der Spannung alles Geschöpflichen und Geschichtlichen: Zusammen mit der Anerkennung, der Dankbarkeit, dem Bekenntnis, der Erinnerung und Erwartung von Gottes guter Zuwendung steckt dann in dieser Praxis mehr oder weniger explizit auch die Erfahrung der unverfügbaren Zeitlichkeit und Endlichkeit von Lobpreis, Segenswunsch und Segensbitte, der nicht herstellbaren Situation allseitigen Wohlergehens und des uneingelösten Versprechens, das doch in jedem Segen vernehmbar wird: „Alles wird gut“. Wenn nicht alles gut ist – und unsere Kommunikations- und Erfahrungswelten bestätigen uns permanent und in unabwiesbarer Dringlichkeit, dass beileibe nicht alles gut ist – dann wird Segen, sei es in der Form der Gottes-Preisung oder in der Form der Segensbitte an Gott, zum Ausdruck und zur Praxis der inneren und äußeren Transformation des Geschöpflichen hin zu seinem Hoffnungs- und Sehnsuchtsort im Ursprung und am Ende seiner Geschichte; theologisch gesprochen: Segen ist unter den ambivalenten Bedingungen naturhaft-geschichtlicher Existenz Ausdruck und Praxis der Hoffnung und Sehnsucht einer inneren wie äußeren Transformation geschöpflicher Wirklichkeit zu ursprünglicher und endgültiger Güte und Heiligkeit.

Aufgrund dieses Zusammenhangs kann *Segnen* in jüdischen und christlichen Kontexten mit *Heiligen* identifiziert werden; nicht im Sinn einer menschlichen Verfügungsmacht über die Welt der Geschöpfe, die es ihm erlauben würde, Dinge, Situationen oder Ereignisse selbstmächtig in einen göttlichen oder heiligen Zustand zu versetzen, sondern im Sinn einer Zurücknahme oder Zurückgabe von Dingen, Situationen oder Ereignissen hin zu jener unverfügbaren Quelle und Macht, die am Anfang und am Ende von allem Güte und Heiligkeit verheißt und sich selbst als Güte und Heiligkeit schlechthin vorstellt.

Die Evidenz und Bewährungskraft solchen Ausdrucks und solcher Praxis ist freilich in irdischen Kontexten nur von der Seite endlicher Wirklichkeiten her erschließbar. Daher ist *Segnen* und *Gesegnet-Werden* nicht (erst) dann glaubwürdig, wenn an einem Ding, einer Si-

tuation oder einem Ereignis eine übernatürliche göttliche Kraft sichtbar wird, sondern wenn angesichts der nüchternen Realität der Dinge, Situationen und Ereignisse eben jene unableitbare, aber in höchstem Maß transformative Hoffnungs- und Verheißungspraxis geübt wird, die die Wirklichkeiten dieser Welt von ihren immanenten Verwicklungen entbindet, indem sie (diese Wirklichkeiten) in das umfassende Mysterium ihres Ursprungs, ihrer Erhaltung und ihrer Vollendung hingewiesen werden. *Segnen* und *Heiligen* bedeutet dann die transformative Praxis des „Gut-sein-Lassens“ und der „Heiligung“ von Dingen, Situationen und Ereignissen im Sinn ihrer ursprünglichen und endgültigen Potentialität von ihrem Schöpfer, von Gott her und auf ihn hin.

Die Ambivalenz von Natur und Geschichte zwischen lebensspendenden Entfaltungsräumen und Orten des Leidens, der Gewalt und des Todes ist die vorgegebene und nicht hintergehbare Grundsituation für die Praxis des Segnens. Diese Grundsituation kann durch die Praxis des Segnens nicht einfach verändert werden. Sie kann allerdings durch diese Praxis in ein neues Verhältnis zu Mensch und Gott gesetzt werden, und das kann weitreichende Folgen haben – bis hinein in die konkretesten Beziehungen und Konstellationen zwischen Mensch(en), Natur und Gott.²

Jüdische und christliche Segenspraxis: Gemeinsamkeiten und Differenzen

Die im rabbinischen Judentum standardisierte Segensformel, die sowohl in der synagogalen Liturgie als auch im familiären und persönlichen Glaubensleben oft und oft gebetet wird, lautet:

Barukh ata Adonai Eloheinu, melekh ha'olam...

„Gesegnet/Gepriesen (bist/seist) Du, Gott, unser Gott, König des Alls, der ...

[hier folgen dann situativ oder heilsgeschichtlich konkrete Verweise auf Gottes Handeln an Mensch und Welt].“

Die einfachen Segensformeln sind auf diese anerkennende Gottes-Preisung reduziert.³ Erweiterte Formeln und umfangreichere Segensgebete fügen dieser Preisung dann auch die Bitte um Gottes fortgesetztes Handeln im Sinn dessen, wofür er gepriesen wird, hinzu – also das, was christlicherseits allgemein als Segen oder Segensbitte bekannt ist.⁴ Als konkretes Beispiel, das sich auch auf Naturdinge bzw. Schöpfungsgaben bezieht, sei ein Abschnitt aus dem letzten Teil des umfangreichen jüdischen Tischsegens⁵ (*Birkat ha-Mazon*) nach einer festlichen Mahlzeit, etwa am Schabbat (in deutscher Übersetzung) zitiert:

² Zur Segenthematik in biblischen, jüdischen und christlichen Überlieferungskontexten und Theologien vgl. überblickhaft: LEUENBERGER (Hg.): Segen. Für unser Thema sind die vor bereits einem halben Jahrhundert verfassten einschlägigen Beiträge von John Hennig nach wie vor besonders bedeutsam; vgl. die Zitate und Hinweise in den folgenden Anmerkungen.

³ „Berakah ist also wesentlich Anerkennung Gottes als Ursprung und Ziel des Lebens.“ HENNIG: Benedictio, 160.

⁴ „In der äußeren Erscheinungsform stellt sich berakah vorzugsweise als Dank, [die christliche] Segnung als Bitte vor. Erstere nimmt im Wesentlichen hin, letztere erfleht etwas Zusätzliches.“ HENNIG: Benedictio, 160.

⁵ John Hennig stellt fest, dass der engste Zusammenhang zwischen jüdischem Segensspruch und christlichem Segen sowohl frömmigkeitsgeschichtlich als auch theologisch im Tischgebet besteht. Vgl. HENNIG: Heiligung der Welt, 369.

„Gesegnet seist Du, G-tt, unser G-tt, König des Universums,
 G-tt und Vater, unser König, unser Erhabener, unser Schöpfer, unser Erlöser, unser
 Bildner, unser Heiliger, der Heilige Jakobs,
 unser Hirte, der Hirte Israels, der König,
 der gut ist und allen tagtäglich Gutes erweist.
 Er erwies uns Gutes, Er erweist uns Gutes und Er wird uns Gutes erweisen.
 Er hat uns wohl getan, Er tut uns wohl und wird uns wohl tun für immer.
 Er gebe uns Wohlwollen, Liebe, Barmherzigkeit, Befreiung, Rettung und Gelingen,
 Segen und Hilfe, Trost, Verpflegung und Versorgung, Erbarmen, Leben, Frieden und
 alles Gute, und an all dem Guten lasse Er es uns nie fehlen.
 Der Barmherzige regiere immer über uns.
 Der Barmherzige werde im Himmel und auf Erden gesegnet.
 Der Barmherzige werde in allen Geschlechtern gerühmt, für alle Zeiten durch uns
 verherrlicht und immer und in Ewigkeit durch uns geehrt.
 Der Barmherzige ernähre uns in Ehren.“⁶

In Anlehnung an den jüdischen Tischsegens sind für die Gabenbereitung innerhalb der Feier der Eucharistie im Zuge der Reform des römischen Messbuchs nach dem Zweiten Vatikanum Segensgebete über Brot und Wein formuliert worden, die die Grundform der kurzen jüdisch-rabbinischen Segenssprüche aufgreifen:

„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.

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.“⁷

Aurelius Augustinus hat die hier zum Ausdruck kommende Logik des biblischen Segensverständnisses – im Sinn von Gottes-Preisung durch den Menschen und segensvoller Zuwendung Gottes zum Menschen – in unübertroffener Weise zusammengefasst:

„Wir wachsen, wenn uns Gott segnet, und wir wachsen, wenn wir Gott preisen. Beides ist gut für uns. Das erste ist, dass Gott uns segnet. Und weil er uns segnet, können wir ihn preisen. Von oben kommt der Regen; aus unserem Erdreich wächst die Frucht.“⁸ Das Zitat bildet einen

⁶ Vgl.: http://de.chabad.org/library/howto/wizard_cdo/aid/577741/jewish/Das-Tischgebet.htm 31.3.2017.

⁷ *Messbuch* (21988), 344–345.

⁸ AUGUSTINUS: Enarr. in Ps. 66: CCL 39, 856.

wichtigen theologischen Orientierungspunkt in der *Pastoralen Einführung* zum offiziellen liturgischen Buch für Segnungen in der römisch-katholischen Kirche, dem Benediktionale.⁹

Für unser Thema ist an diesem Zitat nicht nur die klare Fassung der ursprünglichen Sinnlogik biblischen, jüdischen und christlichen Segens bedeutsam, sondern auch der schöpferungs- und wachstumstheologische Aspekt: Gott selbst ist die Quelle und der Ursprungsort aller schöpferischen Initiativen, Werke und Impulse. Von ihm her werden die Welt, die Natur und die Menschen ins Leben gebracht und durch alle ihre Lebens-Phasen hindurch erhalten.

Der sich als Mit-Geschöpf verstehende Mensch wächst und reift in seiner Lebenszeit in seiner aus Gott selbst kommenden Gestalt und Bestimmtheit heran. Er begreift sich selbst als ein Wesen, das durch Gott und vor Gott lebt und gedeiht, als ein Wesen, das seinen eigenen schöpferischen Initiativen, Werken und Impulsen die Signatur des Verdanktseins von seinem Schöpfer und des Verbundenseins mit seinem Schöpfer, der zugleich der unverfügbare Grund allen Seins ist, ein-schreibt oder ein-spricht, indem er (der Mensch) seinen Schöpfer und damit zugleich seine von ihm her bedingte geschöpfliche Kraft und Zielrichtung anerkennt und handelnd sowie sprechend zum Ausdruck bringt.

Der emphatische und die ganze Existenz eines Menschen durchdringende Ausdruck der Gottes-Preisung ist die schöpferisch-fruchtbare Gestalt der Erfahrung des Geschaffen- und Gesegnet-Seins durch Gott. Weil Gott uns und seine gesamte Schöpfung immer schon gesegnet (gut-gesprochen) hat und immerfort segnet (gut-spricht), kann und soll der Mensch Gott, seinen Schöpfer und Segensgrund seinerseits gut-sprechen (segnen) und den Segen Gottes über Mensch und Welt und über die ungezählten Situationen irdischen Werdens, Wachsens und Vergehens herabrufend vergegenwärtigen.

Es liegt zugleich in der Freiheitsdramatik unserer eigenen Existenz und in der geschichtlichen, d. h. zwischen Endlichkeit und Freiheit eingespannten Verfasstheit der Welt und eines jeden Wesens in ihr begründet, dass dieses Gesegnet-Sein und Segnen unweigerlich in Brechungen und Gebrochenheiten erfahren wird. Diese sind von Licht und Schatten, Glück und Unglück, von Leben und Tod, von Freude und Trauer, von Jubel und Verzweiflung gezeichnet.

Ein Spezifikum jüdisch-rabbinischer Segenstheologie und -praxis ist, dass das Segnen die tagtäglichen Interaktionen des Menschen mit der Natur, mit seinen Mitmenschen und mit Gott begleitet. Dabei geht es nicht zuletzt um die Anerkennung eines ursprünglich göttlichen und damit heiligen Aspekts alles Geschaffenen, das der Verfügungsmacht des Menschen zunächst entzogen ist. Möchte nun der Mensch über Geschaffenes selbst verfügen, z. B. durch die Auswahl, Zubereitung und den Verzehr von Nahrung, dann bedarf es laut rabbinischer Halacha der vorausgehenden Anerkennung der schöpferischen Souveränität Gottes über alles Geschaffene, und einer entsprechenden Haltung der Dankbarkeit und des mitgeschöpflichen Respekts selbst vor den lebensnotwendigsten Dingen des Alltags. Eben dies wird in der Praxis der täglichen kurzen Segenssprüche geübt und realisiert.¹⁰

„Die Rabbanan lehrten: Es ist dem Menschen verboten, von dieser Welt ohne Segensspruch zu genießen; wer von dieser Welt ohne Segensspruch genießt, begeht eine Veruntreuung.“¹¹ Wenn Schöpfungsgaben durch eine Benediktion gesegnet werden, dann darf sich ein Mensch ihrer erfreuen und sie zum gottgefälligen Genuss verwenden.¹²

⁹ Vgl. *Benediktionale*.

¹⁰ Dazu und zum folgenden vgl. Christian EYSELEIN: Segnet Gott, was Menschen schaffen, 66–67.

¹¹ Babylonischer Talmud, Berakot VI, 35a.

¹² Vgl. Babylonischer Talmud, Berakot VI, 36a (Bd. 1, 161–164).

Diese Praxis macht auch vor den Schattenseiten und den lebensbedrohlichen Aspekten der Naturkräfte wie der menschlichen Handlungsmöglichkeiten nicht Halt. Selbst für bedrohliche Naturerscheinungen wie Unwetter und Erdbeben schreibt der Talmud Segenssprüche vor.¹³

Christlicherseits ist dieser zuletzt genannte Aspekt nicht so ausgeprägt wie in der jüdischen Segenspraxis. Hier stehen wesentlich stärker die Polaritäten von Heil und Unheil, von Gut und Böse, von göttlichen und dämonischen Kräften im Vordergrund. Im Zeichen des Kreuzes, des geweihten Wassers und anderer Schutzsymbole wird in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit dem Segen zugleich auch die Abwehr von dämonischen Mächten und lebensbedrohlichen Gefahren verbunden. Das Kreuzzeichen wird zum Schutz- und Segenszeichen sowohl für Personen als auch für Naturdinge, Gegenstände, Situationen und Ereignisse. Mit dem Glauben an die Überwindung aller dämonischen und lebensfeindlichen Mächte durch Jesus Christus erfährt der Segen im christlichen Glaubenssinn eine gegenüber jüdischer Segenspraxis differente Verortung: Während der jüdische Segen im ambivalenten Geschichtsraum der Schöpfung Gottes angesiedelt ist, steht christliche Segenspraxis mit einem Bein bereits jenseits dieses schöpfungsgeschichtlichen Raumes, nämlich dort, wo Jesus Christus als Sieger über Sünde und Tod bereits vom Ende der Geschichte her die Schöpfung in Auferstehung, Gericht und Vollendung wunderbar erneuert, wie es in einer Oration der österlichen Bußzeit heißt.¹⁴

Diese eschatologische Positionierung trägt in die christliche Segenstheologie mehrere Akzente ein, die sich von der jüdischen unterscheiden, und die das biblische Fundament des Segens da und dort zu verlassen scheinen. Segnen bedeutet dann das Bezeichnen und Bezeichnetwerden mit dem Kreuz und/ oder mit dem Wasser der Taufe als Siegel der eschatologischen Situation jenseits der geschöpflichen Aporien irdischer Verhältnisse. Die Akteure des Segnens und ihre Zeichensetzungen erscheinen im Sinnbild des auferstandenen und verherrlichten Christus, des Segnenden schlechthin, als Zeichen seines eschatologischen Handelns: Sie werden selbst zu Vorzeichen der Überwindung aller Todesmächte und gottfeindlichen Kräfte, zu Zeichen der Auferstehung, zu Zeichen der Bannung böser Geister und Dämonen, zu Zeichen der Zugehörigkeit des/ der Gesegneten zum eschatologischen Herrschaftsbereich Gottes, zu Zeichen übernatürlicher Gnade im Übergangsbereich von irdischer Weltzeit zu göttlicher Vollendung.¹⁵

¹³ Vgl. Babylonischer Talmud, Berakot IX, Mischna (Bd. 1, 234). Vgl. dazu auch HENNIG: Heiligung der Welt, 365.

¹⁴ Vgl. Tagesgebet am Montag der 4. Woche in der Fastenzeit: „Allherrscher Gott, du schenkst uns im österlichen Geheimnis jenes wunderbare Leben, das die Welt unablässig erneuert. [...]“ John Hennig konstatiert in diesem Zusammenhang: „Eine [christliche] Segnung schreitet von der Anerkennung des gegebenen Zustandes fort zur Erflehung zusätzlicher Gnade, die einerseits Mißbrauch und Schaden verhindern, andererseits dem Ding ermöglichen soll, seine äußerste Bestimmung zu erreichen. Indem das Ding grundsätzlich für den Gebrauch durch den Menschen gesegnet wird, ist eingeschlossen, daß dadurch das Ding nicht eine, sondern seine äußerste Bestimmung erreicht.“ (HENNIG: Heiligung der Welt, 366).

¹⁵ „Die unterscheidende Grundidee der christlichen benedictio ist, daß die besondere und zusätzliche eulogia Gottes erlangt werden kann im Zeichen der Erlösung.“ HENNIG: Benedictio, 160. Die bleibende Verbindung zwischen jüdischer berakah und christlicher Segnung sieht Hennig im durchgehaltenen Schöpfungsbezug und in dem damit bekundeten Vertrauen auf deren eschatologische Güte. „Dieses fundamentale Vertrauen ist die Grundlage für ein Verständnis der Wirklichkeit als einer Ordnung, vertikal in Schichten, horizontal in Bereiche gegliedert, in der Gefahr der Verkehrung stehend, welche jedoch mit der durch die benedictio erbetenen Gnade gebannt werden kann.“ (HENNIG: Benedictio, 161).

Während jüdische Segenspraxis in die Geschichte der Schöpfung und in ihr Ursprungsverhältnis zu dem einen und einzigen Gott eingezeichnet bleibt, erscheint christliche Segenspraxis in die eschatologische Retter- und Richterfigur Jesu Christi und in die pfingstliche Kraft des Heiligen Geistes eingezeichnet, die gegenüber dem jüdischen Glauben neue eschatologische Verhältnisse und einen heilsgeschichtlichen Neuakzent repräsentiert.¹⁶ Ob jüdische und christliche Segenspraxis als zwei Varianten einer im Wesentlichen kohärenten religiösen Grundhaltung wahrgenommen und geübt werden, die auf einem gemeinsamen Glaubensfundament beruht, oder ob sich an den Segenspraktiken zwei gegensätzliche Glaubensformen manifestieren, hängt entscheidend davon ab, welche Handlungsmacht und welche Handlungsform christlicherseits dem segnenden Christus zugeschrieben wird, wie seine eschatologische Macht und Herrlichkeit verstanden und wahrgenommen wird, in welches Verhältnis er insbesondere zu den irdischen Erfahrungs- und Beziehungsrealitäten jener eschatologischen Geburtswehen der Schöpfung gesetzt wird, von denen Paulus schreibt: „Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden.“ (Röm 8,22–23)

Wenn die genannten Gegensätze und die in Christus geschaute Überwindung oder zumindest Bannung alles Gefährlichen, Dämonischen und Bösen zum Hauptaspekt christlicher Segenstheologie erhoben werden – und es scheint so, als sei dies in weiten Bereichen christlicher Frömmigkeitsgeschichte der Fall – dann muss tatsächlich von einer nicht vermittelbaren Differenz zwischen jüdisch-rabbinischem und christlichem Segensverständnis ausgegangen werden. Eine so verortete christliche Segenstheologie muss sich dann allerdings sowohl biblischerseits als auch im Sinn der Haupttraditionen ihrer Gottes- und Gnadenlehre kritisch befragen lassen. Wird hier die Einheit des Schöpfer- und Erlöser-Gottes noch gewahrt? Werden Natur und Geschichte als Schöpfungs- und Lebensräume desselben einen Gottes verstanden, der Gnade und Erlösung nicht gegen seine eigene Schöpfung, sondern auf diese aufbauend wirkt? Wird der eschatologische Anbruch des endzeitlichen Gottes-Reiches als absoluter Beginn einer „neuen Schöpfung“ und einer „neuen Zeit“ verstanden, die alles Frühere und Alte ausschließt, oder als eine Durchdringung und Erneuerung, die alles Geschaffene in seinen Eigentümlichkeiten aufnimmt, annimmt und in Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit neu belebt?

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind diese kritischen Fragen eindeutig dahingehend zu beantworten, dass die Kirche in ihrer Theologie und in ihrer Praxis sowohl die Einheit Gottes als auch die schöpfungs- und geschichtstheologischen Grundlagen der ganzen Bibel bis hinein in ihre Vorstellungen von Erlösung und Eschatologie beherzigt. Damit ist aber auch die kirchliche Segenstheologie und -praxis herausgefordert, sich aus ihren biblischen und jüdischen Grundlagen heraus zu erneuern. Auf der Basis des Zweiten Vatikanums und der durch dieses Konzil eingeleiteten Liturgiereform ist klar zu erkennen, dass den biblischen und altkirchlichen Grundlagen des Segens – und damit implizit auch den jüdisch-rabbinischen Segenstraditionen – eine deutliche Orientierungsfunktion zukommt, die die genann-

¹⁶ Vgl. dazu HENNIG: Heiligung der Welt, 373: „Das Wagnis des Herbeiführens besonderer, erst durch die Segnung aussondernder Gnade wird unternommen im Vertrauen auf Geburt, Leben, Erlösungstod und Auferstehung des Gottessohnes und auf die Leitung der von ihm eingesetzten Kirche durch den Heiligen Geist.“

ten Extreme christlicher Segensfrömmigkeit und -praxis zugunsten der gemeinsamen Glaubensfundamente mildert. Unterschiede und Kontraste bleiben allerdings weiter erkennbar und sollen es durchaus auch bleiben. Um dies zu zeigen, und auch um die vorangegangenen theoretischen Überlegungen ins Konkrete hinein fassbar zu machen, wird im Folgenden ein exemplarischer Fall schöpfungsbezogener Segenspraxis zuerst aus christlicher und anschließend aus jüdischer Perspektive kurz beschrieben: der in der kirchlichen Tradition so genannte „Wettersegen“.

Der Wettersegen im Kontrast zwischen jüdischer und christlicher Segenspraxis

Im gegenwärtig gültigen Benediktionale der römisch-katholischen Kirche für das deutsche Sprachgebiet findet sich der Ritus des Wettersegens in drei möglichen Fassungen.¹⁷ Für alle drei gilt, dass dieser Segensritus während der fruchtbaren Vegetationszeiten „für das Gedeihen der Feldfrüchte“ (59) gefeiert werden kann. Die erste Form des Wettersegens, der in der Regel am Ende einer Messfeier anstelle des gewöhnlichen Schlussegens gebetet wird, beginnt mit einem preisenden Wechselgebet, das Gott als Schöpfer ehrt und die Güte aller Geschöpfe bekennt. Darauf folgt eine Oration, in der Gott als „Schöpfer der Welt und Herr des Lebens“ angesprochen wird. Dann heißt es: „Du bist unser Vater und weißt, was wir zum Leben brauchen.“ (60) Es folgen Bitten um Wachstum und Gedeihen, um Schutz vor Unwetter, Hagel und Verwüstung sowie um Segen für die Arbeit und Mühen der Menschen. In der Segensformel heißt es dann: „Gesegnet sei eure Arbeit, und ihre Frucht bleibe euch erhalten. Die Sorge soll euch nicht quälen. Euer Herz gedenke allezeit der Schätze, welche bleiben zum ewigen Leben.“ (60)

Die zweite Form beginnt mit der traditionellen biblischen Einleitungsformel zu Segnungen aller Art: „Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn. – Der Himmel und Erde erschaffen hat.“ (61; vgl. Ps 121,2 und 124,8). Dann folgen Bittgebete entweder um Regen, um gutes Wetter oder bei Unwetter und Sturm. Letzteres lautet: „Stille die Stürme, die uns bedrohen, zähme die Naturgewalten, die uns schrecken, damit wir deine Macht und Güte preisen.“ (61) Dann folgt ein dreiteiliges Segensgebet, das durchwegs bittenden Charakter aufweist, und der trinitarische Segen.

Die dritte Form besteht aus einer Oration und der trinitarischen Segensformel. Die Oration lautet:

„Gott, du Schöpfer aller Dinge, du hast uns Menschen die Welt anvertraut und willst, daß wir unsere Kräfte nützen. Aus dem Reichtum deiner Liebe schenkst du uns die Früchte der Erde: den Ertrag aus Garten und Acker, Weinberg und Wald, damit wir mit frohem und dankbarem Herzen dir dienen. Erhöre unser Gebet: Halte Ungewitter und Hagel, Überschwemmung und Dürre, Frost und alles, was uns schaden mag, von uns fern. Schenke uns alles, was wir zum Leben brauchen. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.“ (63)

Jüdischerseits gelten alle Naturerscheinungen als segens- und das heißt lobwürdig. Wie oben bereits angedeutet, kennt der Talmud selbst in gefährlichen, lebensbedrohlichen und üblen Situationen keinen Grund, Gott nicht zu preisen:

„Über Kometen, Beben, Donner, Orkane und Blitze spreche man: ‚Gepriesen sei er, dessen Kraft und dessen Macht die ganze Welt voll ist. [...] Über schlechte Nachrichten spreche man: ‚Gepriesen sei der Richter der Wahrheit. [...] Man preise für das Schlechte,

¹⁷ Benediktionale, 59–63. Die folgenden Seitenangaben im Haupttext beziehen sich auf dieses Buch.

das mit Gutem verbunden ist, und für das Gute, das mit Schlechtem verbunden ist. [...] Der Mensch muss für das Schlechte ebenso preisen wie er für das Gute preist, denn es heißt: *du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben, mit deinem ganzen Herzen etc.*¹⁸

Angeichts des sich hier zeigenden Kontrastes zwischen rabbinischer Segens- und kirchlicher Sorgen-Theologie resümierte John Hennig mit indirektem Seitenblick auf den christlichen Wettersegen, allerdings noch in der Fassung vor der Reform der liturgischen Segnungen, in welcher das Motiv der Bannung feindlicher Naturmächte noch viel stärker akzentuiert war:¹⁹ „Die christlichen Parallelen stimmen eher traurig. Aus unseren Gebeten und Segnungen gegen Gewitter und Erdbeben spricht ein anderes Verhältnis zur Schöpfungsordnung als aus den rein die Allmacht Gottes preisenden *berakoth*.“²⁰

Ethische und ökologische Implikationen des Schöpfungssegens

Einerseits haben Industrialisierung, Technisierung und Digitalisierung in großen Schüben dazu geführt, dass sich Menschen und Gesellschaften nicht mehr unmittelbar an die Naturgewalten, an die Kräfte und Zyklen der Natur und an ihre Unwägbarkeiten ausgeliefert erfahren. Andererseits sind hochsensible und riskante technische Einrichtungen sowie digitalisierte Systeme äußerst anfällig gegenüber extremen Naturereignissen. Wenn heute durch einen Orkan oder durch ein Erdbeben die technische Infrastruktur einer Region zerstört wird, dann sind die Folgen der dadurch lahmgelegten (digitalen) Systeme wesentlich drastischer als noch vor einigen Jahrzehnten. Wenn ein Tsunami ein Atomkraftwerk überflutet wie in Fukushima, dann ist ein Super-GAU praktisch unvermeidlich; mit Langzeitfolgen, die niemand auch nur annähernd kalkulieren kann. Die subjektiv erfahrene Ambivalenz der Natur ist im Zeitalter von Technik und Digitalisierung keineswegs geringer als in vorindustriellen Zeiten. Der moderne Traum von der technischen Beherrschbarkeit der Natur hat sich als Illusion erwiesen. Dem gegenüber tritt heute eine ganz andere Erkenntnis ins Bewusstsein der Gesellschaften und der politischen Agenda: die Erkenntnis, dass die globale Technisierung in den letzten Jahrzehnten zu der weltgeschichtlich singulären Situation geführt hat, dass das Weltklima – und damit eine der Hauptgrundlagen für Wetter, Vegetation und Wasserkreisläufe – durch menschliches Handeln irreversibel und zum Schaden aller bekannten Ökosysteme beeinträchtigt ist und auf lange Zeit hin beeinträchtigt bleiben wird. Die wichtigsten Brennstoffe und Energiequellen der Industrialisierungswellen vom 18. bis ins 20. Jahrhundert, Kohle, Erdöl und Erdgas, führten durch ihren ungehemmten Ausstoß zu massiven Verletzungen von Luft, Land und Wasser. Die gleichzeitige „Landgewinnung“ in Form der Rodung riesiger

¹⁸ Babylonischer Talmud, Berakot IX, Mischna (Bd. 1, 234).

¹⁹ So lautet das zentrale Gebetsmotiv des Wettersegens in der Form des außerordentlichen Ritus (d. h. in der Form vor der Neufassung nach dem Zweiten Vatikanum) folgendermaßen: „(V) A fulgure, grandine et tempestate. (R) Libera nos, Domine Jesu Christe. [...] contra fulgura et tempestates de super nobis indignis tuam salutem effundas de caelis, et generi humano semper aemulas, dextera potentiae tuae, aeras conteras potestates [...].“ / „(V) Von Blitz, Hagel und Ungewitter. (R) Erlöse uns, Herr Jesus Christus. [...] lass gegen Blitz und Ungewitter Dein Heil vom Himmel über uns Unwürdige herabströmen und mache mit Deiner starken Hand die dem Menschen stets feindlichen Mächte der Lüfte zunichte [...].“ (zit. nach: *Meßbuch* (1953), [242]–[243]).

²⁰ HENNIG: *Benedictio*, 165.

Urwaldgebiete beschleunigte diese Entwicklung, weil dadurch ausgerechnet das größte natürliche Gegengewicht gegen den globalen Treibhauseffekt ebenso auf lange Sicht beschädigt ist.

Wer heute im Sinn biblischer, jüdischer und christlicher Schöpfungsweisheit die Natur segnet oder um den Segen Gottes für die Natur bittet, kann nicht umhin, die von Menschenhand verursachte Situation des Klimawandels mit ins Gebet zu nehmen. Was bedeutet das konkret? Der Mensch befindet sich mit seinen geistigen Kapazitäten, mit seiner Handlungsmacht sowie mit seinen technischen Möglichkeiten und Errungenschaften heute in der Situation, dass er – ob er es will oder nicht – in einem großen und folgenreichen Ausmaß Mitgestalter von Klima, Ökosystemen und globalen Entwicklungen der Natur ist. Der Lobpreis des Schöpfers für seine gute Schöpfung, der Dank für die Gaben der Natur, die Bitte um Fruchtbarkeit, Gesundheit und Schutz vor Gefahren können daher nicht mehr unabhängig von diesen Kapazitäten, Möglichkeiten und Verantwortlichkeiten praktiziert werden. Umweltethik, Schöpfungsethik und Ökologie sind heute die Bewährungsproben für die Glaubwürdigkeit religiöser Praktiken, die auf die Schöpfung Bezug nehmen.

Wenn im jüdisch-rabbinischen Glaubenssinn der Segen über Naturdinge immer dazu dient, diese Naturdinge und unsere Beziehung zu ihnen auf ihre ursprüngliche Güte und Heiligkeit hin transparent zu machen, sie durch Dank und Lobbekenntnis aus der alltäglichen Verfügungsmasse des Menschen herauszunehmen, sie auf ihren Grund hin freizulegen, und sie aus dieser mit Gott verbundenen Ursprungsbeziehung neu, ehrfurchtsvoll und mitgeschöpflisch zu empfangen und zu gebrauchen, dann geht mit der Praxis des Segens unweigerlich die Praxis einer steten Umkehr, eines Umdenkens und eines Gesinnungswandels einher: Die ursprüngliche Heiligkeit der Natur gebietet Ehrfurcht, Staunen, Behutsamkeit, Geduld, eine Beziehung in Schönheit, Würde und Nachhaltigkeit.

Und wenn im christlichen Glaubenssinn der Segen über Naturdinge dazu dient, in der eschatologischen Spannung der Geburtswehen einer neuen Schöpfung im Zeichen der Liebe und Hingabe Jesu Christi diese Naturdinge auf ihre endgültige Bestimmung als Realsymbole erlöster Wirklichkeit hin transparent zu machen, dann gilt hier genau dasselbe: Ihre eschatologische Bestimmung gebietet nicht weniger Ehrfurcht, Staunen, Behutsamkeit, Geduld, eine Beziehung in Schönheit, Würde und Nachhaltigkeit als der Rückbezug auf ihre ursprüngliche Heiligkeit. Das gilt nicht zuletzt auch für den Segen, den sich Menschen gegenseitig zusprechen, und es gilt für den Segen, den Gott für alle seine Geschöpfe verheißt: Sie verhalten sich zueinander in Ehrfurcht, Staunen, Behutsamkeit, Geduld; sie stehen in einer Beziehung der Schönheit, Würde und Nachhaltigkeit.

Das ist nichts anderes als die Vision der Liebe und des gedeihlichen Friedens zwischen Gott und seinen Geschöpfen und unter den Geschöpfen. Der Segen ist die Konkretisierung dieser Vision in Form der religiösen Aktivierung dieser Beziehungsqualitäten und der (anfänglichen) praktisch-ethischen Realisierung derselben.

Schluss: Die Zukunft der Natur entscheidet sich auf geistig-spiritueller Ebene

Zur Natur und zu allen Mitgeschöpfen eine Beziehung in Schönheit, Würde und Nachhaltigkeit zu pflegen, ist gegenwärtig im Programm der Politik, der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Kultur noch alles andere als selbstverständlich. Gleichzeitig festigt sich die Erkenntnis, dass sich die Zukunft der Natur und unseres Planeten nicht auf der Ebene ferner Naturgewalten, auch nicht auf der Ebene eines in die kosmischen Naturkreisläufe jederzeit mäch-

tig eingreifenden Gottes oder übernatürlicher (gottfeindlicher) Mächte entscheiden wird, sondern auf der Ebene menschlicher Haltungen, Entscheidungen, Kalküle und Praktiken. Politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche, soziale Entscheidungen und Praktiken wiederum können nur auf der Basis geistig-spirituelle Arbeit und Übung nachhaltig wirksam sein, umso mehr dann, wenn es darum geht, eine so komplexe Krise wie die des Klimas und der Umwelt konstruktiv und nachhaltig zu meistern. Die globale Klima- und Umweltkrise unserer Zeit erfordert globale geistig-spirituelle Arbeit. Die Traditionen des jüdischen und des christlichen Schöpfungssegens können in Verbindung mit einer wachen Sensibilität für die menschengemachten Prozesse des Klimawandels und in Verbindung mit einem ehrlichen und realistisch-nüchternen Weg der Umkehr und des Gesinnungswandels Wesentliches zu dieser dringlichen geistig-spirituellen Arbeit beitragen, und zwar nicht nur theoretisch, sondern alltagspraktisch und im unmittelbaren Naturbezug.

Das von Papst Franziskus am Ende seiner Umweltenzyklika „*Laudato si'*“ formulierte „Gebet für unsere Erde“ gibt einen starken spirituellen Anstoß in genau diese Richtung:

„Allmächtiger Gott,
 der du in der Weite des Alls gegenwärtig bist
 und im kleinsten deiner Geschöpfe,
 der du alles, was existiert,
 mit deiner Zärtlichkeit umschließt,
 gieße uns die Kraft deiner Liebe ein,
 damit wir das Leben und die Schönheit hüten.
 Überflute uns mit Frieden,
 damit wir als Brüder und Schwestern leben
 und niemandem schaden.
 Gott der Armen,
 hilf uns,
 die Verlassenen und Vergessenen dieser Erde,
 die so wertvoll sind in deinen Augen,
 zu retten.
 Heile unser Leben,
 damit wir Beschützer der Welt sind

und nicht Räuber,
 damit wir Schönheit säen
 und nicht Verseuchung und Zerstörung.
 Rühre die Herzen derer an,
 die nur Gewinn suchen
 auf Kosten der Armen und der Erde.
 Lehre uns,
 den Wert von allen Dingen zu entdecken
 und voll Bewunderung zu betrachten;
 zu erkennen, dass wir zutiefst verbunden sind
 mit allen Geschöpfen
 auf unserem Weg zu deinem unendlichen Licht.
 Danke, dass du alle Tage bei uns bist.
 Ermutige uns bitte in unserem Kampf
 für Gerechtigkeit, Liebe und Frieden.“
 (Papst Franziskus)

Literatur

Der Babylonische Talmud. Neu übertragen durch Lazarus GOLDSCHMIDT. Band 1. Berlin 1964.

Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Freiburg i. Br. [u. a.] 1978.

EYSELEIN, Christian: Segnet Gott, was Menschen schaffen? Kirchliche Einweihungshandlungen im Bereich des öffentlichen Lebens. Stuttgart 1993 (Calwer Theologische Monographien, Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft 20).

Gott, du Lebensenergie. Ökumenischer Gottesdienst zum Schöpfungstag. Hg. vom Bistum Hildesheim, der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover und der Serbisch-orthodoxen Diözese für Mitteleuropa. Hildesheim 2009; online unter <https://www.bis->

tum-hildesheim.de/fileadmin/dateien/migrated/10/pdf/s/schoepfungstag_gottesdienst_netz_21702759841475527302.pdf (20.4.2017).

HENNIG, John: Benedictio. Begriff und Gebrauch im jüdischen und christlichen Frömmigkeitsleben, in: Heiliger Dienst 20. 1966, 157–166.

- DERS.: Die Heiligung der Welt im Judentum und Christentum, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 10/2. 1968, 353–374.

LEUENBERGER, Martin (Hg.): Segen. Tübingen 2015 (UTB 4429, Themen der Theologie 10).

Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Kleinausgabe (Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres). Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Einsiedeln [u. a.] ²1988.

Das vollständige Römische Meßbuch lateinisch und deutsch mit allgemeinen und besonderen Einführungen im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott O.S.B. Hg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron. Freiburg i. Br. 1953.

Lea Lerch, Klosterneuburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

50 Jahre Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Universität Wien

Am 22. und 23. Juni 2017 feierte der Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Universität Wien sein 50-jähriges Bestehen. Beim Symposium unter dem Titel „Rückblicke – Einblicke – Ausblicke“ sprachen u. a. Hans-Jürgen Feulner (Wien), Rudolf Pacik (Salzburg) und Harald Buchinger (Regensburg). Im Rahmen des Festakts, der mit einer Eucharistiefeier in der Schottenkirche – zugleich Semesterabschlussgottesdienst der Theologischen Fakultät – begann, hielt Kurt Kardinal Koch (Rom) den Festvortrag.

Die revidierte Einheitsübersetzung in der Liturgie

Die revidierte Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift ist bereits seit einigen Monaten verfügbar. Nach und nach werden nun die liturgischen Bücher auf die neue Übersetzung umgestellt. Begonnen wird mit den Messlektionaren; als erstes wird im Herbst 2018 das Lektionar III für die Sonn- und Feiertage für das Lesejahr C publiziert.

Für die Übergangszeit gab die Liturgische Kommission für Österreich in ihrer Konferenz vom 4. Oktober 2016 folgende Empfehlung: Bei einem Gottesdienst sind in der Regel die jeweils geltenden liturgischen Bücher zu verwenden. Bei Feiern, für die keine offiziellen Bücher vorliegen, soll ab sofort aus der Bibel mit dem revidierten Text verkündet werden. Die neue amtliche Einheitsübersetzung sollte auch Grundlage sein für das Erstellen neuer Behelfe und Unterlagen sowie bei der Verwendung von Bibeltexten in pfarrlichen Runden und Gruppen.

Projekt „Verkündigungsbibel“

Eine internationale Projektgruppe unter Federführung des Österreichischen Liturgischen Instituts arbeitet derzeit am Projekt einer „Verkündigungsbibel“: einer vollständigen Bibelausgabe, in der die Schriftperikopen wenigstens der Sonn- und Festtage – wie aus den Lektionaren vertraut – in Sinnzeilen gegliedert und grafisch hervorgehoben sind. Das lässt den Kontext der einzelnen Perikopen und allfällige Auslassungen deutlich wahrnehmen und gibt die Möglichkeit, auch größere Abschnitte im Zusammenhang zu lesen. Als Verkündigungsbuch in Wort-Gottes-Feiern kann die zum Vortrag der Schriftlesungen geeignete Vollbibel auch die Einheit der ganzen Schrift repräsentieren, die von Bibelwissenschaftlern zunehmend betont wird.

Mitglieder der Projektgruppe sind: Dr. Gunda Brüske (Liturgisches Institut der deutschsprachigen Schweiz), Dr. Christoph Freilinger (Österreichisches Liturgisches Institut), Dr. Franz Kogler (Kath. Bibelwerk Linz), Dr. Andreas Poschmann (Deutsches Liturgisches Institut), Univ.-Prof. Dr. Alexander Zerfaß (Universität Salzburg).

Antrittsvorlesung von Univ.-Prof. Dr. Alexander Zerfaß

Am 8. Juni 2017 lud die Theologische Fakultät der Universität Salzburg zur Antrittsvorlesung von Dr. Alexander Zerfaß ein, der seit Herbst 2015 in Salzburg die Professur für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie innehat. Zerfaß hatte in Mainz Katholische Theologie, Altphilologie sowie Alte Geschichte und Philosophie studiert und sich an der Johannes-Gutenberg Universität auch für die weitere wissenschaftliche Laufbahn qualifiziert (Promotion 2007, Habilitation 2015). Die Antrittsvorlesung unter dem Titel „Erbaulich und zur Erweckung religiöser Gefühle beförderlich: Erzbischof Colloredo und der volkssprachige Kirchengesang in Salzburg“ wird noch in diesem Jahrgang in der Zeitschrift „Heiliger Dienst“ publiziert.

50 Jahre Zeitschrift „Gottesdienst“

Am 4. Dezember 2017 feiern die Liturgischen Institute in Deutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz zusammen mit dem Verlag Herder in Freiburg im Breisgau 50 Jahre Zeitschrift Gottesdienst. Zu diesem Anlass, bei dem auch ein überarbeitetes Konzept und ein erneuertes Layout der Zeitschrift präsentiert werden, sollen als wichtige Multiplikatoren an der Schnittstelle zu den Ehrenamtlichen auch die Leiter der diözesanen Liturgiereferate im Sprachraum eingeladen werden. Nähere Informationen folgen zeitgerecht auf www.liturgie.at.

Symposium zum Thema: „Sakramentale Feier und Theologia Prima“ in Klosterneuburg

Die Theologische Fakultät Vallendar und das Pius-Parsch-Institut Klosterneuburg laden für 2018 zu einem Symposium im Stift Klosterneuburg ein. Die Veranstaltung „Sakramentale Feier und Theologia Prima. Der Vollzug der Liturgie als Anfang und Mitte der Theologie – Zum Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und systematischer Theologie“ wird von 23. bis 25. Februar 2018 anlässlich des 65. Geburtstags und des 40. Weihetags von Univ.-Prof. Dr. Andreas Redtenbacher stattfinden.

Revision der Instruktion *Liturgiam Authenticam*

Die 2001 veröffentlichte Instruktion über den „Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie“ soll inoffiziellen Meldungen zufolge überarbeitet werden. Papst Franziskus hat demnach eine Kommission eingesetzt, deren Auftrag im Einzelnen allerdings bisher nicht öffentlich bekannt wurde. Auch eine offizielle Stellungnahme des Vatikan zur Einsetzung der Kommission blieb bisher aus. Dem Vernehmen nach soll die Überarbeitung den berechtigten Anliegen und Bedürfnissen der Ortskirchen wieder mehr Rechnung tragen und trotz des von *Liturgiam Authenticam* erhobenen Ideals größtmöglicher Nähe zum lateinischen Text bessere muttersprachige Übersetzungen ermöglichen.

Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich 2017

Das Symposium der LKÖ von 9.-10. Oktober 2017 ist unter dem Thema „Gottes Wort ist der Schatz, der alle Dinge heilig macht“ der Heiligen Schrift in der Liturgie gewidmet und im Reformationsjahr ökumenisch ausgerichtet. Nähere Informationen unter www.liturgie.at.



STIFT
KLOSTER
NEUBURG

PIUS-PARSCH-PREIS 2017



ZUR FÖRDERUNG DER
WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNG
MIT DEM SCHWERPUNKT
LITURGISCHE BEWEGUNG



DIE VERLEIHUNG
ERFOLGT AM
3. DEZEMBER 2017

IN DER
**PIUS-PARSCH-KIRCHE
ST. GERTRUD**

LEOPOLDSTRASSE 31
A-3400 KLOSTERNEUBURG

DURCH DEN PROTEKTOR
**HERRN GENERALABT
PROBST BERNHARD
BACKOVSKY CanReg.**

Verliehen vom Pius-Parsch-Institut und der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg

Das Pius-Parsch-Institut und die Liturgiewissenschaftliche Gesellschaft Klosterneuburg vergeben zum fünften Mal einen Förderpreis für wissenschaftliche Arbeiten auf dem Gebiet der Liturgiewissenschaft. Ausgezeichnet werden wissenschaftliche Arbeiten von erheblichem Niveau, vorrangig Habilitationsschriften, Dissertationen, andere Monographien, in Einzelfällen auch wissenschaftlich bedeutungsvolle Aufsätze oder exzellente Lizentiats- oder Magisterarbeiten.

Die eingereichten Studien sollen die Anliegen von Pius Parsch und der Liturgischen Bewegung thematisieren. Arbeiten, die liturgietheologische oder ökumenische Aspekte bei Parsch behandeln, werden vorrangig berücksichtigt. Die Studien sollen nicht älter als drei Jahre sein. Der Preis ist mit 6.000 Euro dotiert. Bei Vorliegen gleichwertiger eingereicherter Studien behält sich das Kuratorium eine Preisteilung vor.

Einreichung bis spätestens 1. November 2017 an:
Pius-Parsch-Institut, Stiftsplatz 8, A-3400 Klosterneuburg, mit 2 gebundenen Exemplaren sowie einer digitalen Fassung der Studie als PDF-Datei, Lebenslauf der Bewerberin/des Bewerbers und Empfehlungsschreiben einer Professorin/eines Professors für Liturgiewissenschaft.

PIUS-PARSCH-INSTITUT FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT UND SAKRAMENTENTHEOLOGIE
DER LITURGIEWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT KLOSTERNEUBURG

Steuerbegünstigter Verein zur Förderung der Liturgiewissenschaft ZVR 521591634 | A-3400 Klosterneuburg, Stiftsplatz 8, Tel: +43/2243/411-451, Fax: -275 | E-Mail: pius.parsch@stift-klosterneuburg.at

Heiliger Dienst

3/2017

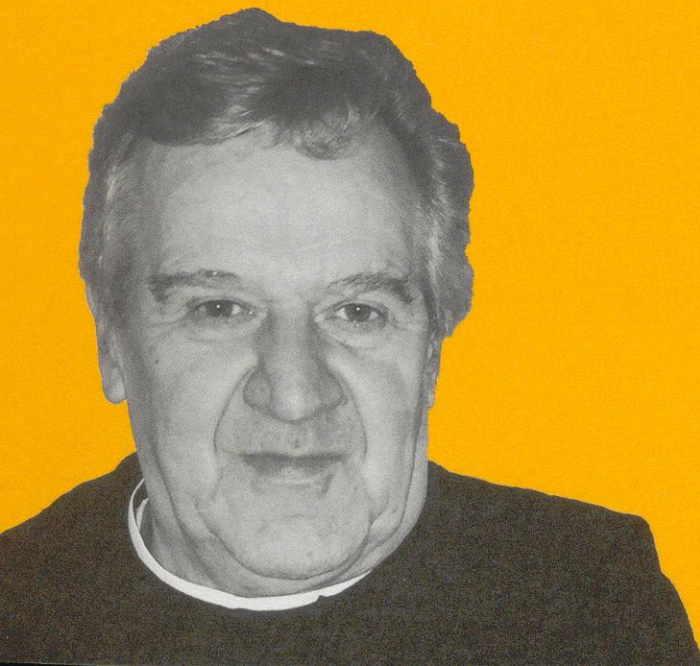
71. Jahrgang
ISSN 0017-9620

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

**„Dem Gottesdienst soll nichts
vorgezogen werden“ (RB 43,3)**

Festgabe

**für P. Winfried Bachler OSB zum 70. Geburtstag
70 Jahre Liturgische Kommission für Österreich
70 Jahre „Heiliger Dienst“**



Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen FEULNER, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien; Univ.-Prof. Dr. Basilius J. GROEN, Institut für Liturgiewissenschaft Christliche Kunst und Hymnologie der Karl-Franzens-Universität Graz, Heinrichstraße 78 B 8010 Graz; Univ.-Prof. Dr. Winfried HAUNERLAND, Herzogliches Georgianum, Prof.-Huber Platz 1, 80539 München; Diözesanbischof em. Dr. Egon KAPELLARI, Bischofsplatz 4, 8010 Graz; Univ.-Prof. Dr. Martin KLÖCKENER, Universität Freiburg/Schweiz, Institut für Liturgiewissenschaft, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg; Dr. Marius LINNENBORN, Deutsche Liturgisches Institut, Weberbach 72 a, 54290 Trier; Univ.-Prof. Dr. Reinhard MESSNER, Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck; Dr. Eduard NAGEL, In der Lay 38 54451 Irsch; Univ.-Prof. Dr. Rudolf PACIK, Karschweg 7 / A2, 5026 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Franz Karl PRASSL, Universität für Musik und darstellende Kunst, Leonhardstraße 15, 8010 Graz; Dr. Michaela PUZICHA OSB, Institut für Benediktinische Studien, Sankt-Peter-Bezirk 1, 5020 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Andreas REDTENBACHER CanReg, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg; P. Peter SPICHTIG OP, Liturgisches Institut der deutschsprachigen Schweiz, Impasse de la Forêt 5 A, Postfach 165, 1707 Freiburg/Schw.; Univ.-Prof. Dr. Ewald VOLGGER OT, Katholische Universität Linz, Bethlehemstraße 20, 4020 Linz; Univ.-Prof. Dr. Alexander ZERFASS, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, 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: Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC OPSKATWW
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 Lerch, 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)

Alle Beiträge von HEILIGER DIENST durchlaufen ein PEER-REVIEW- VERFAHREN.

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>

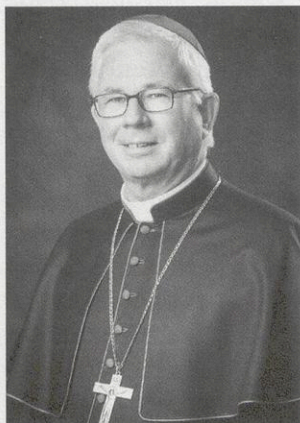


Inhalt

Grußwort von Erzbischof Dr. Franz Lackner OFM	150
Grußwort von Erzabt Dr. Korbinian Birnbacher OSB	151
Grußwort der Redaktion	152
Eduard Nagel	
Ein Leben im heiligen Dienst	153
Peter Spichtig	
Die Liturgischen Institute heute und morgen	158
Egon Kapellari	
Kirche und Kunst	168
Basilius J. Groen	
„Das Jubiläumsjahr der Barmherzigkeit“	174
Winfried Haunerland	
Arbeitsgruppen	182
Martin Klöckener	
Haben liturgische Bücher eine Zukunft?	192
Rudolf Pacik	
Das unvollendete Projekt einer Pastoralen Einführung zum Messbuch (1997–2000)	215
Reinhard Meßner	
Erwägungen zur Gestalt und rituellen Performance der Eröffnungsriten der Messe	223
Ewald Volgger	
Freies Sprechen und Kommunizieren in der Liturgie	233
Franz Karl Praßl	
50 Jahre nach der Instruktion „Musicam sacram“ (5.3.1967)	246
Marius Linnenborn	
Wo Kinder singen ...	252
Andreas Redtenbacher	
Heimat: eine liturgisch-theologische und pastoral-diakonische Herausforderung	259
Hans-Jürgen Feulner	
„Eventkultur“ und Liturgie	268
Michaela Puzicha	
Ein liturgisch-christologisches Bekenntnis	279
Alexander Zerfaß	
„Erbaulich und zur Erweckung religiöser Gefühle beförderlich“	297

Grußworte

Erzbischof Dr. Franz Lackner OFM,
Vorsitzender der Liturgischen Kommission für Österreich



70 Jahre „Heiliger Dienst“, 70 Jahre Arbeit der Liturgischen Kommission für Österreich und 70 Jahre P. Winfried Bachler. Es ist eine glückliche Fügung, im Jahr 2017 drei so eng verknüpfte Jubiläen feiern zu dürfen, sie geben Anlass zu Freude und Dankbarkeit.

Herzlichst gratuliere ich dem Leiter des Österreichischen Liturgischen Institutes und Sekretär der Liturgischen Kommission für Österreich, P. Winfried, zu seinem 70. Geburtstag. Als von der Österreichischen Bischofskonferenz beauftragter Referatsbischof für Liturgie blicke ich mit großem Dank auf seinen Dienst und die gute gemeinsame Zusammenarbeit. Mit reicher Erfahrung und großer Kompetenz wirkt er nun bereits seit Jahrzehnten für das liturgische Leben Österreichs, sein Name ist untrennbar mit dem Institut verbunden.

Als Benediktiner der Erzabtei St. Peter ist das tägliche Leben geprägt und strukturiert von der Feier der Liturgie; die *Regula Benedicti* weist den Mönch an, „dem Gottesdienst nichts vorzuziehen.“ (*Regula Benedicti* 43,3) Daher weiß die österreichische Bischofskonferenz bei P. Winfried die Sorge um das Heilige nicht nur in fachgerechten Händen, sondern eingegliedert in ein christliches Leben, das seine Gestalt im *ora et labora* gewinnt.

Es trifft sich gut, dass zwei zentrale Aufgabenbereiche des Österreichischen Liturgischen Institutes nun dasselbe Lebensjahrzehnt beginnen wie sein Leiter. Vor 70 Jahren hat die Liturgische Kommission Österreichs ihre Arbeit aufgenommen, die ihren Sitz im unmittelbar zuvor gegründeten Institutum Liturgicum hat. Sieben Jahrzehnte erscheint nunmehr auch die österreichische liturgiewissenschaftliche Zeitschrift „Heiliger Dienst“. Sowohl das Gremium der Bischofskonferenz als auch die Fachzeitschrift haben segensreich das liturgische Leben Österreichs pastoralliturgisch verantwortlich begleitet und mitgestaltet.

Dafür gilt es den zahlreichen Mitgliedern der Kommission sowie des Redaktionsteams ein herzliches „Vergelt's Gott“ auszusprechen.

+ Franz Lackner
Erzbischof

Erzabt Dr. Korbinian Birnbacher OSB
 Erzabtei St. Peter, Salzburg



Das Jahr 2017 bringt für das Österreichische Liturgische Institut eine Reihe von Jubiläen mit sich. Seit 70 Jahren gibt es nun das *Institutum Liturgicum*, das – von P. Adelbero Rafelsberger OSB in der Erzabtei St. Peter kurz zuvor gegründet – seit 1947 Sitz der damals ins Leben gerufenen Liturgischen Kommission für Österreich ist. Im selben Jahr 1947 ist in diesem Zusammenhang auch die pastoral-liturgische Fachzeitschrift *Heiliger Dienst* gegründet worden. Und nicht zuletzt wurde 1947 auch der heutige Leiter des Liturgischen Institutes, P. Mag. Winfried Bachler OSB, in Abtenau geboren.

Die biblische Zahl 70 will in jeder Hinsicht eine besondere Fülle zum Ausdruck bringen, so jedenfalls nach Herders Neuem Bibellexikon von 2008. Diese Fülle schwebte wohl auch Papst Sixtus V. (1521–1590) vor, als er mit seiner Bulle *Postquam verus* vom 3. September 1586 die Zahl der Mitglieder des

Kardinalskollegiums auf maximal 70 Mitglieder festlegte. Der sittenstrenge und tatkräftige Franziskaner-Papst, mit bürgerlichem Namen Felice Peretti, wählte diese Zahl 70 nach dem Vorbild der 70 Ältesten Israels aus, die Mose auf Gottes Geheiß hin zwar nicht mit, aber immerhin nahe an den Berg des Bundesschlusses nahm (vgl. Ex 24,1). Diese Zahl 70 blieb für das Kardinalskollegium solange verbindlich, bis schließlich Papst Johannes XXIII. das Kollegium am 15. Dezember 1958 erweiterte. Damit wurde der in jeder Hinsicht faszinierenden Zahl 70 leider wieder der Glanz genommen.

Diese Ausgabe des Heiligen Dienstes wurde vom Schriftleiter, Dr. Christoph Freiling, als eine Jubiläumsedition konzipiert, um alle 70-Jahr-Anlässe entsprechend zu würdigen. Ich wünsche allen 70-ern, der LKÖ mit Sitz im gleichalten Liturgischen Institut, dem Heiligen Dienst und P. Winfried Bachler OSB natürlich alles Gute und Gottes Segen!

Mit meinem Mitbruder P. Winfried verbindet mich ja vor allem, dass er vor genau 30 Jahren mein Novizenmeister war und mich dabei die ersten Schritte im klösterlichen Leben und in der liturgischen Bildung lehrte. Dafür bin ich ihm noch heute sehr dankbar!

Dr. Korbinian Birnbacher OSB
 Erzabt von St. Peter

Grußwort der Redaktion

Der „Heiliger Dienst“ war und ist P. Winfried Bachler OSB stets ein großes Anliegen. Seinem persönlichen Einsatz ist es zu verdanken, dass es diese Zeitschrift immer noch gibt und die Erscheinungsreihe bislang niemals ganz unterbrochen wurde. Auf ihn geht auch die Gründung der Redaktion zurück. Er wollte Vertreter/innen der liturgiewissenschaftlichen Institute an den Universitäten und Hochschulen in Österreich sowie Liturgiewissenschaftler/innen aus verschiedenen Praxisfeldern einbinden: zur Unterstützung bei der redaktionellen Arbeit, zur Absicherung der wissenschaftlichen Qualität und im Hinblick auf eine thematische Breite, die aktuelle Themen und Entwicklungen aufnimmt.

Die Redaktion widmet dem Jubilar in herzlicher Verbundenheit diese Sondernummer mit Beiträgen aller österreichischen Lehrstuhlinhaber für Liturgiewissenschaft, der Leiter der beiden Schwesterninstitute in Trier und Fribourg sowie des langjährigen Vorsitzenden der Liturgischen Kommission für Österreich, Bischof Dr. Egon Kapellari. Dazu kommen Autoren und eine Autorin, mit denen den Jubilar eine langjährige Zusammenarbeit (in Kommissionen und Arbeitsgruppen auch über die Grenzen Österreichs hinaus) verbindet. Sie alle wurden von der Redaktion gebeten, für ihren Artikel ein Thema zu wählen, das einerseits aus ihrem (aktuellen) Forschen schöpft und andererseits auf ein Anliegen des Jubilars oder sein engagiertes Wirken für das liturgische Leben in Österreich Bezug nimmt.

Auf diese Weise entstand – mit großzügiger finanzieller Unterstützung durch Erzbischof Dr. Korbinian Birnbacher OSB – ein „Doppelheft“ in breiter thematischer Vielfalt, mit dem wir dem Jubilar sowie allen Leserinnen und Lesern anregende Lesezeiten wünschen.

Die Redaktion von Heiliger Dienst wünscht P. Winfried Bachler OSB
alles Gute und Gottes Segen.

Ad multos annos!

Lesen Sie zur Vita von P. Winfried Bachler OSB

<http://www.liturgie.at/material/p.-virgil-steindlmuehler-osb>

Eduard Nagel, Trier

Ein Leben im heiligen Dienst

P. Winfried Bachler OSB 70 Jahre

Es gibt Menschen, die in ihrem Leben etwas Außergewöhnliches geleistet haben, so dass sich mit ihrem Namen dieses Werk verbindet. Auf dem Gebiet der Liturgie ist dies etwa Josef Andreas Jungmann SJ, der vor

DR. EDUARD NAGEL
war langjähriger Schriftleiter der Zeitschrift „Gottesdienst“,
Herausgeber und Autor zahlreicher Publikationen im Bereich
von Liturgie, Liturgiewissenschaft
und pastoralliturgischen Handreichungen.

allem die Geschichte des Missale Romanum aufgearbeitet hat, oder Pius Parsch als Initiator und prägende Gestalt der volksliturgischen Bewegung um die Mitte des 20. Jahrhunderts in Österreich und im ganzen deutschen Sprachraum. Andere Menschen leisten Dinge, die weniger ins Auge fallen, ohne die aber die größten und bedeutendsten Ideen wirkungslos blieben.

P. Winfried Bachler OSB gehört eher zu dieser zweiten Gruppe. Insider verbinden mit seinem Namen die Leitung des Österreichischen Liturgischen Instituts seit 1. September 1989 und seine Arbeit als Sekretär der Liturgischen Kommission für Österreich, als solcher eingebunden in die liturgische Arbeit im ganzen deutschen Sprachgebiet. Andere Menschen kennen ihn als Seelsorger.

Ähnlich wie mit Personen ist es mit Berufen und Einrichtungen. Es gibt welche, die im Rampenlicht stehen, sei es von ihrem Wesen her, sei es, weil ihre Vertreter entsprechend auftreten. Andere arbeiten nicht weniger effizient, tun dies aber nahezu geräuschlos. Das Österreichische Liturgische Institut gehört wie sein Leiter eher zur zweiten Gruppe. Sichtbar und hörbar ist vor allem das, was es leistet und bewirkt, und das ist eher subsidiär. Weil das so ist, muss es in einer Würdigung von P. Winfried Bachler um zweierlei gehen:

um das, was das Österreichische Liturgische Institut (ÖLI) in der Zeit seiner Leitung bis heute geleistet hat und leistet,

und um die Art und Weise, wie P. Winfried seine Aufgabe als Leiter und andere Aufgaben wahrnimmt und erfüllt. Mit anderen Worten: um seine Person.

Das Liturgische Institut in Salzburg kennen in Österreich Seelsorgerinnen und Seelsorger, aber auch ehrenamtlich in der Kirche tätige Frauen und Männer wahrscheinlich vor allem als eine Stelle, die eine Reihe hilfreicher Materialien herausgibt für eine Gottes würdige und Menschen ansprechende, also in jeder Beziehung authentische Feier der Liturgie – zum Beispiel die Reihe „Texte der LKÖ“, ursprünglich vor allem offizielle Dokumente und offiziöse Handreichungen, dann aber auch, gerade in der Zeit der Leitung durch P. Winfried, Hilfen und Anregungen für die Praxis, erarbeitet vom Institut oder auch von anderen kompetenten Personen oder Stellen: Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises, zur Gestaltung der Sonntagsmesse, zum Gotteslob, zum Friedensgruß, zur Gottesdienstübertragung im Radio. Außerhalb dieser Reihe hat das Österreichische Liturgische Institut in Gemeinschaft mit den Instituten in Deutschland und der Schweiz nicht wenige Publikationen herausgegeben, die meist keine Autorennamen tragen. Niemand kann sagen, wie viel an Ideen, an Entwürfen,

an Überprüfen und Mitdenken oder auch an ganz konkreten Korrekturen in solchen Veröffentlichungen vom Leiter des Österreichischen Liturgischen Instituts stammen. Als jemand, der selbst über drei Jahrzehnte mit diesen Dingen zu tun hatte, kann ich nur sagen, dass ich P. Winfried für seinen stets kompetenten Rat und viel Unterstützung dankbar bin. Sichtbar wird hier schon, was in anderen Bereichen nicht weniger gilt: Ihm ist nicht wichtig, dass eine gelungene Sache seinen Namen trägt; ihm ist wichtig, dass die Sache gut ist.

Es gibt die Zeitschrift „Heiliger Dienst“, deren Redaktion lange Zeit allein bei P. Winfried lag. Da ist die Zeitschrift „Gottesdienst“, um deren Wohl in Österreich P. Winfried als einer der Herausgeber immer besorgt war. Es gibt ganz praktische Handreichungen aus aktuellem Anlass wie z. B. zum Jahr der Barmherzigkeit, es gibt alljährlich die Direktoriumsvorlage für die österreichischen Bistümer, die auch dankbar als Grundlage für die Vorlage für die deutschen Bistümer übernommen wird, erarbeitet von einer Gruppe, aber letztlich zusammengeführt und verantwortet vom Institut. Zum Aufgabenfeld gehört – in Zusammenarbeit mit den Instituten in Trier und in Fribourg – „Liturgie im Fernkurs“ mit eigenen Veranstaltungen. Als Informationsportal betreut das Institut die Internetseite www.liturgie.at. Wie hier und jetzt gilt es jedes Jahr, das Symposium der LKÖ auszurichten und vorzubereiten.

Und es gibt, in der breiten Öffentlichkeit weniger wahrnehmbar, aber als Kernaufgabe des Instituts zentral und nicht weniger bedeutend und arbeitsintensiv als die gesamten Arbeiten an Publikationen, das Sekretariat der Liturgischen Kommission für Österreich. „Ihre Aufgabe ist es,“ so steht auf der Internetseite des Instituts, „die pastoralliturgische Bewegung in Österreich zu leiten, notwendige Studien und Erprobungen zu fördern und notwendige Anpassungen vorzubereiten.“ Eine Mammutaufgabe – da sind Sitzungen vorzubereiten, zu organisieren und durchzuführen. Da sind Vorlagen zu erarbeiten, Menschen zur Mitarbeit zu gewinnen, Entwürfe zu überarbeiten, Arbeitsgruppen zu managen. Da sind Beschlüsse umzusetzen, Maßnahmen auf den Weg zu bringen.

Zugleich ist das Sekretariat für die Zusammenarbeit im deutschen Sprachgebiet zuständig. Bis 2002 lief diese Arbeit im Rahmen der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG). Es war eine von gegenseitigem Vertrauen und großem Engagement getragene Arbeit, deren Frucht die nach dem Zweiten Vatikanum erneuerten liturgischen Bücher in ihrer Vielfalt und Qualität sind. Nach der römischen Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ wurde diese Zusammenarbeit untersagt. Um wenigstens eine Plattform für gegenseitige Information und Meinungsaustausch zu haben, wenngleich ohne jede Verbindlichkeit, wurde das Forum Liturgie im deutschen Sprachgebiet (FLD) gegründet. Auch wenn das Sekretariat der IAG in Trier war, so waren Österreich und die Schweiz in allen Arbeitsgruppen vertreten und hatten bei manchen Projekten die Leitung oder die Federführung. Ich habe immer wieder gestaunt, wie viel an Zuarbeit, an Mitdenken und Unterstützung aus Salzburg kam, auch zu Zeiten, als das Institut allein aus P. Winfried und seiner Sekretärin bestand.

Gerade für die Arbeit in Gremien ist bei all den Details immer das große Ganze im Auge zu behalten, sind politisches Gespür und taktische Klugheit für den Erfolg erforderlich, ist oft viel Geduld und Gelassenheit gefragt. Denn da gibt es unterschiedliche Meinungen und Einschätzungen unter Entscheidungsträgern und Fachleuten. Da sind Fragen weiter zu klären oder unterschiedliche Auffassungen miteinander in vernünftiger Weise in Einklang zu bringen. Es gibt auch schlichtweg Anordnungen von ganz oben, die der eigenen Erfahrung und Vernunft widersprechen, mit denen aber umzugehen ist. Das eklatanteste Beispiel dieser Art,

das sich in der Amtszeit von P. Winfried ereignet hat, möchte ich ein wenig breiter ausführen, weil es ein schönes Beispiel dafür ist, wie P. Winfried seine Aufgabe als Leiter des Instituts von Anfang an wahrgenommen und ausgeübt hat.

Als P. Winfried 1989 die Leitung des Instituts übernahm, hatte die von der IAG eingerichtete „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“ ihre Arbeit gerade richtig aufgenommen. Es war eine sehr schöne, auf Zukunft ausgerichtete Arbeit: 1988 war die zweite Auflage des deutschen Messbuchs erschienen mit einigen kleineren Änderungen, Verbesserungen und Ergänzungen gegenüber der ersten Auflage von 1975. Zu dieser Zeit gab es aber auch schon Forderungen nach einer weitergehenden Revision aufgrund der Erfahrungen, die seit seiner Einführung gemacht worden waren. Ganz besonders standen die Gebetstexte in der Kritik, und es gab weitreichende Wünsche zu deren Bearbeitung oder Ergänzung durch Alternativen. Aber es gab auch zum Ablauf der Messfeier, zu einzelnen Elementen, zum Kirchenjahr und zum Buch selbst Wünsche und Vorschläge. Da war viel zu studieren und zu überlegen – nicht nur im Blick auf eine Revision des Messbuchs, sondern auch der Liturgiepastoral. Eine wunderbare Aufgabe, in der sich P. Winfried als Mitglied des Koordinierungsausschusses und darüber hinaus mit Freude engagierte.

Wir alle kennen die weitere Geschichte dieser Arbeit, deren Ergebnisse durch die römische Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ von 2001 ins Archiv versenkt wurden. Wieder wurde eine Kommission eingerichtet, diesmal nicht durch die zuständigen Bischofskonferenzen und ihre Liturgiekommissionen, sondern in römischem Auftrag. Einem Auftrag, der deutlich weniger Freude machte, weil die engen Grenzen von vornherein kein befriedigendes Ergebnis erwarten ließen. Fachleute konnten nur gewonnen werden, weil sie zum Mitwirken bereit waren, um Schlimmstes zu verhüten. Wieder wurde von vielen Menschen viele Jahre gearbeitet, und das Ergebnis war von einer erschütternden Qualität. Es war absehbar, dass mit seiner Veröffentlichung und Umsetzung mehr Schaden als Nutzen angerichtet würde.

Hier liegt der eigentliche Grund, warum ich diese Geschichte in dieser Ausführlichkeit erzähle. Es war nicht zuletzt, sondern vor allem die Österreichische Bischofskonferenz, die sich standhaft dagegen gewehrt hat, den Gläubigen und den Priestern Texte zuzumuten, die eher zum Kopfschütteln als zum Beten Anlass gewesen wären. Solche Entscheidungen fallen nicht im luftleeren Raum, sondern auf dem Hintergrund zuverlässiger Information, wohl überlegter Beratung und von Vertrauen in die damit befassten Personen. Damit sind wir beim Kreis der Mitglieder der LKÖ, beim Liturgischen Institut und bei seinem Leiter.

Seit dem 1. September 1989 ist P. Winfried Leiter des Österreichischen Liturgischen Instituts und Sekretär der Liturgischen Kommission für Österreich. Das sind inzwischen 28 Jahre. In der Soziologie verwendet man den Begriff „Generation“ für einen Zeitraum von etwa 15 Jahren: Generation der 68-er, der Babyboomer, Generation Golf, Generation X, Generation Y. P. Winfried leitet in diesem Sinne das Institut seit knapp zwei Generationen. Wenn man auf die Mitglieder von Kommissionen wie der LKÖ blickt, dann haben in dieser Zeit tatsächlich die meisten Gesichter gewechselt. Über diese Zeit hinweg ist P. Winfried ein Garant von Kontinuität. Der Kontinuität in der Liturgischen Erneuerung, die das Zweite Vatikanische Konzil auf den Weg gebracht hat. Das Beispiel Messbuch hat gezeigt, wie wichtig es ist, dass jemand da ist, der über den Wechsel von Personen in hohen Ämtern, über deren Vorlieben und kurzatmige Interessen und Anordnungen hinaus das langfristige Ziel im Auge behält. Der einen langen Atem hat und den Beitrag leistet, der ihm möglich ist. Ein solcher Jemand für den Bereich Liturgie in Österreich und im ganzen deutschen Sprachgebiet war in den

vergangenen 28 Jahren und ist bis heute und hoffentlich noch eine ganze Zeit P. Winfried als Leiter des Liturgischen Instituts in Salzburg und Sekretär der Liturgischen Kommission für Österreich. Er ist auch der Dienstälteste unter den Leitern und Sekretären im deutschen Sprachgebiet. Konkret heißt das: ungezählte Stunden Arbeit, viele, viele Sitzungen und stundenlange Fahrten dorthin. Oft Fahrten, die er nicht gemacht hat, weil er meinte, er müsse überall mitreden, sondern weil er durch seine Teilnahme an Sitzungen den anderen Beteiligten seine Wertschätzung erwiesen hat. Da waren Gespräche notwendig, viel Kraft, Geduld, Frustrationstoleranz und – letztlich – Gottvertrauen, dass das, was bei all dem herauskommt, letztendlich dem Ziel dient, dem sich das Institut verpflichtet weiß: Gottes Dienst in der Feier der Liturgie, in der das Leben der Gläubigen einen Höhepunkt findet und aus der ihnen Kraft für den Alltag erwächst.

Es ist Vieles gelungen in dieser Zeit. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit nenne ich auf der Ebene des deutschen Sprachgebietes offizielle Ausgaben, die in dieser Zeit erschienen sind und an deren Fassung und Herausgabe P. Winfried auf die eine oder andere Art mitgewirkt hat: Zeremoniale der Bischöfe, Hochgebet für Messfeiern für besondere Anliegen (das ehemalige Schweizer Hochgebet), Liturgische Feiern zum Katechumenat und zur Feier der Eingliederung von Erwachsenen und von Kindern im Schulalter. Es sind die überarbeiteten Ausgaben der Kindertaufe, der Feier der Trauung und des Begräbnisritus erschienen – beim letztgenannten, dem Begräbnisritus, dann auch noch ein so genanntes „Manuale“, eine den Gegebenheiten bei uns angepasste Ausgabe, weil die reine Übersetzung des lateinischen Ritus den Menschen und ihren Seelsorgern nicht zumutbar erschien. Es wurde auch eine Neuausgabe des Exorzismus publiziert. Es gab jahrelange Arbeiten an Büchern, deren Neuausgaben nie erschienen sind: die Feier der Buße und ein überarbeitetes Benediktionale. Erschienen ist ein Band mit den Eigenfeiern der Österreichischen Diözesen – etwas Ähnliches für Deutschland ist nie zustandegekommen. Es gibt das neue Gotteslob. Erarbeitet wurden Dokumente wie die Leitlinien für mediale Übertragung von Gottesdiensten. Es gibt die Wort-Gottes-Feier für die Sonntage und den Band „Versammelt in seinem Namen“ für Gottesdienste an Werktagen. Entstanden ist die Reihe der Geistlichen Lesungen für den Tag und die Woche, die von vielen Menschen, die das Stundengebet beten, und von Geistlichen Gemeinschaften als Alternative zu den Lesungen des Stundenbuchs sehr geschätzt werden.

Die Aufzählung ist keineswegs erschöpfend. Zu vielen von diesen Büchern gäbe es Details zu erzählen, die aus Österreich kamen oder ganz konkret von P. Winfried persönlich eingebracht wurden. Details, die auch die Beteiligten und vielleicht auch er selbst längst vergessen haben, auf die man aber beim Stöbern in Akten stoßen kann.

Im Berufsleben von P. Winfried spiegeln sich in gewisser Weise drei Jahrzehnte Geschichte der liturgischen Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Von anderen Bereichen als dem des Liturgischen Instituts kann ich naturgemäß weniger sagen. Natürlich habe ich mitbekommen, dass es da noch etwas gab und gibt wie ein zweites Berufsleben, das manch anderem allein genügen würde. Ich nenne nur Funktionen aus der Zeit, seit P. Winfried Leiter des Instituts ist. Da gibt es den Seelsorger P. Winfried als Aushilfspriester und den Novizenmeister in der Erzabtei St. Peter, den Kirchenrektor in St. Peter und den Rektor des Studienkollegs St. Benedikt. Da ist P. Winfried der Superior und Wallfahrtseelsorger in Maria Plain, der sich auch um die Renovierung dieses Kleinods kümmerte. Wer einmal das Glück hatte, auch nur kurz am Leben der kleinen Kommunität mit den polnischen

Schwestern in Maria Plain beim Stundengebet und bei den Mahlzeiten Anteil zu haben, bedarf keiner Erklärung mehr, was benediktinische Gastfreundschaft bedeutet. Und wer an der Eucharistiefeier mit P. Winfried in der Wallfahrtskirche teilgenommen hat, weiß, wie leicht und wohltuend das Mitfeiern ist, wenn einfach das umgesetzt wird, wofür das Institut steht.

Vielleicht, wahrscheinlich, ja sicher ist die pastorale Tätigkeit von P. Winfried ein ganz wesentliches Element im Hintergrund, wenn der Beitrag des Österreichischen Liturgischen Instituts insgesamt und speziell in der internationalen Zusammenarbeit immer wieder von einer nüchternen Einschätzung der Situation geprägt war. Also vom Blick auf die Menschen, wie sie sind und was sie brauchen, und nicht von theologischen Höhenflügen und kirchenamtlichen Parolen. Bei all dem ist P. Winfried ein Mönch, dessen Leben anschaulich macht, was „Ora et labora“ und „Officium“ konkret bedeuten.

Lieber P. Winfried, ich freue mich sehr, dass ich hier aus Anlass deines Geburtstags, der auch schon wieder ein paar Monate zurückliegt, davon sprechen durfte, was du als Leiter des Österreichischen Liturgischen Instituts geleistet hast und leistest. Denn so, wie du es tust, fällt es nicht auf, aber es verdient – du verdienst es – einmal genannt zu werden. Ich habe eingangs gesagt, dass du zu den Unauffälligen gehörst. Das passt zur Liturgie – ist es doch guter Brauch, dass liturgische Bücher und Gebete keine Autorennamen tragen. Aber einmal darf gesagt werden: Die Erzabtei St. Peter kann stolz auf dich sein!

Peter Spichtig, Fribourg

Die Liturgischen Institute heute und morgen

Essenzielle Schnittstellen zwischen akademischer Theorie und liturgischer Praxis

Während in anderen Bereichen der Pastoral oder der lehramtlichen Kommunikation eine Zusammenarbeit über die Landesgrenzen hinweg wünschenswert ist, ist sie für den Bereich des Gottesdienstes zwingend, allein schon aufgrund der gemeinsamen verbindlichen Übersetzungen und des Regionalkalenders. Die Liturgischen Institute (und die Liturgischen Kommissionen) sind vom letzten Konzil gewünschte Einrichtungen zur Förderung der pastoralliturgischen Bewegung, die als geistlicher Erneuerungsprozess des kirchlichen Lebens verstanden wird. Diesen bisweilen prophetischen Auftrag der Kompetenzzentren für den Gottesdienst reflektiert der Beitrag exemplarisch entlang des Leitbildes des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz.

Die Liturgie und mehr noch der über sie geführte Meta-Diskurs sind ein vermintes Feld von ideologischen Positionsbezügen. Das könnten sicher auch andere theologi-

sche Fächer von sich behaupten. Aber am Ende des Tages – oder wohl eher: am Ende der Woche – stellt sich all dies eben doch in der Vitrine der Kirche, dem Gottesdienst, dar. Dort wird bewusst und unbewusst „inszeniert“, was Kirche ist, wie sie sich versteht, woher sie kommt und welche ihre Aporien sind. Und oft auch, bisweilen auf bemühte und verkrampte Weise, wohin sie vermeintlich gehen will.

Es gäbe also nachvollziehbare Gründe, dieses heiße Pflaster zu meiden. Gerade weil so viel an kirchlichem Leben im Gottesdienst abgebildet wird und er eine Art Seismograph der Kirche darstellt, ist das pastoralliturgische Feld aber auch ein sehr spannender Arbeitsplatz.

Vor diesem Hintergrund ist es keine Selbstverständlichkeit und darf hier einmal dankbar hervorgehoben werden, dass sich die Zusammenarbeit innerhalb der drei liturgischen Institute im deutschsprachigen Gebiet und unter ihnen seit Jahrzehnten geradezu harmonisch gestaltet. Die Konstante in der Art, wie sie ihren Auftrag verstanden haben, und im Bemühen um eine bestmögliche Vernetzung innerhalb des ganzen Sprachgebiets ist bemerkenswert. Freilich hat jedes Institut sein eigenes Profil aufgrund von Geschichte, Auftrag und der jeweiligen Beheimatung in der Kirche seines Landes. Und jedes kennt seine strukturellen und menschlichen Chancen und Grenzen. Aber stets war und ist das Bemühen aller Leiter und Fachreferenten um eine gute, konstruktive und zielorientierte Zusammenarbeit untereinander zu spüren. P. Winfried Bachler OSB hat hierzu in erheblichem Maß beigetragen. Seine tiefe Leidenschaft für das heilige Spiel der Liturgie, seine entwaffnende Redlichkeit und pragmatische Bodenständigkeit, die immer das pastorale Wohl der Gläubigen im Blick behält, haben manche Spannung zu entschärfen vermocht (nicht zwischen den Instituten, wo es wohl unterschiedliche Auffassungen geben kann, aber, wie oben beschrieben, kaum wirkliche

P. PETER SPICHTIG OP
ist Co-Leiter des Liturgischen Instituts der
deutschsprachigen Schweiz in Fribourg.

Spannungen, sondern auf anderen Ebenen). Ihm seien diese Überlegungen zum Sinn der Liturgischen Institute und deren künftigen Profilierung in herzlicher Dankbarkeit zugeeignet.

Mit der Betonung der Wichtigkeit der internationalen Zusammenarbeit soll dieser Beitrag denn auch schließen. Zu Beginn fragt er nach dem Selbstverständnis und dem genuinen Auftrag eines pastoralliturgischen Instituts. Ausgehend von Leitbildsätzen des deutschschweizerischen Instituts werden Aspekte und Fragen aufgeworfen, worin derzeitige und künftige Herausforderungen unserer Arbeit liegen mögen. Diese verstehen sich mutatis mutandis als Anregungen auch für die Schwesterninstitute und weitere pastoralliturgisch tätige Institutionen und Arbeitsstellen.

1 Selbstverständnis und Auftrag eines pastoralliturgischen Instituts

Das Referenzdokument der weltweiten pastoralliturgischen Arbeit und demzufolge der liturgischen Kommissionen und Institute ist unbestritten die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aus ihr und den weiteren Konstitutionen und Dekreten des letzten Konzils beziehen sie die theologischen Prinzipien ihrer Arbeit und den expliziten Leistungsauftrag. Tatsächlich sieht die Liturgiekonstitution die Notwendigkeit der interdiözesanen Zusammenarbeit (das Wort „Bischöfskonferenz“ wird dafür noch nicht verwendet) und hält es für „zweckmäßig“, dass es auf dieser Ebene eine Liturgische Kommission gibt, der „im Rahmen des Möglichen ein Pastoralliturgisches Institut zur Seite stehen [soll], das sich aus sachverständigen Mitgliedern, gegebenenfalls auch Laien, zusammensetzt“ (*Sacrosanctum Concilium* [SC] 44). Dies im gewichtigen ersten Kapitel des Dokuments, das „Allgemeine Grundsätze zur Erneuerung und Förderung der Heiligen Liturgie“ vorgibt. Was noch kurz zuvor in vielen kirchlichen Kreisen für gefährlich galt, wird jetzt explizit dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben:

„Der Eifer für die Förderung und Erneuerung der Liturgie gilt mit Recht als ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung über unserer Zeit, als ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche; er gibt ihrem Leben, ja dem gesamten religiösen Fühlen und Handeln unserer Zeit eine eigene Note.“ (SC 43)

Ganz neu war diese Bestätigung der Liturgischen Bewegung von höchster Stelle indes nicht. Die 1947 von Pius XII. veröffentlichte Enzyklika „*Mediator Dei*“ war ganz Fragen der Liturgie gewidmet und reagierte direkt auf die Liturgische Bewegung. Klar wurde darin vor Übertreibungen in verschiedene Richtungen gewarnt. Insgesamt aber wertete „*Mediator Dei*“ die pastoralliturgischen Bemühungen positiv, und das Schreiben wurde allenthalben als ein Zeichen des Aufbruchs wahrgenommen. Die Gründung der Liturgischen Institute der Erzabtei Sankt Peter in Salzburg und in Trier im selben Jahr sind in diesem Zusammenhang zu sehen.¹

Die theologische Hermeneutik der pastoralliturgischen Arbeit schlägt demzufolge einen kohärenten Bogen von den großen Namen der Liturgischen Bewegung über die lehramtlichen Orientierungen Pius X.² und die erwähnte Enzyklika Pius XII., aber auch seine Reform

¹ Das Centre de pastorale liturgique in Paris wurde bereits 1943 gegründet und wirkte ebenfalls als Triebfeder für Trier und Salzburg. Dort wurde das Institutum Liturgicum 1946/47 von der Erzabtei St. Peter gegründet und 1965 als Pastoralliturgisches Institut für die Österreichische Bischöfskonferenz konstituiert. Zur unmittelbaren Rezeption von „*Mediator Dei*“ in Deutschland und die Gründung des Trierer Instituts s. MAAS-EWERD: „*Mediator Dei*“. Zur Gründung des Liturgischen Instituts der Schweiz 1963 s. Spichtig: 50 Jahre Liturgisches Institut der Schweiz.

² Es sei in Erinnerung gerufen, dass der Papst des Antimodernisteneids auch jener war, der die häufi-

der Osternacht (1951) und der gesamten Heiligen Woche (1955/56) bis zum Konzil. Dieses bestätigte und vertiefte diesen Bogen, und er setzt sich fort, nicht zuletzt in der Erneuerung der Liturgischen Bücher³ und deren Übersetzung und Adaption in die jeweiligen Sprachgebiete.⁴

Dass die Liturgischen Kommissionen und Institute in „Sacrosanctum Concilium“ unter dem Zwischentitel „V. Förderung der pastoralliturgischen Bewegung“ erscheinen, zeigt ihren umfassenden Auftrag der Pflege und Belebung der gottesdienstlichen Dimension kirchlichen Lebens an. Damit wird auch die Schnittstelle definiert, die sie einnehmen zwischen dem akademischen Ausbildungs- und Forschungsauftrag der Liturgiewissenschaft einerseits (SC 14–19) und der gelebten und von Bischof und Pfarrer verantworteten Liturgiepraxis in Bistümern und Pfarreien andererseits (SC 41 f.).⁵

Wenn gesagt wird, ‚Sache‘ der liturgischen Kommissionen und der mit ihr eng zusammen arbeitenden Institute sei es, „die pastoralliturgische Bewegung in dem betreffenden Raum zu leiten und die Studien und nötigen Experimente zu fördern, wenn immer es um Anpassungen geht, die dem Apostolischen Stuhl vorzulegen sind“ (SC 44), so leitet sich davon die Zuständigkeit ab, die Liturgie der Kirche so zu adaptieren, dass sie in der jeweiligen Kultur „greift“, theologisch gesprochen: sich inkarnieren kann. Da solch ein Inkulturationsprozess nie abgeschlossen ist, ergibt sich daraus ein kontinuierlicher Reflexionsauftrag.

Mit der Veröffentlichung der Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam“ hat die Gottesdienstkongregation 2001 die zweite Generation der volkssprachigen liturgischen Bücher seit der Liturgiereform eingeläutet. Die Klänge dieses Geläuts kommen bisher doch eher dissonant rüber.⁶ Das *Motu proprio* Benedikts XVI. „*Summorum Pontificum*“ vom 7. Juli 2007 zur Wiederzulassung der liturgischen Bücher vor 1963, für die das Konzil eine wesentliche Überarbeitung angeordnet hatte, als „außerordentliche Form des Römischen Ritus“ haben auf anderer Ebene bisher auch keinerlei Harmonisierung gebracht. Die bleibende Herausforderung der Arbeit der Kommissionen und Institute wird damit zusätzlich erschwert.

An den Schluss dieser Überlegungen über das Selbstverständnis und den Grundauftrag eines Liturgischen Instituts sei der Eröffnungsakkord der Ouvertüre des Konzils gestellt, der nicht oft genug wiederholt werden kann. Die Tonart des Konzils, das auf den Tendenzen der vorangehenden Aufbruchsbewegungen aufbaute, lautet:

ge (Dekret *Sacra tridentina synodus* von 1905) und frühe Kommunion (Dekret *Quam singulari* von 1910) propagierte und erstmals in einem lehramtlichen Schreiben von der tätigen Teilnahme aller im Gottesdienst sprach, und zwar im *Motu proprio* *Tra le sollicitudini* über die Kirchenmusik von 1903. Vgl. hierzu PACIK: Aktive Teilnahme.

³ Vgl. den Artikel von Martin KLÖCKNER in diesem Heft, 192–214.

⁴ Der seit 1966 von den drei Instituten herausgegebenen Zeitschrift „Gottesdienst“ kommt in diesem Prozess der Umsetzung und Anpassung, vor allem aber auch der verständigen Aufnahme der Liturgiereform bei Klerus und weiteren Interessierten nicht zu unterschätzende Verdienste zu! Vgl. NAGEL: 30 Jahre „Gottesdienst“.

⁵ Als eine solche Schnittstelle hat auch Alexander Deeg aus evangelisch-lutherischer Sicht das Deutsche Liturgische Institut in seinem Festvortrag zur Verabschiedung des scheidenden und Einführung des neuen Leiters am 7.11.2016 in Trier bezeichnet. Vgl. NEUERT, „Stabwechsel“.

⁶ Das Unbehagen ist beileibe nicht allein auf deutschsprachiger Seite. Verzögerungen in der Arbeit an der Messbuchübersetzung sind vielerorts feststellbar und das hat Gründe. Alarmiert wurden unsere Liturgen spätestens durch die Herausgabe der neuen kirchlichen Begräbnisfeier 2009. Vgl. hierzu u. a. KRANEMANN/WAHLE: Ohren der Barmherzigkeit.

„Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen. Darum hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen.“ (SC 1)

Spirituelle Vertiefung des Glaubens, das Heute Gottes in den Blick nehmen und die nötigen Anpassungen tun, die Stärkung des ökumenischen Miteinanders und die beherzte Fortführung der Evangelisierung der Welt: Das ist der Grundakkord des Konzils. Die Kirche ist in ihrem Selbstverständnis in der Geschichte angekommen. Das gilt gerade auch für ihren Grundvollzug im Gottesdienst.⁷

2 Derzeitige und künftige Herausforderungen unserer Arbeit

In einem internen Leitbild-Prozess hat das Liturgische Institut der deutschsprachigen Schweiz 2012 das Selbstverständnis seiner Arbeit vor dem Hintergrund des oben erinnerten allgemeinen Auftrags und angesichts der zeitgenössischen Situation so formuliert:

„Das Liturgische Institut ist ein Kompetenzzentrum für Fragen des Gottesdienstes in der katholischen Kirche. Gegründet im Jahr 1963 ist es der nachhaltigen Umsetzung der Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils verpflichtet. Wir setzen uns dafür ein, zusammen mit allen, die für die Liturgie verantwortlich sind, ‚das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen‘ (SC 1). Denn der Gottesdienst der Kirche ist Quelle und Höhepunkt verantworteter Lebensgestaltung aus dem Evangelium Jesu Christi: Gott feiern, Mensch werden!“⁸

Zwei Aspekte daraus seien besonders hervorgehoben. Der eine ist das Selbstverständnis als partizipative Kraft innerhalb eines umfassenden Prozesses: Ziel der pastoralliturgischen Arbeit ist nicht das Vermitteln abfragbaren Wissens, sondern mitzuarbeiten an einem Prozess der Vertiefung des geistlichen Lebens aus den Quellen des Evangeliums. Diese Arbeit kann nur partizipativ verstanden werden. Wir bringen es auf die Kurzformel „mit und für“. Denn die eigentliche Arbeit geschieht in den christlichen Gemeinschaften vor Ort. Nur zusammen mit ihnen, vor allem mit deren Liturgieverantwortlichen, können Lösungen für anstehende pastoralliturgische Herausforderungen gefunden werden; von uns reflektiert und wenn nötig verallgemeinert kommen sie ihnen und anderen zugute: für sie.

Der andere Aspekt ist die Überzeugung, dass eine robuste christliche und damit menschengerechte Anthropologie sich im fortwährenden Glaubensvollzug konstituiert, dessen „Wirbelsäule“ der Gottesdienst der Kirche bildet. Die Kurzformel „Gott feiern – Mensch werden“ signalisiert, dass von der Liturgie im Kontext wachsender Desorientierung innerhalb unserer multioptionalen Gesellschaft heilende Kraft ausgeht. Liturgische Bildung ist zunehmend dringlich auch prophetische Arbeit am Menschenbild.

Das Selbstbild des Liturgischen Instituts in Freiburg i.Ue.⁹ erweist sich somit noch nach fünf Jahren als belastbar und hoffentlich – bei aller Notwendigkeit der Adaption – als anregend für unsere Schwesterninstitute und andere Akteure in der pastoralliturgischen Arbeit. Die

⁷ Vgl. dazu SPICHTIG: Kreative oder zerstörerische Vielfalt?

⁸ <https://www.liturgie.ch/institut/leitbild> (Abruf 11.7.2017).

⁹ Vgl. dazu auch SPICHTIG: Rückkehr zu den Ursprüngen.

zugehörigen Leitbild-Aussagen für unsere Tätigkeit seien nun Anlass zur Formulierung von Aspekten und Fragen hinsichtlich prospektiver Herausforderungen der pastoralliturgischen Arbeit in unserem Sprachgebiet.

2.1 Das Liturgische Institut stärkt und begleitet das gottesdienstliche Leben ...

Die Umsetzung der theologischen Hauptakzente der Liturgiekonstitution ist lange nicht abgeschlossen. Es wird immer klarer, dass ein geistliches Ereignis von derart epochaler Tragweite, wie es ein Konzil ist, trotz der enorm beschleunigten heutigen Kultur mehrerer Generationen bedarf, um adäquat verstanden und umgesetzt werden zu können. Diesen Prozess zu begleiten und die Kräfte auf verschiedenster Ebene zu stärken ist bleibende Aufgabe eines Liturgischen Instituts.

Ein paar Aspekte des weiten Feldes seien angedeutet. So hat beispielsweise in unseren Breitengraden der Zusammenhang von Liturgie und Diakonie bisher noch kaum hinreichend erfahrbar gemacht werden können. Eucharistische Spiritualität wird nach wie vor primär individualistisch aufgefasst, was durch die Art und Weise des von Orgelspiel begleiteten Empfangs der vorgestanzten Hostien weiter gestützt wird. Das Leib-Christi-Werden, dass also die *communio* die verbindliche Solidargemeinschaft Kirche sakramental konstituiert, ist nicht im Bewusstsein angekommen.¹⁰

Nicht besonders hilfreich diesbezüglich sind auch die meisten unserer Kirchenräume, die falsche Impulse aussenden, indem sie nach wie vor eine einseitig anbetende Ausrichtung favorisieren, der Priester nun aber in Frontalstellung irgendwie „dazwischen steht“. Das komplexe Kommunikationsgefüge einer jeden liturgischen Feier (Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, Liturge, Gemeinde, Kantor, Lektor, weitere Rollenträger, *communio sanctorum* etc.) bedarf sorgfältigerer Inszenierung.¹¹

Die *Ars celebrandi* ganz allgemein ist – dessen waren sich die Liturgiker der Umbruchzeit sehr bewusst – heute um ein Vielfaches anspruchsvoller als zu Zeiten der rubrizistisch festgezurrten und „abgesicherten“ tridentinischen Liturgie. Die allermeisten, die heute im liturgischen Dienst stehen, sind mit der erneuerten Liturgie sozialisiert worden. Vieles an ihrer Praxis ist dennoch unreflektiert und „approximativ“. Jüngere Liturgen sind hierfür oft sensibler. Es ist ihnen nicht zu verübeln, wenn sie genauer wissen wollen, wie Liturgie „geht“. Denn was zu tun sie beauftragt sind, sollen sie reflektiert und gut tun.

Wäre es angesichts des Schwundes von Priesteramtskandidaten und überhaupt von Theologiestudierenden im Vollstudium, die ein Engagement in der Kirche anstreben, nicht an der Zeit, (mindestens) eine gemeinsame, bistumsübergreifende, nationale Ausbildungswoche für den Pastoralkurs zu konzipieren? Diese Frauen(!) und Männer würden sich nicht nur gegenseitig kennenlernen, sondern auch sich selber noch besser; in der Arbeit mit Schauspielern und Sprecherzieherinnen. Sie würden viel singen und gemeinsam den Glauben feiern; Tagzeiten, Wort-Gottes-Feiern, Andachten¹², niederschwellige Gebetszeiten und natürlich Eucharistie. Und das eigene Tun und das anderer reflektieren und sachdienliche Feedbacks

¹⁰ Eine bescheidene Initiative des LI in eine solche Richtung, die Publikation von Kommunionengesängen nämlich, ist erst auf wenig Resonanz gestoßen: Kostet und seht – Musik zur Kommunion, Freiburg i. Ue 2014.

¹¹ Vgl. SPICHTIG: Wohin soll ich mich wenden?

¹² Vgl. SC 17: „die anderen vom Geist der heiligen Liturgie durchdrungenen Frömmigkeitsformen“.

zu geben lernen. Das einzelne Bistum, wiewohl zuständig, ist damit künftig zunehmend überfordert. Und einen Nachmittag lang mit dem Regens „Messe-lesen-Üben“, worauf es de facto in vielen Fällen hinaus läuft, ist absolut unverantwortlich.

2.2 ... es stellt sich aktuellen Fragen, reflektiert Entwicklungen und formuliert Handlungsoptionen

Die Liturgischen Institute sind Kompetenzzentren für Gottesdienstfragen. Zusammen mit diözesanen Stellen und der Liturgiekommission haben sie einen Blick auf aktuelle Entwicklungen. Dem LI kommt hierin die meiste Verantwortung zu, hat es doch einen Auftrag der Bischofskonferenz, das Fachwissen und die Arbeitskraft. Und die nötige Distanz, gewisse „heiße“ Entwicklungen nüchtern zu reflektieren.

Es ist von größter Wichtigkeit, dass dieser Aspekt im Alltagsgeschäft nicht untergeht. Denn früher oder später landen alle kirchlichen Entwicklungen im Schaufenster Gottesdienst.

Vermeintlich binnenliturgische Themen wie etwa der Umgang mit der außerordentlichen Form des Römischen Ritus müssen von den Liturgischen Kommissionen und Instituten als dasjenige in größere Diskussionsgefäße eingebracht werden, was sie sind: ekklesiologisch, sakramenten- und pastoraltheologisch höchst brisante Grundsatzfragen.¹³ Andererseits dürfen wir auch nicht schlafen, wenn neue Aspekte der Zulassung zu den Sakramenten oder der Dienste und (ordinierten) Ämter in die Diskussion kommen. Es ist an uns, diese Entwicklungen zu Ende zu denken und deren rituelle Ausgestaltung im Auftrag der Bischöfe anzuleiten.

Als ein erfreuliches Beispiel darf an die durch die Liturgischen Institute maßgeblich beförderte Entwicklung der Wort-Gottes-Feier als eigenständige Liturgieform erinnert werden.¹⁴

2.3 ... es fördert und koordiniert pastoralliturgische Prozesse

Das Postulat professionellen Mitdenkens der Institute gilt auch in diesem Bereich. Die pastorale Landschaft ist in ständigem Umbruch. Was sich seit dem 19. Jahrhundert mehr und mehr durchgesetzt hat,¹⁵ gibt zunehmend seine defiziente Schlagseite preis: Kirche im Vollsinn ist nicht die Parochie, sondern die Diözese, und auch die nur in *communio* mit allen anderen Bistümern unter Anerkennung des Einheitsdienstes des Bischofs von Rom.

Wir müssen schmerzhaft lernen, uns vom feinmaschigen, klerikal verwalteten Pastoralisationsnetz zu verabschieden. Demographisch absehbar wird der Priestermangel noch prekärer werden. Ordensgemeinschaften als wichtige Orte gepflegter Liturgiekultur sind vom Nachwuchsmangel ebenso belastet. Dagegen erleben wir eine zunehmende kulturelle Durchmi-

¹³ Vgl. KLÖCKENER: Wie Liturgie verstehen?

¹⁴ Siehe die erste (deutschschweizer) „Wortgottesfeier“ von 1997, die von den Schwesterninstituten hg. Publikation „Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage“ von 2004 und die am weitesten entwickelte, jüngste „Wort-Gottes-Feier am Sonntag“ von 2014, hg. vom LI in Freiburg im Auftrag der Bischöfe der deutschsprachigen Schweiz.

¹⁵ In der Schweiz am stärksten ausgefaltet, da hier auf der kommunalen Ebene bereits eine sehr hohe politische Autonomie herrscht. Dies übertrug sich mentalitätsgeschichtlich logisch auf die Herausbildung der Kirchgemeinden: Auf dieser Ebene wird die Kirchensteuer angesetzt, eingezogen und verwaltet.

schung der (katholischen) Wohnbevölkerung. Die Liturgielandschaft wird also dezentraler, partizipativ fragiler, aber multikultureller.¹⁶

Die Verantwortung der Liturgischen Kommissionen und Institute ist es, in diesen Umwälzungsprozessen die Wichtigkeit des Gottesdienstes als essenziellen kirchlichen Selbstvollzug einzubringen.

Wenn rurale Kirchenräume nicht einfach „erkalten“ sollen, kommt der Tagzeitenliturgie hier große Bedeutung zu. Die Reste überkommener Volksfrömmigkeitsformen werden die Gemeinden, welche keinen regelmäßigen Sonntagsgottesdienst mehr haben, über längere Zeit nicht nähren.¹⁷

Ebenso kapital ist die kirchenmusikalische Pflege in diesen Umwälzungsprozessen: Über die Sprachgrenzen hinweg gibt es fast kein gemeinsames Kirchengesangrepertoire. In einer gewissen Regelmäßigkeit sollte doch aber die sprach- und kulturübergreifende Einheit der Getauften erfahrbar werden.¹⁸

Zu fördern und koordinieren wäre auch der Katechumenat, der längst in jeder größeren Seelsorgeeinheit selbstverständlich sein müsste: Gruppen engagierter Christen begleiten Katechumenen auf ihrem Glaubensweg, der mit Etappenfeiern rhythmisiert wird und die die Katechumenen mehr und mehr in die Gemeinde einführen – welche ob der verblüffenden Erfahrung mit den Katechumenen ihren Glauben selbst neu befragt und vertieft. Wo solches sichtbar wird, sendet die Kirche bei aller Fragilität Signale der Lebendigkeit aus. Denn wie man in den Wald ruft ...

2.4 ... es betreibt pastoralliturgisch ausgerichtete Bildungsarbeit

Die Liturgischen Institute tun gut daran, nicht nur zu stärken und begleiten, zu koordinieren und reflektieren, sondern auch selbst immer wieder liturgische Bildungsarbeit zu betreiben. Und so wichtig das Internet heute als Bildungsmedium ist und künftig noch mehr sein wird,¹⁹ so unentbehrlich ist für unsere Bodenhaftung der kontinuierliche direkte Kontakt mit Laien und Seelsorgern in klassischen Kursveranstaltungen. Gerade als Institution an der Schnittstelle dürfen wir uns nie ganz nur auf eine Seite schlagen.²⁰

2.5 ... und es kooperiert mit anderen kirchlichen Institutionen im Inland und im deutschen Sprachgebiet

Die Notwendigkeit zur Kooperation mit anderen kirchlichen Institutionen wurde bereits im oben Genannten deutlich. Institutionalisierte, zyklische Treffen der verschiedenen kirchlichen Dienststellen sind nicht zu unterschätzen. Sie ermöglichen es, den eigenen Bereich in Relation zu anderen Fragestellungen neu wahrzunehmen und verhelfen hoffentlich auch

¹⁶ Vgl. BRÜSKE: Gottesdienst in der Ich-Gesellschaft.

¹⁷ Selbstverständlich gehört die Tagzeitenliturgie auch unter ökumenischer Hinsicht gefördert. Vgl. dazu <http://www.oekumenisches-stundengebet.de> (Abruf 11.7.2017).

¹⁸ Eines der strategischen Ziele der Liturgischen Kommission der Schweiz für die nächsten Jahre ist es denn auch, integrierende Gottesdienste vor Ort zu fördern, die sich an alle Getauften richten, unabhängig ihrer kulturellen Herkunft, und will dafür ein mehrsprachiges Kirchengesangrepertoire zusammenzustellen.

¹⁹ Vgl. SPICHTIG: Hinführung zu liturgischen Vollzügen übers Internet?

²⁰ Vgl. dazu das Themenheft „Liturgische Bildung“, Heiliger Dienst 63, 2009.

dazu, dass andere die übergreifende Bedeutung des Gottesdienstes besser und differenzierter wahrnehmen.

Die Zusammenarbeit über die Landesgrenze hinweg stellt sich gerade für die Liturgischen Institute gar nicht als Option dar, sondern als strukturell unabdingbar, was abschließend betont werden soll.

3 Gemeinsam weiter voran

In vielen anderen Bereichen der Pastoral oder der lehramtlichen Kommunikation ist eine Zusammenarbeit über die Landesgrenzen hinweg wünschenswert. Zwingend aber ist sie aufgrund des gemeinsamen Feierkalenders,²¹ der gemeinsamen Übersetzung der Heiligen Schrift²², der gemeinsamen liturgischen Bücher und des (weitgehend) gemeinsamen liturgischen Gesangrepertoires²³ für den Bereich der Liturgie. Hier war man auch schon weiter. Denn das seit 1969 funktionierende Gremium der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ [IAG] wurde 2004 in Folge der Instruktion „Liturgiam authenticam“ aufgelöst. Das neu geschaffene „Forum Liturgie im deutschen Sprachgebiet“ [FLD] ermöglicht einmal jährlich Aus- und minimale Absprachen unter den Bischöfen der jeweiligen Liturgiekommissionen. Aber das Gremium hat derzeit weder regelmäßig bestellte Berater noch ist es beschlussfähig. Es kann nur Fragen vorbereiten, die dann von den Bischofskonferenzen und konferenzfreien Bischöfen entschieden werden. Diese Entscheidungen wiederum müssen sodann koordiniert werden, wobei nicht definiert ist, wer federführend ist.

Nun sind aber Bischofskonferenzen nicht zwingend die einzige Art beschlussfähiger Gremien innerhalb unserer Fragestellungen: „Auch den rechtmäßig konstituierten, für bestimmte Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art steht es auf Grund einer vom Recht gewährten Vollmacht zu, innerhalb festgelegter Grenzen die Liturgie zu ordnen.“ (SC 22.2) Insofern es höchst wünschenswert ist, dass die volkssprachigen liturgischen Texte in einem kulturell relativ homogenen Sprachgebiet dieselbe Übersetzung verwenden, ist die systematische Zusammenarbeit auf diesem Gebiet gefordert. Lässt die Formulierung „Bischofsvereinigungen verschiedener Art“ nicht die Interpretation zu, darunter könnten beispielsweise die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets verstanden werden? So ähnlich funktionierte die IAG²⁴ und in diesem Sinne muss das FLD optimiert werden. Dies wird eine der Herausforderungen der nächsten Jahre sein. Hier haben die Liturgischen Institute eine Verantwortung. Denn sie sind als Fachstellen ständig am Ball und arbeiten gut zusammen.

²¹ Nur das deutsche Sprachgebiet kennt und pflegt einen gemeinsamen „Regionalkalender“; überall sonst, wo es länderübergreifende Sprachen gibt, ist zwischen dem General- und dem Diözesan- der Nationalkalender bestimmend.

²² Vgl. SCHENKER: Die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift.

²³ Tatsächlich hat die Deutschschweiz ein eigenes Kirchengesangbuch. Sie war damit 1966 mutig vangeschritten, das lang ersehnte Gotteslob (GL) von 1975 profitierte davon. Seither setzt sich der „kontrapunktisch“ befruchtende Gegenrhythmus fort: unser derzeitiges Kirchengesangbuch kam 1998 heraus. Es zeichnet sich durch eine große Schnittmenge mit dem GL, vor allem aber auch mit dem reformierten Gesangbuch der Schweiz aus. Das neue GL von 2013 stellt unsere Bischöfe erneut unter Zugzwang.

²⁴ Vgl. POMELLA: Die Mitarbeit der Schweizer Kirche.

Die unproblematisch kollegiale Art, mit der die Liturgischen Institute seit ihrem Bestehen am selben Strick ziehen, bezeugt, dass der Gottesdienst der Kirche ein begeisternder Bereich der kirchlichen Realität ist, für den zu engagieren sich lohnt. Er ist im Vergleich zu anderen Bereichen, wofür es ebenfalls Fachstellen und Kommissionen gibt, sehr eng an die Autorität der Bischöfe gebunden. Dies ist ein wesentlicher Aspekt, worin sich das Liturgische Institut von einem Institut für Liturgiewissenschaft unterscheidet, wo akademisch geforscht und gelehrt wird und dessen Nähe es ebenfalls nie scheuen darf.

Die andere Nähe, jene zum Hirtendienst, macht die Arbeit in den Instituten nicht immer leicht. Aber sie erhält sie im Bewusstsein, dass sie zusammen mit den Bischöfen der Kirche dienen, der Gemeinschaft der Getauften also, die sich zum Hochzeitsmahl des Lammes versammelt. Und die im Gottesdienst immer wieder erfahren sollen, dass Jesus das Wasser der rituellen Reinigungsvorschrift in den Wein des Festes verwandelt hat (vgl. Joh 2).

Literatur

- BRÜSKE, Gunda: Gottesdienst in der Ich-Gesellschaft. Soziologische Standortbestimmung zur katholischen Liturgie, in: Herder Korrespondenz 7/2017, 45–48.
- KLÖCKENER, Martin: Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das *Motu proprio* „*Summorum Pontificum*“ Papst Benedikts XVI., in: DERS./KRANEMANN, Benedikt/HÄUSSLING, Angelus A.: Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft = Archiv für Liturgiewissenschaft 50. 2008, 268–304.
- KRANEMANN, Benedikt/WAHLE, Stephan (Hg.): Ohren der Barmherzigkeit. Über angemessene Liturgiesprache. Freiburg 2011.
- MAAS-EWERD: „Mediator Dei“ – Vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947, in: Liturgisches Jahrbuch 47. 1997, 129–150.
- NAGEL, Eduard: 30 Jahre „Gottesdienst“, in: Liturgisches Jahrbuch 47. 1997, 151–173.
- NEUERT, Christoph: „Stabwechsel“. Verabschiedung des bisherigen und Einführung des neuen Leiters des Deutschen Liturgischen Instituts, in: Gottesdienst 50. 2016, 196.
- PACIK, Rudolf: Aktive Teilnahme. Schlüsselbegriff der erneuerten Liturgie, in: Martin HOBI (Hg.): Im Klangraum der Kirche. Aspekte – Positionen – Positionierungen in Kirchenmusik und Liturgie. Luzern 2007, 27–52.
- POMELLA, Anton: Die Mitarbeit der Schweizer Kirche in der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG), in: BÜRKI, Bruno/KLÖCKENER, Martin (Hg.): Liturgie in Bewegung – Liturgie en mouvement. Beiträge zum Kolloquium *Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert*, 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz – Actes du Colloque *Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XX^e siècle*, 1–3 mars 1999, Université de Fribourg/Suisse. Fribourg/Genève 2000, 287–294.
- SCHENKER, Adrian: Die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Beschluss und Auftrag, Organisation und Arbeitsweise, in: WANKE, Joachim (Hg.): Die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 2006–2016. Eine Rechenschaft, Stuttgart 2017, 35–78.

- SPICHTIG, Peter: Wohin soll ich mich wenden? Beobachtungen und Anregungen zum zeitgenössischen Bau liturgischer Räume, in: Gottesdienst extra. Dialog mit dem Auge. Liturgie sehen. 2009, 20–22.
- DERS.: Rückkehr zu den Ursprüngen: Profil, Aufgaben und Perspektiven des Liturgischen Instituts in Freiburg, in: KLÖCKENER, Martin / BÜRKI, Bruno (Hg.): Der Zeit voraus. Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz. Freiburg i.Ue. 2011, 183–193.
 - DERS.: 50 Jahre Liturgisches Institut der Schweiz, in: KLÖCKENER, Martin / JEGGLE-MERZ, Birgit / SPICHTIG, Peter (Hg.): „Die sichtbarste Frucht des Konzils“. Beiträge zur Liturgie der Kirche in der Schweiz. „Le fruit le plus visible du Concile“. Etudes sur la liturgie de l'Eglise en Suisse. Freiburg i. Ue. 2015, 148–155.
 - DERS.: Kreative oder zerstörerische Vielfalt? Das liturgische Leben in der Schweiz liturgiesystematisch reflektiert, in: KLÖCKENER, Martin / JEGGLE-MERZ, Birgit / SPICHTIG, Peter (Hg.): „Die sichtbarste Frucht des Konzils“. Beiträge zur Liturgie der Kirche in der Schweiz. „Le fruit le plus visible du Concile“. Etudes sur la liturgie de l'Eglise en Suisse. Freiburg i. Ue. 2015, 192–221.
 - DERS.: Hinführung zu liturgischen Vollzügen übers Internet? www.liturgie.ch und www.die-messe-org im Portrait, in: Heiliger Dienst 69. 2015, 87–95.

Egon Kapellari, Graz

Kirche und Kunst

Eine oft geglückte und manchmal auch verlorene Beziehung

Zur Vollendung Ihres 70. Lebensjahres gratuliere ich herzlich und dankbar. Als Vorsitzender der Liturgischen Kommission für Österreich in den Jahren 1989 bis 2004 und schon vorher und auch nachher als Bischof von Gurk-Klagenfurt und Bischof von Graz-Seckau konnte ich Ihr engagiertes Wirken als Leiter des Österreichischen Liturgischen Instituts erleben und begleiten. Dies besonders auch beim Werden des neuen Gebet- und Gesangbuches „Gotteslob“, bei dem mir gemeinsam mit Bischof Friedhelm Hofmann von Würzburg die Begleitung im Ganzen aufgetragen war. Ich danke Ihnen, Ihren Mitarbeitenden im Institut und besonders auch den Erzäbten von St. Peter für Ihr segensreiches liturgisches Apostolat und wünsche Ihnen viele weitere gesegnete Jahre. Als kleine Festgabe übermittle ich einige Anmerkungen über das Verhältnis zwischen Kirche und Kunst, zumal bezogen auf das Schöne in Kunst und Kirche, das in der Liturgie unverzichtbar ist – auch als praeludium und praefiguration vitae aeternae.

DR. EGON KAPELLARI,
Diözesanbischof emeritus der Diözese Graz-Seckau,
war lange stellvertretender Vorsitzender der
Österreichischen Bischofskonferenz, 1989–2004
Vorsitzender der Liturgischen Kommission für
Österreich und in Österreich hauptverantwortlicher
Bischof für die Erstellung des „Gotteslob“.

Der Kirche ist ein großer Schatz an sakraler Kunst zum Hüten, Bewahren und Entfalten anvertraut in Gestalt von Sakralbauten oder Kunstwerken anderer Art. Es geht dabei nicht nur um Quantität, sondern besonders auch um Qualität beim Hüten der Heiligtümer. Kirche und Kunst – das betrifft auch die Musik und dann und wann auch andere Kunstgattungen. In dieser vielfältigen Verbundenheit zwischen Kirche und Kunst ist die Liturgie so etwas wie eine Nagelprobe für das Gelingen dieser Beziehung. Dazu gehören auch viel Wissen und Einfühlungsvermögen bei den Liturgen und den Gemeinden. In diesem Gesamthorizont von Gesellschaft und Kirche ist Kunst so etwas wie ein Lebensmittel, und viele Kunstwerke sind überdies so etwas wie Glaubensmittel, was nicht heißt, dass die Kirche Kunst einfach bequem instrumentalisieren dürfte.

Kunst als Lebensmittel

Max Reinhardt hat in der schweren Zeit des Ersten Weltkriegs in seiner Denkschrift zur Errichtung eines Festspielhauses in Hellbrunn gesagt:

„Neben vielen höchst bedeutungsvollen Erscheinungen, die unsere Zeit uns offenbart, ist auch die bemerkenswerte Tatsache zu verzeichnen, dass die Kunst, insbesondere die Kunst des Theaters, sich in den Stürmen dieses Krieges nicht nur behauptet, sondern

ihr Bestehen und ihre Pflege geradezu als unumgängliche Notwendigkeit erwiesen hat. Die Welt des Scheines, die man sich durch die furchtbare Wirklichkeit dieser Tage ursprünglich aus allen Angeln gehoben dachte, ist völlig unversehrt geblieben, sie ist eine Zuflucht geworden für die Daheimgebliebenen, aber ebenso für viele, die von draußen kommen und auch für ihre Seele Heimatstätten suchen. Es hat sich gezeigt, dass sie nicht nur ein Luxusmittel für die Reichen und Saturierten, sondern ein Lebensmittel für die Bedürftigen ist.“¹

Reinhardt wollte damit das Kunstwerk natürlich nicht verzwecken, sondern hat es als eine Wirklichkeit begriffen, der man dialogisch gegenüber treten muss, wenn sie sich einem erschließen soll.

Im Horizont der Kirche kann man analog dazu von Kunst als einem „Glaubensmittel“ sprechen. Kunst wird dadurch nicht zur Magd der Kirche. Die Kirche erbittet vielmehr den in Freiheit getanen Dienst der Künstler zur Erschließung der Mysterien des Glaubens. Dementsprechend soll hier einmal mehr gesagt werden, dass Kunst in der katholischen Kirche ungeachtet aller Konflikte in Vergangenheit und Gegenwart ein Heimatrecht hat. So hat z. B. Papst Johannes Paul II. wiederholt gesagt, dass Kirche Kunst braucht, und zwar nicht vor allem um ihr Aufträge zu erteilen, sondern als Seismograph, um zu erfahren, was im Menschen, was in der jeweiligen Zeit vor sich geht.² Aus dieser Beziehung ist ein riesiges kulturelles und zumal spirituelles Erbe erwachsen, das auch heute – wenngleich in geringerem Maß als früher – noch anwächst.

Ästhetik und Ethik

Kunst muss nicht schön sein. Sie kann auch Grauenvolles darstellen und hat dies schon zur Zeit der Gotik getan. Aber das Schöne ist sozusagen ihr Herzstück. „Das Schöne wird die Welt erlösen“³, hat Alexander Solschenizyn in seiner Nobelpreisrede gesagt, die in seiner politisch erzwungenen Abwesenheit in Stockholm verlesen wurde, indem er ein Wort aus dem Roman „Der Idiot“ von Dostojewski zitierte. Das war aus der Tradition einer Kultur gesprochen, die noch im sibirischen Totenhaus, der Katorga, und im „Archipel Gulag“ auf Rettung, auf das universale Ostern und die Verklärung zu hoffen lehrte. Dostojewski, der Autor der „Aufzeichnungen aus einem Totenhaus“, und Solschenizyn, der Autor des „Archipel Gulag“, sind in ihrer Zuwendung zum Schönen nicht in Gefahr, als ethisch unangestregte Ästhetiker im landläufig abwertenden Sinn dieses Wortes missverstanden zu werden.

Was aber ist schön? „Der Glanz der Ordnung“⁴, sagt eine Definition. „Was beim Anschauen gefällt“⁵, sagt eine andere. „Schönheit ist die allgegenwärtige verborgene Mathematik der Natur“⁶, sagt eine dritte, von Carl Friedrich von Weizsäcker stammende Definition. Die meisten Menschen haben freilich auf die Frage nach dem Schönen keine Theorie bereit, sondern

¹ REINHARDT: Denkschrift zur Errichtung eines Festspielhauses in Hellbrunn.

² Vgl. unter Verweis auf eine Ansprache von Papst Johannes Paul II. vor Künstlern und Publizisten am 19.11.1980 im Herkulesaal der Residenz in München SAUER: Kunst, Religion und Glaube, 24.

³ SOLSCHENIZYN: Nobelpreis-Rede, 13.

⁴ Vgl. THOMAS V. AQUIN: Summa theologiae I 1. 39 a. 8.

⁵ THOMAS V. AQUIN: Summa theologiae I, q.5, a. 4 ad 1. 20.

⁶ VON WEIZSÄCKER: Der Garten des Menschlichen, 144.

zeigen auf etwas in Natur oder Kunst hin, das – in der poetischen Sprache der Ersten Duineser Elegie von Rainer Maria Rilke ausgedrückt – „hinreißt und tröstet und hilft“⁷.

Geht es aber dem Christentum überhaupt um dieses Schöne? Hat in solcher Hinsicht Jerusalem wirklich wesensgemäß und nicht bloß auf Grund faktischer Entwicklung etwas mit Athen gemein? Ist das Christentum nicht mehr dem nüchternen Wahren und dem alltäglich zu tuenden Guten verschrieben als der beseligenden Schau des Schönen? Hans Urs von Balthasar, der in seinem Aufsatz „Offenbarung und Schönheit“ diese Fragen gestellt hat, erinnert dort an die Behauptung des protestantischen Theologen Gerhard Nebel, die Welt des Neuen Testaments sei des Schönen gänzlich bar; die Galiläer, unter denen das göttliche Wort Fleisch wurde, seien provinziell, kulturlos, und es sei unausdenkbar, dass hier Schönes geschehen sollte. Kritisch gegenüber katholisch kultureller Pracht sagt Nebel weiter:

„Wem immer es auf Weltbreite, auf gestaltete Räume, auf heroisches Menschentum, auf Sittlichkeit, Formenpracht und mystische Emigration ankommt, der wird sich vom Protestantismus abgestoßen fühlen. Luther hat die Goldkammern des Mythos zerstört und die dürftige Stiftshütte an ihre Stelle gesetzt. Wer das Schöne liebt, wird in der Scheune der Reformation frösteln und wie Winckelmann nach Rom ziehen ...“⁸

Diese protestantische Ästhetikkritik hat, so scheint es, einige Entsprechungen in der katholischen Tradition. Bernhard von Clairvaux bekämpft die religiöse Prachtenfaltung der Cluniazenser. Franz von Assisi bleibt (im Urteil Hans Urs von Balthasars) „aller Ästhetik fremd und voraus“. Gleiches gilt für Ignatius von Loyola. Aber der puritanische Eifer Bernhards bewirkt doch schließlich nichts als die bewegend schöne Einfachheit der Zisterzienserarchitektur. Und dem durch Franziskus ausgelösten geistigen Schock drängt sich sogleich und von allen Seiten das Ästhetische an und bietet sich als Schale und Ausdrucksform dar. Die Dynamik des Ignatius schließlich faltet sich aus in barocker Kunst, und Johannes vom Kreuz wird durch Wüste und dunkle Nacht hindurch das schöne Wort zuteil, das ihn in der Einschätzung Hans Urs von Balthasars zum größten Dichter Spaniens werden lässt.

Im Neuen Testament, das allen diesen Heiligen das Maß gibt, ist Schönheit als Eigenschaft der Schöpfung gewiss keine zentrale Kategorie. Die schönen Lilien des Feldes sind nicht interesselos anzuschauen. Man soll von ihnen vielmehr lernen, sich Gott anzuvertrauen, der schon das Gras so herrlich kleidet und darum den Menschen noch viel weniger aus seinem Segen fallen lässt. Erst in der Apokalypse, dem letzten Buch der Bibel, ist ausschwingend vom Schönen die Rede: Als Inbegriff erfüllter Hoffnung erscheint hier das himmlische Jerusalem, die „geliebte Stadt“, das wiedergewonnene und noch überbotene Paradies. Diese Stadt ist zugleich ein Ort der Schönheit wie der Güte, denn ihr Maß ist vollkommen, und nichts Böses findet in sie Einlass. „Sie glänzt wie ein kostbarer Edelstein, wie ein kristallklarer Jaspis“, zwölferlei Edelsteine sind das Fundament ihrer Mauer, zwölf Perlen sind ihre Tore und man wird die Pracht und die Kostbarkeiten der Völker in sie hineintragen. Das ist die ästhetische Dimension dieser „ewigen Stadt“. Aber nicht Unreines wird hineinkommen, keiner, der Gräueltat verübt und lügt. Nur die, die im Lebensbuch des Lammes eingetragen sind, werden eingelassen“ (Offb 21), sagt der Seher von Patmos. Hier ist endgültig vereint, was in der Geschichte immer wieder auseinanderfällt durch eine Kluft zwischen Ästhetik und Ethik.

⁷ RILKE: Duineser Elegie, 36.

⁸ Zitiert nach VON BALTHASAR: Verbum Caro, 129.

⁹ VON BALTHASAR: Verbum Caro, 108.

Soviel aus dem Aufsatz des großen Theologen Hans Urs von Balthasar. Im Blick auf die Bibel als ganze zeigt sich aber ein vielstimmiges Lob der Schönheit, eingewoben in deren einzelne Schriften wie z. B. den Psalmen und dem Hohelied, dem Canticum Canticorum.

Das Wahre, Gute und Schöne

Eine lange Denktradition in der katholischen Kirche hat in Weiterführung einer antiken Tradition das Wahre, Gute und Schöne im selben Quellgrund verankert mit den Worten „Ens, verum, bonum et pulchrum convertuntur“. Diese Harmonie wird in der Praxis immer wieder zerbrochen. Schönes verliert als Luxus die verantwortungsvolle Bindung an das Gute. Der große Heilige der Nächstenliebe, Franz von Assisi, war vor allem um das Gute besorgt, aber das Schöne in der Natur ließ ihn dennoch zum Dichter des Sonnengesangs werden und um die Schönheit der Liturgie sorgte er sich aus Liebe zu Christus durch die Anweisung, den eucharistischen Leib Christi in Brotgestalt in kostbaren Gefäßen aufzubewahren und auch Altartücher und Altarschmuck kostbar zu gestalten.

Ob die Kirche ein Ort der Schönheit ist oder bleibt, entscheidet sich – wie schon in der Vergangenheit – vor allem in der Liturgie. „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen“, sagt das II. Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* 34. Der Ton liegt hier gleichermaßen auf „einfach“ wie auf „edel“. Die Verbindung von beidem ergibt Schönheit. Luxus soll vermieden werden. Materielles soll mit Ärmern geteilt werden. Gerade heute gibt es dazu weltweit einen riesigen Bedarf. Papst Franziskus plädiert sehr eindrucksvoll für eine arme Kirche als Kirche für die Armen. Dieses Desiderat darf nicht kleingeredet, sollte aber betreffend Liturgie und allem was dazu gehört, nicht zu rasch „verstanden“, das heißt dann ja auch leicht missverstanden werden. Edel ist immer auch schön und Schönheit ist nicht auf Gold angewiesen, aber das Gold ist in der kirchlichen Tradition auch so etwas wie Teilhabe an der Herrlichkeit des Himmels, ist eine „Praefiguratio vitae aeternae“. Nicht alles Gold der Kirche kann in Brot für arme Menschen verwandelt werden, aber die Besitzer von dem, was für Gold steht, müssen sich regelmäßig auch finanzielle Lasten auferlegen, um einiges Gold in Brot für die Armen zu verwandeln mindestens bis zu einer Grenze, die schon wehtut. Unter dieser Voraussetzung hat auch schöne Kunst weiterhin ein Heimatrecht in der Kirche.

Schönheit in der Kirche kann auch heute „polyglott“ sein. Neue Kathedralen werden kaum gebaut, aber die ererbten sollen feiernd durchbetet und durchsungen werden. Die anglikanisch kirchliche Trias von „high church, broad church and low church“ braucht gerade auch heute eine katholisch vielsprachige Entsprechung in Musik, Sprache der Liturgie und religiös durchwirktem Alltag und Feiertag. Und die Liturgie der Ostkirche bleibt ein Schatz, der auch den katholischen Westen inspiriert, ohne kopiert zu werden.

Teilhabe am Glanz der himmlischen Herrlichkeit

Am Schluss dieser Gedanken über Kirche als Heimat der Schönheit in der Spannung zwischen schön und gut sei an eine Szene im zweiten Akt des Schauspiels „Becket oder Die Ehre Gottes“ von Jean Anouilh erinnert. Dort wird geschildert, wie der in das Amt des Erzbischofs gezwungene vormalige Kanzler des Königs beginnt, sich in evangelische Armut einzuüben. Er verkauft das silberne Tafelgeschirr und lädt die Armen an seinen Tisch. Er nimmt auch

ein in Edelsteine gefasstes Kruzifix von der Wand und sagt zum Christus dieses Kreuzbildes: „Auch du bist viel zu reich. Alle diese Edelsteine um deinen blutenden Leib. Ich verschenke dich an eine arme Kirche.“¹⁰ Der mittelalterliche Erzbischof tut nicht, was in diesem Jahrhundert manchmal getan und von der Kirche wenigstens im Namen evangelischer Armut oft gefordert wurde. Er lässt das kostbare Kreuz nicht der Edelsteine berauben und das Metall einschmelzen, um den Erlös den Armen zu geben, sondern er versetzt das prächtige Kreuz in eine arme Kirche, damit auch in ihr etwas an Pracht als Teilhabe am Glanz jener himmlischen Liturgie gegenwärtig sei, von welcher in der Geheimen Offenbarung des Neuen Testaments die Rede ist (Offb 4,1 ff.). Schönheit des Gottesdienstes wird hier also nicht als Luxus empfunden, sondern als Verkündigung des schönen Glanzes Gottes, von welchem ein Psalm sagt, dass er von Sion ausgeht (Ps 50,2), ja als Teilhabe an diesem Glanz. Klar bleibt dabei, dass das Liebesgebot Jesu in Bezug auf Not leidende Mitmenschen nicht suspendiert ist.

Die Erinnerung an den Anfang des Christentums in Russland vor 1000 Jahren durch die Taufe des Fürsten Wladimir von Kiew hat auch wieder in Erinnerung gebracht, was eine Chronik über die Entscheidung des Fürsten für die byzantinische Liturgie berichtet. Er habe eine Gesandtschaft abgeordnet, die in Rom wie in Byzanz die dortige Gestalt der Kirche und besonders des Gottesdienstes erkunden sollte. Über den Gottesdienst in Konstantinopel berichteten die Gesandten: „Wir wussten nicht, ob wir im Himmel oder auf der Erde waren. Doch auf der Erde gibt es keinen solchen Glanz noch solche Schönheit, und wir sind unfähig, es zu beschreiben. Wir wissen nur, dass Gott dort unter den Menschen wohnt, und ihr Gottesdienst ist schöner als die Zeremonien der anderen Nationen. Denn wir können diese Schönheit nicht vergessen.“¹¹

Es wurde und wird oft beklagt, dass die liturgischen Veränderungen nach dem II. Vatikanischen Konzil der Liturgie viel an Schönheit genommen hätten. In diesem Rahmen kann nicht differenziert auf diese Klagen und Anklagen Bezug genommen werden. Ein Verlust an Gestalt sowohl betreffend den Kosmos der liturgischen Symbole als auch betreffend die Sprache, auch die Sprache der Kirchenmusik, war aber im Gefolge einer weltkirchenweiten Umstellung auf Volkssprache und Zelebration „versus populum“ – um nur zwei Faktoren der Veränderung zu nennen – in einer nicht ebenso sprachmächtigen, aber sehr geschwätzigen Epoche zu erwarten. Neue Harmonien brauchen neben anderen Voraussetzungen auch Zeit. Diese Harmonien beruhen auch auf Synthesen mit Bewährtem, aber zeitweise preisgegebenem Altem.

Schönheit der Liturgie geht nicht aus billigen Vermittlungen zwischen Ethik (mit ihrem prophetischen und nicht harmonisierbaren Zorn über so viel Nicht-Hinzunehmendes) und Ästhetik (als Vor-Schein und Vor-Klang himmlischer, auf Erlösung durchs Kreuz hindurch gründender Harmonie) hervor. Man kann sie auch nicht einfach „machen“, obwohl vieles zur Besserung mancher Zustände unschwer getan werden kann. Manches wächst nur aus langem Warten und Schweigen, ist ein später Blitz aus einer lange ruhigen Wolke.

Es steht der Kirche jedenfalls nicht frei, auf die Dimension der Schönheit im Kult zugunsten eines eindimensionalen sozialen Engagements zu verzichten, weil der Gottesdienst nicht nur die Seufzer auf Erden aufzunehmen, sondern auch den Glanz und Klang des „oberen Jerusalem“ zu verkünden hat, wo Schönheit und Güte für immer vereint sind (Offb 21,10 ff.).

¹⁰ ANOUILH: Becket oder Die Ehre Gottes, 62.

¹¹ MÜLLER: Helden und Heilige, 38.

Literatur

- ANOUILH, Jean: Becket oder Die Ehre Gottes. Ins Deutsche übertragen von Franz GEIGER. München 1960.
- VON BALTHASAR, Hans Urs: Offenbarung und Schönheit, in: DERS.: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie 1. Einsiedeln 1960, 100–134.
- MÜLLER, Ludolf: Helden und Heilige aus russischer Frühzeit. München 1984 (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte 3), 36–38.
- REINHARDT, Max: Denkschrift zur Errichtung eines Festspielhauses in Hellbrunn, eingereicht bei der K. und k. General Intendanz der k. k. Hoftheater in Wien, 25. April 1917, zitiert nach: http://www.salzburgerfestspiele.at/portals/0/web_media/history/Max_Reinhardt_Denkschrift_1917.pdf (13.6.2017).
- RILKE, Rainer Maria: Duineser Elegie, Das Marienleben, Requiem, Sieben Gedichte, Die Sonette an Orpheus. Neuausgabe mit eine Biographie des Autors. Hg. v. Karl-Maria GUTH. Berlin 2016.
- SAUER, Ralph: Kunst, Religion und Glaube. Zur ästhetischen Dimension des Glaubens, in: KÜRSCHNER, Wilfried (Hg.): Kulturerinnerungen – Erinnerungskulturen. Mozart, Heine, Benn: Musik, Literatur, Denkmäler. Berlin 2012, 11–31.
- SOLSCHENIZYN, Alexander: Nobelpreis-Rede über die Literatur 1970. München 1973.
- VON WEIZSÄCKER, Carl Friedrich: Der Garten des Menschlichen: Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. Sonderausgabe. München / Wien 1982.

Basilius J. Groen

„Das Jubiläumsjahr der Barmherzigkeit“

Einige liturgietheologische Aspekte

Caritas wird in der allgemeinen Wahrnehmung nicht selten ganz unabhängig von den anderen kirchlichen Grundvollzügen wahrgenommen. Eine Verbindung zur Liturgie scheint allenfalls beim Caritas-Sonntag und anderen themenspezifischen Sonntagen ins Bewusstsein zu kommen. Und doch gehört Caritas/Diakonie zum inneren Wesen gottesdienstlichen Feierns. Der Beitrag erinnert daran, dass die rituelle Begegnung mit Gott in der Liturgie darauf hinzielt, den Menschen zur Liebe zu befreien und ihn zu stärken für den Dienst an den Nächsten. (Redaktion)

Einführung

Als ich im April 2016 zwei Wochen als Gastprofessor in Rom war, fielen mir vielerorts die zahlreichen Aufrufe und Veranstaltungen über das von Papst Franziskus ausgerufene „Jubiläumjahr der Barmherzigkeit“

auf: Ansichtskarten, Büchlein, Sonderbriefmarken, Erklärungen über Heilige Pforten und Ablass, Tagungen und vieles mehr. Wenn Pilger/innen sakramental beichteten, Kommunion empfangen (oder an einer Wort-Gottes-Feier teilnehmen, die jedoch bestimmten Bedingungen entsprechen sollte) und dann durch eine der sechs in Rom befindlichen Heiligen Pforten gingen, konnten sie einen Sonderablass bekommen, vorausgesetzt sie verrichteten auch Werke der Nächstenliebe und Buße, denn auch so zeige sich Gottes Erbarmen. Den Sonderablass konnten sie übrigens nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Verstorbenen erwerben. Also *misericordia* und *indulgentia* allerorts! Konnte man vor lauter Bäumen den Wald noch sehen? War das Wort *misericordia* noch aussagekräftig?

Auch Österreich beteiligte sich nach Kräften am „Heiligen Jahr“. Beispielsweise konnte man im Wiener Stephansdom durch eine „heilige Pforte“ schreiten und auch einige andere Wiener Kirchen hatten eine „Pforte der Barmherzigkeit“. In der steirischen Diözese gab es beim Eingang von über vierzig Kirchen blaue Fahnen mit weißer Aufschrift: in Großbuchstaben das Wort „Barmherzig“ und in Kleinbuchstaben die Worte „Wie Gott mir, so ich dir“; blaue Teppiche mit dem Wort „Barmherzig“ darauf führten zur Tür. Auf den ersten Blick sah es eindrucksvoll und wunderbar aus. Es gab auch schöne Tafeln, auf denen die sogenannten „Werke der Barmherzigkeit“ festgehalten waren: die „leiblichen“ (die Kranken besuchen, die Hungernden ernähren usw. – vgl. Mt 25,31–46) und die „geistlichen“ („die Unwissenden unterrichten, die Sünder ermahnen, den Bedrückten Trost spenden“ usw. – vgl. *Gotteslob* Nr. 29,3).

UNIV.-PROF. DR. BASILIUS J. GROEN

ist Lehrstuhlinhaber am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Graz. Er ist auch UNESCO-Professor für den interkulturellen und interreligiösen Dialog in Südosteuropa und Gastprofessor am Päpstlichen Ostkirchlichen Institut in Rom (Pontificio Istituto Orientale).

Die Bestimmungen für den Sonderablass galten also nicht nur für Rom, sondern auch für die anderen Diözesen: Alle, die durch eine heilige Pforte in Graz, Wien und anderswo gingen und die damit verbundenen Verpflichtungen erfüllten, konnten den Sonderablass gewinnen.

Ich sehe das allerdings zwiespältig: erstens hinsichtlich der Ablässe, zweitens in Bezug auf die Beziehung zwischen der heiligen Pforte, der Liturgie und dem Verrichten von Werken der Barmherzigkeit. Auf das gewiss wichtige, aber auch komplexe und ökumenisch recht kontroverse Thema der Ablässe werde ich hier nicht weiter eingehen; ich beschränke mich auf einige Fragen und Bemerkungen über die Verschränkung zwischen Liturgie und Diakonie. Ließen die am Gottesdienst Teilnehmenden sich von der heiligen Pforte und ihrem Aufruf, gute Werke zu verrichten, berühren? Ging die gerade skizzierte Szene von blauweißen Fahnen wirklich in die Tiefe und „bekehrten“ sich unsere Herzen? Oder handelte es sich augenscheinlich nur um eine „schöne Performance“? („Die blaue Farbe ist wirklich gut gelungen und die Tafeln sind sehr schön geworden!“ und „Schau mal, wie viel unsere Diözese im Heiligen Jahr macht!“) Eine grundsätzliche Frage ist: Was bedeutet eigentlich „Barmherzig-Sein“? So etwas wie lieb zueinander, nachsichtig gegeneinander sein, immer dazu bereit, einander zu verzeihen, zu vergeben? Etwas mit Caritas? Ja, was? Und: Wenn das Wort „barmherzig“ in aller Munde ist, verliert es dann nicht seine Kraft? Ich gebe zu, dass ich jedenfalls, als ich das Wort in Rom an so vielen Stellen las, mir schwer tat, es nicht bedeutungslos werden zu lassen. Allerdings gilt dies auch für das Wort „Liebe“: Einerseits wird es häufig verwendet und ist deswegen auch gefährdet seine Bedeutung zu verlieren, andererseits bleibt es offenbar unverzichtbar, um Essentielles auszudrücken.

Liturgie und Caritas / Diakonie

Für viele Christinnen und Christen haben Liturgie und Caritas leider nicht viel miteinander zu tun, weil sie meinen, Liturgie sei etwas völlig anderes als Diakonie, zwei Paar sehr unterschiedliche Schuhe. Es ist jedoch meine Grundüberzeugung, dass sie untrennbar miteinander zusammenhängen.¹ Hier möchte ich bloß einige grundlegende theologische Bemerkungen zu diesem Thema machen,² wobei ich eine Idealgestalt von Liturgie voraussetze. Zugleich bin ich mir jedoch völlig bewusst, dass nicht wenige gottesdienstliche Feiern diesem Ideal keineswegs entsprechen und dass Liturgie in der Alltagspraxis für viele Menschen – auch für zahlreiche getaufte Katholikinnen und Katholiken – eher „fad“ und „irrelevant“ wirkt. Sie verstehen die liturgische Sprache nicht, und auch etliche nicht-sprachliche Symbolhandlungen sind ihnen fremd; Liturgie stellt für sie etwas dar, das sie nicht wirklich berührt und „sie können auch ohne“.

Liturgie ist der rituell gefeierte Dialog zwischen Gott und Mensch, in dem Gott das erste und das letzte Wort hat, und die Menschen in der von Gott gerufenen Versammlung antworten. Mit dem hervorragenden Liturgiewissenschaftler Angelus Häußling OSB (1932–2017) könnte man auch sagen: „Liturgie ist Versammlung unter Gottes Wort“,³ und zwar in einer Vielfalt von Formen, variierend von klassischen Feiergestalten in der Kirche, wie z. B. Taufe und Messe, bis hin zu Wallfahrtsgottesdiensten im Freien und dem „Gottesdienst für Lebende“ und noch vielem mehr. Im Zentrum der Feier stehen die großen in der Bibel bezeugten

¹ Vgl. KRANEMANN / STERNBERG / ZAHNER (Hg.): Die diakonale Dimension der Liturgie.

² Vgl. GROEN: Liturgie und Armut; DERS.: Das „Jubiläum der Barmherzigkeit“.

³ Siehe z. B. HÄUSSLING: Christliche Identität aus der Liturgie, 263. 268.

Taten Gottes: Schöpfung, Gottes Unterwegssein mit Abraham und Sarah sowie mit den anderen Erzeltern, der Auszug aus Ägypten, die Befreiung von Unterdrückung, der Bundesschluss auf dem Berg Sinai, die neue Freiheit der Kinder Gottes sowie das Leben Jesu, nämlich wie er wohltuend und heilend handelte, Unrecht anklagte, sich völlig hingab, bis zum furchtbaren Leiden und Tod, und hingerichtet wurde. Gott weckte Seinen Sohn jedoch auf und der Heilige Geist vermittelt uns das wahre Leben in Christus.

Diese „Fakten“ sind nicht bloß Geschichte, sondern in der liturgischen Feier werden die Gläubigen Teilnehmende an diesen Ereignissen. Im Gottesdienst wird Gottes Wort den Menschen verkündet, die hier und jetzt leben; Jesu Christi Selbst-Hingabe wird in jeder liturgischen Versammlung gedacht. Der Heilige Geist macht die historischen Grundlagen unseres Glaubens in der aktuellen Zelebration deutlich und befähigt die Gemeinde, in die Zukunft Gottes einzutreten. Die Worte *hodie* und *sêmeron* („heute“), die in zahlreichen lateinischen und griechischen Gesängen und Gebeten vorkommen, implizieren, dass durch *anamnêsis* („in Erinnerung rufen“ und dadurch gegenwärtig machen) und *epiklêsis* („Anrufung des Heiligen Geistes“ zur Metamorphose der Gemeinde) sowohl die „Vergangenheit“ Gottes als auch die „Zukunft“ Gottes in diesem Moment den Gläubigen offengelegt werden. Liturgie ist eine Hauptquelle für die Erfahrung der Begegnung zwischen Gott, Mensch und Welt, für die Erfahrung der Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde.

Gleichzeitig stellt die Liturgie eine primäre Quelle dar, um dies alles wissenschaftlich zu erforschen. Dementsprechend stellt eine einwandfreie liturgische Theologie eine *theologia secunda* dar, welche die *theologia prima*, den liturgischen Akt selbst, kommentiert.⁴ Dies erfordert die Reflexion sowohl über Liturgie als ein „pneumatisches Geschehen“ als auch über ihre anthropologischen Aspekte;⁵ die Liturgiewissenschaft muss sowohl die theologische als auch die anthropologische Ebene beachten, welche eng miteinander verflochten sind. Sie untersucht die rituellen Handlungen, in welchen die zentralen Ereignisse von der Schöpfung, vom Exodus, von Leben, Tod und Auferstehung des „Hohepriesters“ Jesus Christus (vgl. Hebräerbrief),⁶ vom Herabkommen des Heiligen Geistes und von der erwarteten Wiederkunft (*parousia*) ausgedrückt werden, und zur selben Zeit erforscht sie die zahlreichen soziokulturellen Kontexte der gottesdienstlichen Versammlungen. Dies betrifft auch neue Entwicklungen in der rituell-liturgischen Landschaft;⁷ im „liturgischen Einkaufszentrum“ gibt es ja viele „Geschäfte“.⁸ Insbesondere die ständig wachsende Zahl der Internetrituale stellt eine faszinierende Herausforderung dar und erfordert ein neues Nachdenken über Begriffe wie „Gemeinschaft“, „tätige Teilnahme“ und „Wandlung“.⁹

⁴ Vgl. FAGERBERG: *Theologia Prima*; DERS.: *On Liturgical Asceticism*; HASPELMATH-FINATTI: *Theologia Prima*.

⁵ Vgl. MESSNER: Was ist systematische Liturgiewissenschaft?; WINKLER/MESSNER: Überlegungen. Kevin IRWIN redet von der „anthropologischen Angemessenheit“, siehe seinen Aufsatz *Liturgical Theology*, 99. Siehe auch KRANEMANN: *Christian Celebration of the Faith*; GALADZA: *New Frontiers in Eastern Christian Liturgy*.

⁶ Vgl. POTT: *Une réflexion spirituelle et mystagogique*, 76.

⁷ Vgl. POST: *Vom religionsphänomenologischen Erbe zum e-Ritual*, 177–180; DERS.: *Ritual Studies*, 11–14; DERS.: *Met het gezicht naar de cultuur*, 48.

⁸ Ich verwende hier spielenderweise einen Ausdruck von SPINKS: *The Worship Mall*.

⁹ Vgl. BERGER: *@ Worship*; BÖNTERT: *Gottesdienste im Internet*; DERS.: *Liturgical Migrations into Cyberspace*; GELHOT: *Beten mit Bits and Bytes*; BARNARD/CILLIERS/WEPENER: *Worship in the Network Culture*, 19–22, 312–314; JEGGLE-MERZ: *Gottesdienst und mediale Übertragung*.

Das soeben genannte liturgische „Heute“ beinhaltet auch einen ethischen Auftrag: Der Gottesbund muss unbedingt in konkreten Liebestaten umgesetzt werden. Vom Geist Gottes angeregt klagt deshalb die Liturgie Unrecht und Chaos an, sie thematisiert die Erfahrung der Befreiung durch Gott aus dem Sklavenhaus, aus Armut und Hunger, und vermittelt die Vision von Freiheit, Nahrung und Unterkunft für wirklich alle – nicht nur für Katholikinnen und Katholiken oder Christinnen und Christen, sondern für alle –, die Vision von Leben in Frieden und Gesundheit, Zusammenleben in Solidarität, Versöhnung, Erbarmen und Treue, die Vision von einer neuen Welt und einem neuen Bund. Dies geschieht in der Liturgie immer wieder aufs Neue: Tradition und Gegenwart, alte und neue Erfahrungen sind miteinander zu verknüpfen. Liturgie sollte daher in einem ständigen *Aggiornamento* – ein Hauptbegriff des heiligen Papstes Johannes XXIII. –, also in einem ständigen „updaten“, gefeiert werden.

Liturgischer Gott-Mensch-Dialog

Im Gottesdienst stehen die Gläubigen vor dem Angesicht Gottes. Der „ewige Schoß des Erbarmens und der Gerechtigkeit“ (frei nach dem niederländischen Dichter liturgischer Poesie Huub Oosterhuis, geb. 1933) zeigt sich ihnen und spricht sie persönlich an. In den Schriftlesungen hören sie das auch an sie gerichtete Wort des Herrn; für das Gottesgeheimnis sind sie „Du“ und in den Orationen wird der „Heilige Israels“ (wie Jesaja Gott bezeichnet) selbst als „Du“ angesprochen. In der Eucharistie sowie in den übrigen zentralen rituellen Lebensvollzügen der Kirche – in den Sakramenten – werden die Teilnehmenden sozusagen zu „Mitspielenden“ Gottes, indem sie ihr gottesdienstliches Handeln an die fundamentalen Heilszeichen Jesu binden. Im Eucharistischen Hochgebet wird dankbar der Geschichte Gottes mit den Menschen gedacht, deren Höhepunkt im Paschamysterium erkannt wird, d. h. im Leben Jesu, in seiner Sendung durch seinen himmlischen Vater, seiner Hingabe an seine Mitmenschen, seinem Dienst an den Armen sowie in seinem Tod und seiner Auferstehung. (Das Paschamysterium lässt sich nicht auf den Tod und die Auferstehung Jesu beschränken, sondern umfasst sein gesamtes öffentliches Wirken; sein irdisches Auftreten im Licht des Vaters verleiht seinem Leiden und Tod und seiner Auferstehung eine zusätzliche, jedoch unverzichtbare Bedeutung.) Es geht hier auch um die Metamorphose, Transformation aller, um die „Wandlung“. Diese vom Heiligen Geist bewirkte radikale Veränderung – Transsubstantiation ist nicht auf die eucharistischen Gaben beschränkt – betrifft die Teilnehmenden selbst, ja die ganze Welt. Die drei Dimensionen, also die Wandlung der Gaben, die des teilnehmenden Volkes Gottes sowie die der ganzen Erde, gehören untrennbar zusammen.

Des Weiteren verbindet uns der Kommunionempfang mit dem Geber des Lebens und miteinander. Die Liturgie stiftet also Gemeinschaft und ist ein Ort *par excellence*, an dem Dialog zwischen „Ich“ und „Du“, Gott und Mensch, Mensch und Mensch, Mensch und Tier stattfinden kann. Dieser Dialog kann jedoch nur wachsen, wenn alle Geschöpfe *konkret* an Gottes Liebe teilhaben können, wenn durch Menschenhände Gottes Zuwendung *konkret* vermittelt wird, wenn Kinder und Erwachsene nicht länger ein aufgrund von Hunger, Durst und ärztlicher Unterversorgung elendes Leben führen oder sterben müssen. Gottesliebe und Nächstenliebe sind zwei Seiten derselben Medaille.

Dabei darf jedoch ein „eschatologischer Vorbehalt“ nicht übersehen werden: Das menschliche Wirken ist vorläufig, seine Vollendung liegt in der Zukunft, in Gottes Hand. Ein solcher

Vorbehalt bewahrt vor einem – übrigens unmöglichen – menschlichen „Heilsstaat“, impliziert jedoch nicht, dass das menschliche Tun irrelevant ist.

Aus dieser Kurzbeschreibung wesentlicher Merkmale der Liturgie wird die enge Verbindung zwischen Gottesdienst und Diakonie bereits deutlich. Das im Gottesdienst gefeierte Wort Gottes, das in der Caritas gelebte Wort Gottes sowie das in der Katechese, der Exegese und im Lehrhaus (*beth-hamidrasch*) gehörte und erklärte Schriftwort sind unlösbar miteinander verbunden.¹⁰ Wenn sie getrennt werden, läuft die Liturgie Gefahr, nur Nabelschau und „dröhnendes Erz“ zu werden (vgl. 1 Kor 13,1). In diesem Fall trifft die prophetische und jesuanische Kultkritik zu; diese Kritik ist immer eine kritische Anfrage an jede christliche Liturgie.

Caritas, Diakonie und Armutslinderung sind also keine Angelegenheiten, die von außen an die Liturgie herangetragen werden müssen, sondern sie sollten unveräußerliche Dimensionen des Gottesdienstes selbst sein; sie gehen aus der Liturgie hervor und werden an sie rückgekoppelt. Dabei geht es nicht darum, die Liturgie zu instrumentalisieren – Liturgie ist nach Romano Guardini ein zweckfreies heiliges Spiel, das seinen Sinn in sich selbst hat –, aber die Solidarität Gottes mit den Armen, wie sie vielerorts in der Bibel zum Ausdruck kommt, und Jesu Ruf zur Nachfolge und Nächstenliebe sind Hauptdimensionen des Gottesdienstes. Sie können nicht davon entkoppelt werden und brauchen die Umsetzung in konkrete karitative Maßnahmen. Natürlich ist die Feier selbst kein Rezeptbuch für konkrete Aktionen, aber der Heilige Geist vermittelt in ihr die Vision, die das sozioethische und moralische Handeln trägt.

Die Caritas wiederum hat sakramentale Züge, indem sie den Bedürftigen Christus zeigt und ihn vermittelt. Ihrerseits sind die Bedürftigen selbst Orte der Offenbarung und haben selber sakramentale Würde. Laut dem Matthäusevangelium ist die Weise, wie man mit den Notleidenden umgeht, das wichtigste Kriterium beim Jüngsten Gericht (Mt 25,31–46): „Was ihr für eine/n meiner geringsten Brüder und Schwestern [nicht] getan habt, das habt ihr [auch] mir [nicht] getan“ (V. 40 und 45). Das Zeugnis und die Klage der Armen sind vorrangige Orte des Evangeliums und dürfen daher in der Liturgie nicht fehlen.

Lex orandi, lex credendi, lex agendi

Der Zusammenhang zwischen der *lex orandi* und der *lex credendi* müsste durch die *lex agendi* bzw. *lex vivendi* ergänzt werden. D. h. es ist nicht nur so, dass die Art, wie gebetet und gefeiert wird, den Glauben bestimmt bzw. bestimmen sollte, sondern auch, dass diese beiden Aspekte die Art des Handelns und Lebens festlegen, und umgekehrt: Die richtige Handlungs- und Lebensweise bestimmt die richtige Feier- und Glaubensweise. Orthodoxie und Orthopraxie hängen also wesentlich zusammen, Letztere ist nicht weniger wichtig als Erstere. Mit anderen Worten: Kontemplation und Aktion, Mystik und soziales Handeln, Liturgie und Caritas gehören zusammen. Liturgie hört nicht an der Kirchentür auf; es gibt auch eine „Liturgie“ nach der Liturgie, eine „Messe“ vor der Messe und eine „Messe“ nach der Messe.¹¹

Ebenso wenig ist die Liturgie vor allem „Priestersache“ und die Caritas im Besonderen „Laiensache“. Priester und Diakone haben auch caritative Aufgaben und das Zweite Vatika-

¹⁰ Vgl. CHAUVET: *Du symbolique au symbole*, 81–122; KOK: *De kunst van de liturgie*, 17–18, 24–37; GROEN: *The Alliance between Liturgy and Diakonia*.

¹¹ Vgl. BRIA: *The Liturgy after the Liturgy*.

nische Konzil ruft alle Gläubigen zur „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst auf (z. B. *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 14). Zudem sollten auch im Diakonatsamt Liturgie und Caritas miteinander verschränkt sein. Drei Kurzbemerkungen zu diesem Amt: Erstens, viele Ständige Diakone bevorzugen die „schönen“ liturgischen Aufgaben, weniger die „schwierigen“ diakonischen (vgl. Lk 10,31–32). Zweitens, das sakramentale Frauendiakonat sollte möglichst bald wiederbelebt werden.¹² Drittens, die in manchen Bistümern gehandhabte Trennung der Weihe der Ständigen Diakone von der jener, die sich auf die Priesterweihe vorbereiten, schafft einen nicht sinnvollen Unterschied zwischen beiden Kategorien; es spricht nichts dagegen, dass sie in ein und derselben Feier zu diesem Dienst ordiniert werden. In allen drei Bereichen ist Reform notwendig.

Die Verschränkung von Gottesdienst und Diakonie kann auf vielerlei Weise in Einzelementen der Liturgiefeier konkretisiert werden: in Fürbitten, Lesungen, Gebeten, Predigt, Fußwaschung, Friedensgruß, beim Pfarrkaffee, in der Sternsinger-Messe, bei der Verwendung des Kirchengebäudes, in der bildenden Kunst und Musik und so weiter. Dies alles hat selbstverständlich auch Konsequenzen für das oft heiß diskutierte Thema der Liturgiesprache, einschließlich des Sprechens über einen barmherzigen und vergebungsvollen Gott.¹³

Epilog

Zum Schluss komme ich zurück zum „Jubiläumjahr der Barmherzigkeit“, das sich durch ein vielfältiges rituell-liturgisches Angebot auszeichnete: Wallfahrten, Bußfeiern und Beichte, Messen und Durch-Heilige-Pforten-Schreiten und vieles mehr. Natürlich ist rituelles Handeln eine Hauptdimension des Glaubens: Für zahlreiche Gläubigen stellt das Vollziehen von Ritualen sogar schlechthin den Kern ihres Glaubens dar. Doch bleibt m. E. eine primäre Frage: Was haben wir erfahren, als wir über den blauen Teppich mit dem Wort „Barmherzig“ und durch die „heilige Pforte der Barmherzigkeit“ in die Kirche hineingingen. Veränderte sich der Gottesdienst dadurch für uns? Wie denn? Oder blieb alles, wie es war? Wie könnten wir jedoch die Wandlung feiern, ohne selber gewandelt zu werden?

Literatur

- BARNARD, Marcel/CILLIERS, Johan/WEPENER, Cas: *Worship in the Network Culture. Liturgical Ritual Studies, Fields and Methods, Concepts and Metaphors*. Löwen 2014 (Liturgia Condenda 28).
- BERGER, Teresa: @ Worship. Exploring Liturgical Practices in Cyberspace, in: *Questions Liturgiques* 94. 2013, 266–286.
- BÖNTERT, Stefan: *Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie*. Stuttgart 2005.
- DERS.: *Liturgical Migrations into Cyberspace. Theological Reflections*, in: BERGER, Teresa (Hg.): *Liturgy in Migration. From the Upper Room to Cyberspace*. Collegeville MN 2012, 279–295.
- BRIA, Ion: *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*. Genf 1996.

¹² Vgl. GROEN: Einige liturgische und ökumenische Aspekte des Frauendiakonats.

¹³ Vgl. GROEN: Überlegungen zur Sprache in den liturgischen Büchern.

- CHAUVET, Louis-Marie: Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements. Paris 1979 (Rites et symboles 9).
- FAGERBERG, David W.: *Theologia Prima. What Is Liturgical Theology?* Chicago and Mundelein IL ²2004.
- DERS.: *On Liturgical Asceticism*. Washington DC 2013.
- GALAZDA, Peter: *New Frontiers in Eastern Christian Liturgy. Studying the Whole of Worship*, in: GROEN, Bert / GALAZDA, Daniel / GLIBETIC, Nina / RADLE, Gabriel (Hg.): *Rites and Rituals of the Christian East. Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, 1–15 July 2012*. Löwen 2014 (*Eastern Christian Studies* 22), 1–19.
- GELHOT, Rainer: *Beten mit Bits and Bytes*, in: *Heiliger Dienst* 69. 2015, 66–74.
- GROEN, Basilius J.: *Liturgie und Armut. Der Gottesdienst vor und nach dem Gottesdienst*, in: NEUHOLD, Leopold / NEUREITER, Livia (Hg.): *Muss arm sein? Armut als Ärgernis und Herausforderung*. Innsbruck / Wien 2008 (*Theologie im kulturellen Dialog* 15), 104–156.
- DERS.: *The Alliance between Liturgy and Diakonia as Witness of the Church. Theological Foundation and Several Examples*, in: LOSSKY, André / SODI, Manlio (Hg.): *La liturgie comme témoin de l'Église. LVIIe Semaine d'Études Liturgiques*, Institut Saint-Serge, Paris, 28 juin – 1 juillet 2010. Rom 2012, 239–255 (*Monumenta studia instrumenta liturgica* 66).
- DERS.: *Einige liturgische und ökumenische Aspekte des Frauendiakonats*, in: WINKLER, Dietmar W. (Hg.): *Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive*. Münster / Berlin / Wien ²2013 (*orientalia – patristica – oecumenica* 2), 89–115.
- DERS.: *Überlegungen zur Sprache in den liturgischen Büchern*, in: *Heiliger Dienst* 68. 2014 257–265.
- DERS.: *Das „Jubeljahr der Barmherzigkeit“*. Zum Verhältnis von Liturgie und Diakonie, <http://www.feinschwarz.net/das-jubeljahr-der-barmherzigkeit-zum-verhaeltnis-von-liturgie-und-diakonie> (Abruf am 14. Juli 2017).
- HASPELMATH-FINATTI, Dorothea: *Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst*. Göttingen 2014 (*Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie* 80).
- HÄUSSLING, Angelus: *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Hg. v. KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt / MERZ, Michael B. Münster 1997 (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 79).
- IRWIN, Kevin: *Liturgical Theology. What do the East and West Have to Say to Each Other?*, in: *Studia Liturgica* 30. 2000, 94–111.
- JEGGLE-MERZ, Birgit: *Gottesdienst und mediale Übertragung*, in: *Theologie des Gottesdienstes*. Regensburg 2008 (*Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* 2.2), 455–490.
- KOK, Kees: *De kunst van de liturgie*. Kampen 2004.
- KRANEMANN, Benedikt / STERNBERG, Thomas / ZAHNER, Walter (Hg.): *Die diakonale Dimension der Liturgie*. Freiburg i. B. 2006 (*Quaestiones Disputatae* 218).
- DERS.: *Christian Celebration of the Faith and Religious Pluralism in Modern Society*, in: *Studia Liturgica* 36. 2006, 17–33.

- MESSNER, Reinhard: Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 40. 1998, 257–274.
- POST, Paul: Met het gezicht naar de cultuur. Liturgiewetenschap als studie van ritueel en cultuur, in: VAN TONGEREN, Louis / POST, Paul (Hg.): *Voorbij de liturgiewetenschap. Over het profiel van liturgische en rituele studies*. Groningen / Tilburg 2011 (*Netherlands Studies in Ritual and Liturgy* 12), 37–61.
- DERS.: Vom religionsphänomenologischen Erbe zum e-Ritual. Trends und Themen der aktuellen Ritual Studies, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 55. 2013, 139–181.
- DERS.: Ritual Studies, in: *Religion. Oxford Research Encyclopedias*. URL: <http://religion.oxfordre.com> (Abruf: 12.7.2017), 11–14.
- POTT, Thomas: Une réflexion spirituelle et mystagogique renouvelée sur la participation active, in: LAMBERTS, Jozef (Hg.): *The active participation revisited / La participation active 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II*. Löwen 2004 (*Textes et Études liturgiques / Studies in Liturgy XIX*), 70–82.
- SPINKS, Bryan D.: *The Worship Mall. Contemporary Responses to Contemporary Culture*. London 2010 (*Alcuin Club Collections* 85).
- WINKLER, Gabriele / MESSNER, Reinhard: Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft, in: *Theologische Quartalschrift* 178. 1998, 229–243.

Winfried Haunerland, München

Arbeitsgruppen

Erfahrungen mit einem Organisationselement liturgischer Erneuerung

Die Reform der Liturgie im Anschluss an das Zweite Vatikanum wurde von Anfang an und bis herauf in die Gegenwart in Arbeitsgruppen durchgeführt. Der Beitrag gibt Einblick in die Verfahren, reflektiert Gründe für das Scheitern und nennt Bedingungen für ein fruchtbares Arbeiten. (Redaktion)

Pater Winfried Bachler OSB hat als langjähriger Leiter des Österreichischen Liturgischen Instituts (ÖLI) schon aufgrund seines Amtes in verschiedenen Gremien der liturgischen Erneuerung im deutschen Sprachgebiet mitgewirkt. Selbstverständlich ist seine Mitgliedschaft in der Liturgischen Kommission für Österreich (LKÖ) und in der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) bzw. seit 2004 im Forum Liturgie im deutschen Sprachgebiet (FLD). Aus seiner Leitungsfunktion im ÖLI erwuchs auch seine Mitarbeit bei den Österreichischen Direktionisten, im Koordinierungsausschuss der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch (1988–2000) sowie bei der Arbeit am Gotteslob 2013 im Allgemeinen und an der Österreich-Ausgabe im Besonderen.

Neben diesen Gremien sind es aber vor allem Arbeitsgruppen, in denen sich die Bemühungen um die liturgische Erneuerung und vor allem an liturgischen Büchern konkretisiert. Bei der langen Arbeit an der zweiten authentischen Ausgabe des Buches „Die Feier der Kindertaufe“ arbeitete P. Winfried sowohl in der ursprünglichen „Arbeitsgruppe Kindertaufe“ als auch in der abschließend notwendig gewordenen Redaktionsgruppe mit (1994–2007).¹ Beteiligt war er an den Arbeitsgruppen, die die Manuskriptausgaben „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“² vorbereitet haben, sowie an der Vorbereitung der Werkbücher „Wort-Gottes-Feier“³ und „Versammelt in Seinem Namen“⁴. Als die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets sich entschieden, dass ergänzend zur neuen Ausgabe „Die kirchliche Begräb-

UNIV.-PROF. DR. WINFRIED HAUNERLAND
ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München,
Berater der Kommission für liturgische Fragen (V) der
Deutschen Bischofskonferenz sowie Mitglied der
„Diözesankommission für Liturgie und Kirchenmusik“ in der
Erzdiözese München und Freising. Er war außerdem Berater
der Kommission „Ecclesia celebrans“ für die Übersetzung
liturgischer Texte in die deutsche Sprache.

¹ Vgl. Die Feier der Kindertaufe. Zweite authentische Ausgabe; zu diesem Buch: HAUNERLAND: Die Feier der Kindertaufe.

² Vgl. Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform; Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Teil II: In besonderen Situationen.

³ Vgl. Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage.

⁴ Vgl. Versammelt in Seinem Namen. Tagzeitenliturgie – Wort-Gottes-Feier – Andachten an Wochentagen. Werkbuch.

nisfeier“ von 2009⁵ ein Manuale herausgegeben werden sollte, war ebenfalls die Mitarbeit des Leiters des ÖLI gefordert (2010–2011).⁶

Bei der Errichtung der bischöflichen Kommission „*Ecclesia celebrans*“ wurde P. Winfried im Rahmen der Revision des Deutschen Messbuches bzw. der Neuübersetzung der *Editio typica tertia* des Missale Romanum in die Arbeitsgruppe berufen, der der Ordo Missae und die Präfationen zugeordnet waren (2004–2013). Im Blick auf das zukünftige Messbuch wurde von den Liturgiekommissionen eine Arbeitsgruppe „Messbuch Eigentexte“ gebildet, an der P. Winfried ebenfalls mitwirkte (2006–2012).

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zeigt sich damit eine Arbeitsform, mit der der Jubilar vielfältig konfrontiert war. Die Auflistung seiner Mitgliedschaften ist aber zugleich ein Hinweis, dass Arbeitsgruppen prägend für die Organisationsstruktur der liturgischen Erneuerung zumindest im deutschen Sprachgebiet waren und sind. Warum solche Arbeitsgruppen bei der Erarbeitung von – im weitesten Sinn – liturgischen Büchern mit großer Selbstverständlichkeit gebildet werden, soll in einem ersten Schritt aufgewiesen werden. In einem zweiten Schritt kann an Beispielen illustriert werden, dass die Organisationsform allein keine Garantie für den Erfolg ist. In einem dritten Schritt soll deutlich werden, warum für die Arbeitsgruppen geordnete Verfahren wichtig sind. Dabei versucht der Verfasser eigene Erfahrungen fruchtbar zu machen, die er seit 1988 – also in fast drei Jahrzehnten – gemacht hat.

1 Von den *Coetus* zu den Arbeitsgruppen

Schon der Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution (kurz meist nur *Consilium* genannt) bildet mehr als 40 verschiedene *Coetus*, um die diversen liturgischen Ordnungen zu überarbeiten und die erneuerten liturgischen Bücher (die *editiones typicae*) zu erarbeiten.⁷ Die Mitglieder dieser Arbeitsgruppen sollen verschiedene Fachbereiche und Nationalitäten repräsentieren. Pragmatisch wird allerdings auch darauf geachtet, dass der jeweilige *Coetus* zusammenkommen und wirklich zusammenarbeiten kann.⁸

Auch die liturgischen Bücher des deutschsprachigen Raumes entstehen in gemeinschaftlicher Arbeit. Schon die *Collectio Rituum* von 1950 wird in der Liturgischen Kommission in zahlreichen mehrtägigen Sitzungen erarbeitet, auf denen offensichtlich die Texte „Satz für Satz vom Plenum durchberaten“ werden⁹. Auch die Vorbereitung des lateinisch-deutschen Altarmessbuchs, dessen erster Band 1965 erscheint, wird einer Arbeitsgruppe übertragen, auch wenn manche Arbeiten aufgrund des Zeitdrucks vermutlich durch deren Vorsitzenden

⁵ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier. Zweite authentische Ausgabe; zu diesem Buch HAUNERLAND: Die kirchliche Begräbnisfeier.

⁶ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale; zu diesem Buch HAUNERLAND: Eine Ergänzung für die Pastoral; zur Rezeption der Ausgabe von 2009; DERS.: Das eine gescheitert, das nächste gescheitert? – Das Manuale ist kein autonomes Produkt der Liturgischen Institute, sondern wurde – wie im Titel herausgestellt wird – herausgegeben im Auftrag der beteiligten Bischofskonferenzen und Bischöfe. Zur Vorbereitung hatte die Liturgiekommission der DBK bei ihrer Sitzung am 26./27.04.2010 in Absprache mit den Liturgischen Kommissionen Österreichs und der Schweiz den Vorsitzenden der alten AG Begräbnisfeier gebeten, „in Zusammenarbeit mit den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz einen entsprechenden Entwurf zu erarbeiten und diesen den Liturgischen Kommissionen im Herbst vorzulegen“ (Redaktionsbericht des Manuale).

⁷ Vgl. die Übersicht bei BUGNINI: Die Liturgiereform, 86–88.

⁸ Vgl. BUGNINI: Die Liturgiereform, 89.

⁹ Vgl. WAGNER: Liturgisches Referat – Liturgische Kommission – Liturgisches Institut, 11 f., Zitat 12.

selbstständig bewerkstelligt werden müssen.¹⁰ Da für viele der nachkonziliar erneuerten liturgischen Bücher des deutschen Sprachgebietes Redaktionsberichte veröffentlicht werden, ist nicht nur belegt, dass die Grundmanuskripte von Arbeitsgruppen erstellt werden, sondern meist auch die personelle Zusammensetzung dieser Arbeitsgruppen bekannt.¹¹

Deutlich ist zu erkennen, dass die Arbeitsgruppen im Idealfall das gesamte Sprachgebiet abdecken, also zumindest Fachleute aus Deutschland, Österreich und der Schweiz beteiligt sind. Damit ist die Chance gegeben, dass bereits in der Bearbeitungsphase sprachliche Eigenheiten einzelner Gebiete vermieden werden. Unter den Mitgliedern finden sich regelmäßig Professoren der Liturgiewissenschaft, aber auch Praktiker, von denen nicht wenige liturgiewissenschaftlich ausgewiesen sind. Unterrepräsentiert sind in der frühen Phase Laien im Allgemeinen und Frauen im Besonderen. Dass liturgische Texte nicht nur für die Sprechenden geeignet sein müssen, sondern auch für die Hörenden, ist natürlich bekannt, hat aber nicht von Anfang an Konsequenzen für die Zusammensetzung der Arbeitsgruppen.

Während gerade die frühen Mitarbeiter besonders durch ihre philologischen Kenntnisse im Bereich des liturgischen Lateins ausgewiesen sind, werden germanistisch-volkssprachige Kenntnisse offensichtlich bei allen vorausgesetzt. Erst bei der Studiengruppe für die Messliturgie und das Messbuch sowie bei der Arbeit der Kommission *Ecclesia Celebrans* werden Mitglieder mit besonderen volkssprachlichen Kompetenzen integriert. Es liegt wohl an der begrenzten Anzahl einschlägiger Fachleute, dass die Kantillierbarkeit der Texte meist erst in einer späteren Phase überprüft wird.

Die gemeinschaftlichen Bemühungen um liturgische Ordnungen und Texte hat ohne Zweifel nivellierende Wirkung. Sie verhindert allzu individuelle Lösungen. Denn liturgische Ordnungen und Texte müssen eine solche Qualität haben, dass nicht nur bestimmte Sprecher und Akteure damit gut feiern können, sondern dass sie in der Regel für die meisten geeignet sind. Profilierte Texte, die an der einen oder anderen Stelle aufhorchen lassen oder gar poetisch-provozierend sind, haben hier keine Chance.

Das gilt auch für die Orations-Übersetzungen, die Alex Stock (1937–2016) in den letzten Jahren vorgelegt hat.¹² Sie sind sprachlich-philologische Kleinkunstwerke, die aus der genauen Auseinandersetzung mit dem lateinischen Text erwachsen sind, nicht selten aber erst mit dem Seitenblick auf die lateinische Vorlage ganz verständlich werden. Solche Texte werden keine Arbeitsgruppe überleben, scheitern doch schon erfahrene Sprecher bei ihrem lauten Vortrag, auf den sich selbst Stock vorbereiten musste.

Dass in den liturgischen Büchern keine Namen der Bearbeiter und Übersetzer auftauchen, hat natürlich zuerst etwas mit dem Charakter dieser Bücher zu tun: Sie sind nicht Veröffentlichungen natürlicher Personen, sondern werden von der Kirche und ihren Autoritäten verantwortet und gehören insofern der gesamten Gemeinschaft. Aber diese „Anonymität“ spiegelt auch wider, dass in den allermeisten Fällen die Texte nicht einfach einen einzigen Verfasser haben, sondern das Ergebnis eines langen Redaktionsprozesses sind, der seinen Ausgangspunkt in der gemeinsamen Arbeit einer Arbeitsgruppe nimmt und innerhalb dessen die Texte

¹⁰ Vgl. dazu etwa ROTH: Joseph Maria Pascher, 158–164.

¹¹ Vgl. eine Aufstellung einschlägiger Redaktionsberichte bei HAUNERLAND: Ortskirchliche Wege liturgischer Erneuerung, 533–535.

¹² Vgl. STOCK: Orationen. Die Tagesgebete im Jahreskreis; DERS.: Orationen. Die Tagesgebete der Festzeiten; DERS.: Orationen. Die Gabengebete im Jahreskreis.

durch Korrekturhinweise und Veränderungswünsche hinzugezogener Fachleute und der verantwortlichen Bischöfe mehrfach und vielfältig modifiziert werden.

Eine Ausnahme, die allerdings noch aus der Zeit stammt, als die deutschen Textfassungen nicht als Teil der Liturgie selbst verstanden wurden, ist der Deutsche Psalter, den Romano Guardini 1950 erstellt hat und der von den deutschen Bischöfen in Auftrag gegeben und gebilligt war. Bis in die 1970er Jahre hinein blieb er der einheitliche deutsche Text der Psalmen.¹³ Die Neuübersetzung des Exsultet, die Norbert Lohfink erstmals 1999 vorgelegt hat¹⁴ und die von Erwin Bücken sogar schon zur Kantillation eingerichtet wurde,¹⁵ hat bisher keinen besonderen Widerhall gefunden und ist dem Vernehmen nach auch bei der Arbeit der Kommission Ecclesia Celebrans nicht zum Ausgangspunkt einer Überarbeitung geworden.

Profilierte Texte sinnvoll zu sprechen bedarf bereits einer intensiven Beschäftigung mit dem Text. Was manche möglicherweise als kunstvoll bewerten, werden andere als künstlich und der deutschen Sprache nicht angemessen empfinden, gerade weil die deutschen Texte die Feinheiten des lateinischen Textes möglichst umfassend aufgreifen und wiedergeben wollen.¹⁶ Sollen liturgische Bücher und ihre Texte dem liturgischen Vollzug Sicherheit geben, dürfen sie nicht selbst zu Stolpersteinen werden. Im Blick auf dieses Ziel ist es gut, wenn Arbeitsgruppen vielfältig zusammengesetzt sind und so die durchschnittlichen Fei ergemeinschaften vor der Überforderung durch die Begeisterung Einzelner bewahren.

Arbeitsgruppen enthalten insofern Möglichkeiten, bleiben allerdings auch nicht vor dem Scheitern bewahrt. Das Ergebnis sind fast zwangsläufig Kompromisse, die aufs Ganze gesehen den durchschnittlichen Notwendigkeiten und Erwartungen entsprechen, aber natürlich nicht selten auch mit Inkonsequenzen behaftet sind, die vielfältige Ursachen haben können. Das illustrieren Erfahrungen aus den letzten Jahrzehnten.

2 Arbeit ausgewählter Arbeitsgruppen im deutschen Sprachgebiet

Mit großem Aufwand wird 1988 die Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch mit verschiedenen Arbeitsgruppen eingerichtet. Erste Ergebnisse können 1995 veröffentlicht werden.¹⁷ Als die Arbeit der Studienkommission sich dem Ende zuneigt, sind die Bischöfe, die in den 1980er Jahren das Projekt gutgeheißen haben, längst nicht mehr in der Verantwortung. Aber nicht nur in den beteiligten Bischofskonferenzen, sondern vor allem weltkirchlich ist ein neues Klima entstanden: Nicht eine moderate Weiterentwicklung der Reform und eine größere Eigenverantwortung in den verschiedenen Sprachgebieten erscheinen erstrebenswert; die Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ markiert den Paradigmenwechsel, der aufs Ganze dazu führt, dass die Arbeitsergebnisse der Studienkommission weitgehend in den Archiven verschwinden.¹⁸ Die Arbeit der Arbeitsgruppen ist also vergeblich, weil die Prinzipien, unter denen begonnen wurde, nicht mehr akzeptiert werden.

¹³ Vgl. Deutscher Psalter nach der Lateinischen Ausgabe Papst Pius' XII.; dazu PASCHER: Rez. Deutscher Psalter.

¹⁴ Vgl. LOHFINK: Die deutsche Übersetzung des Exsultet, vor allem 75 f.; ebenso die leicht überarbeitete Fassung in: DERS.: Das Exsultet deutsch, 118–120.

¹⁵ Vgl. BÜCKEN: Das Exsultet deutsch vertont.

¹⁶ Verf. gesteht, dass er teilweise in den lateinischen Text schauen musste, um die deutschen Fassungen von Alex Stock zu verstehen.

¹⁷ Vgl. NAGEL [u. a.]: Studien und Entwürfe zur Meßfeier.

¹⁸ Vgl. *Liturgiam authenticam*.

Mit nicht geringerem Aufwand nimmt im Jahr 2004 die Kommission „Ecclesia celebrans“ ihre Arbeit auf. Die Prinzipien, die für die Arbeit der Arbeitsgruppen bestimmend sind, finden sich klar in der Instruktion „Liturgiam authenticam“. Die formal approbationsreife Vorlage, die die Kommission nach fast zehn Jahren den Bischofskonferenzen des Sprachgebietes im Jahr 2013 für eine deutsche Fassung der *Editio typica tertia* des Missale Romanum übermittelt, hat den Spagat zwischen enger Bindung an den lateinischen Text und den Eigengesetzen der deutschen Sprache so gelöst, dass sich zumindest bisher die beteiligten Bischofskonferenzen weder zu einer Approbation noch zu einem Plan für die Weiterarbeit entschieden haben. Die Arbeit der Arbeitsgruppen und der Kommission ist also (zumindest bisher) gescheitert, weil die Erwartungen, mit denen die für die Approbation verantwortlichen Bischöfe die für das deutschsprachige Messbuch vorgelegten Texte beurteilen, nicht den Prinzipien entsprechen, die der Arbeit der Arbeitsgruppen zugrunde lag.

Auch die Arbeiten am Andachtsteil des gemeinsamen Gebet- und Gesangbuches sind instruktiv. Als in den frühen 1960er Jahren entsprechende Arbeitsgruppen – hier Subkommissionen genannt – für das erste Gotteslob von 1975 gebildet werden, wird 1963 eine Subkommission IV „Andachten“ gegründet, die allerdings keine Ergebnisse liefert. „Die Ursache dafür ist wohl eine große Unsicherheit bezüglich der angemessenen Form für die Andacht.“¹⁹ So urteilt Josef Seuffert, Sekretär der Kommissionen, die für das Gotteslob eingesetzt sind. Auch eine neue Subkommission IV „Wortgottesdienste und Andachten“ arbeitet von 1967 bis 1972, scheitert aber ebenfalls und liefert keine Texte. So erhält Mitte Dezember 1972 die Redaktionskommission für das Gotteslob den Auftrag, „auch den Andachtsteil zu erstellen“²⁰. In kurzer Zeit verfassen die Mitglieder der Redaktionskommission, unterstützt von zwei weiteren Autoren, Andachtsentwürfe, die auf der Sitzung der Redaktionskommission verändert und anschließend an die Hauptkommission weitergegeben werden. „So wurde der Andachtsteil innerhalb eines guten Jahres erarbeitet. Bei einer längeren Arbeitsperiode hätten die Texte sicher noch eine größere Reife erreichen können.“²¹

Mit dieser Hypothek beginnt 2004 im Rahmen der Vorbereitung einer Neuausgabe des gemeinsamen Gebet- und Gesangbuches, das 2013 erscheinen wird, die Arbeitsgruppe X „Weitere gottesdienstliche Feiern“ ihre Arbeit. Neben der Wort-Gottes-Feier, der Tagzeitenliturgie und neu zu konzipierenden „Häuslichen Feiern“ sind der Arbeitsgruppe X auch die Andachten übertragen. Auch wenn der Andachtsteil des Gotteslob von 1975 bei seiner schwierigen Vorgeschichte von erstaunlich hoher Qualität ist, herrscht Übereinstimmung, dass die Andachten vollständig neu zu erstellen sind. Die Arbeitsgruppe entwickelt Kriterien für Andachten (auch in Abgrenzung von Wort-Gottes-Feiern u. ä.) und stimmt diese mit der Projektleitung (Unterkommission der Liturgiekommission der DBK) ab. Wie bei den musikalischen Teilen des neuen Gebet- und Gesangbuches wollen die Mitglieder der Arbeitsgruppe nicht selbst als Autoren wirken, sondern eher Aufgaben der Qualitätskontrolle und Evaluation wahrnehmen.

Die Erfahrungen, die mit der Probepublikation von 2007 gemacht werden, sind zwar grundsätzlich positiv.²² Aus Platzgründen muss der Andachtsteil aber noch einmal ganz neu

¹⁹ SEUFFERT: Subkommission IV, 369.

²⁰ SEUFFERT: Subkommission IV, 372.

²¹ SEUFFERT: Subkommission IV, 374.

²² Vgl. Probepublikation für ausgewählte Gemeinden. Gemeinsames Gebet- und Gesangbuch, hier v. a. 359–377 (Nr. 123 f.).

konzipiert und wieder mit der Projektleitung abgestimmt werden. Die 32 Andachtsabschnitte und die übrigen geplanten Elemente des Andachtsteils entstehen schließlich auf drei verschiedenen Wegen: Ein Teil der Abschnitte wird von Fremdautoren geliefert und von diesen nach den Anregungen oder Bedingungen der Arbeitsgruppe weiterentwickelt. Eine Schreibwerkstatt mit Autoren gibt die Gelegenheit zu direkter Rückmeldung und Verbesserung. Einige Andachtsabschnitte werden in der Arbeitsgruppe selbst entwickelt. So gelingt es der Arbeitsgruppe, zeitgerecht den erhaltenen Auftrag zu erfüllen. Zu den Voraussetzungen dieses Erfolgs gehört sicher, dass die grundlegenden Prinzipien mit der Projektleitung abgestimmt sind und im Verfahren geäußerte anderslautende Wünsche nur innerhalb des abgestimmten Rahmens integriert werden müssen und integriert werden.²³

Arbeitsgruppen brauchen also Vorgaben und Prinzipien, die im Laufe des Prozesses modifiziert werden können, aber mit den verantwortlichen Entscheidungsträgern abgestimmt sein müssen. Wo dies nicht der Fall ist, wird die Arbeit schnell vergeblich.

Für die Effektivität einer Arbeitsgruppe entscheidend ist allerdings auch, dass die Mitglieder am Dialog untereinander interessiert sind und von den je anderen etwas erwarten, das sie selbst nicht leisten können. Insofern verlangt die Mitarbeit in Arbeitsgruppen nicht nur Engagement, sondern auch Demut. Was die Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ für den gesamten Weg der Übersetzung liturgischer Texte fordert, gilt auch schon für die Bemühungen innerhalb der verschiedensten liturgischen Arbeitsgruppen: „Die innere Bereitschaft hinzunehmen, dass das eigene Werk von anderen beurteilt und überarbeitet wird, ist eine unbedingt notwendige Haltung, in der sich jeder auszeichnen muss, der den Dienst übernimmt, liturgische Bücher zu übersetzen.“²⁴ Viele, die in solchen Arbeitsgruppen mitarbeiten, machen die Erfahrung, dass auch die Einzelnen innerhalb des Prozesses zu anderen Einsichten kommen und selbst nicht mehr wissen, wofür sie sich bei früherer Gelegenheit stark gemacht haben und was dabei ihre Gründe waren. Dies ist kein Zeichen von Wankelmütigkeit, sondern beruht darauf, dass die Entwicklung von liturgischen Ordnungen und volkssprachigen Texten nicht mit wissenschaftlicher Eindeutigkeit betrieben werden kann, sondern immer nur eine Möglichkeit realisiert, neben der prinzipiell auch andere denkbar und häufig ähnlich sinnvoll sind.

3 Arbeitsgruppen in geordneten Verfahrensprozessen

Bei der Erstellung der volkssprachigen liturgischen Bücher sind geordnete Verfahren notwendig. Die Vorbereitung der einzelnen Texte durch Arbeitsgruppen, in denen vielfältige Sprachvarietäten und Kompetenzen repräsentiert sind, liefert eine Vorlage, die natürlich kritisch beurteilt werden muss und nach Möglichkeit verbessert werden soll. Zumindest die approbationsberechtigten Bischöfe müssen Gelegenheit haben, entsprechende Modi (Verbesserungsvorschläge) zu machen. Wichtig ist allerdings, dass auch diese Modi von einer Arbeitsgruppe evaluiert werden. Nicht leicht zu entscheiden ist, ob diese Einarbeitung von einer neuen Arbeitsgruppe vorgenommen werden soll, in der ebenfalls wieder vielfältige Kompetenzen vertreten sind, oder ob die alte Arbeitsgruppe dafür geeignet ist oder zumindest in diesem

²³ Bis zur Vorlage des offiziellen Redaktionsberichtes vgl. dazu die Hinweise bei HAUNERLAND: Andachten – Gottesdienste der Betrachtung und Anbetung; DERS.: Die Andacht als volksnahe Gottesdienstform.

²⁴ *Liturgiam authenticam* Nr. 75.

Evaluationsprozess personell gut vertreten sein muss. Denn bei der Einarbeitung der Modi ist nicht nur zu prüfen, ob die Vorschläge an sich sinnvoll sind, sondern auch, ob mit ihrer Umsetzung nicht neue Schwierigkeiten auftauchen. Bei vielen Ideen, die zu Veränderungsvorschlägen führen, zeigt sich, dass diese bereits in den ursprünglichen Arbeitsgruppen diskutiert und in der Regel aus guten Gründen nicht umgesetzt worden sind.

Natürlich ist es nicht auszuschließen, dass in liturgischen Arbeitsgruppen mit der Zeit eine Betriebsblindheit eintritt, die durch den unvoreingenommenen Blick neuer Leser leichter überwunden werden kann. Manche Erstleser identifizieren mit großer Treffsicherheit sperrige Formulierungen. Die Schwierigkeiten, die mit diesen Kompromissformulierungen möglicherweise sogar genial umgangen werden, fallen dagegen nicht sofort ins Auge. Vermeintlich einfache Korrekturen führen zu neuen Komplikationen, die allerdings nur dann auffallen, wenn auch der gesamte Kontext wieder in den Blick genommen wird.

Umso wichtiger dürfte es sein, dass Arbeitsgruppen so zusammengesetzt sind, dass die notwendigen Kompetenzen wirklich vorhanden sind und dass auch die, die an diesem Prozess nicht beteiligt sind, das grundlegende Vertrauen haben, dass die Arbeitsgruppe die wichtigen Perspektiven berücksichtigt. Unter diesem Gesichtspunkt dürfte es dringend wünschenswert sein, dass spätestens bei der Evaluation bischöflicher Modi Vertreter der Bischöfe beteiligt sind und so mit ihrer Person sicherstellen und bezeugen, dass die Anliegen der Bischöfe angemessen berücksichtigt werden.²⁵

Werden bestimmte Aspekte erst in einem späteren Zeitpunkt zusätzlich überprüft, kann dies zu vielfältigen Konsequenzen führen. Dafür sind jene Texte lehrreich, die auch für die Kantillation geeignet sein müssen. Denn die Kantillationsmodelle, die bisher für den deutschen katholischen Liturgiegesang zur Verfügung stehen, sind nicht für alle Sätze und Wortfolgen mit ihren jeweiligen sinngeliteten Betonungen geeignet.²⁶ Wo dieses Anliegen von Anfang an in entsprechenden Arbeitsgruppen beachtet wird, können teilweise große Schwierigkeiten vermieden werden. Denn nachträglich notwendige Korrekturen führen im Idealfall nur zu leichten Umstellungen, können aber auch gewaltige Eingriffe in den Text notwendig machen.

Zugleich haben die Fachleute für Kantillation natürlich ebenso wie alle anderen Beteiligten sprachliche Vorlieben und theologische Interessen. Auch vermeintliche Fehler, die sich nicht auf die Kantillation beziehen, tragen diese Gutachter dann vor, da sie ja insgesamt zu einem möglichst guten Text beitragen wollen. Die Arbeitsgruppe aber kommt damit in die schwierige Lage, dass sie Prozesse wiederaufnehmen muss, die bereits lange zuvor gelaufen sind. Verschleiert der musikalische Gutachter, dass er hier seinen Auftrag ausgeweitet hat, und wird dies von den Verantwortlichen nicht wahrgenommen, kommt der Fachmann für Kantillation damit faktisch in die Rolle eines allzuständigen Endkontrolleurs. Dies mag im Einzelfall sogar der Qualität dienen, kann allerdings auch die qualitätsvolle Arbeit von vielen anderen marginalisieren. Dies kann nicht nur zu Frustrationen führen, sondern ist vor allem ein leichtfertiger Umgang mit den Kraft- und Zeitressourcen der Mitarbeiter.

²⁵ Die Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ ist mit guten Gründen vielfach kritisiert worden, vgl. zur Diskussion statt anderer: KRANEMANN / WAHLE (Hg.): „... Ohren der Barmherzigkeit“. Die berechtigte Kritik an der Übersetzungsphilosophie, an komplexen Verfahrensschritten und an der faktischen Auslegung bzw. Anwendung in der Vergangenheit sollte nicht übersehen lassen, dass der von der Instruktion geforderte stärkere Einbezug der oder zumindest einzelner Bischöfe und geordnete Verfahrensabläufe aus vielen Gründen sehr wünschenswert und notwendig sind.

²⁶ Dringend notwendig wäre eine Überarbeitung und Neuausgabe von: Regelbuch für die Orations- und Lektionstöne in deutscher Sprache.

Gerade die Erfahrungen der letzten Jahre zeigen, dass auch unter dem Gesichtspunkt der Ökonomie klare Arbeitsstrukturen und Verfahrensabläufe notwendig sind. Der verständliche Versuch, Verfahren abzukürzen und auf angemessen zusammengestellte Arbeitsgruppen zu verzichten, eröffnet fast zwangsläufig jenen, die in der Arbeitsphase keine Bedenken anmelden konnten, die Möglichkeit, in allen späteren Phasen bis zur Approbation der Bischöfe oder sogar bis zur *recognitio* durch den Apostolischen Stuhl Einfluss zu nehmen.

Arbeitsgruppen, die in geordneten Prozessen liturgische Texte und Ordnungen entwickeln, nehmen tatsächlich viel Zeit in Anspruch und verlangen ihren Mitgliedern viel Mühe ab. Es spricht allerdings manches dafür, dass sie auch weiterhin ein wichtiges Organisationselement liturgischer Erneuerung bleiben, das durch anderes nicht ohne Schaden für das Ergebnis ersetzt werden kann.

Über viele Jahre hat Pater Winfried Bachler Kraft und Zeit in dieses Format liturgischer Erneuerung investiert. Neben seiner liturgischen und pastoralen Expertise brachte er dabei in manche bundesdeutsch geprägte Arbeitsgruppe mit der notwendigen Nachhaltigkeit auch die Eigengesetzlichkeiten österreichischer Mentalität und österreichischen Sprachempfindens ein. Dafür müssen ihm nicht nur seine Landsleute dankbar sein, sondern alle, die ein Interesse haben, dass gemeinsame liturgische Bücher im deutschen Sprachgebiet eine Selbstverständlichkeit bleiben.

Literaturverzeichnis

- BÜCKEN, Erwin: Das Exsultet deutsch nach dem Exsultet-Melodiemodell vertont für feierlichen und einfachen Gesang, in: BRAULIK, Georg/LOHFINK, Norbert (Hg.): Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Bücken. Frankfurt [u. a.] ²2003 (Österreichische Biblische Studien 22), 121–138.
- BUGNINI, Annibale: Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament, dt. Ausgabe hg. v. Johannes Wagner unter Mitarbeit v. François RAAS. Freiburg / Basel / Wien 1988.
- Deutscher Psalter nach der Lateinischen Ausgabe Papst Pius' XII. übers. v. Romano Guardini. München ⁵1966 [1950].
- Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform. Manuskriptausgabe zur Erprobung. Hg. v. den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Trier 2001.
- Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Teil II: In besonderen Situationen. Manuskriptausgabe zur Erprobung. Hg. v. den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz. Trier 2008.
- Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg [u. a.] 2007.
- Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969. Freiburg [u. a.] 2009.
- Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale. Hg. i. Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich. Trier 2012.

- HAUNERLAND, Winfried: Andachten – Gottesdienste der Betrachtung und Anbetung, in: Heiliger Dienst 66. 2012, 210–219.
- DERS.: Das eine gescheitert, das nächste gescheitert? Zwölf Anmerkungen zur Rezeption eines liturgischen Buches, in: Gottesdienst 44. 2010, 173–176.
 - DERS.: Die Andacht als volksnahe Gottesdienstform. Beobachtungen am Beispiel der Diözese Würzburg, in: HILLENBRAND, Karl/WEISS, Wolfgang (Hg.): Reichtum des Glaubens. [FS Friedhelm Hofmann]. Würzburg 2012 (Würzburger Diözesangeschichtsblätter 74), 283–296.
 - DERS.: Die Feier der Kindertaufe. Zur zweiten authentischen Ausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, in: Liturgisches Jahrbuch 58. 2008, 67–94.
 - DERS.: Die kirchliche Begräbnisfeier. Zur zweiten authentischen Ausgabe 2009, in: Liturgisches Jahrbuch 59. 2009, 215–245.
 - DERS.: Eine Ergänzung für die Pastoral. Zum Manuale „Die Kirchliche Begräbnisfeier“, in: Gottesdienst 46. 2012, 137–140.
 - DERS.: Ortskirchliche Wege liturgischer Erneuerung. Eine Zwischenbilanz, in: BÄRSCH, Jürgen/HAUNERLAND, Winfried (Hg.): Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Unter Mitarb. v. Florian KLUGER. Regensburg 2013 (Studien zur Pastoralliturgie 36), 531–561.
- KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG: Der Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (Zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – Deutsch. 28. März 2001. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154).
- KRANEMANN, Benedikt/ WAHLE, Stephan (Hg.): „... Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache. Freiburg/Basel/Wien 2011.
- LOHFINK, Norbert: Das Exsultet deutsch. Kritische Analyse und Neuentwurf, in: BRAULIK, Georg/LOHFINK, Norbert (Hg.): Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin BÜCKEN. ²Frankfurt [u. a.] 2003 (Österreichische Biblische Studien 22), 83–120.
- LOHFINK, Norbert: Die deutsche Übersetzung des Exsultet. Kritische Analyse und Neuentwurf, in: Liturgisches Jahrbuch 49. 1999, 39–76.
- NAGEL, Eduard [u. a.] (Hg.): Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1. Freiburg/Basel/Wien 1995.
- PASCHER, Joseph: Rezension zu: Deutscher Psalter nach der Lateinischen Ausgabe Papst Pius' XII. übers. v. Romano Guardini, München 1950, in: Liturgisches Jahrbuch 1. 1951, 163 f.
- Probepublikation für ausgewählte Gemeinden. Gemeinsames Gebet- und Gesangbuch für die Katholischen (Erz-)Bistümer Deutschlands, Österreichs sowie das Bistum Bozen-Brixen zur Erprobung im Zeitraum vom Ersten Advent 2007 bis Pfingsten 2008. Hg. v. den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und vom Bischof von Bozen-Brixen. Stuttgart 2007.
- Regelbuch für die Orations- und Lektionsteine in deutscher Sprache. Erarb. von Erhard QUACK u. Fritz SCHIERI. Hg. vom Liturg. Institut Trier. Freiburg/Br. 1969.
- ROTH, Markus: Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs. St. Ottilien 2011 (Münchener Theologische Studien, Historische Abteilung 39).

- SEUFFERT, Josef: Subkommission IV „Andachten“, in: NORDHUES, Paul/WAGNER, Alois: Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch „Gotteslob“, Paderborn / Stuttgart 1988, 368–375.
- STOCK, Alex: Orationen. Die Gabengebete im Jahreskreis neu übers. u. erklärt. Regensburg 2016.
- DERS.: Orationen. Die Tagesgebete der Festzeiten neu übers. u. erklärt. Regensburg 2014.
 - DERS.: Orationen. Die Tagesgebete im Jahreskreis neu übers. u. erklärt. Regensburg 2011.
- Versammelt in Seinem Namen. Tagzeitenliturgie – Wort-Gottes-Feier – Andachten an Wochentagen. Werkbuch. Hg. v. 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.
- WAGNER, Johannes: Liturgisches Referat – Liturgische Kommission – Liturgisches Institut, in: Liturgisches Jahrbuch 1. 1951, 8–14.
- Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage. Hg. v. den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. Trier 2004.

Martin Klöckener, Fribourg

Haben liturgische Bücher eine Zukunft?

Situationen, Herausforderungen, Perspektiven

Der Beitrag fragt nach Entstehungsbedingungen, Geschichte, Gestalt und Aufgaben der liturgischen Bücher in Geschichte und Gegenwart. Unter Nutzung der Erkenntnisse aus der Historie und der Orientierungen und Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils werden neuere Entwicklungen im Bereich der liturgischen Bücher auf universalkirchlicher und teilkirchlicher Ebene sowie im Zusammenhang von Kultur und Gesellschaft aufgezeigt, um schließlich Perspektiven und Aufgaben für die Zukunft zu entwerfen.

Die Titelfrage dieses Beitrags mag bei liturgisch Interessierten auf den ersten Blick verwegen klingen: Haben liturgische Bücher eine Zukunft? Wird damit

UNIV.-PROF. DR. MARTIN KLÖCKENER
ist seit 1994 Inhaber des zweisprachigen Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg/Schweiz, hauptverantwortlicher Herausgeber des „Archiv für Liturgiewissenschaft“ sowie anderer fachwissenschaftlicher Reihen. Er ist Mitglied und Berater in zahlreichen wissenschaftlichen und kirchlichen Kommissionen und Vereinigungen.

nicht eine Grundlage und Konstante christlicher Liturgie in Frage gestellt, die seit rund 1500 Jahre fest zum gottesdienstlichen Leben gehört? Doch ein genauerer Blick auf bestimmte Vorgänge und die allgemeinen Entwicklungen der letzten zwei bis drei Jahrzehnte zeigt, wie sehr diese Frage berechtigt ist. Denn viele Selbstverständlichkeiten liturgischen Lebens und Feierns, die bis weit ins 20. Jahrhundert hinein unbestritten waren, sind nicht mehr ohne weiteres plausibel. Veränderte Einstellungen zur Liturgie bei vielen Getauften, innerkirchliche Auseinandersetzungen um das, was Liturgie bedeutet und wie ihre Gestalt auszusehen hat, und damit verbundene ekklesiologische Konzepte stellen ebenso sehr das Gewohnte und Vertraute in Frage wie gesellschaftliche Tendenzen in Form von Individualisierung und Privatisierung religiösen Lebens und Verhaltens sowie neue Medien und die Digitalisierung. Veränderungen in der Gesellschaft und Kultur, in denen die Kirche lebt, die sie mit dem Evangelium zu durchdringen versucht, von der sie selbst wie auch jedes ihrer Glieder – Getaufte und Amtsträger – aber zugleich in ihren Lebensformen und Ausdrucksgestalten mit geprägt werden, wirken sich auch in dem hier behandelten Bereich aus. Nicht zuletzt geht es dabei um die Frage der Anerkennung der kirchlichen Autoritäten, die liturgische Bücher herausgeben und als verpflichtende Grundlagen für das gottesdienstliche Feiern erklären.

Im hiesigen Sprachraum lag der Auftrag zur Erarbeitung der liturgischen Bücher in der nachkonziliaren Epoche seit 1969 in erster Linie bei der von den beteiligten Bischofskonferenzen und konferenzfreien Bischöfen errichteten „Internationalen Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet“ [IAG]; die Bischofskonferenzen und Bischöfe approbierten die Ausgaben, der Apostolische Stuhl bestätigte beziehungsweise rekonozitierte sie.¹ Nach der Aufhebung der IAG Anfang 2004 gingen die Aufgaben teils auf

¹ Vgl. RENNINGS: IAG; POMELLA: Mitarbeit der Schweizer Kirche; KLÖCKENER: Liturgische Bücher; KACZYNSKI: Anmerkungen; HAUNERLAND: Messbuchreformen 22–29.

die vom Apostolischen Stuhl errichtete bischöfliche Kommission „Ecclesia celebrans“, teils auf das ebenfalls neu begründete „Forum Liturgie im deutschen Sprachgebiet“ über;² mehrere laufende Projekte gerieten allerdings auch ins Stocken und wurden vorerst nicht weitergeführt. Wieder andere erlebten turbulente Entwicklungen. Intensiv all diese Prozesse miterlebt und mitgetragen hat mehrere Jahrzehnte lang P. Winfried Bachler OSB als Sekretär der Liturgischen Kommission für Österreich und Leiter des Österreichischen Liturgischen Instituts; in dieser Eigenschaft hat er auch in den internationalen Kommissionen für das deutsche Sprachgebiet aktiv mitgewirkt. Ihm sei dieser Beitrag gewidmet: zum Dank für seinen hohen Einsatz, mit dem er immer verlässlich und in tiefer Aufrichtigkeit seinen Dienst für die Liturgie erfüllt hat; auch unter zeitweise schwierigen Bedingungen hat er dabei an seinen Überzeugungen festgehalten und die Wege in die Zukunft der Liturgie entscheidend mitgestaltet.

1 Konzepte liturgischer Bücher bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Ein kursorischer Blick in die Vergangenheit kann dabei helfen, die Motive für Entstehung und Entwicklung sowie Konzepte und Formen liturgischer Bücher in größere historische Kontexte einzuordnen. Daraus lassen sich nicht zuletzt Kriterien für die Zukunft gewinnen.

Bekanntlich sind die ältesten erhaltenen schriftlichen Quellen im Westen in der Spätantike entstanden. Sie sollten den Vollzug der Liturgie erleichtern, bewährtes liturgisches Textmaterial überliefern, die Qualität und Richtigkeit des christlichen Gottesdienstes angesichts vieler schlecht gebildeter Kleriker sichern, vor allem die Orthodoxie des liturgischen Betens gewährleisten, aber auch zur Einheit in der Liturgie im Rahmen des Möglichen innerhalb einer Ortskirche, Kirchenprovinz oder in einem anderen Gebiet beitragen und damit zugleich die Einheit der Kirche bekunden und fördern.³ Im Laufe der Zeit wurden die Handschriften systematisiert und vervollständigt; neue Handschriftentypen kamen auf. Das frühe Mittelalter, besonders die Karolingerzeit, legte aus kirchlichen, kulturellen und politischen Gründen eine besondere Innovationskraft an den Tag. Trotz aller Bemühungen um Einheitlichkeit blieb jahrhundertlang die Vielfalt der Handschriften erhalten. Obwohl sie in vielerlei Hinsicht auf einer gemeinsamen Basis beruhten, wurden bei ihrer ständigen Fortentwicklung vor allem lokale und regionale Gebräuche aufgegriffen. Die liturgischen Gewohnheiten der Ortskirchen galten uneingeschränkt als legitim; ordnende Instanzen traten nur regional begrenzt in Erscheinung.⁴ Noch der Liturgiker und Kanonist Durandus von Mende (ca. 1230–1296) anerkannte in seinem *Rationale divinatorum officiorum*, dem bedeutendsten Liturgiekommentar des Mittelalters, diese Verschiedenheit.⁵

² Vgl. HAUNERLAND: Messbuchreformen, 35–40.

³ Vgl. die Darstellung des Übergangs von der Improvisation im liturgischen Beten zur schriftlichen Fixierung, wie sie sich besonders in Nordafrika vom Ende des 4. Jahrhunderts bis zum Beginn des 6. Jahrhunderts nachweisen lässt, bei KLÖCKENER: Eucharistisches Hochgebet bei Augustinus, 465–478; DERS.: Eucharistisches Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie, 73–84.

⁴ Vgl. die Gesamtdarstellungen bei VOGEL: Introduction, englische Ausgabe; DERS.: Medieval Liturgy; PALAZZO: Le Moyen Âge; KLÖCKENER / HÄUSSLING: Liturgische Bücher.

⁵ WILHELM DURANDUS: Rationale, Prolog, Nr. 13: „Es muss aber beachtet werden, dass man im göttlichen Kult die Verschiedenheit eines vielfältigen Ritus findet. ‚Denn fast jede Kirche hat ihre eigenen Gebräuche, und jeder von ihnen hat einen Überfluss in seiner Bedeutung‘; es wird auch nicht als tadelnswert oder sinnlos betrachtet, Gott und seine Heiligen mit verschiedenen Gesängen oder Melodien und verschiedenartigen Gebräuchen zu verehren, da ja auch die triumphierende Kirche entsprechend dem Propheten in bunte Kleider gehüllt ist (vgl. Ps 44,10) und sogar in der Ausspendung

Einheitskonzepte, wie sie heute oft mit liturgischen Büchern verbunden werden, sind dem Hoch- und Spätmittelalter fremd. Auch wenn es diverse Bemühungen um eine größere Einheit in der Liturgie gab, wurde die Vielfalt nie aufgehoben. In der handschriftlichen Epoche war dies aus schreibtechnischen Gründen und wegen der aufwendigen Buchproduktion ohnehin kaum möglich; doch hätte eine strikte Einheitlichkeit liturgischer Formen auch nicht dem mittelalterlichen Kirchenbild entsprochen.

Ähnliches lässt sich für das Jahrhundert zwischen der Erfindung des Buchdrucks, also die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts, und der Veröffentlichung der liturgischen Bücher nach dem Konzil von Trient sagen. Liturgische Bücher wurden in dieser Epoche in großer Zahl für die verschiedenen Ortskirchen gedruckt. Dabei spielten die Buchdrucker eine entscheidende Rolle; denn in der Regel brachten sie die Ausgaben für den Gebrauch in der Liturgie – Messbücher, Breviere, Ritualien und andere Quellen – in eigener Verantwortung und auf ihre Kosten heraus. So sind zwischen dem ersten Druck eines römischen Missale im Jahre 1474 bis zur Neuauflage des *Missale Romanum* nach dem Konzil von Trient (1570) weit über 300 verschiedene Missale-Ausgaben bekannt.⁶ Schon aus Gründen des besseren Verkaufs haben die Drucker die Ausgaben fortwährend vervollständigt und verbessert, auch unter Nutzung von Texten aus anderen Ortskirchen, so dass sich dadurch die Vielfalt enorm vergrößerte.⁷ Gleichzeitig sind aber auch für dieses Jahrhundert entschiedene Reformbemühungen kirchlicher Verantwortlicher und theologischer Kreise bezeugt. Zu nennen ist beispielsweise Kardinal Francisco Quiñonez, der 1535 ein völlig neu konzipiertes Brevier für den Seelsorgeklerus vorlegte (zweite verbesserte Auflage 1537) und damit mehrere Jahrzehnte lang einen erheblichen Erfolg erzielte, ehe es durch die Bulle „Quod a Nobis“ Papst Pius' V. 1568 strengstens verboten wurde; leitend für Quiñonez waren die Lebensverhältnisse des Klerus und dessen pastorale Aufgaben, dazu der geistlich-theologische Reichtum und die Zuverlässigkeit der Quellen, aus denen sein Buch schöpfte.⁸ Ein anderes Beispiel sind die Druckausgaben des *Pontificale* als Buch für die bischöfliche Liturgie, die zwischen 1485 und 1582 herauskamen.⁹ Auch wenn die genannten Herausgeber in engem Kontakt mit der römischen Kurie standen, ja ihr teilweise selbst angehörten, firmieren die Titel unter ihrem Namen; ebenso nahm keiner von ihnen in Anspruch, dass seine Ausgabe nun allgemeine Verbindlichkeit für die katholische Kirche besitze. Bei allem Bemühen um Erneuerung des liturgischen Lebens und um Anpassung an die zeitgenössischen Bedürfnisse waren die Ausgaben keinem gesamtkirchlichen Einheitskonzept verpflichtet. Man könnte Ähnliches für das Rituale aufzeigen, sogar noch in den ersten Jahrzehnten der nachtridentinischen Epoche.¹⁰

Erst mit dem Konzil von Trient (1545–1563) kam eine Neuorientierung auf, die Ergebnis der Erneuerungsbemühungen der katholischen Kirche im Anschluss an die Reformation,

der kirchlichen Sakramente durch das Recht der Gewohnheit die Verschiedenheit zugelassen wird.“

⁶ Vgl. WEALE / BOHATTA: *Catalogus missalium*; AMIET: *Missels et bréviaires imprimés*; MEYER: *Eucharistie*, 253 f.

⁷ Dieser Aspekt wird oft zu wenig beachtet, wenn es um die päpstlichen Entscheidungen bei der Einführung der neuen liturgischen Bücher nach dem Konzil von Trient, allen voran des *Breviarium Romanum* von 1568 und des *Missale Romanum* von 1570, geht. Vgl. die gleichwohl überaus rigoros formulierten päpstlichen Bullen zur Einführung dieser beiden Bücher, zum Brevier ZERFASS / HÄUSSLING: Die Bulle „Quod a Nobis“; zum Messbuch KLÖCKENER: Die Bulle „Quo primum“.

⁸ Vgl. neben diversen weiteren Untersuchungen HÄUSSLING: *Brevierreformen*, 221–223. Die Ausgaben sind leicht zugänglich in den von John Wickham LEGG besorgten Editionen (s. Quellenverzeichnis am Ende des Beitrags).

⁹ Vgl. DYKMANS: *Pontifical*, 108–148; KLÖCKENER: *Diözesansynode*, 17–25. 323–326.

¹⁰ Vgl. BÄRSCH: *Römisches Rituale*, 45–54.

aber auch einer neuen Selbstvergewisserung war, wie sie auf dem Konzil von Trient geschah und die zu einer zunehmenden Konfessionalisierung führte. Jetzt ging es erstmals darum, eine Einheitsliturgie für die Universalkirche zu schaffen. Diese war im 16. Jahrhundert mit der Ausweitung der Missionen, z. B. der Jesuiten (Franz Xaver und andere) in den ostasiatischen Raum, auch als solche in Erscheinung getreten und begriff sich mehr und mehr als eine Kirche, die über das Mittelmeergebiet und den europäischen Raum hinausragte.

Das Einheitskonzept für das Messbuch und das Brevier wurde vom Konzil von Trient selbst mit seiner Vorschrift der Erneuerung dieser Bücher (gemeinsam mit dem Katechismus) vorgegeben; in der nachtridentinischen Reform weitete die römische Kurie dieses, nicht zuletzt aus einem bestimmten Zeitgeist heraus (vgl. etwa das Wirken des Karl Borromäus als Reformbischof),¹¹ auf andere liturgische Bücher aus, so dass nach weithin identischen Kriterien das *Martyrologium Romanum* (1582), das *Pontificale Romanum* (1595/96) und das *Caeremoniale Episcoporum* (1600) herausgebracht wurden.¹² Beim erst 1614 erschienenen *Rituale Romanum* blieb hingegen eine größere Offenheit: Dieses Buch wurde den Ortskirchen nur nachdrücklich empfohlen, nicht aber verbindlich vorgeschrieben. Die bestehenden Rituale-Ausgaben von Diözesen und Orden wurden damit nicht abgeschafft und behielten, unter anderem im deutschen Sprachgebiet, große Bedeutung bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts beziehungsweise bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil; der Buchtyp behielt die bestehende Vielfalt bei, selbst wenn im Zuge von Revisionen diözesaner Ausgaben vor allem seit dem 19. Jahrhundert oft römische Einflüsse zum Tragen kamen.¹³ Sonderwege gab es in dieser Epoche in Frankreich, wenn dort im 17.–19. Jahrhundert gegen den Willen des Apostolischen Stuhls für fast alle Bistümer neue diözesane liturgische Bücher geschaffen wurden. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden diese Ausgaben durch den überaus heftigen, aber nachhaltigen Kampf von Prosper Guéranger, Abt der Benediktinerabtei Solesmes, in dem für seine Anliegen günstigen Klima der Restauration nach der Französischen Revolution und der Neuordnung Europas, der allgemeinen Romorientierung der katholischen Kirche und des Ultramontanismus wieder abgeschafft, so dass sich die römische Liturgie auch dort uneingeschränkt durchsetzte.¹⁴ Eine weitere Ausnahme stellen im deutschen Sprachgebiet für einige Jahrzehnte einzelne Ausgaben dar, die im Geist der Aufklärung von Seelsorgern und Theologen besorgt wurden; doch konnten sie sich alle nicht dauerhaft etablieren, sondern gingen mit dem Ende der Aufklärung weitgehend unter.¹⁵

Die Bücher der tridentinischen Liturgiereform blieben mit aufs Gesamt gesehen unerheblichen Änderungen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in Geltung. Damit hatte die katholische Kirche ein identitätsstiftendes obligatorisches Ritengerüst, das zugleich der Disziplinierung des Klerus diente.¹⁶ Tiefgreifende Reformen der Primärquellen des Gottesdienstes in der katholischen Kirche, soweit dieser einer gesamtkirchlichen Regelung unterlag, unterblieben rund vier Jahrhunderte lang. Allerdings darf daraus nicht gefolgert werden, dass es keine Erneuerungen im liturgischen Leben der Kirche gegeben hätte; diese vollzogen sich jedoch weitgehend in einem Raum, der durch die gesamtkirchlich verbindlichen liturgischen Bücher

¹¹ Vgl. KLÖCKENER: Karl Borromäus.

¹² Vgl. HAUNERLAND: Einheitlichkeit; KLÖCKENER: Liturgiereformen in der Geschichte, 72–76.

¹³ Vgl. zum Gesamtprozess vor allem BÄRSCH: Römisches Rituale, bes. 54–57; zur schrittweisen Romanisierung der Diözesanritualien vgl. KLÖCKENER: Reform der Schweizer Ritualien.

¹⁴ Vgl. zusammenfassend JOUNEL: Les liturgies diocésaines de France, 475–479.

¹⁵ Vgl. etwa den Sammelband KOHLSCHIEIN (Hg.): Aufklärungskatholizismus und Liturgie; DERS.: Liturgiereform und deutscher Aufklärungskatholizismus; GERHARDS: Synode von Pistoia.

¹⁶ Vgl. am Beispiel der Diözese Münster etwa KRANEMANN: Münstersche Ritualien.

nicht geregelt war.¹⁷ Erst mit der Reform der Osternacht (1951) und der gesamten Heiligen Woche unter Papst Pius XII. (1955/56) wurde eine gründliche Reform eines Abschnitts des *Missale Romanum* durchgeführt; sie warf schon ihre Schatten voraus auf die tiefgreifende Reform, die auf Weisung des Zweiten Vatikanischen Konzils wenige Jahre später beginnen sollte. Die letzte Revision des *Missale Romanum*, des *Breviarium Romanum* und des *Pontificale Romanum* in den Jahren 1961/62 im Zusammenhang der Vereinfachung der Rubriken stand bereits unter den Vorzeichen des von Johannes XXIII. im Januar 1959 angekündigten ökumenischen Konzils und konnte keine nachhaltigen Akzente mehr setzen.¹⁸

Dieser kursorische historische Durchgang zeigt: (1) Liturgische Bücher sind im Laufe der Geschichte zunächst primär als Hilfe für die Liturgieverantwortlichen konzipiert worden. (2) In allen Epochen bedurfte es theologisch-liturgischer Kompetenz, um solche schriftlichen Quellen in adäquater Form herauszugeben. (3) Kirchliche und zum Teil auch politische Autoritäten haben sich in den verschiedenen Epochen in unterschiedlichem Maß um die liturgischen Bücher gekümmert: Sicher waren sie stets daran interessiert; oft sind Einflussnahmen begründetermaßen anzunehmen, ohne dass man sie belegen kann. Direkter Einfluss auf die Erstellung liturgischer Quellen und die Übernahme von deren Herausgabe sind ein neuzeitliches Phänomen, das – auf der Basis des Buchdrucks – flächendeckend erst mit der tridentinischen Liturgiereform zum Tragen kam; seitdem sind liturgische Bücher schwerpunktmäßig universalkirchlich konzipiert. (4) Vor der Erfindung des Buchdrucks erstreckte sich der Geltungsbereich der liturgischen Quellen – sowohl wegen der aufwendigen Buchproduktion als auch wegen der vorherrschenden ekklesiologischen Konzepte – fast durchwegs auf Teilkirchen oder Diözesen.¹⁹ (5) Auf jeden Fall ging es vor der Reformation stets darum, gebrauchsfähige liturgische Quellen bereitzustellen, die den Liturgieverantwortlichen und dem Seelsorgeklerus das nötige „Handwerkszeug“ boten, damit sie ihre liturgischen Aufgaben angemessen erfüllen konnten. (6) Nach der Reformation wurden die liturgischen Bücher darüber hinaus zu einem katholischen Identifikationsmerkmal und trugen zur Konfessionalisierung sowie zur Disziplinierung des Klerus bei.²⁰

2 Die Weisungen von „Sacrosanctum Concilium“ und deren Ausführung durch den Apostolischen Stuhl und die Bischöfe im deutschen Sprachraum

Die Konzilsväter waren sich darüber im Klaren, dass eine Reform der Liturgie eine umfassende Revision der Grundlagen des liturgischen Feierns, das heißt der liturgischen Bücher, verlangte. Im ersten Kapitel der Konstitution finden sich dazu in den Artikeln 21–40 allgemeine Weisungen, die in den weiteren Kapiteln im Blick auf die einzelnen liturgischen Feiern präzisiert werden. Dabei ist

¹⁷ Für die Barockzeit vgl. zum Beispiel BÄRSCH: Barock.

¹⁸ Die revidierten Bücher ließen sich kaum mehr verkaufen und erhielten erst neue Aufmerksamkeit durch das Motuproprio „*Summorum Pontificum*“ Benedikts XVI. (2007), der diese im Widerspruch zum Zweiten Vatikanischen Konzil, das die Notwendigkeit einer allgemeinen Erneuerung der Liturgie aus Gründen, die das Wesen der Liturgie betrafen (vgl. SC 21), festgestellt hatte, zu den Quellen für die sogenannte „außerordentliche Form des römischen Ritus“ erklärte.

¹⁹ Ortsübergreifend und gewissermaßen gesamtkirchlich ausgerichtet waren allerdings schon im Hochmittelalter die Quellen, die aus den Liturgiereformen der Zisterzienser und Kartäuser hervorgingen. Vgl. ALTERMATT: *Id quod magis authenticum*; BECKER: *Cartusia*; KLÖCKENER: Liturgiereformen in der Geschichte, 69–71.

²⁰ Vgl. KRANEMANN: Liturgisches Normbuch.

wichtig festzuhalten, dass Art. 21 den Erneuerungsbedarf unter anderem damit begründet, dass das Wesen der Liturgie in ihrer zur Konzilszeit bestehenden Form nicht mehr in adäquater Weise zum Ausdruck kommt; Reform der Liturgie verlangt also weitaus mehr als eine zeremonielle Retusche; es geht um die theologischen und ekklesialen Grundlagen liturgischen Feierns.

Gleichzeitig verdeutlicht schon die Liturgiekonstitution und wird im weiteren Fortgang der Liturgiereform wiederholt unterstrichen, dass die Reform der Bücher und Riten allein nicht ausreicht: Diese steht im Zusammenhang des übergeordneten Zieles einer tiefgreifenden Erneuerung der Kirche; deshalb bedarf es einer Reform der liturgischen Bücher und – daraus resultierend – der Feierpraxis. Die Kirche soll in der Liturgie mehr zum Wesentlichen kommen, das geistliche Leben der Gläubigen dadurch genährt und vertieft werden. Die Liturgie soll einen anderen Stellenwert im Leben der Kirche und der einzelnen Gläubigen erhalten, ganz auf den Spuren dessen, was die Liturgische Bewegung seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts initiiert hatte.²¹ Dazu brauchte es nach Überzeugung der Konzilsväter begleitende Maßnahmen wie beispielsweise eine intensive liturgische Bildung, damit der erneuerte „Geist der Liturgie“²² sich durchsetzen konnte.

Das Studium der Arbeit der Reformkommissionen zeigt, wie intensiv von Bischöfen und Theologen um die richtigen Wege in die Zukunft gerungen wurde. Theologische Fragestellungen und die Geschichte der Liturgie des Westens und des Ostens wurden dabei ebenso sehr untersucht und diskutiert wie die Anforderungen, die sich aus der Existenz der „Kirche in der Welt von heute“²³ und der Liturgiepastoral ergaben. Das dokumentieren sowohl der Rechenschaftsbericht von Annibale Bugnini über die Liturgiereform insgesamt als auch Detailuntersuchungen zu einzelnen Feiertypen und Elementen, wie jüngst etwa die aufschlussreiche Studie von Anne-Marie Petitjean über die Gabenbereitung.²⁴ Die Erneuerung der liturgischen Bücher musste der erste Schritt sein und war es in der Regel auch; er verlangte aber ein theologisches Fundament, damit auch die spätere Umsetzung mit Akzeptanz rechnen und gelingen konnte.

Im Rahmen dieses herausfordernden Erneuerungsprogramms erschienen fast alle wichtigen liturgischen Bücher in lateinischer Sprache in weniger als einem Jahrzehnt, von 1968 (als erstes *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi*) bis 1977 (*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*). Einige wenige bedeutendere Titel wurden erst später fertiggestellt, so das Segensbuch *De benedictionibus* (1984), das *Caeremoniale Episcoporum* (1984) und das *Martyrologium Romanum* (2001).²⁵ Von mehreren Titeln erschienen später bearbeitete Neuauflagen, so vom *Ordo lectionum Missae* (1981) mit seinen stark erweiterten „Praenotanda“, von *De ordinatione episcopi, presbyteri et diaconi* (1990, mit geändertem Titel), vom *Ordo celebrandi matrimonium* (1991) und vom *Missale Romanum* (2002, geänderter Nachdruck 2008).²⁶ Von weiteren Büchern wä-

²¹ Vgl. KLÖCKENER: Vision einer lebendigen Liturgie, bes. 18–35; DERS.: Liturgische Frage.

²² Vgl. die Programmschrift der Liturgischen Bewegung im deutschen Sprachgebiet von Romano GUARDINI: Vom Geist der Liturgie (1918).

²³ So der Untertitel der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965).

²⁴ Vgl. BUGNINI: Liturgiereform; PETITJEAN: De l'offertoire à la préparation des dons.

²⁵ Abseitige Titel wie die *Feier der Krönung eines Marienbildes* (*Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis*, 1981) oder die *Sammlung von Marienmessen* (*Collectio missarum de Beata Maria Virgine*, 1987), die nicht zum eigentlichen Programm der Liturgiereform des Konzils gehörten, werden hier übergangen. Nicht berücksichtigt sind die Gesangbücher des *Kyriale*, *Graduale* und *Antiphonale* sowie diverse Teilausgaben (Hochgebete, Passion etc.). Vgl. das Verzeichnis bei KLÖCKENER: Die liturgischen Bücher, 70–72.

²⁶ Daneben gibt es von zahlreichen weiteren Ausgaben der lateinischen liturgischen Bücher eine „Editio typica altera“, die aber kaum Änderungen aufweisen mit Ausnahme jener, die nachträglich durch den *Codex Iuris Canonici* (1983) verlangt wurden; sie werden deshalb hier nicht aufgelistet.

ren dringend Neuauflagen erforderlich, die die veränderten Bedingungen der Pastoral und des liturgischen Feierns berücksichtigten, so etwa von der Feier der Buße (*Ordo paenitentiae*, zuerst 1974) oder der Begräbnisfeier (*Ordo exsequiarum*, zuerst 1969). Diese Vorgänge zeigen, dass der Apostolische Stuhl, zumindest in bestimmten Jahren, selbst die Fortschreibung der Bücher der nachkonziliaren Liturgiereform aufgrund von Erfahrungen und neu aufgetretenen Fragen zur Theologie und Feier der Liturgie als notwendig erachtete und auf der Linie des Konzils Revisionen vornahm. Man darf dies ebenfalls für die Zukunft erwarten – es sei denn, der Apostolische Stuhl überlasse die Weiterentwicklung bestimmter Riten den Bischofskonferenzen für ihre Gebiete, eine Frage, die sich besonders beim *Ordo exsequiarum* stellt, gehört doch der Begräbnisritus zu jenen Ordnungen, die am stärksten von regionalen und lokalen Gebräuchen bestimmt sind; doch könnte dies auch bei anderen liturgischen Ordnungen zum Tragen kommen.

Auf Grundlage der lateinischen Titel publizierten die deutschsprachigen Bischofskonferenzen und konferenzfreien Bischöfe in relativ rascher Folge die liturgischen Bücher in der Volkssprache. Mehrere Ausgaben wurden weitgehend wörtlich und im selben Umfang wie die lateinischen Ausgaben übersetzt; sie wurden in der Regel als „Studienausgabe“ bezeichnet, die zur Erprobung diene, ehe später unter Berücksichtigung der Erfahrungen eine authentische Ausgabe in deutscher Sprache erscheinen sollte. Von einigen wenigen Titeln gibt es bis heute keine authentische Ausgabe (z. B. *Die Feier der Buße*). Andere Ausgaben wurden ausführlicher bearbeitet, an die Situation des deutschen Sprachgebietes angepasst und häufig auch mit zusätzlichen Elementen zur Auswahl ergänzt. Das gilt beispielsweise für das *Messbuch* (1975) oder für die *Feier der Trauung*; weitere Titel könnten genannt werden. Bei den sakramentlichen Riten blieb die Einteilung weithin wie bei den lateinischen Editiones typicae; hingegen wurde beim *Messlektionar* (Ausgabe von 1982–1986 in 8 Bänden) und beim *Stundenbuch* (3 Bände und 16 Faszikel für die Lesehore, 1978–1980) eine andere Buchorganisation bevorzugt.²⁷ Bemerkenswert ist, dass das *Benediktionale* (1978) ohne lateinische Vorlage erschien; hier sah man im deutschen Sprachgebiet einen dringenden Bedarf, während die vorgesehene lateinische Ausgabe noch eine längere Bearbeitungszeit benötigte.

Von vielen Ausgaben erschienen nach einigen Jahren verbesserte Neuauflagen, teils wegen geänderter lateinischer Neuauflagen, teils weil man im Gebrauch bestimmte Defizite und Ergänzungsbedarf festgestellt hatte oder anderweitig Fortschreibungen angezeigt waren. So sind die liturgischen Bücher des deutschen Sprachgebiets einerseits treu zu den lateinischen Editiones typicae, nutzen andererseits aber auch die Anpassungsmöglichkeiten aus, die den Bischofskonferenzen zustehen. So hat die römische Liturgie infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Liturgiereform nicht mehr nur die lateinischen liturgischen Bücher als Grundlage, sondern sie existiert zugleich in zahlreichen Volkssprachen in angepassten Ausgaben. Der römische Ritus hat damit eine große Bereicherung erfahren.²⁸

3 Neue Entwicklungen des liturgischen Buches zu Beginn des 3. Jahrtausends

Was hat sich in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten gegenüber der ersten intensiven Phase der Liturgiereform in Bezug auf die Entwicklung der liturgischen Bücher verändert? Ver-

²⁷ Vgl. zu Methoden und Ergebnis KLÖCKENER: Die liturgischen Bücher, 38f.

²⁸ Zur Entwicklung der liturgischen Bücher nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in deutscher Sprache vgl. ebd., 11–14. S. auch MEYER: Gottesdienst. Zur Verwirklichung der römischen Liturgie auch in den Volkssprachen vgl. unter anderem KACZYNSKI: Entwicklung, bes. 124.

schiedene Faktoren sind hier zu nennen, die sich gegenseitig ergänzt und teilweise auch gegenseitig beeinflusst haben.

3.1 Veränderte Positionen kirchlicher Verantwortungsträger

Angesichts der vom Kirchenrecht vorgesehenen Zuständigkeiten ist ein entscheidender Faktor, wenn es um liturgische Bücher geht, die Haltung der kirchlichen Autoritäten, allen voran des Apostolischen Stuhls. Seit Anfang der 1990er-Jahre hat die katholische Kirche einen starken Zuwachs an Zentralisierung erlebt, der sich auch in den liturgischen Büchern niederschlagen hat. So verlangte die Gottesdienstkongregation etwa bei der Neuauflage der deutschen Rituale-Faszikel *Die Feier der Trauung* (1992) und *Die Feier der Krankensakramente* (1994), dass nicht mehr nur die freie Übertragung der „Praenotanda“ unter Berücksichtigung der Anpassungen für das deutsche Sprachgebiet im Buch abgedruckt wurde, vielmehr musste zunächst eine deutsche Übersetzung der lateinischen „Praenotanda“ wiedergegeben werden, ehe anschließend – getrennt davon – eigene „Pastorale Vorbemerkungen“ der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes folgen konnten. Noch einen Schritt weiter mussten die Neuauflage der *Feier der Kindertaufe* (2007) und der *Kirchlichen Begräbnisfeier* (2009) gehen, in denen die Pastoralen Vorbemerkungen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen überhaupt nicht mehr integriert werden durften; diese mussten vielmehr in einem beigelegten separaten Heft veröffentlicht werden²⁹ – sehr zum Schaden der liturgischen Feiebücher und der liturgischen Praxis. Zeichnete sich bereits in den 1990er-Jahren eine Eingrenzung der Rechte der Bischofskonferenzen bei der Herausgabe der liturgischen Bücher ab, so wurde daraus mit der Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam“ (2001) eine weitaus gravierendere Beschneidung. Wir brauchen hier nicht mehr auf die Problematik dieser Instruktion einzugehen.³⁰ Es sei jedoch festgehalten, dass sie mit ihren Forderungen und Konsequenzen weltweit die liturgische Arbeit der Bischofskonferenzen lähmte und heute teilweise noch lähmt, selbst wenn unter dem Pontifikat von Papst Franziskus in jüngster Zeit zarte, aber noch nicht gefestigte Hoffnungszeichen in eine andere Richtung erkennbar werden.

Die Instruktion „Liturgiam authenticam“ hatte die Schaffung neuer Verantwortungsstrukturen mit erheblicher Beschneidung der Rechte und Aufgaben der Bischofskonferenzen zur Folge. Die vom Apostolischen Stuhl verlangten Neuübersetzungen aller liturgischen Bücher kamen nur mühsam in Gang und noch mühsamer zum Abschluss. Ohne hier auf andere Sprachgebiete einzugehen, die mit derselben Problematik konfrontiert waren und sind,³¹ lag im deutschen Sprachgebiet der Fokus auf der Neuauflage des Messbuchs durch die vom Apostolischen Stuhl errichtete bischöfliche Kommission „Ecclesia celebrans“. Die 1988 von der IAG eingesetzte „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“³² hatte kurz vor dem Ziel, schon in Erwartung neuer römischer Richtlinien, um das Jahr 2001 herum wegen wachsender Widerstände ihre Erarbeitung einer neuen, stärker inkulturierten Messbuchausgabe aufgegeben; deren Ergebnisse sind in den Archiven verschwunden. Nur einzelne Tex-

²⁹ Vgl. die beiden Bücher, jetzt unter dem Titel: *Rituale Romanum* (s. Quellenverzeichnis).

³⁰ Vgl. dazu KACZYNSKI: Angriff auf die Liturgiekonstitution?; RATZINGER: Um die Erneuerung der Liturgie; ORTH: Liturgie: Instruktion; HAUNERLAND: Authentische Liturgie; WEAKLAND: Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration; BRÜSKE: „Kein verkleidetes Latein“, bes. 67–70; KLÖCKNER: Tradition und Erneuerung, 67–69; JEFFERY: Translating Tradition.

³¹ Für das englische Sprachgebiet vgl. etwa STUFLESSER: What, if we just...?

³² Vgl. die Übersicht bei NAGEL: Studienkommission.

te konnten anderswo fruchtbar weiterwirken, so die Orationen im deutschschweizerischen Liturgiebuch „Die Wortgottesfeier“ (1997) und in dem halbamtlichen liturgischen Buch „Wort-Gottes-Feier“ (2004).³³ Nachdem die Texte für ein neues Messbuch auf der Basis der Übersetzungskriterien der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ als Ergebnis einer 8-jährigen Kommissionsarbeit vorlagen, haben die Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz im Jahre 2013 den Entwurf nicht approbiert, weil in ihren Augen die Neufassung für den liturgischen Gebrauch primär aus sprachlichen Gründen nicht akzeptabel war und der Friede in der Kirche im Bereich der Liturgie gefährdet werden könnte.³⁴

Zum Abschluss kamen hingegen die schon genannte *Feier der Kindertaufe* nach einem überaus mühsamen Prozess; die Hintergründe für die Schwierigkeiten lagen teils im deutschen Sprachgebiet, mehr aber bei der Gottesdienstkongregation, Letzteres vor allem wegen der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“. Immerhin war die Arbeit an der Neuausgabe schon 1996 so weit gediehen, dass man mit guten Gründen damit rechnen konnte, die zu diesem Zeitpunkt vorliegende Fassung entspreche im Wesentlichen dem neuen Feierbuch. Deshalb wurden in das 1998 erschienene schweizerische *Katholische Gesangbuch*³⁵ bereits Elemente davon aufgenommen, so vor allem die „Segensfeier als Eröffnung des Weges zur Taufe“ (Nr. 15). Dass dann noch ein Jahrzehnt bis zur Veröffentlichung der Neuausgabe der *Feier der Kindertaufe* ins Land ziehen sollte, war zu diesem Zeitpunkt nicht absehbar. Noch problematischer verliefen die Erarbeitung und Veröffentlichung der Neuausgabe der *Kirchlichen Begräbnisfeier* (2009),³⁶ wobei es erstmals zum „Scheitern“ eines liturgischen Buches kam, vor allem wegen der ungeeigneten Übersetzung aus dem Lateinischen, die der von Rom verlangten Wörtlichkeit geschuldet war. Das Buch wurde dann durch das drei Jahre später erschienene Buch „Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale“ fast notfallmäßig ersetzt beziehungsweise – je nach Lesart – ergänzt,³⁷ das von den deutschsprachigen Bischofskonferenzen approbiert, aber für das keine *Recognitio* des Apostolischen Stuhls eingeholt wurde. Diese Ausgabe ist ein gutes und gebrauchsfähiges Buch geworden.³⁸

Wenig bekannt ist, dass infolge der Instruktion „*Liturgiam authenticam*“ die Vorbereitung anderer von der IAG auf den Weg gebrachter Neuausgaben liturgischer Bücher abgebrochen wurde, so die Erarbeitung einer Neufassung der „Feier der Buße“, der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ und des „Benediktionale“;³⁹ ebenfalls nicht weitergeführt wurde eine deutsche Ausgabe des bisher nicht übersetzten *Martyrologium Romanum*, wobei hier noch andere, interne Gründe hinzukamen.

Die grundlegend veränderten Anforderungen an liturgische Bücher seitens des Apostolischen Stuhls haben seit dem Jahr 2001 zu den genannten Blockaden und Verwerfungen geführt. Es überrascht nicht, dass die geänderten Kriterien auch von bestimmten Kreisen in den

³³ Genauere Angaben bei KLÖCKENER: Vorstehergebet, 168–171.

³⁴ Vgl. [NEUMANN:] Neuübersetzung des Messbuchs; zuvor schon SPICHTIG: Informationen zur Messbuchrevision. Zu den Prozessen in größerem Zusammenhang HAUNERLAND: Messbuchreformen, 29–40.

³⁵ Vgl. Katholisches Gesangbuch, Nr. 15, 59–64.

³⁶ Vgl. *Rituale Romanum*... Die kirchliche Begräbnisfeier. Vgl. zu diesem Buch HAUNERLAND: „Die kirchliche Begräbnisfeier“; DERS.: Die kirchliche Begräbnisfeier. Zur zweiten authentischen Ausgabe 2009; DERS.: Im Angesicht des Todes; BÄRSCH: Innovationen in der „kirchlichen Begräbnisfeier“; DERS.: Begräbnisfeier und Totengedächtnis.

³⁷ Vgl. Die Kirchliche Begräbnisfeier. Manuale; KLÖCKENER: Begräbnisfeier.

³⁸ Vgl. HAUNERLAND: Eine Ergänzung; siehe auch die kritischen Einwürfe: DERS.: Das eine gescheitert.

³⁹ Vgl. u. a. KACZYNSKI: Anmerkungen, 1014 f.

deutschsprachigen Ländern geteilt, ja zum Teil sogar freudig begrüßt wurden. Dass man sich damit aber immer mehr in Aporien hineinbegeben hat, insofern liturgische Bücher keinen Raum für lateinische Stilübungen bieten oder Dokumente für den Aktenschrank sind, sondern eine lebendige liturgische Feier unter den konkreten Bedingungen ermöglichen und fördern müssen, hat man lange Zeit nicht erkannt. Noch immer gibt es vereinzelt Äußerungen von Verantwortlichen in diese Richtung, die von einer erheblichen Fehleinschätzung der tatsächlichen Situation in den einzelnen Ländern, Gebieten und Diözesen zeugen. Auch wenn sich Silberstreifen am Horizont erahnen lassen, ist das Ringen um die Zukunft der liturgischen Bücher auf dieser Ebene noch nicht entschieden.

3.2 Ersatz authentischer liturgischer Ausgaben durch private Veröffentlichungen

Eine völlig anders gelagerte Problematik in Bezug auf die liturgischen Bücher besteht in privaten Veröffentlichungen von Ausgaben für den liturgischen Gebrauch, was freilich kein neues Phänomen ist. Aus den zahlreichen möglichen Beispielen seien nur zwei explizit genannt.

Zwar kursieren heute nicht mehr die holländischen „Kanongebete“, wie sie 1970 Alfred Schilling in deutscher Übersetzung veröffentlichte und die zu einem Bestseller wurden.⁴⁰ Aber nach wie vor sind alternative Ausgaben liturgischer Bücher oder Sammlungen mit zentralen Elementen der Liturgie im Umlauf und erfreuen sich teilweise intensiver Benutzung. Was die Hochgebete betrifft, sei etwa auf entsprechende Zusammenstellungen eines Aachener Verlags hingewiesen. Vor allem in der Schweiz wird an manchen Orten die zweibändige Hochgebetssammlung verwendet, die von Urs Eigenmann herausgegeben wurde und stark der Befreiungstheologie verpflichtet ist.⁴¹ Für den Begräbnisritus sei exemplarisch auf den zunächst als diözesane „Studienausgabe“ der Erzdiözese Wien erschienenen Titel verwiesen, der anschließend zu einer privaten Ausgabe von Karl Wagner aus dem Pastoralamt Wien mutierte, dann zum „Manuale für die Begräbnisfeier“ in der Erzdiözese Wien wurde (2008), ehe daraus das „Große Werkbuch Begräbnisfeiern“, abermals also eine Privatausgabe unter dem Namen des Verfassers, hervorging.⁴² Viele weitere Ausgaben für die Liturgie, die oft unter dem Titel „Werkbuch“ oder ähnlich firmieren, treten faktisch in Konkurrenz zu den liturgischen Büchern und ersetzen sie in der Praxis der Liturgieverantwortlichen.

3.3 Das „Ringbuch“ der Gottesdienstvorsteher

Daneben gibt es mancherorts das „Ringbuch“ des Pfarrers, der Pastoralassistentin oder des Gemeindereferenten, in dem im Laufe der Zeit gottesdienstliche Materialien gesammelt werden, die die Liturgieverantwortlichen für die von ihnen geleiteten Feiern benutzen. Darin mischen sich häufig kopierte Seiten aus den Liturgiebüchern mit frei zu formulierenden, also

⁴⁰ Vgl. SCHILLING: Fürbitten und Kanongebete.

⁴¹ Vgl. KLEINER: Hochgebete; COENEN: Hochgebete; EIGENMANN (Hg.): Hochgebete; dazu M. KLÖCKENER: Rez. in: ALW 51. 2009, 140f.

⁴² Vgl. Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien; dann: WAGNER: Feier der Beerdigung; Manuale für die Begräbnisfeier, hg. vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien; WAGNER: Großes Werkbuch Begräbnisfeiern. S. auch WAGNER: Versuch (zur Studienausgabe von 1999) sowie die kritische Rezension von PRASSL, Franz K./KLÖCKENER, Martin, in: ALW 42. 2000, 110–112 sowie die Entgegnung von REDTENBACHER: Zur Diskussion. – Vgl. dazu die beiden kritischen Rezensionen von M. KLÖCKENER, in: ALW 52. 2010, 121–124.

variablen Texten und mit Elementen, für die die liturgischen Bücher solche Alternativen nicht vorsehen. In der Regel entfernen sich solche „Privatagenden“ von den amtlichen Ausgaben und weisen einen ausgeprägten persönlichen Stil der einzelnen Gottesdienstvorsteher und Liturgieverantwortlichen auf. Das muss nicht zwangsläufig gegen die Intentionen der liturgischen Bücher laufen, tut es faktisch aber vielfach. Dort, wo solche Ringbücher die Funktion der liturgischen Bücher im eigentlichen Sinne übernehmen, ist diese Entwicklung fragwürdig und nicht zuletzt liturgietheologisch problematisch.

3.4 Veränderte Erwartungen der Gottesdienstteilnehmer an liturgische Feiern

Manche Liturgiefeiern, besonders bei Sakramentenfeiern oder Begräbnissen, weisen in den letzten Jahren einen erheblich veränderten Stil auf, der den Erwartungshaltungen der Mitfeiernden einer bestimmten Altersschicht, einer sozialen Gruppierung, Familie usw. entgegenkommt. Hierbei werden oft Strukturen und Elemente gewählt, die von den Vorgaben der liturgischen Bücher der Kirche abweichen. Je stärker eine bestimmte Gruppe, Familie oder andere in der Liturgie betroffen sind, umso mehr wirkt diese in der Regel auf die Gestaltung ein. Zum Teil betrifft das Kindertaufen, mehr aber noch Trauungen und Begräbnisse; auch in anderen gottesdienstlichen Handlungen können solche Phänomene zum Tragen kommen. Stilbildend sind dabei mitunter besondere Feiern, die in den Medien übertragen wurden (z. B. Hochzeiten in Fürstenhäusern), wobei zumeist keine konfessionsspezifischen Differenzen mehr gesehen und von den betroffenen und engagierten Mitfeiernden akzeptiert werden. Dahinter steht in der Regel die ausgeprägte Erwartung, von der Kirche eine rituelle „Serviceleistung“ in Anspruch zu nehmen, die nach den Wünschen des „Bestellers“ konzipiert wird; besonders bei jenen, die sonst nicht oder nur unregelmäßig am gottesdienstlichen Leben teilnehmen, sind solche Erwartungen verbreitet. Gelegentlich wird auch ein gewisser Druck auf die Vorsteher und andere Liturgieverantwortliche ausgeübt. Die generelle Frage, inwiefern die Kirche im Allgemeinen und auch in der Liturgie „Dienstleistungen“ erbringen soll, ja vielleicht als Sauerteig in dieser Welt sogar erbringen muss, um den Einzelnen in konkreten Situationen zu begleiten, ohne ihn in seinem Glaubensleben zu bevormunden, hat erhebliche Auswirkungen auf die Liturgie und ihre textlichen Grundlagen.

Anpassungen an die Mitfeiernden, an besondere Situationen oder andere Faktoren sehen die liturgischen Bücher nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchwegs vor. Wie weit können aber solche Anpassungen gehen, ohne dass Grundlagen und Wesen der Liturgie, des Glaubens und des kirchlichen Lebens in Frage gestellt werden? Ja, die Rolle der Kirche in der Welt von heute wird dabei grundsätzlich auf den Plan gerufen. Pauschale Antworten sind kaum möglich; vielmehr sind hier das Unterscheidungsvermögen und die pastorale Sensibilität der Vorstehenden besonders herausgefordert.

3.5 Gottesdienstbücher der Teil- und Ortskirchen

Unter den erfreulichen neuen Entwicklungen ist auf liturgische Ausgaben zu verweisen, die verschiedene Diözesen im Sinne eines Diözesanrituales herausgebracht haben. Die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte die Schaffung liturgischer Bücher in den Volkssprachen ermöglicht; das hatte zu einheitlichen Ausgaben für die betreffenden Sprachgebiete geführt, im deutschen Sprachraum für die Bereiche der Bischofskonferenzen

Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, der Berliner Bischofskonferenz (bis 1990), des Erzbischofs von Luxemburg sowie weiterer Diözesen mit deutscher Sprache wie Bozen-Brixen, teilweise auch Straßburg, Metz und Lüttich, inzwischen auch für das neugegründete Erzbistum Vaduz. Dabei konnte auf Eigengebräuche der Diözesen oder bestimmter Teilgebiete kaum Rücksicht genommen werden. Vereinzelt retteten sich solche Gebräuche aber in die Diözesananhänge des Gebet- und Gesangbuchs *Gotteslob* (1975) hinüber.

3.5.1 Ausgaben für die Wort-Gottes-Feier

Inzwischen hat man teilweise andere Wege beschritten und neue amtliche oder halbamtliche Ausgaben von teilkirchlichen oder diözesanen Feierbüchern publiziert. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien genannt:

- ◇ die *Wortgottesfeier* für die Diözesen der deutschsprachigen Schweiz (1997), das mit bischöflicher Approbation der meisten betroffenen Bistümer erschien (außer Chur); damit stellt dieses Buch eine amtliche Ausgabe für eine Teilkirche dar;⁴³
- ◇ später wurde diese Ausgabe durch das Heft *Feierliche Kommuniongebete für die Wortgottesfeier mit Kommunion* (2007) ergänzt, das zwar keinen bischöflichen Approbationsvermerk trägt, aber ursprünglich als eine Initiative der Basler Liturgischen Kommission immerhin „im Auftrag der deutschschweizerischen Bischöfe“ durch das Liturgische Institut der deutschsprachigen Schweiz herausgegeben wurde;⁴⁴
- ◇ die völlige Neuausgabe des erstgenannten Buches unter dem Titel *Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag* (2014),⁴⁵ das wiederum eine Approbation der deutschschweizerischen Bischöfe trägt, so dass es sich auch hier um ein liturgisches Buch im eigentlichen Sinn für eine Teilkirche handelt.
- ◇ Nicht mit derselben Autorität, aber immerhin mit einer Empfehlung der Vorsitzenden der Liturgiekommissionen versehen und im Auftrag der Bischofskonferenzen der betreffenden Länder ist die 2004 erschienene vergleichbare Ausgabe „Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage“ für dieselbe Gottesdienstform für die Diözesen Deutschlands, Österreichs und Luxemburgs veröffentlicht worden, von der seitdem zahlreiche Nachdrucke publiziert wurden.⁴⁶ Hier findet sich allerdings in der Titelei noch die vorsichtige Bezeichnung als „Werkbuch“, also nicht als eigentliches liturgisches Buch.
- ◇ Ähnlich verhält es sich mit dem entsprechenden Buch für die Werktage, erschienen unter dem Titel „Versammelt in Seinem Namen“ (2005), an dem auch die Schweizer Bischofskonferenz beteiligt ist.⁴⁷

In allen Fällen handelt es sich hier also um Bücher für die inzwischen weit verbreiteten Wort-Gottes-Feiern, die wegen des Fehlens von Priestern an die Stelle der sonntäglichen Eucharistiefeier getreten sind.⁴⁸ Der neu entstandene Bedarf hat zu neuen teilkirchlichen Liturgiebü-

⁴³ Vgl. *Wortgottesfeier Schweiz* (1997).

⁴⁴ Vgl. *Feierliche Kommuniongebete* sowie die ausführliche Rezension: ALw 55. 2013, 207.

⁴⁵ Vgl. *Wort-Gottes-Feier am Sonntag* (2014).

⁴⁶ Vgl. *Wort-Gottes-Feier. Werkbuch* (2004); letzter Nachdruck 2015.

⁴⁷ Vgl. *Versammelt in seinem Namen* (2005); letzter korrigierter Nachdruck 2016.

⁴⁸ Darüber hinaus hat eine Reihe von Diözesen zusätzliche Richtlinien und gottesdienstliche Behelfe für diese Feierform publiziert. Es wird hier auf eine Auflistung verzichtet. Vgl. eine gute Darstellung der Fragestellung und eine Übersicht über die Verbreitung dieser Gottesdienstform in dem Sammelband: AMON / KRANEMANN (Hg.): *Laien leiten Liturgie*.

chern oder wenigstens zu Büchern geführt, die sich einer bischöflichen Unterstützung erfreuen. Es wäre zu fragen, ob man für Deutschland, Österreich und Luxemburg nicht auch über die Charakterisierung der Titel als „Werkbuch“ hinausgehen und die Ausgaben als teilkirchliche liturgische Bücher im eigentlichen Sinn bezeichnen sollte, wie es die deutschschweizerischen Bischöfe getan haben.

3.5.2 Diözesanritualien und Ritualien für eine Teilkirche

Mehrere Diözesen haben daneben eigene liturgische Bücher nach Art von Diözesanritualien oder Ritualien für eine Teilkirche herausgegeben.

- ◇ Ein besonders häufig vertretener Anlass ist das Fronleichnamsfest: Diözese Eichstätt, 1977, völlige Neuausgabe 2015; Österreichische Bischofskonferenz, 1982; Berliner Bischofskonferenz, 1992; Diözese Trier, 1992; Diözese Regensburg, 1995/2001.⁴⁹
- ◇ Die Diözese Trier hat in ihrem „Manuale Trevirense“ (1999)⁵⁰ die seit langem überlieferten und lebendig erhaltenen Eigenfeiern der Heiligen Woche und von Ostern zusammengestellt, ein auch von der äußeren Aufmachung her diözesanes Liturgiebuch im eigentlichen Sinne.
- ◇ Zuletzt haben mehrere Diözesen Ausgaben von Segnungen für Sterbende publiziert, zunächst in einem schlichten pastoralliturgischen Behelf der Diözese Rottenburg-Stuttgart unter dem Titel „Sterbesegen“, der in der Erzdiözese Freiburg unter dem Titel „Handreichung zum Sterbesegen“ weiterentwickelt und mit bischöflichem Vorwort versehen wurde.⁵¹ Inzwischen haben die Diözese Würzburg (identisch übernommen von der Erzdiözese Wien),⁵² die Diözese Osnabrück, die Diözese Speyer⁵³ und besonders die Diözese Trier⁵⁴ diese pastoralliturgischen Behelfe zu eigentlichen liturgischen Büchern weiterentwickelt, wobei Trier am weitesten geht. Ein neu aufgekommener Bedarf, der sich nicht zuletzt durch neue pastorale Dienste von Laien ergeben hat und der nicht hinreichend durch die authentischen liturgischen Bücher für die „Feier der Krankensakramente“ und „Die kirchliche Begräbnisfeier“ gedeckt war, führte zu diesen Ausgaben, die es in dieser Form nie zuvor gegeben hat, die aber eine bemerkenswerte Bereicherung des gottesdienstlichen Lebens darstellen, auch wenn einzelne Aspekte darin sicher noch diskussionswürdig sind.

3.6 Entmaterialisierung und Digitalisierung

Bei den neueren Entwicklungen sei auf eine letzte Herausforderung besonderer Art für die liturgischen Bücher eingegangen: die Digitalisierung der Lebenswelten, verbunden mit der Entmaterialisierung der zwischenmenschlichen Kommunikation. Dieser gesamtgesellschaftliche Prozess schreitet in gewaltigen Schritten voran, betrifft alle Lebens- und Arbeitsbereiche und ist unumkehrbar. Doch wie soll sich die Liturgie dazu verhalten? Schon heute ist die

⁴⁹ Wir verzichten auf genaue bibliographische Angaben. Möglicherweise ist diese Liste durch weitere Ausgaben, die nicht über die jeweilige Diözese hinaus bekannt geworden sind, zu ergänzen.

⁵⁰ Vgl. *Manuale Trevirense* (1999). Vgl. die genauere Vorstellung in ALw 43/44. 2001/02, 98 f.

⁵¹ Vgl. *Sterbesegen Rottenburg-Stuttgart*. 2011, kleinformatiges Heft, 10 S., dazu eine pastorale Handreichung; *Handreichung zum Sterbesegen*. Freiburg/Breisgau 2012, A4-Format, 34 S. – Ich danke der Kollegin Birgit Jeggle-Merz für Hinweise auf diese Ausgaben.

⁵² Vgl. *Feier des Sterbesegens*. Würzburg 2014. Gleiche Ausgabe für die Erzdiözese Wien.

⁵³ Vgl. *Sterbesegen*. Osnabrück 2015; *Sterbesegen*. Speyer 2016.

⁵⁴ Vgl. *Gottesdienstliche Feiern im Umfeld des Sterbens*. Trier 2014.

Nutzung der Stundenbuch-App durch zahlreiche zum Stundengebet Verpflichtete, Bischöfe, Priester, Diakone, aber auch durch Laien eine Selbstverständlichkeit geworden, und das nicht nur im deutschen Sprachgebiet, sondern auch und zum Teil schon früher in anderen Ländern. Bei den übrigen liturgischen Büchern ist der Prozess noch nicht so weit fortgeschritten, scheint aber auf mittlere Sicht nur eine Frage der Zeit zu sein.

Die Verwendung eines Tablets bei der Verkündigung des Evangeliums durch einen Diakon ist mir schon persönlich begegnet, wobei der Diakon am Ende aber doch das unter dem elektronischen Hilfsmittel liegende Evangeliar und nicht das Tablet zur Verehrung durch die Gemeinde emporhob; vermutlich werden andere Leser dieses Beitrags von weiteren Fällen des Gebrauchs digitaler Medien in der Liturgie berichten können. Diese Entwicklung wird sicher weiter gehen, je mehr liturgische Bücher auf Datenträgern oder im Internet bereitgestellt werden und herunterladen sind. Was kommt in diesem Punkt längerfristig auf die Liturgie zu? Welche Konsequenzen könnten sich daraus ergeben? Eine Prognose scheint heute zu gewagt.

Das schweizerische *Katholische Gesangbuch* (KG) liegt komplett in digitaler Form vor,⁵⁵ und zwar gemeinsam mit dem *Reformierten Gesangbuch* der Schweiz (RG), und bietet neben dem vollständigen Inhalt des KG und des RG selbst vielfältige Möglichkeiten textlicher und musikalischer Bearbeitung. Allerdings ist damit seitens der Verantwortlichen auch klar, dass die digitale Fassung nicht im Gottesdienst gebraucht werden soll, sondern die Vorbereitenden, Kirchenmusiker wie Liturgen, bei ihren diversen Aufgaben unterstützen soll. Insofern verfolgt die Digitalisierung hier andere Ziele als die in den vorgenannten Beispielen gemachten Erfahrungen. An eine Projektion von Liedern und Texten per Beamer auf eine Kirchenwand ist dabei nicht gedacht – und man mag hoffen, dass dies nicht als Ergebnis dabei herauskommt, selbst wenn es hier und da schon anzutreffen ist.

4 Fragen und Perspektiven für die Zukunft des liturgischen Buches

4.1 Liturgische Bücher als Zeichen kirchlicher Einbindung

Liturgische Bücher werden eine *notwendige Quelle für das gottesdienstliche Leben* bleiben müssen. In ihnen dokumentiert die Kirche ihre Vorstellung vom Gottesdienst, von seinem Wesen und seiner theologischen Begründung, von seiner Struktur und seinen Inhalten, von den Mitfeiernden und ihren Aufgaben. Zugleich sichern die Bücher in ihrem Geltungsbereich die Einbindung der einzelnen FeiERGemeinschaft, der Ortskirche oder der Teilkirche in die umfassende Gemeinschaft der Gläubigen, in die „*Ecclesia toto orbe diffusa*“ (Augustinus). Liturgie ist damit in ihren Grundlagen der beliebigen Verfügbarkeit der Einzelnen entzogen, so sehr die Gestaltung der jeweiligen liturgischen Feier immer ein Auftrag bleibt, der entsprechende Anpassungen verlangt. Damit stellen liturgische Bücher ein Zeichen der Einheit dar, das konstitutiv für die Liturgie ist, wie sie die katholische Kirche als „Quelle“ und „Höhepunkt“ ihres Lebens und Wirkens (vgl. SC 10), als Grundlage und als Ausdruck des Glaubens gemäß dem altkirchlichen Axiom des Prosper von Aquitanien versteht: „*ut legem credendi lex statuat supplicandi*“⁵⁶.

⁵⁵ Vgl. Gesangbücher digital.

⁵⁶ PROSPER VON AQUITANIEN: *Indiculus de gratia*, Cap. 8, in: PL 51, 209f. Vgl. FEDERER: Liturgie und Glaube; DE CLERCK: *Lex orandi, lex credendi*. Sens originel; DERS.: *Lex orandi, lex credendi*: un principe heuristique; KNOP: *Ecclesia orans*.

4.2 Verbindlichkeit liturgischer Bücher

An der *Verbindlichkeit der liturgischen Bücher* als Ausgaben der zuständigen kirchlichen Autoritäten, sei es der Bischofskonferenz, sei es eines Zusammenschlusses von Bischofskonferenzen im selben Sprachgebiet, sei es eines Diözesanbischofs, sei es eines Ordensoberen, ist festzuhalten. Liturgische Bücher sind mehr als eine beliebig zu verwendende Materialsammlung; sie haben eine andere Autorität als ein Werkbuch zum Gottesdienst, wie es sie in großer Zahl von Autoren und Verlagen gibt. Eine solche Verbindlichkeit bedeutet keine Festlegung auf eine einzige mögliche Form und auch keine Engführung, sondern durch sie wird der Rahmen vorgegeben, innerhalb dessen sich liturgisches Feiern konstruktiv und durchaus kreativ entwickeln kann und soll. Damit im Zusammenhang steht die Frage nach der Benutzung anderer Materialien: Ohne eine sklavische Riten- und Texttreue propagieren zu wollen, sollten andere Hilfsmittel nur eine ergänzende Funktion haben, nicht aber die vorgesehenen Ordnungen und Elemente ersetzen.

4.3 Vertrautheit mit liturgischen Büchern zur Ausschöpfung ihrer Möglichkeiten

Der Umgang mit liturgischen Büchern muss in der Ausbildung erlernt werden. Es mag nicht sonderlich innovativ klingen, aber dazu bedarf es einer *intensiven liturgischen Bildung aller Teilnehmer/innen* an der Liturgie. Das Konzil mit seiner Forderung einer differenzierten liturgischen Aus- und Weiterbildung (Liturgiekonstitution, Art. 14–19) hat diese Überzeugung, nicht zuletzt vor dem Hintergrund reicher Erfahrungen in der Liturgischen Bewegung, nachdrücklich unterstrichen: Alle gottesdienstliche Erneuerung, alle Reform von Riten und Texten, das Ziel der tätigen, vollen, bewussten, geistlich fruchtbringenden Teilnahme wird zu keinen zukunftsfähigen Ergebnissen führen können, wenn die Gläubigen insgesamt und besonders die Gottesdienstvorsteher/innen sowie andere für die Liturgie Mitverantwortliche nicht selbst eine solche umfassende liturgische Bildung erhalten. Dabei werden Bildungsmaßnahmen für Vorsteher und weitere liturgische Dienste anders aussehen müssen als für die „Gläubigen in den Bänken“, die tätig an der Liturgie teilnehmen, ohne besondere Dienste zu übernehmen. Solche Bildung muss heute von den Voraussetzungen her sowie im Blick auf Methodik und Didaktik anders aussehen als vor vier oder fünf Jahrzehnten. Verschiedene Ebenen sind einzubeziehen: das Studium der liturgischen Bücher selbst, ihrer Pastoralen Einführungen genauso wie der in ihnen vorgesehenen Riten und Texte; viele davon sind zur Auswahl oder ermöglichen Anpassungen; jedoch muss man diese zunächst kennen, um adäquate Anpassungen vornehmen zu können. Weiter bedarf der sachgerechte Umgang mit den liturgischen Büchern der Befähigung durch praktisch-liturgisches Üben, eine Forderung, die in Zeiten schwindender gottesdienstlicher Praxis, manchmal sogar bei jenen, die einen besonderen Dienst übernehmen, noch dringlicher als in früheren Generationen erscheint.⁵⁷ Liturgische Bildung hat die anthropologischen Voraussetzungen und die gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen liturgischen Handelns mit zu bedenken und im Rahmen des Möglichen zu integrieren. Schließlich ist liturgische Bildung ein geistlicher Prozess, der zu einer fortwährenden Vertiefung des liturgischen Lebens und damit des Glaubenslebens insgesamt führt. Wo solches im Rahmen der liturgischen Bildung zu vermitteln gelingt, wird umso

⁵⁷ Vgl. JEGGLE-MERZ: *Mysteriis edoctus*.

deutlicher, dass liturgische Bücher in erster Linie Hilfen im Dienst der Freiheit der Liturgie von Verzweckungen und Einseitigkeiten sind.

4.4 Die Qualität liturgischer Bücher und die Qualität der Liturgie

Liturgische Bücher haben sich durch eine hohe Qualität hinsichtlich der darin dargestellten Riten, der Sprache, der Gesänge und anderer Elemente auszuzeichnen. Sie geben gewissermaßen das Mindestniveau vor, unter das eine liturgische Feier nicht abfallen darf. Damit tragen sie entscheidend zur Sicherung der Qualität der Liturgie bei. Solche „Qualitätssicherung“, wie sie aus vielen Bereichen des heutigen Lebens bekannt ist, war schon immer ein Anliegen der Kirche, wie der Blick in die ältesten schriftlichen Quellen zum Gottesdienst zeigt. Sie ist in einer Zeit und Gesellschaft, in denen liturgische Teilnahme und liturgisches Verhalten keine Selbstverständlichkeit mehr sind und teilweise in eine ungewollte Konkurrenzsituation zu anderen „Angeboten“ auf dem rituellen Markt geraten, umso dringlicher. Natürlich bleibt auch dabei die oben schon beschriebene Differenz zwischen der textlichen Grundlage und dem konkreten Vollzug. Doch ohne eine qualitätsvolle Grundlage ist auch ein qualitätsvolles Feiern der Liturgie nur schwer möglich. Das gebetete Wort und der Gesang, die Gesten, Haltungen und Riten müssen sinnvoll und plausibel sein sowie angemessen ausgeführt werden. Auch wenn sich in der Liturgie der Mensch mit seinem Leben wiederfinden soll und die Menschen unterschiedlich denken, handeln, empfinden, Ansprüche an sich selbst und an andere haben, muss die Liturgie ein gehobenes Niveau verwirklichen, damit sie nicht der Gefahr der puren Mittelmäßigkeit erliegt. Von ihrem Anspruch und Selbstverständnis her darf und muss die Liturgie die Mitfeiernden je neu herausfordern.

Zur Qualität liturgischen Feierns gehört ebenfalls die Ästhetik liturgischer Bücher. Sie tragen durch ihre äußere Gestalt zur Ästhetik der Liturgie insgesamt bei. Insofern sind Aussehen und Zustand liturgischer Bücher nicht nebensächlich. Im deutschen Sprachgebiet wird glücklicherweise diesem Aspekt im Allgemeinen große Aufmerksamkeit geschenkt, was nicht in allen Ländern in gleicher Weise der Fall ist. Die herausgebenden Bischofskonferenzen sind gut beraten, auch zukünftig auf diesen wichtigen Beitrag zur Ästhetik der Liturgie zu achten.

4.5 Bleibende Revisionsbedürftigkeit liturgischer Bücher

Es war schon die Rede davon, dass die Bücher der Liturgie einer fortwährenden Revision bedürfen und dafür von den verschiedenen kirchlichen Verantwortlichen auch in den letzten Jahrzehnten zum Teil erhebliche Anstrengungen unternommen wurden, die allerdings nicht alle zum Ziel geführt haben. Je nach liturgischem Buch und der darin enthaltenen Feierform wird der Bedarf einer fortwährenden Revision unterschiedlich groß sein; auch ist zu beachten, dass Liturgie als rituelles Handeln die Mentalität der Mitfeiernden betrifft und sich Mentalitäten in der Regel nur langfristig wandeln. Von daher sind in den grundlegenden Fragen des liturgischen Handelns allzu häufige, tiefergehende, die Grundstrukturen und zentrale Elemente der Liturgie betreffende Veränderungen kaum angezeigt, partielle Verbesserungen und Anpassungen von Texten, Gesängen etc. aber durchaus.

Ein anschauliches Beispiel dafür sind die Gesangbücher im deutschen Sprachgebiet, die in Rhythmen von 30–40 Jahren immer wieder erneuert worden sind, zuletzt das schweizerische „Katholische Gesangbuch“ von 1998 (der Vorläufer stammte aus dem Jahr 1966) und

für die anderen deutschsprachigen Diözesen das *Gotteslob* im Jahre 2013 (Vorgängerausgabe: 1975). Dringender Erneuerungsbedarf hatte sich bei der *Kirchlichen Begräbnisfeier* ergeben (vgl. oben Abschnitte 3.1 und 3.2); er besteht mit unterschiedlicher Dringlichkeit auch bei anderen Ausgaben. Ohne sich auf jeden kurzfristig entstehenden neuen Bedarf einzulassen, sollten die kirchlichen Verantwortlichen solche notwendigen Anpassungen und Veränderungen nicht zu lange dem freien Markt der Buchproduktion überlassen; ansonsten verlieren sie die Hoheit über die Deutung der Liturgie.

Nochmals auf einer etwas anderen Ebene zeigen die verschiedenen Ausgaben des liturgischen Buches für die „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“, die auf dem für die Universalkirche geschaffenen *Ordo initiationis christianae adultorum* (OICA, 1972) gründen, wie in einem Bereich mit relativ wenig eigenen Erfahrungen die Liturgie der Kirche fortgeschrieben werden kann. Dieses Buch hat seit seiner ersten deutschen Ausgabe von 1975 mehrere Revisionen erfahren, die die konkreten Erfahrungen mit dem Katechumenat Erwachsener und von Schulkindern berücksichtigten; dadurch sind die verschiedenen Ausgaben stark bedarfsorientiert konzipiert, damit sie sich bestmöglich für den Gebrauch in der Liturgie in Verbindung mit den anderen betroffenen pastoralen Bereichen (Katechese etc.) eignen. Dabei besteht die Anbindung an den OICA selbstverständlich fort, jedoch haben sich die Ausgaben mit Rücksicht auf die tatsächlichen Gegebenheiten in Kirche und Gesellschaft relativ selbstständig entwickelt, so dass sie stärker als die meisten sonstigen liturgischen Bücher den besonderen Anforderungen des deutschen Sprachgebiets verpflichtet sind. Wo spezielle Bedingungen auch größere Differenzen in der Liturgie mit sich bringen, wie es beim Katechumenat der Fall ist, sind die Bischofskonferenzen stärker bei der Anpassung und Weiterentwicklung der liturgischen Bücher in ihren Gebieten gefordert. Dafür müssen sie selbstverständlich auch vom liturgischen Recht her die Verantwortung und den nötigen Freiraum haben.

4.6 Authentizität des liturgischen Handelns versus Digitalisierung

Schließlich sei wenigstens eine Option für die sich zweifellos weiterentwickelnde Spannung von gedrucktem liturgischen Buch und digitalen Medien in der Liturgie formuliert. Die Liturgie verlangt in all ihren Vollzügen Authentizität. Mit ihren Zeichen und Symbolen, mit der Sorgfalt hinsichtlich des körperlichen Ausdrucks nimmt der Gottesdienst der Kirche die Leiblichkeit des Menschen in besonderer Weise ernst. Unter den in der Liturgie benutzten Gegenständen mit Symbolcharakter hat das Buch eine besondere Aussagekraft. Es ist mehr als ein simples Medium, gefüllt mit Buchstaben und Worten, sondern ausgehend von der Bibel, dem Buch der Bücher, kommt allen liturgischen Ausgaben über den rein funktionalen Aspekt hinaus eine eigene Aussagekraft oder sogar – bei der Heiligen Schrift – eine eigene Dignität zu. Dabei ist nochmals zu differenzieren zwischen der Bibel beziehungsweise den daraus abgeleiteten und für den liturgischen Gebrauch eingerichteten Lektionaren und dem Evangeliar sowie anderen der Liturgie dienenden Ausgaben. Liturgisches Handeln greift auf die Gaben der Schöpfung, auf die Materialität dieser Welt zurück; Liturgie ist echt, bedient sich greifbarer und erfassbarer Mittel und nicht künstlicher Wirklichkeiten, so sehr diese auch an die Realität menschlicher Existenz anknüpfen können. Je nach kultureller Prägung gibt es dafür unterschiedliche Sensibilitäten; mag dem einen eine elektrische Kerze, die in einer italienischen Kirche nach Einwurf einer Münze einige Minuten lang vor einer Marienstatue flackert, ein angemessener Frömmigkeitsausdruck sein, wird der andere darin einen hochgradigen re-

ligiösen Kulturverfall entdecken und nur eine echte Kerze mit einer natürlichen Flamme für angemessen halten. Entzündet die eine im Internet eine virtuelle Gedenkkerze zum Gedächtnis eines Verstorbenen, wird die andere sich befremdet von einer solchen digitalen Gedenkpraxis abwenden. Doch im Blick auf die Grundanlage der Liturgie, dass diese im Raum der Schöpfung und der Geschichte ihren Platz hat, plädiere ich nachdrücklich für die Wahrung der Echtheit und materiellen Verfügbarkeit der Elemente in der und für die Liturgie.

Digitale Hilfsmittel können sinnvoll für die Vorbereitung sein, sind aber nicht geeignet für die Benutzung in der liturgischen Feier selbst. Das gilt in besonderer Weise für die Bibel, das Buch der Heiligen Schrift(en). Doch gilt dieses Prinzip wegen der Zeichenhaftigkeit des liturgischen Handelns und der darin verwendeten Mittel auch für andere Bücher, und das nicht nur wegen der technischen Anfälligkeiten, die durch Batterieentladung, unzureichende Internetverbindung oder sonstige Störungen denkbar sind. Das Buch ist Träger der Vermittlung von Glaube und Glaubensinhalt – und nicht zuletzt ein Kulturgut ersten Ranges, zu dessen Pflege und Bewahrung die Liturgie beitragen sollte.

Quellen

- COENEN, Hermann J.: Hochgebete mit anderen Worten. Aachen [1995] (Die Botschaft heute. Sonderheft).
- EIGENMANN, Urs (Hg.): Hochgebete. Texte zum Teilen von Brot und Wein. 2 Bde. Luzern 1996–2004. – Vgl. Archiv für Liturgiewissenschaft 51. 2009, 140 f.
- Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Solothurn [u. a.] ²1994.
- Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Zürich [u. a.] ²1992.
- Die Feier des Sterbesegens. Eine liturgische Handreichung für die Alten- und Krankenseelsorge im Bistum Würzburg. Hg. von der Diözese Würzburg. Würzburg 2014.
- Die Feier des Sterbesegens. Eine liturgische Handreichung für alle Getauften. Hg. vom Arbeitskreis Sterbesegen, Krankenhaus- und Pflegeheimseelsorge, Kategoriale Seelsorge der Erzdiözese Wien – Liturgiereferat der Erzdiözese Wien, Pastoralamt. Wien ²2016.
- Feierliche Kommuniongebete für die Wortgottesfeier mit Kommunion. Ergänzungsheft zum Feierbuch Die Wortgottesfeier. Erarbeitet von einer Arbeitsgruppe der Basler Liturgischen Kommission. Hg. vom Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz im Auftrag der deutschschweizerischen Bischöfe. Freiburg/Schweiz 2007.
- Gesangbücher digital. Digitale Ausgabe der offiziellen Gesangbücher der Katholischen und der Evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz. Evangelisch-reformiertes Gesangbuch. Katholisches Gesangbuch. Cationale. DVD. Hg. von der Liturgie- und Gesangbuchkonferenz der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Zürich, und vom Verein für die Herausgabe des Katholischen Gesangbuches der Schweiz, Zug. Basel 2011.
- Gottesdienstliche Feiern im Umfeld des Sterbens. Studienausgabe für das Bistum Trier. Hg. vom Bischöflichen Generalvikariat Trier. Bd. 1: In der Sterbestunde. Trier 2014.
- Handreichung zum Sterbesegen. Hg. vom Erzbischöflichen Ordinariat. Freiburg/Br. 2012.
- Katholisches Gesangbuch. Gebet- und Gesangbuch der deutschsprachigen Schweiz. Hg. im Auftrag der Schweizer Bischofskonferenz [durch den Verein für die Herausgabe des Katholischen Gesangbuches der Schweiz]. Zug 1998, ²2015 (mit teilweise neuen Anhängen und einzelnen Korrekturen).

- Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale. Hg. 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. – Vgl. ALW 56. 2014, 238 f.
- KLEINER, Josef Rafael: Hochgebete. Aachen 1993 (Die Botschaft heute. Sonderheft).
- KLÖCKENER, Martin: Die Bulle „Quo primum“ Papst Pius' V. vom 14. Juli 1570 zur Promulgation des nachtridentinischen *Missale Romanum*. Liturgische Quellentexte lateinisch-deutsch 2, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 48. 2006, 41–51.
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Liturgiam authenticam. Der Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch – deutsch. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2002 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154).
- LEGG, Johannes Wickham (ed.): Breviarium Romanum a Francisco cardinali Quignonio editum et recognitum, juxta editionem Venetiis A.D. 1535 impressam. Cantabrigiae 1888.
- LEGG, J. Wickham (ed.): The second recension of the Quignon Breviary following an edition printed at Antwerp in 1537 and collated with 12 other editions to which is prefixed a handlist of editions of the first and second recensions. 2 Bde. London 1908–1912 (Henry Bradshaw Society 35 und 42).
- Manuale für die Begräbnisfeier. Hg. vom Pastoralamt, Liturgiereferat der Erzdiözese Wien. Wien 2008. – Vgl. Archiv für Liturgiewissenschaft 52. 2010, 122–124.
- Manuale Trevirense. Heilige Woche – Karwoche und Ostern. Eigenfeiern des Bistums Trier. Hg. vom Bischöflichen Generalvikariat Trier, Hauptabteilung Pastorale Dienste. Studienausgabe. Trier 1999.
- Rituale Romanum auf Beschluss des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht. Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg/Br. u.a. 2007. – Dazu ergänzend: Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung [der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes]. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2008 (Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz 220). – Vgl. ALW 52. 2010, 117–119.
- Rituale Romanum auf Beschluss des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht. Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969. Freiburg/Br. u.a. 2009. – Dazu ergänzend: Die kirchliche Begräbnisfeier. Pastorale Einführung [der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes]. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2009 (Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz 232). – Vgl. ALW 52. 2010, 119–121.
- SCHILLING, Alfred: Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche. Materialien zur Diskussion um zeitgemäße liturgische Texte. Mit einem Beitrag von Piet VLAAR. Essen 1968.
- Sterbesege. Hg. v. Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Rottenburg 2011.
- Sterbesege. Hg. v. Bischöflichen Ordinariat, Hauptabteilung I Seelsorge, Speyer. Speyer 2016.
- Sterbesege. Hg. von der Liturgischen Kommission im Bistum Osnabrück. Osnabrück 2015.
- Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien. Mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt. Hg. vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien. Wien 1999.
- 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 2005, letzter korr. Nachdruck 2016.
- WAGNER, Karl: Die Feier der Beerdigung. [Studienausgabe für die Begräbnisfeier. Mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt]. Freiburg/Br. [u. a.] 2001. – Vgl. Archiv für Liturgiewissenschaft 52. 2010, 121 f.
- DERS.: Großes Werkbuch Begräbnisfeiern. Freiburg/Br. [u. a.] 2013.

- WILHELM DURANDUS: *Rationale divinatorum officiorum*. Übersetzung und Verzeichnisse von Herbert DOUTEIL, mit einer Einführung herausgegeben und bearbeitet von Rudolf SUNTRUP. Münster 2016 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 107/I–III).
- Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien. Hg. vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrag der deutschschweizerischen Bischöfe. [Erarb. von der Kommission für die Wortgottesfeier der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz.] Freiburg/Schweiz 1997. – Vgl. ALW 41. 1999, 172–174.
- 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. – Vgl. ALW 48. 2006, 53–55.
- Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag. Hg. vom Liturgischen Institut in Freiburg im Auftrag der Bischöfe der deutschsprachigen Schweiz. Freiburg/Schweiz 2014, 2015.
- ZERFASS Alexander / HÄUSSLING, Angelus A.: Die Bulle „Quod a Nobis“ Papst Pius' V. vom 9. Juli 1568 zur Promulgation des nachtridentinischen *Breviarium Romanum*. Liturgische Quellentexte lateinisch-deutsch 3, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 48. 2006, 334–353; Nachdruck in: HÄUSSLING, Angelus A.: Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien. Hg. von KLÖCKENER, Martin. Münster 2017 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 100) 186–205.

Literatur

- ALTERMATT, Alberich Martin: „Id quod magis authenticum...“. Die Liturgiereform der ersten Zisterzienser, in: KLÖCKENER / KRANEMANN (Hg.): Liturgiereformen (s.u.) 1, 304–324.
- AMET, Robert: *Missels et bréviaires imprimés. Supplément aux catalogues de Weale et Bohatta*. Paris 1990 (Documents, études et répertoires).
- BÄRSCH, Jürgen: Innovationen in der „kirchlichen Begräbnisfeier“. Beobachtungen und Hinweise zur zweiten authentischen Ausgabe, in: Heiliger Dienst 63. 2009, 197–211.
- DERS.: Begräbnisfeier und Totengedächtnis. Hinweise zu Theologie und Praxis katholischer Totenliturgie, in: HOPING, Helmut / WAHLE, Stephan (Hg.): Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale. Freiburg/Br. [u. a.] 2009, 47–70.
- DERS.: Das Römische Rituale. Eine Einführung zu Entstehung, Geschichte und Gestalt eines liturgischen Buches, in: Römische Rituale Deutsch [Fs. Rudolf Pacik]. Hg. von PARSCH, Pius. Neu eingeleitet von BÄRSCH, Jürgen. Würzburg 2012 (Pius-Parsch-Studien 10) 41–73.
- DERS.: Barockzeitliche Liturgie außerhalb des Kirchenraumes. Gebet und Gottesdienst in Haus und Hof, in Dorf und Flur, in: Liturgisches Jahrbuch 63. 2013, 102–125.
- DERS.: Une réforme liturgique à l'époque baroque? Pour un autre regard sur la vie culturelle aux XVII^e et XVIII^e siècles dans l'espace germanophone, in: La Maison-Dieu 278. 2014, 83–106.
- BECKER, Hansjakob: *Cartusia numquam reformata quia numquam deformata*. Liturgiereformen bei den Kartäusern in Vergangenheit und Gegenwart, in: KLÖCKENER / KRANEMANN (Hg.): Liturgiereformen (s.u.) 1, 325–345.
- Brüske, Gunda: „Kein verkleidetes Latein“. Sinn und Grenze sakraler Sprache in volkssprachlicher Liturgie, in: Heiliger Dienst 59. 2005, 62–72.
- BUGNINI, Annibale: Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe. Hg. von Johannes WAGNER unter Mitarbeit von François RAAS. Freiburg/Br. u. a. 1988.
- DE CLERCK, Paul: *Lex orandi, lex credendi*. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque, in: Questions liturgiques 59. 1978, 193–212.
- DERS.: *Lex orandi, lex credendi*: un principe heuristique, in: La Maison-Dieu 222. 2000, 61–78.
- DYKMANS, Marc: *Le Pontifical romain révisé au XV^e siècle*. Città del Vaticano 1985 (Studi e Testi 311).

- FEDERER, Karl: Liturgie und Glaube. „Legem credendi lex statuat supplicandi“ (Tiro Prosper von Aquitanien). Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. Freiburg/Schweiz 1950 (Paradosis 4).
- GERHARDS, Albert: Die Synode von Pistoia 1786 und ihre Reform des Gottesdienstes, in: KLÖCKENER / KRANEMANN (Hg.): Liturgiereformen (s. u.) 1, 436–465.
- GUARDINI, Romano: Vom Geist der Liturgie. Freiburg/Br. 1918 (Ecclesia orans 1); zahlreiche Nachdrucke.
- HÄUSSLING, Angelus A.: Brevierreformen im 16. Jahrhundert. Materialien von damals und Erwägungen für morgen, in: DERS.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. von KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt / MERZ, Michael B. Münster 1997 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79) 214–230; zuerst in: DE CLERCK, Paul / PALAZZO, Éric: *Rituels. Mélanges offerts au Père Gy*. Paris 1990, 295–311.
- HAUNERLAND, Winfried: Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: KLÖCKENER / KRANEMANN (Hg.): Liturgiereformen (s. u.) 1, 496–510.
- DERS.: Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität, in: *Liturgisches Jahrbuch* 52. 2002, 135–157.
 - DERS.: „Die kirchliche Begräbnisfeier“. Neuausgabe des Ritualeils, in: *Gottesdienst* 43. 2009, 133–135. 136.
 - DERS.: Die kirchliche Begräbnisfeier. Zur zweiten authentischen Ausgabe 2009, in: *Liturgisches Jahrbuch* 59. 2009, 215–245.
 - DERS.: Im Angesichte des Todes. Zur Neuausgabe von „Die kirchliche Begräbnisfeier“, in: DERS. / POSCHMANN, Andreas (Hg.): *Engel mögen dich geleiten. Werkbuch zur kirchlichen Begräbnisfeier*. Trier 2009, 9–14.
 - DERS.: Das eine gescheitert, das nächste gescheitert? Zwölf Anmerkungen zur Rezeption eines liturgischen Buches, in: *Gottesdienst* 44. 2010, 173–176.
 - DERS.: Messbuchreformen im deutschen Sprachgebiet. Instanzen und Prozesse, in: BÄRSCH, Jürgen / HAUNERLAND, Winfried (Hg.): *Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei*. Regensburg 2010 (Studien zur Pastoraliturgie 25) 15–42.
 - DERS.: Eine Ergänzung für die Pastoral. Zum Manuale „Die Kirchliche Begräbnisfeier“, in: *Gottesdienst* 46. 2012, 137–140.
- JEFFERY, Peter: *Translating Tradition. A chant historian reads Liturgiam Authenticam*. Collegeville, Minn. 2005 (zuerst als Artikelserie in der Zeitschrift *Worship* 78. 2004).
- JEGGLE-MERZ, Birgit: *Mysteriis edoctus*. Vom Erleben zum Erkennen. Liturgiewissenschaft als eine Theologie der Erfahrung, in: KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt / HÄUSSLING, Angelus A.: *Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft* = *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50. 2008, 188–206.
- JOUEL, Pierre: Les liturgies diocésaines de France de 1685 à 1875, in: DELHOUGNE, Henri u. a.: *France (La liturgie en –)*, in: SARTORE, Domenico / TRIACCA, Achille M. (Hg.): *Dictionnaire encyclopédique de la Liturgie*. Adaptation française sous la direction de DELHOUGNE, Henri. Bd. 1. Turnhout 1992, 462–500, hier 475–479.
- KACZYNSKI, Reiner: Die Entwicklung des Missale Romanum und einiger volkssprachlicher Meßbücher nach der Editio typica des Missale Romanum, in: *Liturgisches Jahrbuch* 38. 1988, 123–137.
- DERS.: Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in: *Stimmen der Zeit* 219. 2001, 651–668.
 - DERS.: Anmerkungen zu den nachkonziliaren liturgischen Büchern, in: KLÖCKENER, Martin / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): *Liturgiereformen*. Bd. 2, 1003–1016.
- KLÖCKENER, Martin: Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung, in: ZUMKELLER, Adolar (Hg.): *Signum pietatis*. Festschrift für Cornelius Petrus Mayer OSA. Würzburg 1989 (*Cassiciacum* 40) 461–495.

- DERS.: Die liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet. Verzeichnis für die pastoralliturgische Arbeit, die liturgische Bildung und das liturgiewissenschaftliche Studium (Stand 1.10.1995). Trier 1995 (Pastoralliturgische Hilfen 9).
- DERS.: Die Reform der Schweizer katholischen diözesanen und interdiözesanen Ritualien im 20. Jahrhundert, in: BÜRKI, Bruno/KLÖCKENER, Martin (Hg.): Liturgie in Bewegung – Liturgie en mouvement. Beiträge zum Kolloquium *Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert*, 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz – Actes du Colloque *Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XX^e siècle*, 1–3 mars 1999, Université de Fribourg/Suisse. Fribourg/Genève 2000, 222–255.
- DERS.: Die Vision einer lebendigen Liturgie, in: DERS./NAGEL, Eduard/WIRTZ, Hans-Gerd (Hg.): Gottes Volk feiert... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie. Trier 2002, 9–36.
- DERS.: Das Eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike, in: BRAKMANN, Heinzgerd/GERHARDS, Albert/KLÖCKENER, Martin (Hg.): *Prex Eucharistica*. Vol. III. *Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis*. Fribourg 2005 (Spicilegium Friburgense 42) 43–128.
- DERS.: Die Liturgiereform von Trient und ihre Umsetzung in der Schweiz. Mit einem vergleichenden Ausblick auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: DELGADO, Mariano/RIES, Markus (Hg.): Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz. Freiburg Schweiz, 24.–25. April 2009. Fribourg/Stuttgart 2010 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 13) 244–271.
- DERS.: Liturgiereformen in der Geschichte, in: LATHROP, Gordon/STUFLESSER, Martin (Hg.): Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium. Regensburg 2013 (Theologie der Liturgie 5) 57–79.
- DERS.: Tradition und Erneuerung im Gottesdienst der katholischen Kirche. Oder: Liturgische Ordnungen und ihre Verbindlichkeit, in: JEGGLE-MERZ, Birgit/KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch. Freiburg/Br. [u. a.] 2013, 55–76.
- DERS.: Die „liturgische Frage“: ein brennendes Thema der Gegenwart. Inspirationen aus der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Heiliger Dienst 68. 2014, 64–77.
- DERS.: Das liturgische Vorstehergebet im Widerstreit. Theologische Begründungen, Anfragen, Konflikte, Perspektiven, in: BÖNTER, Stefan (Hg.): Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch [Festschrift Irmgard Pahl]. Regensburg 2015 (Studien zur Pastoralliturgie 40) 147–177.
- DERS./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.
- DERS./KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes [Festschrift Angelus A. Häußling]. 2 Bde. Münster 2002 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88/I–II).
- KNOP, Julia: *Ecclesia orans*. Liturgie als Herausforderung der Dogmatik. Freiburg/Br. [u. a.] 2012.
- KOHLSCHEIN, Franz (Hg.): Aufklärungskatholizismus und Liturgie. Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung. St. Ottilien 1989 (Pietas liturgica. Studia 6).
- DERS.: Liturgiereform und deutscher Aufklärungskatholizismus, in: KLÖCKENER/KRANEMANN (Hg.): Liturgiereformen 1, 511–533.
- KRANEMANN, Benedikt: Münstersche Ritualien. Sakramentliche Liturgien im Spannungsfeld von liturgischer Tradition und soziokulturellem Kontext, in: KRANEMANN, Benedikt/RICHTER, Klemens (Hg.): Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster. Altenberge 1997 (Münsteraner Theologische Abhandlungen 48) 52–78.

- DERS.: Liturgisches Normbuch – Seelsorgsanleitung – Erbauungsbuch. Zur Gestalt und Funktion liturgischer Bücher in der Neuzeit, in: KRANEMANN, Benedikt / RÜPKE, Jörg (Hg.): Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten. Marburg 2003 (Europäische Religionsgeschichte 2) 61–101.
- MEYER, Hans Bernhard: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard PAHL. Regensburg 1989 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4).
- DERS. (Hg.): Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe. Unter Mitarb. v. Josef SCHERMANN. Regensburg 1982 (Studien zur Pastoralliturgie 5).
- NAGEL, Eduard: Die Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch, in: DERS. [u. a.] (Hg.): Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Freiburg/Br. u. a. 1995 (Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1) 12–26.
- NEUHEUSER, Hanns Peter: Das liturgische Buch. Zur Theologie und Kulturgeschichte liturgischer Handschriften und Drucke. Regensburg 2013 (Bild, Raum, Feier. Studien zu Kirche und Kunst 12).
- [NEUMANN, Stephan U.:] Neuübersetzung des Messbuchs vorerst gescheitert, in: Christ in der Gegenwart 65. 2013, Nr. 41, 471.
- ORTH, Stefan: Liturgie: Instruktion zur Übersetzung von Messtexten, in: Herder-Korrespondenz 55. 2001, 333–335.
- PALAZZO, Éric: Le Moyen Âge. Des origines au XIII^e siècle. Paris 1993 (Histoire des livres liturgiques).
- PETITJEAN, Anne-Marie: De l'offertoire à la préparation des dons. Genèse et histoire d'une réforme. Avec une préface de Martin KLÖCKENER. Münster 2016 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 104).
- POMELLA, Anton: Die Mitarbeit der Schweizer Kirche in der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG), in: BÜRKI, Bruno / KLÖCKENER, Martin (Hg.): Liturgie in Bewegung – Liturgie en mouvement (s. o.), 287–294.
- RATZINGER, Josef: Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in: Stimmen der Zeit 219. 2001, 837–843.
- REDTENBACHER, Andreas: Zur Diskussion über die Wiener Studienausgabe der Begräbnisfeier, in: Heiliger Dienst 55. 2001, 293–299.
- RENNINGS, Heinrich: Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG), in: Notitiae 25. 1989, 181–185.
- SPICHTIG, Peter: Informationen zur Messbuchrevision und Klarstellung zu geltenden Normen, in: Schweizerische Kirchenzeitung 178. 2010, 672.
- STUFLESSER, Martin: „What, if we just ...?“ Das neue *Roman Missal* (2011) im angelsächsischen Sprachraum als Testfall für die Suche nach einer angemessenen liturgischen Volkssprache, in: Römische Messe und Liturgie in der Moderne. Hg. v. WAHLE, Stephan / HOPING, Helmut / HAUNERLAND, Winfried. Freiburg/Br. [u. a.] 2013, 449–485.
- VOGEL, Cyrille: Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge. Spoleto 1966, 2^e 1981 (Biblioteca degli „Studi Medievali“ 1); englische Ausgabe: Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources. Rev. and transl. by STOREY, William G. / RASMUSSEN, Niels Krogh, with the assistance of BROOKS-LEONARD, John K. Washington D.C. 1986 (NPM Studies in Church Music and Liturgy).
- WAGNER, Karl: Versuch einer zeitgemäßen Begräbnisliturgie. Vorstellung der Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien, in: Heiliger Dienst 55. 2001, 177–187.
- WEAKLAND, Rembert: Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration, in: Stimmen der Zeit 220. 2002, 475–487.
- WEALE, W. H. Jacobus / BOHATTA, Hanns, Catalogus missalium ritus latini ab anno MCCCCLXXIV impressorum. Londini 1928.

Rudolf Pacik, Salzburg

Das unvollendete Projekt einer Pastoralen Einführung zum Messbuch (1997–2000)

Die Arbeiten am sogenannten „Messbuch 2000“ waren weit gediehen, als mit der Instruktion *Liturgiam authenticam* die Voraussetzungen für die Erarbeitung liturgischer Bücher gänzlich geändert wurden. Der Beitrag gibt anhand eines Details Einblick in die jüngere Liturgiegeschichte. (Redaktion)

Gründung der IAG-Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch (1988)

Im Jahr 1988 errichtete die Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet (IAG) die „Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch“. Für eine weitere Auflage des (deutschen) Messbuchs sollte sie die bisherigen Er-

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“.

fahrungen sammeln und, wo es sinnvoll erschien, der IAG Vorschläge für eine Revision unterbreiten. Die Studienkommission umfasste sieben Arbeitsgruppen, denen auch Nicht-IAG-Mitglieder angehörten: 1 – Grundsatzfragen zur Messliturgie; 2 – Strukturfragen; 3 – Gebetstexte; 4 – Ordo Missae; 5 – Kirchenjahr und Kalenderfragen; 6 – Musik; 7 – Schriftleistungen. Die Vorsitzenden der Arbeitsgruppen und die Sekretäre der Liturgiekommissionen der Länder bildeten den Koordinierungsausschuss; ihn leitete Eduard Nagel, der als Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Deutschen Liturgischen Instituts im Sekretariat der IAG tätig und zugleich für die Zeitschrift „Gottesdienst“ verantwortlich war.

Auch die künftige Editio typica des Missale Romanum sollte nach Ansicht der römischen Behörde mehr werden als ein bloßer Nachdruck der 2. Auflage von 1975. Mit Schreiben vom 19.3.1991 informierte Kardinal Eduardo Martínez Somalo, der Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, die Vorsitzenden der nationalen Liturgiekommissionen vom Plan einer Neuauflage und lud ein, Revisionswünsche einzureichen.¹

Erste Ergebnisse der deutschsprachigen Arbeitsgruppen wurden 1995 in dem Band „Studien und Entwürfe zur Messfeier“ veröffentlicht.² Dessen Anhang enthält u. a. „Desiderate und Vor-

¹ Vgl. Studien und Entwürfe, 15. 263; MARTÍNEZ SOMALO: Referat (24.1.1991). Kardinal Eduardo Martínez Somalo war von 1888 bis 1992 Präfekt der Kongregation. Dass die Editio typica 3^a eine gründlich revidierte Ausgabe werden sollte, betrieb v. a. Erzbischof Geraldo Majella Agnelo, 1991–1999 Sekretär der Kongregation (mündliche Mitteilung von Boleslaw Krawczyk, Pfarrer von St. Leopold und St. Josef in Wien II, damals Mitarbeiter der Kongregation). Agnelo wurde Anfang 1999 Erzbischof von São Salvador da Bahia (Brasilien).

² Die Publikation dieses Bandes wurde in der IAG-Kontaktsitzung vom 26. bis 29.1.1993 in Augsburg beschlossen. „Die Versammlung empfiehlt ebenfalls einstimmig [...], daß die bisherigen Ergebnisse der Arbeitsgruppe (und ggf. anderer Arbeitsgruppen) als ‚Studien zur Meßliturgie und zum Meß-

schläge zur Editio typica Missalis Romani“, die nach Rom gesandt worden waren. – Der geplante – und bei der IAG-Kontaktsitzung von 23. bis 26.1.1996 in Salzburg befürwortete³ – zweite Band erschien nicht mehr, nachdem der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz empfohlen hatte, auf den Druck zu verzichten und das Manuskript den einzelnen Diözesen zuzusenden.⁴

Revisionsvorschläge in Form von Rubriken ...

Zwei Arbeitsgruppen – 4 (Ordo Missae) und 6 (Musik) – fassten Teile ihrer Ergebnisse in Rubriken zusammen. Man konnte sich hier am deutschen Messbuch orientieren; die „Feier der Gemeindemesse“ enthält ja neben den übersetzten Anweisungen des Ordo Missae weitere – jeweils durch Kleindruck und ein quadratisches Aufzählungszeichen markierte – Rubriken, die allein für das deutsche Sprachgebiet gelten; manche wiederholen auch Passagen der Allgemeinen Einführung. – Einige Beispiele aus dem Entwurf der AG 6 (Musik) von 1991: Die Rubriken zu jedem Mess-Abschnitt werden durch „Allgemeine Hinweise“ eingeleitet. Jene zur Eröffnung empfehlen u. a., aus den Elementen, die das Messbuch vorsieht, auszuwählen. Die Form C des Schuldbekenntnisses (Kyrie-Litanei) fällt weg und erscheint nun als Variante des Kyrie. Im Wortgottesdienst wird die Überschrift „Ruf vor dem Evangelium“ eingefügt und die Rubrik so geändert: „Dem Evangelium geht das Halleluja [...] voraus“ (statt: „Auf die zweite Lesung folgt als zweiter Zwischengesang das Halleluja“).⁵ – Die Vorschläge beider Arbeitsgruppen zusammenzuführen gelang zunächst nur teilweise: 1993 für die Gabenbereitung⁶, 1995 für den Wortgottesdienst⁷.

Diese Entwürfe sollten vor allem die für die Neufassung der Vorschriften erarbeiteten Vorschläge übersichtlich darstellen. Wie diese im späteren Messbuch verwertet würden, blieb offen. In der Vorlage der AG 6 von 1991 heißt es dazu: „Ob das so entstandene Regelwerk in eine künftige ‚Feier der Gemeindemesse‘ übernommen werden kann oder ob nicht manches davon eher in eine neue ‚AEM‘ (oder deren Anhang) Eingang finden soll, wird noch zu klären sein.“⁸

... oder doch als Anhang zur Institutio Generalis?

Es gab also schon bald die Idee, die Rubrikenentwürfe kürzer zu fassen, dafür aber die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch durch einen von den deutschsprachigen Bischofskonferenzen verantworteten Appendix zu ergänzen – oder sogar ein eigenes liturgi-

buch veröffentlicht werden sollen. [...] Es muß aber deutlich sein, daß es sich um Studien und nicht um Handlungsanweisungen handelt.“ IAG: Protokoll 1993, 12.

³ „Antrag: Stimmt die IAG der Herausgabe eines zweiten Bandes von ‚Studien und Entwürfe zur Meßfeier‘ (IAG 21/96) zu? Abstimmung: Mit 28 JA-Stimmen und 4 Enthaltungen befürwortet die IAG die Herausgabe.“ IAG: Protokoll 1996, 11. – Das erwähnte Aktenstück 21/96 enthält den Vorschlag für den Inhalt des 2. Bandes.

⁴ MEISNER: Schreiben an Elmar Nübold (25.4.1996).

⁵ Vgl. Studien und Entwürfe 125 f. 128–130. 135 f.

⁶ Der komplette Rubrikenentwurf der AG 6 mit Einleitung und Kommentar (fertiggestellt im Dezember 1991) findet sich in: Studien und Entwürfe, 119–148. (Später wurde daran weiter gearbeitet.) Vom Juli 1993 stammt ein zwischen AG 4 und AG 6 abgestimmter Revisionsentwurf für die Gabenbereitung: Studien und Entwürfe, 31–38.

⁷ Die Rubriken des Wortgottesdienstes (IAG 19/96); Der Wortgottesdienst. Pastorale Einführung und Rubriken (IAG 23/96).

⁸ Studien und Entwürfe, 119.

sches Werkbuch zu schaffen (so ein Antrag bei der IAG-Kontaktsitzung von 26. bis 29.1.1993 in Augsburg)⁹.

Ein sprachgebiets-bezogener Anhang war nichts völlig Neues. Bereits in der zweiten Ausgabe des italienischen Messale Romano (1983) war der *Institutio Generalis* („*Praenotanda per il Rito della Santa Messa*“) ein im Auftrag der Italienischen Bischofskonferenz erstelltes Kapitel „*Precisazioni*“ angefügt. Die überarbeiteten deutschen Rituale-Faszikel für die Feier der Trauung (1992) und für die Feier der Krankensakramente (1994) enthielten (allerdings wegen neuer Vorgaben der römischen Behörden) die übersetzten *Praenotanda* und danach jeweils die „*Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes*“.¹⁰ Eine 46 Seiten umfassende „*Introduction to the Order of Mass*“ ergänzt in der von der ICEL (*International Commission on English in the Liturgie*) herausgegebenen Neuauflage (1998) des englischsprachigen Messbuchs die *Institutio Generalis*.¹¹ Ein solches Dokument über die Messfeier konnte Anregungen liefern, ebenso die – nie offiziell publizierte – „*Instruction sur l'art de célébrer l'eucharistie*“ (abgeschlossen am 1.7.1997), die eine vierköpfige Arbeitsgruppe im Auftrag der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung erstellt hatte.¹²

Der Kontaktsitzung der IAG von 23. bis 26.1.1996 in Salzburg lag ein gemeinsamer Entwurf der AG 4 und der AG 6 zum Wortgottesdienst der Messfeier vor, und zwar in zwei Varianten: 1. als Rubriken mit einleitenden Allgemeinen Hinweisen (Aktenstück IAG 19/96), 2. auf eine (erst zu schaffende) „*Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes*“ (1. Spalte) und kürzer gefasste Rubriken (2. Spalte) aufgeteilt (Aktenstück IAG 23/96). Anhand dieser Dokumente erläuterte Rupert Berger, Leiter der AG 2 (Strukturfragen), zwei Möglichkeiten, den Stoff der liturgischen Regeln im Messbuch unterzubringen. – Es wurde dann folgender Antrag gestellt:

„Stimmt die IAG zu, dass die Rubriken auf folgende Weise bearbeitet werden:

- Die Rubriken werden auf das an Ort und Stelle Bedeutsame gekürzt, ohne dass dabei Eigenrecht des deutschen Sprachgebietes aufgegeben wird.
- Hinweise und Erläuterungen, die bereits bei der Vorbereitung zu bedenken sind, werden in eine neu zu schaffende *Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes* aufgenommen.“

⁹ „Abt Holzherr empfiehlt, daß außerdem [zusätzlich zu dem Studien-Band] ein Direktorium oder Werkbuch zur richtigen Feier der Messe (oder allgemein der Liturgie) erarbeitet wird. Darin könnten auch die Ergebnisse von Arbeitsgruppen (z. B. ‚*Ordo Missae*‘ [...] und ‚*Musik*‘), soweit sie sich auf den Vollzug der Feiern beziehen, verwertet werden. Dieses Direktorium könnte erstens ein Instrument der liturgischen Bildungsarbeit sein, es könnte aber auch bewußtseinsbildend wirken im Hinblick auf die Revision des Meßbuchs. Dieser Vorschlag wird angenommen (30 Ja-, 0 Neinstimmen, 2 Enthaltungen). Konkrete Anweisungen zur Durchführung werden nicht gegeben.“ IAG: Protokoll 1993, 12. – Auch die AG 4 hielt ein eigenes Begleitbuch für möglich; vgl. Studien und Entwürfe, 21.

¹⁰ Anders als bei früheren Liturgiebüchern verlangte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung nun, dass die römischen *Praenotanda* vollständig enthalten sein müssten. So blieb nur der Weg, Ergänzungen in einem eigenen Dokument anzufügen. Bei späteren Ritusbüchern – *Die Feier der Kindertaufe* (2008) und *Die kirchliche Begräbnisfeier* (2009) – durfte die *Pastorale Einführung* nicht mehr im Buch selbst stehen, sondern musste als separates Heft gedruckt werden. – Siehe dazu den Artikel von Martin KLÖCKENER in diesem Heft, 192–214.

¹¹ Eine Vorfassung dieser *Introduction* sandte das Sekretariat der ICEL Anfang Februar 1997 an Andreas Heinz nach Trier – vgl. SCHELLMAN: Brief an Andreas Heinz (7.2.1997).

¹² *Instruction sur l'art de célébrer l'eucharistie*. Die Mitglieder der Arbeitsgruppe (Paul DE CLERCK, Jean EVENOU, Andreas HEINZ, Jean-Claude HUGUES) nennt der Kongregations-Sekretär, Erzbischof Geraldo Majella AGNELLO, in einem Brief an Andreas HEINZ (28.7.1997).

Für diesen Antrag votierte das Plenum mit 33 Ja-Stimmen und zwei Enthaltungen.¹³

Während des Jahres 1996 überarbeitete die AG 6 ihre Messbuch-Rubriken über Musik; diese waren nun gestrafft; Teile des bisherigen Textes sollten in die Pastorale Einführung übernommen werden. Bei der IAG-Kontaktsitzung von 28. bis 31.1.1997 in Augsburg erläuterte der Leiter der AG 6, Anton Pomella, diesen Entwurf (Aktenstück IAG 11/97)¹⁴ laut Protokoll so: „Die Vorlage setzt voraus, dass das zukünftige deutschsprachige Messbuch eine Pastorale Einführung der Bischofskonferenzen und Bischöfe enthalten wird, in der viele Aspekte allgemeiner Art behandelt werden.“¹⁵

Bildung einer Projektgruppe Anfang 1997 – und erste Entwürfe

Im Anschluss an diese Kontaktsitzung wurde eine Projektgruppe gebildet, welche die gewünschte Pastorale Einführung entwerfen sollte. Sie bestand aus Eduard Nagel (Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Deutschen Liturgischen Instituts Trier, Leiter des Koordinierungsausschusses), Andreas Heinz (Prof. für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier, Mitglied der AG 4) und Rudolf Pacik (a.o. Prof. an der Universität Innsbruck, Mitglied der AG 6).¹⁶

Eine erste Skizze der Pastoralen Einführung wurde bei der IAG-Kontaktsitzung vom 27. bis 30.1.1998 in Quarten (Schweiz) vorgestellt (Aktenstück IAG 04/98). Dieser Entwurf enthielt einen Themenüberblick und eine vollständige Gliederung sowie ein Verzeichnis der verwendeten Literatur (in Auswahl); die Texte selbst waren größtenteils noch stichwortartig formuliert. Ein Vorspann erklärte die Ziele der Pastoralen Einführung: Sie soll vor allem der *Ars celebrandi* dienen; der Text soll die bisher erarbeiteten Rubriken entlasten; in den Rubrikenentwürfen und in der AEM fehlende Aussagen wurden ergänzt – aufgrund der Erfahrungen mit der liturgischen Praxis, aufgrund neuer liturgischer Bücher (z. B. der 2. Ausgabe der Leseordnung und deren *Praenotanda* [1981], des *Caeremoniale Episcoporum* [1984; deutsche Bearbeitung 1998]), aber auch anhand von Literatur. – Obwohl es sich erst um einen Aufriss handelte, diskutierte man, wie das Protokoll zeigt, eingehend darüber. Zur Frage „Befürwortet die IAG die Weiterarbeit an der Pastoralen Einführung entsprechend der vorgelegten Gliederung und unter Einbeziehung der eingebrachten Modi?“ votierten alle zehn Bischöfe mit „Ja“, die gesamte IAG mit 29 Ja-Stimmen, 0 Nein-Stimmen und einer Enthaltung.¹⁷

Unter Berücksichtigung der Diskussion in Quarten sowie der eingesandten Modi entstand eine neue Version (Aktenstück IAG 18/99), mit der sich die IAG-Kontaktsitzung von 26. bis 29.1.1999 in Augsburg befasste. Das Meiste war nun fertig formuliert. Es fehlte der Abschnitt „Gesang und Musik“ (der ausführliche Entwurf der AG 6 von 1997¹⁸ musste erst gekürzt werden) sowie der 3. Teil über die Feier der Gemeindemesse. Die Anwesenden sprachen sich dafür aus, dass die Projektgruppe im Sinn des Vorgelegten weiter arbeite. Die Texte sollten allerdings sprachlich verbessert werden; auch kritisierte man rubrikenartige Passagen, die

¹³ IAG: Protokoll 1996, 7.

¹⁴ AG 6 – Musik: Neufassung (IAG 11/97).

¹⁵ IAG: Protokoll 1997, 11.

¹⁶ Im IAG-Protokoll 1997 wird die Projektgruppe nicht erwähnt; meine Akten enthalten Korrespondenz mit den beiden Kollegen, mehrere Text-Entwürfe sowie Modi-Eingaben mehrerer IAG-Mitglieder.

¹⁷ IAG: Protokoll 1998, 6f.

¹⁸ Pastorale Einführung in das Meßbuch. Abschnitt „Gesang und Musik“ (AG 6 19A/97).

zum pastoralen Charakter eines solchen – den Einführungen zu den Sakramenten-Faszikeln entsprechenden – Dokuments nicht passten.¹⁹

In derselben Sitzung präsentierte die AG 4 einen vollständigen Entwurf für den Ordo Missae (Aktenstück IAG 03/99).²⁰ Nach ausführlicher Debatte schlug Eduard Nagel vor – was einstimmig mit einer Enthaltung angenommen wurde –, den IAG-Mitgliedern in den folgenden Wochen einen Fragenkatalog zur schriftlichen Abstimmung zuzusenden. Anhand des Ergebnisses werde der Koordinierungsausschuss eine neue Version des Ordo Missae erstellen, die den Bischöfen zur Stellungnahme und der IAG zur Information zugehe. Im Zusammenhang mit diesem Fragenkatalog sollten auch Modi zur Pastoralen Einführung eingesandt werden.²¹

Jänner 2000: Der erste vollständige Entwurf wird ohne Diskussion ad acta gelegt

Im Dezember 1999 war ein kompletter Text der Pastoralen Einführung fertig und wurde als Material für die nächste IAG-Kontaktsitzung (25. bis 28.1.2000 in Salzburg) versandt (Aktenstück IAG 08/00).

Die ersten zwei Teile (1. Die Messe als Feier der Kirche; 2. Gestalt, Gestaltung – ihre Voraussetzungen und Mittel) sind systematisch geordnet, der 3. Teil (Die Feier der Gemeindemesse) hält sich an den Verlauf der Messe, ohne aber ein Parallel-Regelwerk zu bilden. Etliche Belegangaben in Fußnoten und Text dienen den Mitgliedern und Beratern der IAG zur ersten Information; diese Verweise sollten in der Endfassung reduziert werden. Die den früheren Entwürfen angefügte Literaturliste fehlt. – Im Folgenden wird die Gliederung wiedergegeben, die dem Text vorangestellt ist (das vollständige Dokument – der originale Computerausdruck umfasst 21 Seiten – lässt sich im Internet abrufen: <http://www.liturgie.at/material/messbuch-pastorale-einfuehrung>):

MESSBUCH: PASTORALE EINFÜHRUNG DER BISCHÖFE DES DEUTSCHEN SPRACHGEBIETES

1. Teil: Die Messe als Feier der Kirche
2. Teil: Gestalt, Gestaltung — ihre Voraussetzungen und Mittel
 - A. Gestalt und Gestaltung
 - B. Das Zeichen von Brot und Wein
 - C. Der Raum und seine Ausstattung
 - D. Texte und ihre Vortragsweisen
 - E. Gesang und Musik
3. Teil: Die Feier der Gemeindemesse
 - A. Eröffnung
 - B. Wortgottesdienst
 - C. Eucharistiefeier
 - Altar- und Gabenbereitung
 - Eucharistiegebet
 - Kommunion

¹⁹ IAG: Protokoll 1999, 8.

²⁰ AG 4 – ORDO MISSAE: Anlage zum Protokoll Salzburg 9.–11.03.1998 (IAG 03/99); AG 4: Vorlage an die IAG bei der Sitzung im Jänner 1999 (IAG 15/99).

²¹ IAG: Protokoll 1999 in Augsburg, 8 f.; KoAus: Protokoll-Auszug 26.–28.9.1999.

Die neue Vorlage konnte die IAG jedoch nicht mehr behandeln. Inzwischen war nämlich aus Rom die Nachricht gekommen, demnächst werde die dritte Ausgabe des Missale Romanum und damit die neue Institutio Generalis erscheinen. (Die Editio typica tertia, im April 2000 vom Papst approbiert, kam allerdings fast zwei Jahre später heraus; am 18.3.2002 wurde sie in Rom vorgestellt.²²) Im Protokoll der Salzburger Sitzung steht unter „TOP 3.1.4 Projektgruppe ‚Pastorale Einführung der Bischofskonferenzen‘“ nur ein Satz: „Wird zurückgestellt bis nach dem Erscheinen der neuen IGMR und der editio typica tertia des Römischen Messbuchs.“²³ Die Pastorale Einführung blieb Entwurf. Bis zum definitiven Text hätte es wohl noch mehrere Arbeitsgänge gebraucht. Die Vorlage zu diskutieren oder später schriftliche Verbesserungsvorschläge einzubringen war nun nicht mehr möglich. Ebenso erging es der vom Koordinierungsausschuss überarbeiteten AG-4-Vorlage „Ordo Missae“ (Aktenstück IAG 06/00).²⁴

Liturgiam authenticam (28.3.2001) ändert alles

Mit der römischen Instruktion *Liturgiam authenticam* vom 28.3.2001 änderte sich die Rechtslage bezüglich länderübergreifender Arbeitsgemeinschaften. Laut dem Kapitel 5 (Nr. 92–105) müssen sogenannte gemischte Kommissionen durch die Gottesdienstkongregation eingesetzt werden; nichtbischöfliche Mitarbeiter/innen brauchen eine Empfehlung ihres Diözesanbischofs sowie ein Nihil obstat der Kongregation. Wie die Wortmeldungen bei der IAG-Kontaktsitzung von 22. bis 25.1.2002 in Luxemburg zeigen, sahen manche Berater die Zukunft der IAG damals noch optimistisch: Die Statuten der IAG müssten wohl revidiert werden, doch verändere dies nur die Form dieses Gremiums. Den Bischofskonferenzen, nicht der Kongregation stehe das Recht zu, eine Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen zu gründen.²⁵

(Interpretiert man *Liturgiam authenticam* eng, so bringt sie auch das Ende für Dokumente wie die geplante Pastorale Einführung zum Messbuch. Denn gemäß Nr. 66–69 der Instruktion dürfen zwar in Praenotanda und Rubriken liturgischer Bücher Änderungen eingefügt werden, die der Hl. Stuhl rekognosziert hat; von einem Anhang oder einer zusätzlichen Pastoralen Einführung ist nicht die Rede.)

Mit Ende des Jahres 2003 lösten die deutschsprachigen Bischofskonferenzen die IAG auf. In ihrem gemeinsamen Schreiben an die Mitglieder und Berater beriefen sich die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen auf die Instruktion *Liturgiam authenticam*; diese habe „nicht nur neue Maßstäbe für die Übersetzung liturgischer Bücher aufgestellt, sondern auch die Organisation der Übersetzungsarbeit neu geordnet“. Die Übersetzungs-Aufgaben werde eine durch die Kongregation zu errichtende Bischofskommission wahrnehmen; der gegenseitigen Information und Koordination werde künftig das mit 1.1.2004 errichtete „Forum Liturgie

²² Vgl. KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG: Dekret (20.4.2000); Pressekonferenz (18.3.2002).

²³ IAG: Protokoll 2000, 7.

²⁴ Ordo Missae (IAG 06/00). – „Auf Antrag von Kardinal Meisner wird die Behandlung dieses und des folgenden Tagesordnungspunktes (3.1.3 und 3.1.[.]4) abgebrochen. Kardinal Meisner weist darauf hin, dass eine Weiterberatung erst nach dem Erscheinen der neuen Institutio Generalis Missalis Romani und der editio tertia Missalis Romani sinnvoll sei.“ IAG: Protokoll 2000, 7. (TOP 3.1.4 betraf die Pastorale Einführung zum Messbuch.)

²⁵ IAG: Protokoll 2002, 7.

im deutschen Sprachgebiet“ dienen.²⁶ 2004 gründete dann die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung die Kommission „Ecclesia celebrans“, welche die (Neu-) Übersetzung liturgischer Texte besorgen sollte.

Quellen

- AG 4 – ORDO MISSAE: Anlage zum Protokoll Salzburg 9.–11.03.1998 (Aktenstück IAG 03/99).
- AG 4 – ORDO MISSAE: Vorlage der AG 4 an die IAG bei der Sitzung im Jänner 1999. Zu Aktenstück 03/99 (Aktenstück IAG 15/99).
- AG 6 – MUSIK: Neufassung der die Musik betreffenden Meßbuchrubriken. Beschlossen am 12./13.9.96 (Stand: 30.9.96) (Aktenstück IAG 11/97).
- AGNELO, Erzbischof Geraldo Majella: Brief an Andreas Heinz (28.7.1997).
- Der Wortgottesdienst. Pastorale Einführung und Rubriken (Aktenstück IAG 23/96).
- Desiderate und Vorschläge zur Editio tertia Missalis Romani [Zusammenstellung von Texten der Arbeitsgruppen durch das Sekretariat der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch, ohne Datum], in: Studien und Entwürfe, 263–272.
- Einführung. Die Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch, in: Studien und Entwürfe, 12–26.
- Gabenbereitung. Revisionsentwurf der Arbeitsgruppen „Ordo Missae“ und „Musik“ (bezüglich Gesang und Musik) – Stand Juli 1993, in: Studien und Entwürfe, 31–38.
- Die Gesang und Musik betreffenden (deutschen Eigen-)Rubriken. Vorschläge zur Neufassung [Dezember 1991], in: Studien und Entwürfe, 119–148.
- INTERNATIONALE ARBEITSGEMEINSCHAFT DER LITURGISCHEN KOMMISSIONEN IM DEUTSCHEN SPRACHGEBIET (IAG): Protokoll der Kontaktsitzung vom 26. bis 29.1.1993 im Bildungshaus St. Ulrich, Augsburg.
- INTERNATIONALE ARBEITSGEMEINSCHAFT DER LITURGISCHEN KOMMISSIONEN IM DEUTSCHEN SPRACHGEBIET (IAG): Protokoll der Kontaktsitzung vom 23. bis 26. Januar 1996 in Salzburg.
- INTERNATIONALE ARBEITSGEMEINSCHAFT DER LITURGISCHEN KOMMISSIONEN IM DEUTSCHEN SPRACHGEBIET (IAG): Protokoll der Kontaktsitzung vom 28. bis 31. Januar 1997 in Augsburg.
- INTERNATIONALE ARBEITSGEMEINSCHAFT DER LITURGISCHEN KOMMISSIONEN IM DEUTSCHEN SPRACHGEBIET (IAG): Protokoll der Kontaktsitzung vom 27. bis 30. Januar 1998 in Quarten / Schweiz.
- INTERNATIONALE ARBEITSGEMEINSCHAFT DER LITURGISCHEN KOMMISSIONEN IM DEUTSCHEN SPRACHGEBIET (IAG): Protokoll der Kontaktsitzung vom 26. bis 29. Januar 1999 in Augsburg.
- INTERNATIONALE ARBEITSGEMEINSCHAFT DER LITURGISCHEN KOMMISSIONEN IM DEUTSCHEN SPRACHGEBIET (IAG): Protokoll der Kontaktsitzung vom 25. bis 28. Januar 2001 in Salzburg.
- INTERNATIONALE ARBEITSGEMEINSCHAFT DER LITURGISCHEN KOMMISSIONEN IM DEUTSCHEN SPRACHGEBIET (IAG): Protokoll der Kontaktsitzung vom 22. bis 25. Januar 2002 in Luxemburg.

²⁶ MEISNER / KAPELLARI / FRANCK / VOLLMAR: An die Mitglieder und Berater der IAG (8.1.2004).

- Instruction sur l'art de célébrer l'eucharistie (version définitive, 1/7/1997). [Mitglieder der Arbeitsgruppe: Paul DE CLERCK, Jean EVENOU, Andreas HEINZ, Jean-Claude HUGUES.]
- KoAus [=Koordinierungsausschuss der Studienkommission für die Messliturgie und das Messbuch]: Sitzung des KoAus vom 26.–28. September 1999 im Heinrich-Pesch-Haus, Ludwigshafen. Protokoll-Auszug.
- KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG: Dekret [zur Editio typica tertia des Missale Romanum] (20.4.2000).
- MARTÍNEZ SOMALO, Kardinal Eduardo: Referat vor der Vollversammlung der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (24.1.1991), in: Studien und Entwürfe, 257–262.
- MEISNER, Erzbischof Joachim Kardinal: Schreiben an Elmar Nübold, den Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts Trier (25.4.1996).
- MEISNER, Erzbischof Joachim Kardinal / KAPPELLARI, Bischof Egon / FRANCK, Erzbischof Fernand / VOLLMAR, Weihbischof Paul: An die Mitglieder und Berater der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) (8.1.2004).
- Messbuch: Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes (Aktenstück IAG 04/98).
- Messbuch: Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes (Aktenstück IAG 18/99).
- Messbuch: Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes (Neubearbeitung von IAG 18/99, Dezember 1999) (Aktenstück IAG 08/00).
- Ordo Missae. Vorlage für die IAG im Januar 2000 (Aktenstück IAG 06/00). [Vom Koordinierungsausschuss bearbeiteter Revisionsentwurf der AG 4.]
- Pastorale Einführung in das Messbuch. Abschnitt „Gesang und Musik“ (Aktenstück AG 6 19A/97).
- Pressekonferenz anlässlich der Vorstellung des neuen Messbuchs (18. März 2002) – mit Ansprachen des Präfekten und des Sekretärs der Gottesdienstkongregation, Jorge Arturo Kardinal MEDINA ESTÉVEZ (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020327_card-medina-estevez_it.html) und Erzbischof Francesco Pio TAMBURRINO (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020327_archbishop-tamburrino_it.html).
- Die Rubriken des Wortgottesdienstes (Aktenstück IAG 19/96) [Gemeinsamer Vorschlag von AG 4 und AG 6].
- SHELLMAN, James M.: Brief an Andreas Heinz (7.2.1997).
- Studien und Entwürfe Band 2. Vorschläge für den Inhalt (Aktenstück 21/96).
- Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1. Hg. von Eduard NAGEL in Verbindung mit Roland BACHLEITNER, Winfried BACHLER [u. a.]. Freiburg/Br. 1995.
- Der Wortgottesdienst. Pastorale Einführung und Rubriken (Aktenstück IAG 23/96).

Reinhard Meßner, Innsbruck

Erwägungen zur Gestalt und rituellen Performance der Eröffnungsriten der Messe

Eine Skizze

Auf der Grundlage der ritualtheoretischen Analyse des Eröffnungsteils der Messfeier und seiner theologisch-geistlichen Bedeutung erweisen sich die aktuellen Vorgaben des Messbuchs und noch mehr die herkömmlich geübte Praxis als reformbedürftig. Die zu Thesen komprimierten Beobachtungen des Autors münden in konkrete Anregungen für die rituelle Gestaltung dieses ersten Teils der Messe. (Redaktion)

UNIV.-PROF. DR. REINHARD MESSNER
ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft am
Institut für Bibelwissenschaften und Historische
Theologie an der Katholisch-Theologischen
Fakultät der Universität Innsbruck.

1 Die rituelle Funktion der Eröffnungsriten

1.1 Die ersten Handlungssequenzen eines Rituals sind für Gelingen oder – wenigstens partielles – Misslingen einer rituellen Handlung von entscheidender Bedeutung. Durch sie wird der Handlungsrahmen des Rituals konstituiert und damit die symbolische Welt errichtet, in der sich die Ritualteilnehmer im Zeitraum des Rituals bewegen. Durch die rituelle Rahmensetzung („ritual framing“) wird die Aufmerksamkeit der Ritualteilnehmer auf einen Ausschnitt der Realität fokussiert; alle übrigen Aspekte der Alltagswirklichkeit werden ausgeblendet. In den ersten Ritualsequenzen findet somit ein Übergang von der Alltagswelt in eine andere, eine geistige Welt statt.

1.2 Innerhalb des rituellen Rahmens ändert sich die Kommunikationsweise der am Ritual beteiligten Personen: Sie handeln hier in einem nicht-alltäglichen, formalisierten, streng regelgeleiteten Modus der Kommunikation, um gerade so für die Zeitdauer des Rituals eine Welt zu konstruieren und sie in ihrem rituellen Begehen zu erfahren. In religiösen Hochritualen handelt es sich dabei häufig um eine gesellschaftlich formative Ursprungssituation, um die Welt, wie sie in ihrem reinen Ursprung gewesen ist oder im Zustand der Vollendung sein wird.

1.3 Ritualpsychologisch dient der Akt der rituellen Rahmung schließlich der Erreichung eines Zustandes, der häufig als „flow“ bezeichnet wird und die psychische Voraussetzung für die Erfahrung der rituell konstruierten Welt ist.

2 Der liturgische Grundvorgang

2.1 Der den Handlungsraum der Eucharistie konstituierende Grundvorgang, an dem sich die rituelle Ausgestaltung der Messeröffnung orientiert, ist die Versammlung der *ekklēsia* (1 Kor 11,18).

2.1.1 Der neutestamentliche Begriff *ekklēsia* stammt aus dem öffentlich-politischen Bereich. Er meint die öffentliche Versammlung der Bürger eines politischen Gemeinwesens zur Setzung politischer Akte. Die Kirche manifestiert sich in der Eucharistie immer wieder als das, was sie von ihrer Zielsetzung her ist: als Versammlung der allein von Gott beherrschten *polis*, welche der Vollendungszustand der menschlichen Gesellschaft ist, in der die von Jesus als jetzt anbrechend angesagte *basileia tou theou* (Herrschaft Gottes) endgültig realisiert ist. Was die menschlichen Akteure an der Eucharistie betrifft, verwirklicht sich – paradoxerweise gerade unter der Herrschaft Gottes – eine egalitäre *communitas* (im Sinn von Victor Turner).

2.1.2 Der symbolische Ort der Eucharistie ist damit die himmlische Stadt um den thronenden Gott, zu dessen Rechten der auferstandene und erhöhte Christus sitzt. Durch die rituelle Rahmensetzung in den Eröffnungsriten wird der Kirchenraum aus dem Ganzen der alltäglich erfahrbaren Realität ausgegrenzt und überschritten hin auf den eschatologischen Raum des Thronsaals der himmlischen *polis*.

2.1.3 Die erste Ritensequenz, die Versammlung „als Kirche (*ekklēsia*)“ ist damit ein Überschreitungsritual: ein kosmischer Aufstieg von der allgegenwärtigen Realität des Alltags in die kommende und „oben“ (vgl. Kol 3,1 f.), in der himmlischen Welt Gottes, schon vollendete alles bestimmende Wirklichkeit der Herrschaft Gottes.

2.2 Es handelt sich noch in einer zweiten Hinsicht um ein Überschreitungsritual: Die Individuen, die sich als Kirche versammeln, überschreiten sich, indem sie über die Schwelle in den symbolischen Handlungsraum der Eucharistie treten, in ein umfassendes „Wir“; die fragile Individualität der einzelnen Feiernden wird für den Zeitraum des eucharistischen Rituals sozusagen zurückgelassen. Dieses ekklesiale „Wir“ überschreitet die physisch im Raum anwesenden Personen auf die das Ganze umfassende („katholische“) Kirche, die neben den Anwesenden auch Abwesende, neben den Lebenden auch Verstorbene, neben den Menschen auch die Engel einschließt. Nur im symbolischen Raum der Eucharistie in der himmlischen *polis* vor dem Angesicht des herrschenden Gottes können diese alle ein gemeinsames Handlungssubjekt bilden (vgl. Hebr 12,22 f.).

2.3 Rituelles Handeln, damit auch christlicher Gottesdienst, ist physisches, körperliches Handeln. Der rituelle Grundvorgang, der allen einzelnen Elementen der Ritalsequenz „Eröffnung“ zugrunde liegt, ist das Gehen mit den Füßen: von einem Ort oder vielmehr von den vielen Orten, an denen sich die einzelnen Individuen befinden, die sich als Kirche im Angesicht Gottes und im Namen Jesu Christi versammeln – über die Schwelle, die in den symbolischen Handlungsraum der Eucharistie führt. Diese Körperarbeit ist von allen Beteiligten an der Versammlung auszuführen.

2.3.1 Der Grundvorgang ist also das physische Überschreiten einer Schwelle. Allerdings – dies ist von fundamentaler Bedeutung – wird vor der Schwelle Halt gemacht. Die rituelle Rahmensetzung in der Eucharistie geschieht durch eine vor der Schwelle unterbrochene (!) körperliche Bewegung nach vorn und – über Stufen – nach oben; am Ende dieser Bewegung werden alle Glieder der Versammlung ihre Plätze eingenommen haben, der Vorsteher den Vorstehersitz.

2.3.2 Die Eucharistie beginnt insofern mit einer physischen Annäherung an das Heilige, besser: den Heiligen, Gott, dem man sich als Geschöpf, als sündiger Mensch freilich nicht einfach so ohne weiteres nähern kann, ohne sich die Unselbstverständlichkeit, ja die potenti-

elle Gefährlichkeit eines solchen Hinzutritts – Herantreten an den Heiligen erfordert Reinheit – zu vergegenwärtigen; eben deshalb wird die Prozession an der Raumstelle der Schwelle zur Transzendenz unterbrochen.

2.4 Der Übertritt der einzelnen Gläubigen, die „in die Kirche gehen“, über die Schwelle des Kirchenportals, wo sie ihr individuelles Ich zurücklassen bzw. es auf das Wir der *ekklesia* hin überschreiten, folgt diesem Handlungsmuster. An der Schwelle macht man Halt, um sich mit dem Weihwasser zu bekreuzigen – ein Überrest einer ritualisierten Händewaschung als Reinigungsritus. Bevor man seinen Platz einnimmt, wird der Altar mit einer Kniebeuge geehrt. Im Kirchenraum, also jenseits der Schwelle zum liturgischen Handlungsraum, bewegt man sich anders als anderswo, nämlich langsamer, rhythmisierter, also in formalisierter Weise.

2.5 Der Einzug derjenigen Personen, die einen speziellen Dienst in der eucharistischen Versammlung zu verrichten haben, ist im *introitus missae* (im Sinn des Hineingehens) ritualisiert.

2.5.1 Die elementare Grundform eines gottesdienstlichen *introitus* ist in der Karfreitagsliturgie zu erfahren: im nonverbalen Vorgang eines in Stille vollzogenen langsamen, rhythmisierten Durchschreitens des Kirchenraums, das dann durch die Proskynese vor dem Altar als der Schwelle zur Transzendenz und durch stilles Gebet – damit durch ein Innewerden der Präsenz des heiligen Gottes, dem man sich dennoch annähern darf – unterbrochen wird. Die Prozession wird dann fortgesetzt bis zu den Plätzen, welche die Einzelnen in der gottesdienstlichen Versammlung einnehmen. Der Grundakt der Eröffnung eines Gottesdienstes ist also eine nonverbale Handlung. Alle Sprachhandlungen sind nichts als Ausgestaltung dieses nonverbalen Vorgangs der physischen Annäherung an den Heiligen.

2.5.2 In der öffentlichen Sonntagsmesse ist die Anfangssequenz wesentlicher reicher entfaltet.

2.5.2.1 Vom *Ordo Romanus* I bis zum *Missale Romanum* 1962 ist durch alle rituelle Entfaltung hindurch der elementare Grundvorgang gut zu erkennen: in der Eingangsprozession des Vorstehers und der Assistenz, welche vor dem Altar, der die Raumstelle der Schwelle zur Transzendenz einnimmt, unterbrochen wird (zunächst durch Proskynese und stilles Gebet, dann im Lauf der Zeit aufgefüllt durch das Stufengebet) und deren Ziel (im bischöflichen Gottesdienst) die Kathedra ist.

2.5.2.2. Während der Prozession wird die *antiphona ad introitum* gesungen, ein Psalm mit einem (als Rahmen- oder Kehrvers) dienenden, textlich vom Anlass der Feier abhängigen Troparion. Der Gesang hat eine doppelte Funktion: *rituell* den Einzug zu begleiten und affektiv bedeutsamer werden zu lassen, *inhaltlich* als Stück mit Propriumscharakter den Tages- bzw. Festcharakter der Messe ein erstes Mal in das gesungene und gehörte Wort zu bringen.

2.5.2.3 Nach der Unterbrechung der Prozession steigt der Vorsteher zum Altar hinauf und ehrt das auf ihm positionierte Evangelienbuch und den Altar selbst durch liturgischen Kuss – Begegnung mit dem erhöhten Auferstandenen. Schließlich überschreitet er die Schwelle und begibt sich (im Pontifikalamt) zur Kathedra, also zur Raumstelle, von der aus er den Vorsitz der Gemeinde wahrnimmt.

2.5.2.4 Auch dieser zweite Teil der Prozession – über die Schwelle, welche der Altar darstellt, bis zum Zielpunkt – wird durch Gesang begleitet: durch das Kyrie eleison. Ritengenetisch handelt es sich dabei um einen zweiten „Gesang zum Einzug“, den Überrest einer Litanei, die während einer (Stations-)Prozession gesungen und im Kirchenraum mit vielfachem

Kyrie eleison abgeschlossen wurde. Gerade das Kyrie manifestiert die im symbolischen Handlungsraum der Eucharistie – also in der himmlischen *polis* – herrschenden Machtverhältnisse: Unabhängig von der Frage, wer der hier angesprochene „Herr“ ist: Es geht um die Anerkennung göttlicher Herrschaft, von deren erbarmender Milde und Güte alle in diesem Herrschaftsbereich sich Aufhaltenden abhängig sind. Dem göttlichen Herrn wird im Stil der spätantiken Akklamation gehuldigt: in großer affektiver Dichte, deshalb durch stimmliche Intensität (Rufen bzw. Schreien) und durch – schließlich durch die Neunzahl irgendwie gezähmte – Wiederholung („sine fine“).

2.5.2.5 An das Kyrie schließt sich ein Gesangsstück an, das kein weiterer Einzugsbesung ist: das *Gloria in excelsis Deo*, dessen Intonation das erste verlaute Wort des Vorstehers in der Liturgie ist. Es handelt sich um einen Festhymnus, ritengenetisch ursprünglich vielleicht in der Osterliturgie in die römische Messe aufgenommen (S. Parenti) und ein (lange der bischöflichen Liturgie vorbehaltenes) Stück, das die Öffentlichkeit des sonn- und festtäglichen Hauptgottesdienstes hervorhebt. Inhaltlich führt es das Kyrie weiter, nun in der Form des Hymnus: als Lobpreis Gottes, des „himmlischen Königs“ und als Lobpreis des „einzigen Herrn“ Jesus Christus.

2.5.2.6 Erst jetzt wird sozusagen der Kontakt zwischen dem Vorsteher der eucharistischen Versammlung und der Gemeinde hergestellt: in der sogenannten „salutatio“ „Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo.“ Hier richtet zum ersten Mal der Vorsteher sein Wort an die Gemeinde, freilich nicht, um sie „zu begrüßen“, sondern in Form eines ritualisierten Dialoges, in dem sich Vorsteher und Gemeinde gegenseitig – in eindeutiger Symmetrie! – die Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten im Heiligen Geist zusprechen.

2.5.2.7 Die Sequenz der Eröffnungsriten schließt ab mit einem ersten gemeinsamen Gebetsakt vor dem Gott, vor dessen Angesicht die Gemeinde hingetreten ist und in dessen Herrschaftsbereich sie sich befindet: dem Tagesgebet, inhaltlich wiederum vom liturgischen Anlass geprägt.

2.5.3 Ein den Vorgang prägnant deutendes verlautes Einzugsgebet gibt es im römischen Ritus nicht, wohl weil das Haltmachen vor der Schwelle unter Gesang geschieht. Sozusagen an dessen Stelle ist im Moment des Anhaltens der Bewegung hin vor Gott das Stufengebet als Rüstakt von Priester und Assistenz getreten. In ihm findet sich das den Grundvorgang prägende Motiv des Aufstiegs in den Bereich der Heiligkeit Gottes, vor allem im Psalm 42 (Antiphon „Introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat iuventutem meam“ und die Rede vom Aufstieg auf den heiligen Gottesberg und vom Einzug ins Heiligtum: „emitte lucem tuam et veritatem tuam; ipsa me deduxerunt et adduxerunt in montem sanctum tuum et in tabernacula tua“) und in der Oration „Aufer a nobis“ („auf dass wir mit reinem Herzen in das Allerheiligste eintreten mögen“). Das allgemeine Schuldbekenntnis mit Generalabsolution (Confiteor – Misereatur) ist demgegenüber in der Sache von untergeordneter Bedeutung.

2.5.4 An diesem ritualisierten Vorgang ist die Gemeinde, auch wenn sie nicht durch physische Bewegung einbezogen ist, keineswegs teilnahmslos. Sie nimmt körperlich durch Gesang, aber durchaus auch intensiv schauend und – beim Gesang von professionalisierten Sängern – intensiv hörend, bei der Inzensation des Altars auch – neben dem Schauen – durch Riechen sinnlich am Geschehen teil. Sie schaut ihr eigenes Hintreten als *ekklesia tou theou* vor den heiligen Gott, das jedes einzelne Glied der Versammlung beim Betreten des Kirchenraums selbst vollzogen hat.

2.5.5 Bis hin in die physische Positionierung der Körper handelt es sich beim Eingangsritual um eine Annäherung der Gemeinde an den unsichtbar anwesenden heiligen Gott. Der Vorsteher wendet seinen Körper nur dann der Gemeinde zu, wenn er sie anspricht („Dominus vobiscum“; „Oremus“), ansonsten gibt es nur das Gegenüber der physisch gleich ausgerichteten Körper der menschlichen Akteure und dem unsichtbaren Gott.

2.5.6 Freilich: Das komplexe Ritual ist im Lauf der Geschichte vielfach verkümmert und teilweise gestört worden – und damit reformbedürftig geworden. Der nonverbale Vorgang, das Gehen in der ritualisierten Form einer Prozession, ist unter bescheidenen räumlichen Verhältnissen zu einem zeitlich zu kurzen und allzu „alltagspraktischen“ Hingehen zum Altar geworden – auf kürzestem Weg von der Sakristei zum Altar. Wo das entsprechende Personal nicht vorhanden ist, ist die Funktionsteilung verloren gegangen; der Priester hat alle Funktionen übernommen. Der Gesang, der die Einzugsprozession begleiten sollte, hat sich auf Grund von deren Kürze verselbständigt. Schließlich ist – außer im Pontifikalamt – die räumliche Entfaltung der Messe und damit gerade auch der Einzugsriten, deren Grundgestus die Bewegung im Raum ist, verkümmert: Alle (in der *missa lecta*) oder wenigstens die meisten liturgischen Funktionsorte wurden auf den Altar konzentriert; die ursprüngliche räumliche Entfaltung spiegelte sich nur noch kümmerlich in den Bewegungen von Priester und Assistenz am Altar. Es bestand also zweifellos Reformbedarf, mit dem Ziel, das eucharistische Ritual insgesamt und – hier interessierend – die Eröffnungssequenz durchsichtiger zu gestalten.

3 Die Reform der Eröffnungsriten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und ihr leider zweifelhafter Erfolg

3.1 Die behutsame Reform des *Ordo missae* nach dem zweiten Vatikanischen Konzil ist weitgehend geglückt – allerdings mit der klaren Ausnahme der Eröffnungssequenz (N.B.: auch der Gemeindekommunion), an deren Neuordnung seit der Publikation des *Ordo missae* 1969 auch von vielen Seiten berechtigterweise Kritik geäußert worden ist.

3.2 Der entscheidende Mangel der Reform und ihres Ergebnisses im *Ordo missae* liegt in der Vernachlässigung des nonverbalen Tuns als dem Grundsubstrat rituellen Handelns. Das Hauptaugenmerk legte man darauf, die einzelnen verbalen Elemente in eine möglichst logische Abfolge zu bringen. Entsprechend wortreich – viel wortreicher, vor allem reicher an klerikalem Wort, als vor der Reform – bietet sich heute die Sequenz der Eröffnungsriten in der gottesdienstlichen Wirklichkeit den Mitfeiernden dar.

3.3 Die wichtigsten Defizite wurden 1964 durch die Instruktion „*Inter oecumenici*“ und dann im provisorischen *Ordo missae* von 1965 behoben. Erstens: Durch die Einrichtung des Vorstehersitzes für den Presbyter wurde die räumliche Entfaltung der Eröffnungsriten zumindest wieder ermöglicht. Der Zielpunkt der Einzugsprozession ist seither der Vorstehersitz, nicht der Altar. Der Altar stellt vielmehr die Schwelle zur Transzendenz dar, die zu überschreiten ist. Und zweitens: Der Priester hat nicht mehr die von der Gemeinde, der Schola oder dem Chor gesungenen Stücke selbst leise zu rezitieren; damit ist die in der Sache gebotene Rollenverteilung im Ritual wiedergewonnen.

3.4 Leider brachte dann die weitere Reformarbeit von der „missa normativa“ (1965) bis zum Erscheinen des Ordo missae 1969 nicht das gewünschte Mehr an Durchsichtigkeit, sondern eine strukturelle Malaise. Vom Ergebnis her sind folgende Kritikpunkte zu notieren.

3.4.1 Letztlich durch die Etablierung des gemeindlichen Bußaktes wurde das zum Grundvorgang ganz wesentlich gehörende Moment des Innehaltens vor der Schwelle beim Einzug der besonderen Dienstträger auf ein Minimum reduziert. Das Stufengebet wurde nicht nur, wie ursprünglich vorgesehen, gekürzt, sondern in einen (an eine andere Stelle im rituellen Syntagma versetzten) gemeindlichen Bußakt transformiert. Auch ein längeres schweigendes (und betendes) Innehalten der Prozession vor dem Altar ist entgegen den ersten Entwürfen nicht vorgesehen. Die Einzugsprozession hält nunmehr zwar vor dem Altar an – insofern ist der Halt vor der Schwelle nicht völlig verschwunden –, aber nur für eine Kniebeuge (bzw. Verneigung), also einen ganz kurzen Akt der Verehrung des Altars. Dadurch ist der Gesamtvorgang leider auch beschleunigt worden; der Begleitgesang „zum Einzug“ verselbständigt sich in aller Regel und wird – ganz entsprechend der Stellung des vom Priester in der missa lecta still rezitierten Introitus-Textes – zum „Eröffnungslied“, hat damit aber seine wirkliche rituelle Funktion verloren.

3.4.2 Gegen einen Rüstakt der ganzen Gemeinde am Beginn der Messe („Bußakt“) wäre prinzipiell gewiss nichts einzuwenden. Doch auf Grund seiner veränderten Stellung nach der „salutatio“ kommt der Bußakt nun zu spät. Die physische Annäherung an das Heilige ist abgeschlossen, wenn der Priester am Vorstehersitz angelangt ist, die Schwelle ist schon überschritten. Mit dem erst jetzt statthabenden Bußakt (ja meist schon davor mit der an sich fakultativen, in der sonn- und festtäglichen Gemeindemesse aber kaum jemals fehlenden „Einführung in die Messe des Tages“) beginnt das Geschehen sozusagen wieder von neuem. Ein Rüstakt der ganzen Gemeinde müsste vielmehr, da der ritualisierte Einzug von Gesang begleitet wird, vor der Einzugsprozession stattfinden (und bedürfte auch keines priesterlichen Leiters).

3.4.3 Der Vorgang der (durch Halt vor dem Altar unterbrochenen) Annäherung an den heiligen Gott ist in der reformierten Ordnung in zwei Teile zerschnitten, nicht nur durch die „Einführung“ und den Bußakt, sondern auch durch die vorverlegte „salutatio“, die den Kulminationspunkt der durch den Einzug der besonderen Dienstträger abgeschlossenen physischen Versammlung der Gemeinde „an einem Ort“ bildet. Nun folgen ihr aber noch zunächst die – obwohl fakultativ, zu einem Markenzeichen der erneuerten Messe gewordene – „Einführung in die Messe des Tages“ und das Kyrie (das Gloria hatte schon immer eine Sonderstellung). Der von der Sache her einteilige Gesamtvorgang mit der durchgehenden Dynamik hin auf den heiligen Gott ist dadurch in zwei Teile auseinandergebrochen: Zunächst erfolgt der – in unterschiedlichem Grad, aber immer – ritualisierte Einzug, wenn es gut geht, vom „Gesang zum Einzug“ begleitet. Dann kommt (nach dem trinitarischen Votum mit Bekreuzigung, der einstigen Eröffnung des Stufengebets) die ritualisierte „salutatio“. In der im Namen Christi versammelten Gemeinde wird nun aber nicht gebetet, es wird nicht die Schrift verkündet, sondern es entsteht – das gravierendste Defizit des reformierten Ordo missae (und noch mehr der durchschnittlichen gottesdienstlichen Performance) – ein ganz neues kommunikatives Gegenüber zwischen dem Vorsteher und der Gemeinde. Die in ihrer rituellen Funktion vage „introductio in missam dei“ dominiert in aller Regel die ästhetische Gestalt der Eröffnungsriten in der Sonn- und Festtagsmesse. Wie immer sie vom Priester gestaltet wird – das ist bekanntlich äußerst unterschiedlich –, sie stellt ein Gegenüber von Priester und

Gemeinde her, hinter dem – jedenfalls für den (oft recht langen) Moment – das konstitutive Gegenüber der Gemeinde (inklusive dessen, der den Dienst des Vorstehens ausübt) zu Gott in den Hintergrund tritt. Entartet die „Einführung“ gar, wie nur allzu häufig, zu einer „Begrüßung“ der Gemeinde („Ich begrüße Sie zu diesem Gottesdienst“ o. dgl.), fällt man schlicht und einfach aus dem Ritual und aus dem psychischen Zustand des „flow“ heraus; der Vorsteher präsentiert sich als Gastgeber einer von ihm verantworteten Publikumsveranstaltung. In jedem Fall, auch bei dezenter Gestaltung der „Einführung“ tatsächlich „brevissimis verbis“ wird das Hintreten vor Gott, das längst begonnen hat und im Einzug einigermaßen hoch ritualisiert war, unterbrochen und erst nach dem Bußakt im Kyrie wieder fortgesetzt.

3.4.4 Durch die Möglichkeit, das Kyrie (in Form C) als Variante des Bußaktes zu gestalten, ist die Funktion des Kyrie – das ja an zwei ganz verschiedenen Stellen im rituellen Syntagma stehen kann – unklar geworden. Das ist der Grund für die Beliebigkeit im Umgang mit diesem Gesang.

3.4.5 Die Reformkommission war bei der Erarbeitung eines Ordo missae für die sonn- und festtägliche Gemeindemesse völlig richtig von der missa cantata ausgegangen, die allein einer missa publica (im Unterschied zur missa specialis bzw. privata) angemessen ist. De facto ist – spätestens seit der Instruktion „Musicam sacram“ (1967) – der Unterschied zwischen „gesungener“ und „gelesener“ (also stiller) Messe verlorengegangen. Dass die Gemeindemesse am Sonn- und Festtag als missa publica eine andere Weise des stimmlichen Ausdrucks erfordert als die in einem bestimmten Anliegen (als missa specialis) gehaltene Messe, kommt auch im Ordo missae mit seiner unkommentierten Alternative von „Singen“ (cantare) und „Sprechen“ nicht zum Ausdruck. Es ist damit nicht nur – wenn auch sicher vor allem – eine Sache der einzelnen rituellen Performance, dass die verbalen Elemente in den Eröffnungsriten – mit Ausnahme des Gesangs zum Einzug und meist auch des Gloria – vorwiegend gesprochen, nicht kantilliert werden. In einer missa cantata auch nach „Musicam sacram“ sind mindestens (!) die salutatio und das Tagesgebet zu kantillieren.

4 Grunderfordernisse einer ars celebrandi im Bereich der Eröffnungsriten

4.1 Das wichtigste Erfordernis für die rechte Performance der Eröffnungsriten ist die sachentsprechende räumliche und zeitliche Entfaltung der nonverbalen Handlung des Gehens.

4.1.1 Vor der ritualisierten Einzugsprozession ist Gelegenheit für die Sammlung der Gemeindeglieder zu geben. Diesem Ziel dient ja etwa der in Österreich mancherorts noch gepflegte Sammelrosenkranz. Diesem Ziel kann vielleicht noch besser durch Orgelspiel vor dem Einzug entsprochen werden. Der Sammlung der einzelnen Gemeindeglieder würde übrigens auch das Einlegen der Bändchen in das Gesangbuch dienen, was freilich eine Liederanzeigetafel voraussetzt, auf der alle Nummern der Gesänge angeschlagen sind. Der elektronische Liedanzeiger sollte – nach dem für Liturgiegestaltung generell grundlegenden Axiom: Alles, was im alltäglichen Sinn praktisch ist, schadet dem gottesdienstlichen Ritual – aus den Kirchen verschwinden.

4.1.2. Die Einzugsprozession hat jedenfalls in der sonn- und festtäglichen Gemeindemesse den ganzen Kirchenraum von hinten nach vorn abzuschreiten und dadurch den symbolischen Handlungsraum der Eucharistie zu markieren. Zielpunkt ist der Vorstehersitz, an dem der Priester während der Eröffnungsriten zu verbleiben hat. Dass der Priester vielerorts für seine Sprachhandlungen nach wie vor zum Altar tritt, ist ein auszumerkender Überrest der

„stillen Messe“ vergangener Zeiten. Am Ambo, der hier zuweilen als Rednerpult missbraucht wird, geschieht vor der Schriftlesung überhaupt nichts.

4.1.3 Das physische und spirituelle Innehalten vor der Schwelle – das heißt dem Altar, keineswegs, wie es gar nicht so selten praktiziert wird, vor dem Tabernakel – müsste dringend ausgebaut werden. Eine rasche Kniebeuge ist hier viel zu wenig. Es ist zwar im *Ordo missae* nicht explizit vorgesehen, aber ganz sicher auch nicht verboten, dass die Einzugsprozession vor dem Altar eine Zeitlang Halt macht (in stillem Gebet).

4.1.4 Entsprechend dem *Ordo missae*, aber im Unterschied zu einer nur allzu verbreiteten anämischen Praxis müssten alle Personen (in liturgischem Gewand) in der ritualisierten Einzugsprozession mitgehen, welche einen besonderen Dienst ausüben (mit Ausnahme der Schola bzw. des Kantors, wenn diese am Gesang zum Einzug beteiligt sind).

4.2 Die Gesänge sind funktionsgerecht auszuwählen und vor allem funktionsgerecht auszuführen.

4.2.1 Die rituelle Funktion des „Gesangs zum Einzug“ ist, wie sein Name unmissverständlich kundtut, die Begleitung des physischen Vorgangs der Prozession.

4.2.1.1 Das setzt natürlich voraus, dass es eine räumlich so entfaltete und zeitlich so ausgedehnte Prozession gibt, dass sie von einem Gesangsstück begleitet werden kann. Der Gesang beginnt zeitgleich mit dem Einzug und dauert so lange wie der Einzug. Bei der Wahl des konkreten Gesangs ist daher auch genau auf die voraussichtliche Länge der Einzugsprozession zu achten. Erst durch die Umfunktionierung des Einzugsgesangs zum „Eröffnungsgesang“ entsteht der vielfach kritisierte Eindruck, bei den Eröffnungsriten der römischen Messe stehen drei Gesänge hintereinander.

4.2.1.2 Gerade beim Gesang zum Einzug stellt sich die für die Gestalt der römischen Messe so grundlegende Frage nach Ordinarius- oder Propriumscharakter. In der Tradition der römischen Messe hat die *antiphona ad introitum* traditionellerweise Propriumscharakter, d. h. ihr Text ist vom Anlass der Feier, nicht von der syntagmatischen Stelle im *Ordo missae* her ausgewählt. Dies gilt freilich genau besehen auch im traditionellen gregorianischen Repertoire im strengen Sinn nur für die besonderen Festtage. In der Sache spricht nichts dagegen – wie es ja praktisch vielfach der Fall ist –, zumindest an den Sonntagen im Jahreskreis einen Einzugsgesang mit Ordinariuscharakter auszuwählen, der dann den Vorgang, den er begleitet, deutet: als Hintreten vor den heiligen Gott. Dafür sind etwa die Psalmen 42 (der Psalm im früheren Stufengebet) oder 95 bestens geeignet.

4.2.1.3 Im deutschen Sprachraum ist die (geschlossene) Liedform zur überwiegenden Normalform des Einzugsgesanges geworden. Besser geeignet wären – und im *Ordo missae* auch an erster Stelle genannt sind – offene, responsorisch zwischen Schola/Kantor und Gemeinde ausgeführte Formen. Nachdem die Entwicklung eines solchen Repertoires im deutschen Sprachgebiet lange vernachlässigt worden ist, bietet jetzt das neue Münchener Kantoral immerhin eine nicht unerhebliche Anzahl von Beispielen für solche Formen (in unterschiedlicher Qualität), die unbedingt im liturgischen Gebrauch ausprobiert werden sollten.

4.2.2 Das Kyrie als Akklamation erfordert von der Sache her den gesungenen Vollzug. Ein gesprochenes Kyrie eleison ist das Gegenteil eines irgendwie erheblichen liturgischen Aktes. Es erfordert auch die Häufung der kurzen Akklamationsformel; dass im geltenden *Ordo missae* die Neunzahl als Mindestmaß unterschritten worden ist, ist wohl einschlägiger Gedankenlo-

sigkeit zuzuschreiben. Der Priester ist beim Kyrie nicht anders beteiligt als alle übrigen Glieder der Gemeinde; er ist weder der Stichwortgeber noch der animateur. Die Intonation des Kyrie eleison und auch die – selbstverständlich gesungene! – Ausführung von Kyrietropen (Christusanrufungen) ist Sache von Kantor oder Schola. Auch hier ist die gottesdienstliche Praxis noch im Windschatten der früheren „stillen Messe“ mit der Rollenkumulierung beim Priester.

4.2.3 Das Gloria in excelsis Deo muss jedenfalls im deutschen Sprachraum überhaupt erst wiederentdeckt werden. Die allermeisten – liturgierechtlich ja zulässigen – „Glorialieder“ sind als solche völlig unzureichend, bestenfalls das „Totengerippe des Gloria“, wenn man ihre Texte mit dem Text des Gloria vergleicht. Nach wie vor gibt es zu wenige qualitätvolle Vertonungen des deutschen Gloria, die auch gemeindegerecht sind. An der Stelle des Gloria irgendein Loblied zu singen, ist schlicht und einfach unsinnig – das Gloria ist Festgesang und markiert dies durch seinen Text und nicht durch einen vagen Lobpreischarakter.

4.3 Der stimmliche Ausdruck, der in der durchschnittlichen Praxis der Eröffnungsriten vorherrscht, ist das wohl deutlichste Zeichen für die verbreitete Entritualisierung der gottesdienstlichen Praxis. Es wird – vor allem vom Priester – viel gesprochen, dazwischen wird aus manchmal nicht ganz erfindlichen Gründen gesungen (wohl um traditionelle Ritus Elemente zu persolvieren). Wie an sich von der nachkonziliaren Reformgruppe gewünscht, ist die öffentliche Gemeindemesse an Sonn- und Festtagen als missa cantata auszuführen. Das heißt für die Eröffnungsriten (u. a.): Das trinitarische Votum, die „salutatio“, die Einladung zum Bußakt und das Tagesgebet sind zu kantillieren.

4.4 Da Liturgie als Ritual körperliches Handeln ist, spielt die Positionierung der Körper in der gottesdienstlichen Kommunikation eine höchst gewichtige Rolle. Leider hat sich – im Kontext einer lange ideologisch aufgeladenen Diskussion um die unseligerweise so genannte „celebratio versus populum“ – als eine Art Markenzeichen der erneuerten Liturgie die körperliche Inszenierung eines dauernden Gegenüber entwickelt: zwischen Personen, die einen besonderen Dienst ausüben (inklusive des Priesters) und dem Rest der Gemeinde. Das ist dem differenzierten rituellen Kommunikationsgeschehen sehr abträglich. Wie schon beobachtet, geht es im Grundvorgang der eröffnenden Ritalsequenz der Eucharistie um ein Hinzutreten vor den heiligen Gott – die Grunddynamik ist also eindeutig nach vorn ausgerichtet, im Sinn einer auch körperlichen Orientierung der ganzen Gemeinde inklusive des Vorstehers zu Gott hin. Dieses Gegenüber der ganzen (!) Gemeinde zu Gott muss auch in der Positionierung der Körper der Ritualteilnehmer zum Ausdruck kommen. Es ist eine fragwürdige Inszenierung, wenn der Priester ein Gebet im Gegenüber zur Gemeinde verlautet. Es ist eine fragwürdige Inszenierung, wenn der Priester beim Kyrie und beim Gloria der Gemeinde gegenübersteht. Die Position seines Körpers müsste hier dieselbe sein wie die Position aller anderen Körper. Es mehren sich die Anzeichen dafür, dass die einschlägigen Diskussionen heute weniger ideologiesteuerter verlaufen als noch vor etlichen Jahren; vielleicht könnte man in einigermaßen absehbarer Zeit eine im Vergleich zum Dauer-Gegenüber der sogenannten „celebratio versus populum“ ohne Rücksicht auf die ganz unterschiedliche spirituelle Ausrichtung der einzelnen rituellen Handlungen differenziertere körperliche Inszenierung gewinnen.

4.5 Am schwierigsten ist auf der Basis des geltenden *Ordo missae* von 1969 der Umgang mit den sekundären, in ihrer syntagmatischen Stellung problematischen Akten: der „Einführung in die Tagesmesse“ und dem Bußakt.

4.5.1 Die „Einführung“ ist laut *Ordo missae* fakultativ. In der Sache am besten wäre wohl, dies ernstzunehmen und das Element in der Performance unter den Tisch fallen zu lassen. Es stört die Dynamik des Gesamtvorgangs ganz erheblich und funktioniert im schlimmsten Fall das Ritual zur klerikalen Publikumsveranstaltung um. Wenn man denn auf eine „Einführung“ nicht verzichten will, so darf es auf keine Weise eine „Begrüßung“ (der Gemeinde als Publikum) sein, auch kein Vorgriff auf noch nicht vollzogene Ritualelemente („Im Evangelium hören wir heute ...“), höchstens eine ganz kurze – zwei Sätze – mystagogische Hinführung (wie tagesspezifisch ist diese dann?). Eine bessere Platzierung dieses Elementes wäre vor dem Einzug.

4.5.2 Letzteres gälte auch für den Bußakt. Von den im *Ordo missae* angebotenen drei Formen ist die eigenartigerweise sehr selten praktizierte Form B mit den Versikeln eindeutig die beste. Noch besser wäre sie, wenn anstelle der Absolution („Misereatur“) ein kurzes Gebet – etwa die schöne Oration „Aufer a nobis“ aus dem früheren Stufengebet – vorgesehen wäre. Die Absolution gehört von der Sache her zum (übrigens gegenseitigen) Confiteor; sie passt auch ganz und gar nicht nach dem Kyrie gemäß Form C des Bußaktes. Von der Möglichkeit, den Bußakt in feierlichen Messen auszulassen, sollte man im Dienst der Sache möglichst breiten Gebrauch machen.

Ewald Volgger, Linz

Freies Sprechen und Kommunizieren in der Liturgie

Zur Mystagogie der Liturgie und ein Aufruf zu mehr Übung der *ars liturgica*¹

Die liturgischen Bücher sehen an bestimmten Stellen frei zu formulierende Worte vor. Diese können wesentlich dazu beitragen, die fruchtbare Teilnahme aller Mitfeiernden zu fördern, wenn sie gekonnt die Erfahrungen der Feiernden aufnehmen, das Wesentliche im Blick behalten und zum Ausdruck bringen und in die mystagogische Tiefe begleiten. (Redaktion)

Die Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* [SC] hat 1963 mit wenigen kurzen Formulierungen ein gegenüber der scholastisch-tridentinischen Liturgie, wie sie im *Missale Romanum* von 1570 bis 1962 und den weiteren liturgischen

UNIV.-PROF. DR. EWALD VOLGGER OT
ist Ordinarius am Institut für Liturgiewissenschaft
und Sakramententheologie der Katholischen
Privatuniversität in Linz, und vielfach engagiert in
der Aus- und Weiterbildung liturgischer Dienste.

Büchern dieser Zeit zum Ausdruck kommt, neues Verständnis liturgischen Feierns bestätigt. Dieses neue Verständnis gründet einerseits im Studium der altkirchlichen Quellen und will andererseits den Herausforderungen der Kirche im 20. Jahrhundert nachkommen. Bestätigt sehe ich dieses neue Verständnis, weil die Anliegen durch die unterschiedlichen Aktivitäten der *Liturgischen Bewegung* erkundet, gefördert und geprägt wurden und in vielen maßgeblichen Publikationen einer breiten Öffentlichkeit verfügbar gemacht worden sind.² Das Zweite Vatikanische Konzil konnte auf viele erarbeitete Grundlagen zurückgreifen. Vor allem die „*participatio actiosa*“ als Prinzip der von der Gemeinde getragenen und gefeierten Liturgie hatte sich bereits etabliert und wurde seit den Enzykliken *Tra le sollecitudini* von Papst Pius X. 1903 und *Mediator Dei* von Pius XII. 1947 kirchenamtlich vertreten. Beispielhaft seien genannt die Publikationen von Pius Parsch über die Volksliturgie³ und von Cypriano Vaggagini zur Theologie der Liturgie⁴. Durchgesetzt hatten sich aber auch die *Missa dialogata* (Messe in

¹ Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, der anlässlich der Tagung „Bilanz und Perspektive“ 50 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie „*Sacrosanctum Concilium*“ am 7. Dezember 2013 in Frankfurt gehalten wurde. Ausgerichtet wurde die Tagung von der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler im deutschen Sprachgebiet. Ich widme ihn P. Mag. Winfried Bachler, weil er stets eine gute Ausgewogenheit und Qualität der freien Rede und der normativen Sprache in der Liturgie der Kirche in seiner Mitarbeit an vielen liturgischen Büchern vertreten und sich dafür eingesetzt hat. Obwohl der Begriff *ars celebrandi* üblicher ist und *ars liturgica* (scheinbar) mehr auf das Gegenständliche der Liturgie verweist, meine ich doch, mit diesem Begriff die Thematik zu erweitern hin auf alle, die in irgendeiner Weise mit Gestaltung der Liturgie zu tun haben, auch wenn hier lediglich einige wenige Aspekte angesprochen werden.

² Vgl. dazu BÖNTERT: 50 Jahre Liturgiekonstitution.

³ Vgl. PARSCH: Volksliturgie.

⁴ Vgl. VAGGAGINI: Theologie der Liturgie.

Dialogform)⁵ und die Bet-Sing-Messen⁶, an denen die Gläubigen aktiv teilnehmen konnten und in denen die Muttersprache ihre neue Rolle übernahm. Für die sakramentlichen Feiern und Sakramentalien gab es Diözesanrituale⁷, welche die Anliegen der *Liturgischen Bewegung* abbildeten.

Der Auftrag zur Überarbeitung aller liturgischen Feiern durch das Konzil wurde sehr rasch in Angriff genommen. Mit den seit 1969 neu vorgelegten Ausgaben für die liturgischen Feiern wurde deutlich, dass einerseits die Gemeinde Trägerin der liturgischen Feier ist und die in ihr Handelnden in neuer Weise gefordert sein würden. Dies betrifft bis heute nicht zuletzt die Art und Weise der Kommunikation im Gottesdienst. „Sprechen“ und „Kommunizieren“ sind in einer liturgischen Feier wesentliche Fähigkeiten, welche die liturgischen Ämter und Dienste mitbringen, entfalten und je neu vertiefen müssen, um der Aufgabe liturgischen Feierns gerecht zu werden.⁸

1 Die Liturgie ist Tun Christi

In der Liturgie engagiert sich Kirche radikal für das, was Christus getan hat und im liturgischen Ereignis durch ihn weitergeht.⁹ Das authentische Handeln der Liturgen muss demnach am Vorbild Jesu gemessen werden können, da die Art liturgischen Feierns mit dem Charakter der Begegnung Christi mit den Menschen zu tun hat. Liturgie vergegenwärtigt das in der Heiligen Schrift überlieferte *Heilsgeschehen*, damit es auf Zukunft hin Kraft entfalten kann. Menschen erhalten Anteil am Tun Christi durch die Vergegenwärtigung seines Handelns im liturgischen Tun der Gemeinde und ihrer Ämter und Dienste. In der liturgischen Feier, in ihren vergegenwärtigenden Einzelvollzügen *heute* soll die Kraft spürbar werden, die *damals* vom Herrn ausging. Die Gläubigen haben ein Recht auf eine Gestaltung des liturgischen Ereignisses, das es zu geistlichem Gewinn führt (vgl. SC 11). Konkret bedeutet dies: In der Art und Weise, wie der Liturge handelt, wird Christusvergegenwärtigung und -beziehung erfahrbar. Das ist ein mystagogischer Blick auf das Geschehen der Liturgie. Johannes Chrysostomus eröffnet seinen Taufkandidatinnen und -kandidaten diese Sichtweise, indem er die „Augen des Glaubens unterscheidet von den leiblichen Augen. Die einen sehen den Körper, der getauft wird, die anderen den alten Menschen, der begraben wird“¹⁰, und weiter:

„Die leiblichen Augen erblicken den Priester, wie er von oben seine Rechte auflegt und das Haupt berührt, die Augen des Glaubens aber schauen den großen Hohenpriester, wie er aus dem Himmel seine unsichtbare Rechte ausstreckt und das Haupt berührt. Denn der, der tauft, ist kein Mensch, sondern der eingeborene Sohn Gottes selbst.“¹¹

⁵ Vgl. VOLGGER: „Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer“.

⁶ Vgl. zur Regelung der Bet-Sing-Messe und anderer „volksliturgischer“ Messfeiern in der Diözese Linz Fließner, Joseph Cal.: *Epistola de actione liturgica*, Nr.4 sowie Meßordnung für die volksliturgischen Meßfeiern in der Diözese Linz, in: *Linzer Diözesanblatt* 94. 1948, 96–99.

⁷ Vgl. z. B. die latein- und muttersprachige Ausgabe *Collectio Rituum Linz* 1929.

⁸ Vgl. KUNZLER: Liturge sein.

⁹ NÖCKE: Sakramententheologie, 84: „Sakramente sind jene Feiern der Kirche, welche die Kirche mit Blick auf Jesus Christus und auf das Zeugnis des Neuen Testaments als ihre zentralen liturgischen Vollzüge erkennt, mit denen sie sich höchst offiziell identifiziert und in denen sie sich radikal engagiert.“

¹⁰ Vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS: *Catecheses baptismales*. Taufkatechesen, 235.

¹¹ Ebd., 236–237.

2 Liturgie ist Kommunikationsereignis: Dialog Gottes mit den Menschen

In dem oben angesprochenen Sinne können wir verstehen, was gemeint ist, wenn Liturgie als ein Kommunikationsereignis zwischen Gott und den Menschen beschrieben wird. Es geschieht durch, mit und in Christus, den der Vater aus dem Tod genommen hat. Es ereignet sich im Modus der Beziehung, welche vom Vater und dem Sohn ausgeht und in die glaubende/vertrauende Menschen hineingenommen werden. Alle Kommunikation in Gebet und Gesang, in der biblischen Lesung ebenso wie in der freien Rede ist daher geprägt von der „Art“, wie Gott durch Christus spricht und wie Menschen den liebenden und rettenden, den versöhnenden und aufrichtenden Gott ansprechen, der Trauer und Freude mitträgt und Hoffnung, Zuversicht und Trost schenkt und wachsen lässt.

Wie die Evangelien in ihren Erzählungen Jesus als Kommunikator und Handelnden darstellen, gilt dabei als Vorbild. Die Sprache ist geprägt von gnadenhafter, d. h. sympathischer Zuwendung, von Bitte und Erwartung, Staunen und Dankbarkeit, von Lobpreis und Dank. Die je neu geschilderte Hinwendung Jesu zu den Menschen wird in seiner Sprache spürbar und bewirkt Reaktionen, die oft von einer bleibenden Beziehung in Dankbarkeit zeugen.

Die Liturgie inszeniert je neu solche Kommunikationsereignisse. Entscheidend dabei ist, dass auch in der liturgischen Rede – bei aller Selbständigkeit der Sprechenden – die liebende Treue, die barmherzige Liebe, die aufmerksame Gerechtigkeit, der sorgsame Tadel, die mitfühlende Zuwendung, die versöhnende Güte Jesu als Abbild der Vater-Anliegen (vgl. Joh 12,45) durchklingen. Darin ist auch die sakramentale Struktur zu suchen: im *Sichtbaren* (und Hörbaren) den *Unsichtbaren* erkennen und erfassen können. Das meint auch die inkarnatorische Struktur der Liturgie, wenn sie in der Präfation der die Geburt Jesu vergegenwärtigenden Weihnachtsliturgie singt: „Denn Fleisch geworden ist das Wort, und in diesem Geheimnis erstrahlt dem Auge unseres Geistes das neue Licht deiner Herrlichkeit. In der sichtbaren Gestalt des Erlösers lässt du uns den unsichtbaren Gott erkennen, um in uns die Liebe zu entflammen zu dem, was kein Auge geschaut hat.“¹²

Die normativen und die Liturgie beschreibenden Texte mahnen, dass die im liturgischen Ereignis verwendete und gesprochene Sprache „die religiöse und geistige Fassungskraft“¹³ der Gläubigen berücksichtigen soll, so wie andererseits eine banale Sprache vermieden werden soll. Dem Vorsteher wird als Künder der Frohen Botschaft Christi zugemutet, für alle Menschen die rechte Sprache zu finden (vgl. *AEM* 341, *GORM* 385). Das gilt im weiteren Sinne für alle in der Liturgie verantwortlich Leitenden und Handelnden. Dabei sind einerseits die in der Liturgie vorgegebenen Texte so zu sprechen, dass die Umsetzung in diesem Sinne geschieht, andererseits sind die frei zu formulierenden Texte gemäß diesem Kriterium zu sprechen.

3 Jedes Element der Liturgie ist von der Christusgegenwart geprägt

Christus ist seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in der Liturgie (vgl. *SC* 7). Die Rede von der Gegenwart des erhöhten Herrn gilt für jedes liturgische Element und Ereignis.

¹² Vgl. Präfation von Weihnachten I, in: *Messbuch* [1975], 364.

¹³ Vgl. *Allgemeine Einführung ins Römische Messbuch* [*AEM*] 313 // *Grundordnung des Römischen Messbuchs* [*GORM*] 352; *Direktorium für Kindermessen*, Nr. 12. Vgl. dazu auch die *Instruktion Eucharisticum mysterium* (1967).

Aus diesem Grunde legt sich das *mystagogische Sprechen* für alles Tun und in allen Bereichen der Liturgie nahe. Das beginnt schon bei der Art und Weise, *wie* über liturgisches Tun gesprochen wird, z. B.:

- a) „Die Ministranten tragen Christus, das Licht.“ Oder: „Wer sind die Lichtträger?“ (nicht: „[...] die Minis, die die Tarzen tragen.“) Hier sei angemerkt, dass Kinder, Jugendliche bis hin dann auch zu den Erwachsenen, welche ministrieren, offen sind für den Dienst, den sie tun, damit der Auferstandene erfahrbar und „sichtbar“ wird. Die Sprachregelungen bereits in der Vorbereitung verraten, ob diese tiefere Dimension der Liturgie vor Augen steht oder nicht.
- b) „Wort des lebendigen Gottes.“ (nicht: Das waren die Worte der Lesung.) Hier gilt es festzuhalten, dass es nicht dem Charakter der Liturgie entspricht, wenn Lektoren bzw. Lektorinnen für sich interpretativ entscheiden, den Gläubigen sagen zu sollen, z. B.: „Das war Gotteswort in Menschenwort.“ Am Schluss der Lesung bekundet der Lektor / die Lektorin vielmehr: Dieses eben gehörte Wort ist „Wort des Leben begleitenden und Leben stiftenden Gottes“. Dabei sind nicht Interpretationsprobleme mit dem Text leitend, andere Formulierungen zu wählen, vielmehr ist es Aufgabe der Homilie deutlich zu machen, warum auch schwer zu verstehende und möglicherweise von Gewalt sprechende Texte mit dem Heilshandeln Gottes zu tun haben.
- c) Ein weiteres Beispiel kann das Ankündigen von Liedern und Gesangselementen in Blick nehmen. Die rein technische Ansage „Wir singen Nr. xy“ ist zwar nicht falsch, dem gottesdienstlichen Geschehen würde aber die mystagogische Rede besser entsprechen: Wir loben Gott mit dem Ruf „Der Herr sei gepriesen“; oder: „Lasst uns am Schluss unseren Dank und unsere Bitte um Wegbegleitung im Alltag zum Ausdruck bringen. Dazu singen wir Nr. xy.“

4 Verschiedene Sprechakte mit unterschiedlicher Intention

Die einzelnen liturgischen Elemente fordern einen je unterschiedlichen Sprechakt. Es macht einen Unterschied, ob die Gemeinde begrüßt wird oder ob eine Christus-Anrufung ausgesprochen wird, ob im Namen der Gemeinde die Oration vorgetragen wird oder ob die fürbittenden Anliegen ausgesprochen werden; es macht einen Unterschied, ob das Hochgebet proklamiert oder die Gemeinde zum Vaterunser eingeladen wird. Es ist ein jeweils zu unterscheidender Kommunikationsakt. Ebenso unterscheidet sich eine Einführung zur Lesung als ein zur Aufmerksamkeit führender Text von einem Dank zur Gabenbereitung oder aber von einer mystagogischen Hinführung zu einem liturgischen Akt. Es unterscheiden sich Sprechrichtung, Aussageabsicht, Körperhaltung oder auch der kommunikative Ton, der z. B. Mitempfinden, Lobpreis, Befindlichkeit oder dankbare Freude spüren lässt. Ein wesentliches Moment jeder liturgischen Sprache ist die bewusste Präsenz der Sprechenden, der bewusst gesetzte Sprechakt, aber auch die inhaltliche Klarheit und die Prägnanz, welche dem Verständnis der ganzen Gemeinde dient und dem jeweiligen liturgischen Element tatsächlich auch entspricht. Auch für frei zu sprechende Elemente gilt das alte Kriterium „quod sanum est in orthodoxia – das von gesunder Rechtgläubigkeit geprägt ist“.¹⁴

¹⁴ Vgl. *Traditio Apostolica*, 240–241.

5 Einzelne Elemente

In diesen Überlegungen soll es um Elemente der Liturgie gehen, die dem freien Reden der in der Liturgie Handelnden unterstellt sind. Ich konzentriere mich auf Beispiele in der Eucharistiefeier, wenngleich diese sinngemäß auch für alle weiteren liturgischen Feiern gelten. Überleitungen und Einführungen sind neben der Predigt für das psychologische Erleben der Feier von wesentlicher Bedeutung. Diese sind mystagogisch anzulegen, kurz und prägnant. Sie vertiefen und erleichtern das Mitfeiern, sie konzentrieren und elementarisieren Inhalte des liturgischen Ereignisses.

5.1 Begrüßung und Einleitung

Ein erstes freies Wort, das die Liturgie neben den festgefügteten und vorformulierten Texten kennt, ist die *Einführung*. AEM 29 // GORM 50 sagt: „Nach der Begrüßung des Volkes kann der Priester, der Diakon oder ein mit einem liturgischen Dienst beauftragter Laie die Gläubigen mit ganz kurzen Worten in die Tagesmesse einführen.“

Dieser Hinweis wird im Drehbuch der zu inszenierenden Liturgie, im *Ordo Missae / Die Feier der Gemeindemesse* übernommen und im deutschen Messbuch konkretisiert:

„Wenn ausnahmsweise aus besonderem Anlass ein persönliches Grußwort oder die Einführung länger sein müssen, möge man die Gemeinde auffordern, sich zu setzen.

Wenn zur Eröffnung nicht gesungen wurde, empfiehlt es sich, in die Einführung den Eröffnungsvers einzubeziehen, da dieser häufig einen Leitgedanken der Messfeier angibt.“¹⁵

Hier gilt es zunächst anzumerken, dass die Aufgabe der freien Rede nicht die Begrüßung der Gemeinde ist, die sich als Wiederholung darstellen würde. Die Begrüßung geschieht nach dem Kreuzzeichen mit der vorgesehen Formel, z. B. „Der Herr sei mit euch.“, worauf die Gemeinde antwortet: „Und mit deinem Geiste.“ Es wird dadurch deutlich, dass durch den in der Feier gegenwärtigen auferstandenen Christus, der die Gemeinde zusammengeführt hat, die Gemeinde begrüßt wird. Nach diesem Gruß gilt die Gemeinde als begrüßt und braucht nicht mehr vom Leitenden (in Wort-Gottes-Feiern auch von der Leitenden) eigens im persönlichen Namen in Ich-Form begrüßt zu werden. Das entstellt den Sinn liturgischen Handelns. Die Rede vom „persönlichen Grußwort“ soll nicht dazu verleiten, dass sich der / die Sprechende selbst als Einladende/r darstellt, wie dies doch häufig geschieht: „Ganz herzlich begrüße ich euch zu ...“. Hier wird der Blick von Christus abgewendet und die sprechende Person stellt sich selbst in die Mitte und macht sich selbst in gewisser Weise zum Grund des Zusammenkommens.

Aufgabe der „knappen Einführung“ ist es, den *roten Faden*, den Hauptgedanken der Feier, wie er sich aus den biblischen Lesungen und häufig auch aus der Präfation bzw. aus dem Kommunionvers ergibt, aufzugreifen und vor Augen zu stellen. Dieser Gedanke sollte im Eröffnungsgesang bereits angeklungen und ausgesprochen worden sein. Damit hätte er die Aufgabe erfüllt, Ouvertüre der Feier zu sein. Für den 4. Quadragesima-Sonntag im Lesejahr A (Evangelium vom Blindgeborenen) könnte daher eine „knappe, frei formulierte Einladung“ so lauten:

¹⁵ Messbuch, 325.

„In der Vorfreude auf das Osterfest hat uns der Auferstandene wieder zusammengerufen. Er hält liebend Ausschau nach uns, denn sehnsüchtig verlangt er, mit uns die Eucharistie zu feiern. Wir sind eingeladen, sein Wort zu hören und uns auf seine Gegenwart einzulassen, damit uns auf unserem Lebensweg je neu die Augen aufgehen für Gottes Liebe unter uns, und die Sehnsucht der Menschen vor Augen steht, gesehen zu werden, angenommen und getragen zu sein – warum auch immer. Dazu will der Herr uns in Blick nehmen und wieder neu die Augen salben.“

In diesen Passagen der „freien Rede“ ist die *ad-hominem-Rede* besonders gewünscht und gefordert. Die Rede „von Mensch zu Mensch“ ist eine verbindliche, offene, wertschätzende, ja mitunter liebevolle, aber durchaus vom Ernst des Lebens geprägte Sprache – die Sprache Jesu im Evangelium. Sie lässt erkennen, dass Verantwortliche der Liturgie in der Lebenserfahrung der Menschen beheimatet sind und dies zur Sprache bringen können. Sie ist daher nicht weltfremd oder anklagend, auch nicht drohend, sondern wohlwollend, werbend und geprägt von Sympathie für die Mitfeiernden. Spirituell orientiert sich liturgische Rede an der Art Jesu, den Seinen zu begegnen. Die Art, wie Verantwortliche in der Liturgie sprechen, entscheidet sehr darüber, wie sich Menschen – auch von Gott her – angesprochen fühlen. So sind sie sakramentale Handlungsträger des inkarnatorischen Ereignisses der Liturgie. Im Umkehr- und Versöhnungsbereich z. B. wissen wir, dass Menschen sich aufgrund der Art, vom Leben zu sprechen, eingeladen fühlen, den Priester als Gesprächspartner über ihre Lebenserfahrungen als *Hirte, Arzt und Richter* aufzusuchen und mit ihm in Kontakt zu treten. Außerdem ist wesentlich, dass die freie Rede zwar vorbereitet sein muss, aber sie muss deswegen nicht abgelesen werden. Die Spontaneität und Unmittelbarkeit, welche in der freien Rede wirksam wird, ist ihrer Funktion angemessen.

5.2 Einladung zum Bußakt

Ein weiteres Beispiel ist die Einladung zum Bußakt, welche eigens angesprochen werden muss, weil die Messfeier nicht notwendigerweise den Bußakt enthält. Das Messbuch 1975 sieht vor, dass auch „eine andere, frei formulierte Einladung“ gesprochen werden kann.¹⁶ Am Beginn des gottesdienstlichen Ereignisses werden die Gläubigen im Angesicht Gottes, in Gegenwart des Auferstandenen, eingeladen, kurz ihr Leben zu bedenken, das Gelingende und das Misslingende, Gutes wie Böses. Die Einladung dazu geschieht in einer behutsamen Sprache, welche einladend und zugleich voller Respekt vor der Lebensgestaltung und vor dem Bemühen der Menschen ist. Gelingen und Misslingen, vor allem auch Haltungen, welche das Böse bewirken, haben viele Gründe und Hintergründe. Menschen fühlen sich oft überfordert, sich selbst ausgeliefert und dem Geheimnis des Bösen und dem Missglücken vor allem von Beziehungen unterworfen. Daher soll die Sprache der Einladung behutsam und klar sein, geprägt von Verständnis und doch deutlich in der Absicht. Zum Beispiel: *„Der Herr kennt unsere Herzen und unser Bemühen, er kennt auch unser Versagen und seine Gründe. Ihm öffnen wir unser Herz und unseren Verstand und bedenken, was uns (in der vergangenen Woche) gelungen und worin wir versagt oder Mitmenschen verletzt haben.“*

Zur Wahrhaftigkeit des Sprechens gehört, dass das, was angekündigt wird, eingehalten wird. Das „Herz öffnen“ und das „Bedenken“ brauchen Zeit. Diese Zeit ist vom Ablauf der Liturgie durch die in den Rubriken ausgewiesene *Stille* vorgesehen. Es bedarf (zumindest) einiger Au-

¹⁶ Vgl. Messbuch, 326 ff.

genblicke der Stille, damit die Erkundung des Herzens und das Bedenken der zurückliegenden Erfahrungen ansatzweise stattfinden können, damit die Begegnungen mit den Menschen in der zurückliegenden Zeit wieder vor Augen treten können und das, was der Barmherzigkeit Gottes anheimgestellt werden darf, auch spürbar wird. Wenn diese Stille gelingt, trägt sie wesentlich dazu bei, dass Liturgie zum „Ereignis“ wird. Solche Elemente können Gegenstand der liturgischen Predigt¹⁷ sein und können z. B. auch mit Ministrantinnen, Ministranten und auch anderen liturgischen Diensten bei deren Proben eingeübt werden, damit jene, welche vor der Gemeinde stehen, auch erkennen lassen, dass sie im liturgischen Geschehen „drinnen“ stehen. Durch die Hinführung der Gemeinde kann diese sensibilisiert werden für die Vorgänge der Liturgie selbst. Ziel ist es, die je geeignetere und intimere Form der Christusbegegnung zu ermöglichen und zu finden.

5.3 Kyrie-Rufe

Die Kyrie-Rufe sind Christus-Anrufungen und sagen daher etwas über Christus aus. Das Messbuch 1975 sieht vor: „Bei dieser Form können den Kyrie-Rufen frei formulierte Christus-Prädikationen vorausgeschickt werden; die nachstehenden Anrufungen sind als Beispiele zu verstehen.“¹⁸

Das Messbuch enthält in logischer Konsequenz drei Beispiele von solchen Christus-Anrufungen, welche konsequent mit der Anrede „Herr Jesus Christus“ bzw. weiterführend mit Du (gemeint ist Christus) beginnen.¹⁹ Auch das Gotteslob kennt eine größere Anzahl an Beispielen, welche diesem Modell konsequent folgen.²⁰ Der Sinn besteht darin, Christus in seiner Haltung für und mit den Menschen vor Augen zu stellen. Darauf folgt der Ruf des Erbarmens, der zugleich würdigend und verherrlichend ist und die Sehnsucht um sorgende und trostvolle Zuwendung durch die formulierten Eigenschaften bzw. Haltungen Jesu enthält.

Diese „frei formulierten Christus-Prädikationen“ sind nun aber nicht Anklagen oder Selbst- bzw. Fremdbezichtigungen, die ja keine Christus-Huldigung ausdrücken. Kyrie-Rufe sind keine Formulierungen von Schuldbekennnissen im Sinne persönlicher Schuld.²¹ Dazu ist das Schuldbekennnis vorgesehen, das in vornehmer Weise das Schuldig-Werden der Menschen vor Gott ausspricht, ohne persönlich werden zu müssen. Was von Christus in der Anrufung gesagt wird, leitet an, über das eigene Leben und sein Gestalten nachzudenken. In der Christus-Prädikation etwa *„Herr Jesus Christus, du erbarmst dich der Armen und der Kranken“*, werden die Mitfeiernden eingeladen, zunächst dankbar zu bekunden, dass Arme und Kranke von Jesus besonders in Blick genommen wurden; das Anliegen geht durch den Auferstandenen weiter; möglicherweise gehört der Sprechende *hier und jetzt* zu den Armen und Kranken. Andererseits ist das Vorbild Jesu eine unmittelbare Einladung, das eigene Verhalten den Armen und Kranken gegenüber in Blick zu nehmen. Sie wissen um das Vorbild

¹⁷ Vgl. STAFIN: Eucharistie, 97 f.

¹⁸ Messbuch, 328.

¹⁹ Messbuch, 328–329.

²⁰ Vgl. Gotteslob 2013, Nr. 163.

²¹ Leider muss festgestellt werden, dass bei Kindermessen nicht selten Erwachsene Kinder dazu anleiten oder ihnen Texte in die Hand geben, die Fehlhaltungen zum Ausdruck bringen. Kyrie-Rufe sind nicht der Ort dafür, geht die Liturgie doch auch mit den Erwachsenen stets vornehm um, wenn es um den Ausdruck persönlicher Fehlhaltung oder auch der Erfahrung von Schuld und Sünde geht. Dies ist selbstverständlich auch bei Feiern mit anderen spezifischen Gruppen zu berücksichtigen.

Jesu in seiner erbarmenden und fürsorgenden Haltung und sind eingeladen, sich in seiner Nachfolge darum zu bemühen. Daher ist es auch legitim, nach diesen Kyrie-Rufen die Vergebungsbitte zu sprechen.

5.4 Einführung in die Lesung(en)

Die Grundordnung des Römischen Messbuchs stellt in Nr. 128 fest: „Der Priester kann mit ganz kurzen Worten die Gläubigen in die Liturgie des Wortes einführen.“ *Die Pastorale Einführung in das Messlektionar [PEML]* spricht von der Aufgabe des Priesters, dem es angelegen sein muss, dass die Gläubigen das Wort Gottes gut hören können. Dem Priester bzw. dem Prediger (in Wort-Gottes-Feiern auch der Predigerin) kommt die Aufgabe zu, die Gläubigen durch Hinweise zu aufmerksamerem Zuhören anzuleiten und sie vor allem durch die Homilie zu einem möglichst fruchtbaren Aufnehmen des Wortes Gottes zu bewegen.²²

Im Gegensatz zur AEM 89 mahnt GORM 128 das „ganz kurze Wort“ ein. Damit soll der Gefahr entgegengewirkt werden, dass Einführungen schon vorweggenommene Kurzhomilien sind. Ziel der frei formulierten „Hinführung“ ist, dass die Gläubigen das Wort achtsamer/aufmerksamer hören und dass sie zum fruchtbaren Aufnehmen des Wortes bewegt werden. Es stellt sich also die Frage, wie dies geschehen kann. Ein vorzutragender Schrifttext hat Informationsgehalt, er kann geprägt sein von emotionalen Ereignissen, er kann Befremden auslösen, er kann irritieren usw. Es ist nicht Aufgabe der zu formulierenden Hinweise, vorweg zu erklären oder vorweg zu „warnen“. Vielmehr sollen Hinweise gegeben werden, die auf die Lebenserfahrungen der Zuhörenden verweisen und aus diesen das Interesse für einen Text fördern, sodass aufmerksamer zugehört werden kann. Dabei wäre es wünschenswert, wenn bei den zuhörenden Gläubigen immer schon ein hohes auch emotionales Interesse am Wort Gottes bestünde, d. h. eine Sehnsucht, den Herrn zu hören.

Angemerkt sei auch, dass die kursiv gesetzten kurzen Formulierungen im Lektionar vor der Lesung nicht zum Vorlesen gedacht sind, vielmehr die Überschrift darstellen. Die Überschriften für die einzelnen Lesungen sind (meist aus dem Text selbst) sorgfältig ausgewählt. Sie heben das Hauptthema der Lesung hervor und lassen, soweit erforderlich, den Zusammenhang zwischen den einzelnen Lesungen einer Messfeier erkennen.²³

Ein Beispiel für das Interesse weckende Anleiten zum Hören der Lesung, z. B. in der Weihnachtsnacht, wenn Jes 9,1–6 gelesen wird, könnte sein:

„Immer wieder verstricken sich Menschen und ganze Völker in Streit und Krieg. Solche Erfahrungen machte auch das Volk Israel. Propheten haben in solchen Situationen das Wort erhoben und neue Perspektiven aufgezeigt. Was war die Perspektive damals und welche Zusagen gelten heute?“

Hier wird zunächst nur das Interesse für die Aussage des Textes geweckt und das Zuhören gefördert. Den Text zu aktualisieren ist Aufgabe der Homilie. Der Text muss kurz und prägnant sein, damit er nicht selbst zur (Kurz-)Lesung wird und die Inhalte vorwegnimmt.

Ein anderes Beispiel kann die Lesung Eph 5,21–32 sein (21. Sonntag im Jahreskreis B). Die Rolle der Frau in den antiken Gesellschaften war anders als heute (zumindest in vielen Gegenden des nordatlantischen Raumes). Zeit- und kulturbedingte Aussagen stoßen immer wieder auch auf Widerstand. Dennoch lesen wir den Brief von Paulus an die Gläubigen in

²² Vgl. *Pastorale Einführung ins Messlektionar*, Nr. 38.

²³ Vgl. *Pastorale Einführung in das Messlektionar*, Nr. 123.

Korinth und sagen, dass es „Wort Gottes“ heute ist und damit der Gemeinde Orientierung, Kraft und Trost geben möchte. Daher auch hier der Versuch, entsprechend einzuleiten und vor allem die hörenden Frauen – nicht nur sie selbstverständlich – zu einem möglichst fruchtbaren Aufnehmen des Wortes Gottes zu bewegen:

„Antike Gesellschaften sehen die Rolle der Frau anders als heute. Paulus spricht von dieser Rolle in den Briefen an seine Gemeinden. Sollten uns seine Aussagen befremden, lade ich ein, doch auch das zu hören, was Paulus den Männern sagt und was im Sinne Gottes möglicherweise zu veränderten Sichtweisen und Haltungen führt.“

Wie oben schon angemerkt, ist es Aufgabe der Homilie/Predigt, diese Spannungen anzusprechen, zu deuten und Perspektiven einer Auslegung vorzulegen, welche dem Text seine Berechtigung heute verleiht. Der Sprechakt der Anleitung zum Hören kann daher kurz und prägnant bleiben.

5.5 Das Allgemeine Gebet

Die Sprechhandlung des Allgemeinen Gebetes (auch Fürbitten genannt)²⁴ ist getragen von drei Sprechenden: dem Vorsteher, der Sprecherin/dem Sprecher der Anliegen, der Gemeinde, welche mit dem Bittruf antwortet. Während der Vorsteher (bzw. der/die Leiter/in in einer Wort-Gottes-Feier oder auch in Tagzeitenliturgien) zum Gebet einlädt und damit die Gemeinde anspricht, spricht das ausgewählte Gemeindemitglied (Lektor/in, Kantor/in, andere/r) das Anliegen Richtung Gott aus. Es bittet Gott, den Barmherzigen, um Nähe und Hilfe in den Lebenssituationen, in denen Menschen ihre Hilflosigkeit, Schwäche, Hilfsbedürftigkeit, Machtlosigkeit, Ratlosigkeit, auch Unverfügbarkeit bekunden und Beistand und Kraft sowie Trost und Hilfe erbitten. Sie tun das durch, mit und in Christus in der Kraft der Beziehung, die von beiden ausgeht, in der Kraft des Heiligen Geistes. Die Fürbitten sind grundsätzlich trinitarisch orientiert, d. h. die Anrede ist an den Vater gerichtet, die Bitten durch den Sohn formuliert. Die Anliegen der Gläubigen sollen nun wiederum kurz und verständlich sein, sodass im Zuhören das Anliegen leicht aufgenommen und damit im Herzen angeeignet und verstärkt werden kann. Diese Bitten sollen vorbereitet, kurz und prägnant sein, die Anliegen durchaus deutlich benennend. Auch sogenannte freie Fürbitten sollten vorbereitet sein. Lediglich in kleinen Gemeinschaften kann es sinnvoll sein, die Bitten ganz den spontanen Formulierungen der Mitfeiernden zu überlassen.

Die einzelnen Anliegen folgen den großen Anliegen der Kirche. Das Allgemeine Gebet der Gläubigen ist ein eigenständiger liturgischer Akt, der hohe Aufmerksamkeit in der Inszenierung verlangt, achtsames Sprechen fordert und die Gläubigen involvieren soll im Sinne der Identifikation mit dem ausgesprochenen Anliegen. Die Sprechenden werden ihre Betroffenheit und vertrauende Gelassenheit spüren lassen; sie geben zu erkennen, dass das Anliegen sie selbst schon berührt und bewegt hat, das sie nun weitergeben, damit alle im Herzen einstimmen und Gott um Trost, Hilfe und Beistand bitten. Durch diese persönliche Betroffenheit, wenn z. B. von hungernden, leidenden, im Krieg sich befindenden Menschen gesprochen wird, von Kindern, Jugendlichen, Familien etc., fühlen sich die Zuhörenden eingeladen, sich diese Betroffenheit anzueignen und Gott in diesem Anliegen zu „bestürmen“.²⁵ Nach kurzer Stille unterstreichen sie das Anliegen mit dem identifizierenden WIR des Gebetes: *Wir bit-*

²⁴ Vgl. dazu [NAGEL:] Mit der Not der Welt vor Gott; LUMMA: Fürbitten.

²⁵ Zur Eigenart und Aufgabe der Formulierungen einzelner Anliegen vgl. die Literaturhinweise in Anm. 23.

ten dich, erhöere uns oder einen anderen entsprechenden Ruf. Die das Anliegen Sprechenden sollten nicht nur die Betroffenheit spüren lassen, sie sollten auch in keinem Gottesdienst die Aktualität der Anliegen aus dem Auge verlieren. Die Möglichkeit, vorformulierte Fürbittformulare zu verwenden, kann dazu verleiten, dass aktuellste Anliegen aufgrund entsprechender Ereignisse vor Gott keine Sprache findet.²⁶

Über den Abschluss der Fürbitten herrscht Uneinigkeit bei den Liturgietheologen. Während die einen sagen, dass das Abschlussgebet die vierte Oration in der Eucharistiefeier sei²⁷, meinen die anderen, der Abschluss durch den Vorsteher sei lediglich ein preisender Dank, der an Gott gerichtet ausgesprochen wird, da die Bitten ja schon benannt wurden.²⁸ GORM 138 leitet an, die Hände auszubreiten und mit einem Gebet die Fürbitten abzuschließen. Dieses Sprechen im Namen der ganzen Versammlung ist an den Vater gerichtet durch Christus im Heiligen Geist. Damit ist der Sprechakt von der Gemeinde auf Gott hin ausgerichtet und schließt mit dem akklamierenden *Amen* der Gemeinde. Dadurch bekräftigt die Gemeinde nochmals abschließend, wie sehr ihr das Gebet für die genannten Personenkreise und ihre Situationen am Herzen liegt und wie sehr sie darauf vertraut, von Gott begleitet zu sein.

5.6 Einladung zum Gebet des Herrn

Während die lateinische Editio typica lediglich eine feststehende Einladung zum Vaterunser vorsieht, liegen für diese Einladung im deutschen Messbuch vier Vorschläge vor.²⁹ Darüberhinaus vermerkt eine Eigenrubrik dieses Messbuches, dass „eine andere geeignete Einladung“ erfolgen kann, welche „auch der Zeit des Kirchenjahres angepasst werden“³⁰ kann. Die Eignung als Einladung ergibt sich also durch den Bezug zum Kirchenjahr, in einer weiteren freien Formulierung meine ich, sollte der Bezug zu den Lesungen bzw. zum Anlass der Feier gegeben sein, damit so auch der *rote Faden* (thematische Einheit) aufgegriffen und verfolgt ist. Die Anregungen des Evangeliums bzw. der weiteren Lesungen lehren das Beten, so wie Jesus am Ende der Bergpredigt das Gesagte ins Gebet münden lässt. Auch hier sei wiederum auf Prägnanz und Kürze geachtet, wobei beides durch gute Vorbereitung oder aber durch Gewandtheit bewerkstelligt wird. Diese Einladung greift nicht weit aus, vielmehr bringt sie einen kurzen Gedanken auf den Punkt, der direkt ins Sprechen des Vaterunsers mündet. Dieser Sprechakt ist Einladung und damit an die Gemeinde gerichtet, freundlich und werbend. Das Vaterunser hingegen ist gemeinsam mit der Gemeinde an Gott, den Vater, gerichtet, durch Christus in der Beziehung, die er schenkt (Heiliger Geist). Die Anrede des Schöpfers und Begleiters des Lebens, von dem Grundlegendes für das Leben erwartet und erbeten wird, ist damit ein anderer Sprechakt und lässt Innerlichkeit im Sinne der Verbundenheit im Herzen spüren und auch „erkennen“. Im Sinne des oben genannten Beispiels vom 4. Quadragesima-Sonntag könnte die Einladung zum Vaterunser lauten: *„Aus der Finsternis hat uns der Herr zum Glauben geführt. Er macht uns sehend für sein Wirken in unserem Leben. Darum lasst uns*

²⁶ So musste ich erleben, dass in einer Eucharistiefeier am Tag nach der schrecklichen Brandkatastrophe am 14. Juni 2017 in London kein diesbezügliches Gebetsanliegen ausgesprochen wurde. Christinnen und Christen sollten vor Gott nicht weltvergessen sein und die Not anderer nicht übersehen.

²⁷ LUMMA: Fürbitten, 11 spricht von einer abschließenden Oration; so auch [NAGEL:] Mit der Not der Welt; er meint aber auch, dass eine sehr entsprechende Form die abschließende Preisung sei.

²⁸ Vgl. *Gotteslob* 586,6. Hier wird deutlich, dass der Abschluss vom preisenden Dank bestimmt ist.

²⁹ Vgl. *Messbuch*, 511.

³⁰ *Messbuch*, 512.

beten, wie der Herr es gelehrt hat.“ Der Text greift das Evangelium auf und bleibt beim Hauptgedanken der Feier. Er ist klar und prägnant und lädt zum Gebet ein.

5.7 Friedensgebet und Friedensgruß

Die Editio typica sieht das Friedensgebet als Vorstehergebet ohne Einladung vor, das die Gemeinde mit „Amen“ akklamiert. Daran schließt sich der Friedensgruß an. Anders das deutsche Messbuch.³¹ Mit einem allgemeinen und vier weiteren Vorschlägen für die geprägten Zeiten (Weihnachtszeit, Quadragese, Osterzeit und Pfingsttag), welche auch eine eigene Anpassung erfahren können, instruiert dieser Text förmlich den Priester, mit einer Einladung zum Gebet hinzuführen, das dann an den Sohn gerichtet wird und nicht, wie üblich, an den Vater. Ausschlag dazu gibt die Vorbereitung auf den Kommunionempfang. Es wird vom Vorsteher gesprochen und vom Volk nicht akklamiert. Es ist hier nicht der Ort, das Friedensgebet an dieser Stelle zu begründen oder in Frage zu stellen.³² Der Friedensgruß wird mit der vorgesehenen Formel durch die Gemeinde akklamiert.

„Mit folgenden oder ähnlichen Worten“ lädt also der Priester zum Friedensgebet ein. Das Instruierende dabei sind die folgenden Worte, das Ergebnis das „Ähnliche“. Der Priester ist angehalten, sich ein Beispiel zu nehmen an der vorgegebenen Kürze und an der Aussageabsicht der Texte. Zu vermeiden ist eine freie Rede, welche wie eine Exhortatio erklingt und alle möglichen Bereiche des Lebens anspricht. Nicht die Lebenssituationen der Menschen sollen hier in Erinnerung gerufen werden, vielmehr – wie am Beispieltext sichtbar –, dass Christus vor Augen gestellt wird, der zum *shalom*, dem inneren und äußeren Frieden, einlädt, dazu befähigt und ihn bewirkt. Diese Motivik ergibt sich aus den jeweiligen Lesungen der liturgischen Zeit bzw. des konkreten Gottesdienstes. Wiederum am Beispiel des 4. Quadragesima-Sonntages, an dem im Lesejahr A auch Eph 5,8–14 gelesen wird: *„Als der Blindgeborene dem Herrn begegnete, salbte der Herr ihm die Augen und er wurde sehend –, er wurde selbst zum Licht. Darum bitten wir: ...“*

Der Text soll deutlich machen, dass unmittelbar vor dem Kommunionempfang an die Kraft der Christusbeziehung erinnert wird für die Gestaltung der *communio* auch im Alltag. Der Welt, der Kirche, den Familien, den Einzelnen, auf den Arbeitsplätzen, wo auch immer Christinnen und Christen leben, soll der Friede zuhause sein durch den, der sich in der Kommunion in den Herzen der Gläubigen Wirkung sucht. Daraus wird deutlich, Christen kommunizieren, um der Welt ein Gemeinschaftsgepräge im Sinne des Auferstandenen und seiner Werte, wie sie das Evangelium und damit die ganze Heilige Schrift beschreibt, zu geben.³³

5.8 Gruß, Segen und Entlassung

Der Feierliche Schlusssegens stellt eine inhaltliche Zusammenschau des liturgischen Anlasses dar, er stellt das Wirken Gottes durch seinen Sohn im Heiligen Geist vor Augen und ruft dessen Wirkung in den Gläubigen bekräftigend in Erinnerung. In diesem Sinne können – meines Erachtens – auch in Messen, in denen kein Feierlicher Segen gesprochen wird,

³¹ Vgl. *Messbuch*, 517.

³² Eine ausführliche Begründung liegt vor in LENGELING: Grundordnung, 241 f., 294; vgl. SCHNITZLER: Was die Messe bedeutet, 274–277. Vgl. auch die Publikation der LKÖ: „Der Friede sei mit dir!“, 15–20.

³³ Vgl. dazu auch Instruktion *Redemptionis Sacramentum* [2004], Nr. 71.

der Priester mitunter den Grundgedanken des Wortes Gottes, wie er auch in der Auslegung dargelegt wurde, aufgreifen und damit zu Gruß und Segen überleiten. Der Gemeinde wird damit geholfen, die wesentliche Aussage des Wortes Gottes und seiner Auslegung mit in den Alltag zu nehmen. Damit schließt sich auch der Kreis des *roten Fadens*, der das Gelände für die Mitfeiernden darstellt, damit diese konzentriert beim Anliegen und Hauptgedanken der jeweiligen Feier bleiben können.

6 Abschließende Überlegungen

Emil J. Lengeling hat in seinem ausführlichen Kommentar zur erneuerten Messe angemerkt: „Der Satz über mögliche Hinweise an die Gläubigen zu Beginn und Schluß der Messe sowie vor den Lesungen und vor dem Eucharistiegebet stellt uns vor neue Aufgaben. Hier wäre in besonderer Weise Raum für die von vielen gewünschte Spontaneität und Kreativität.“³⁴

Die neuen Aufgaben, von denen Lengeling spricht, sind in den vorangehenden Hinweisen zum Wesen der Liturgie und in den Beispielen der freien Rede dargestellt worden. Sie soll den Gläubigen zum lebendigen Mitvollzug der Feier verhelfen, aber nicht ablenken durch Ausführlichkeit und Erwägungen, derer es rasch zu viel werden kann. Daher müssen die Hinweise kurz und vorbereitet sein. Spontaneität und Kreativität können auch eine Gefahr darstellen, wenngleich in ihnen auch ein Wert liegt. Hier besteht meines Erachtens auch die immer noch unerfüllte Aufgabe, Kandidaten für das Presbyterat für solche Herausforderungen ausreichend zu unterrichten und ihnen in entsprechenden Übungseinheiten auch das Gespür zu vermitteln. Denen, die meinen, aufgrund von Fehlentwicklung in diesem Bereich liturgischen Feierns, die freie Rede zurücknehmen zu sollen, entgegne ich mit der Herausforderung zu intensiverer Schulung. Lebendige, dialogische und kommunikative Liturgie braucht auch die freie Rede (nicht nur die Homilie/Predigt), welche gekonnt das Wesentliche im Blick hat und zum Ausdruck bringen kann und an einzelnen Erfahrungsorten der Liturgie zu mystagogischer Tiefe begleitet. Die Übung der Sprach- und Sprechkompetenz sowie der authentischen Gestaltung des liturgisch-dialogischen Ereignisses kann nicht als wertvoll genug erachtet werden. Dies ist Anliegen dieses Beitrages. Angebote im Bereich der *ars liturgica* bzw. der *ars celebrandi* verfolgen diese Ziele. Es versteht sich von selbst, dass dabei alle liturgischen Elemente in Blick zu nehmen sind.

Literatur

BÖNTERT, Stefan: 50 Jahre Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“. Eine Durchsicht deutschsprachiger Veröffentlichungen aus Anlass des Jubiläums, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 57. 2017, 99–101.

„Der Friede sei mit dir!“. Eine geistliche Handreichung zum Friedensritus in der Feier der Heiligen Messe. Erarb. und hg. vom Österreichischen Liturgischen Institut im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz. Salzburg 2016 (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 19).

DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT [NAGEL, Eduard]: Mit der Not der Welt vor Gott. Inhalte und Formen der Fürbitten. 3. Aufl. Trier 2009 (Pastoralliturgische Hilfen 11).

³⁴ Lengeling (wie Anm. 30), 173.

- Direktorium für Kindermessen, in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 7. korrigierte Auflage. Bonn 1998 (Arbeitshilfen 77), 145–161.
- EMMINGHAUS, Johannes H.: Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug. Klosterneuburg ⁵1992.
- Eucharisticum mysterium*. „Das Geheimnis der Eucharistie“. 25.5.1967, in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Band 1: 1963–1973. Hg. von Heinrich RENNINGS. Kevelaer 1983 (Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973), Randnummern 899–965.
- FLIESSER, Joseph Cal.: Epistola de actione liturgica, in: Linzer Diözesanblatt 190. 1944, Liturgische Pfingstbeilage.
- Redemptionis Sacramentum*. Instruktion über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind, Rom, 25. März 2004. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 164).
- JOHANNES CHRYSOSTOMUS: Catecheses baptismales. Taufkatechesen. Übersetzt und eingeleitet von Rainer KACZYNSKI. Freiburg im Breisgau 1992 (Fontes Christiani 6/1).
- KUNZLER, Michael: Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi. Paderborn 2007.
- LENGELING, Emil Joseph: Die neue Grundordnung der Eucharistiefeier. Münster ²1971 (Reihe Lebendiger Gottesdienst 17/18).
- LUMMA, Liborius Olaf: Fürbitten. Das Allgemeine Gebet in der Eucharistiefeier und anderen Gottesdiensten für alle Zeiten des Kirchenjahres und für besondere Anlässe. Innsbruck 2007.
- Meßordnung für die volksliturgischen Meßfeiern in der Diözese Linz, in: Linzer Diözesanblatt 194. 1948, 96–99.
- NOCKE, Franz-Josef: Sakramententheologie. Ein Handbuch. Düsseldorf 1997.
- PARSCH, Pius: Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Würzburg 2004 (Pius-Parsch-Studien 1) (unveränderter Nachdruck der 2. erweiterten Auflage von 1952).
- [PEML] *Pastorale Einführung in das Messlektionar*, in: Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 7., korrigierte Auflage. Bonn 1998 (Arbeitshilfen 77), 191–241.
- SCHNITZLER, Theodor: Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier. Freiburg im Breisgau 1976.
- STAFIN, Roman: Eucharistie als Quelle der Gande bei Pius Parsch. Würzburg 2004 (Pius-Parsch-Studien 2).
- Traditio Apostolica*. Apostolische Überlieferung. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm GERLINGS. Freiburg 1991 (Fontes Christiani 1).
- VAGGAGINI, Cyprian: Theologie der Liturgie. Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von August BERZ. Köln 1959.
- VOLGGER, Ewald: „Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer“. Angelo G. Roncalli (Johannes XXIII.) als Pionier der Liturgischen Bewegung, in: LEDERHILGER, Severin J./VOLGGER, Ewald (Hg.): Contra spem sperare. Aspekte der Hoffnung (FS Bischof Ludwig Schwarz SDB). Regensburg 2015, 377–427.

Franz Karl Praßl, Graz / Rom

50 Jahre nach der Instruktion „Musicam sacram“ (5.3.1967)

Gedankensplitter zur Situation der liturgischen Musik
unter praktischen Gesichtspunkten

Die Instruktion „Musicam sacram“ war ein revolutionäres Dokument, das den liturgischen Gesang auf völlig neue Beine gestellt hat (tätige Teilnahme). Neue Wahlmöglichkeiten und die Verwendung der Muttersprache waren bedeutsame Weichenstellungen. Die Chöre mussten zu einer neuen Identität als Teil der Gemeinde finden.

Die Instruktion der Ritenkongregation über die Musik in der heiligen Liturgie „Musicam Sacram“ [MS]¹ war – von den Folgewirkungen her gesehen – alles in allem ein revolutionäres Dokument. Es hat die theologische Argumentation der Liturgiekonstitution zur Musik im Gottesdienst fortgeschrieben und zahlreiche Wege in eine neue Praxis des Singens und Musizierens im Gottesdienst gewiesen. Durch das Brechen der starren Rubrizistik der liturgischen Bücher nach dem Konzil von Trient wurden bei den meisten musikalischen Belangen zahlreiche Türen aufgetan. Was heute selbstverständlich ist, war vor 50 Jahren teilweise unerhört und in seinen Konsequenzen noch gar nicht absehbar.² Das Durchschreiten der offenen Türen erfolgte mitunter rasch, mitunter gemächlich, und manchmal auch gar nicht. Nach 50 Jahren sind sowohl eine Rückschau wie auch eine Vorschau durchaus angebracht. Der Päpstliche Rat für die Kultur und die Kongregation für das Katholische Bildungswesen haben gemeinsam mit dem Pontificio Istituto di Musica Sacra und dem liturgischen Institut der Benediktineruniversität Sant'Anselmo dazu vom 2.–4. März 2017 in Rom eine internationale Tagung veranstaltet, deren Berichtsband³ inzwischen vorliegt, wichtige Referate werden auch im heurigen Jahrgang (64/2017) der Zeitschrift „Singende Kirche“ auf deutsch publiziert.

Die Praenotanda in den erneuerten liturgischen Büchern, vor allem im Messbuch und im Stundenbuch haben nur wenige Jahre nach 1967 die Instruktion teilweise überholt, weiterentwickelt und in Details dadurch auch obsolet gemacht. Was aber ist bleibend? Was gilt nach wie vor, zumindest als spezielle Vorschrift für Teilaspekte im liturgischen Gesang?

UNIV.-PROF. DR. FRANZ KARL PRASSL

ist Professor für Gregorianik und kirchenmusikalische Werkkunde an der Kunstuniversität Graz und lehrt seit 2011 auch am Pontificio Istituto di Musica Sacra in Rom. Er ist u. a. langjähriges Mitglied der LKÖ, war 1999–2011 Präsident der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie, ist Mitherausgeber der „Beiträge zur Gregorianik“, seit 2010 Präsident der Österreichischen Kirchenmusikkommission, Gründer (1992) und Leiter der Grazer Choralsschola.

¹ Vgl. EDIL 1, Nr. 733–801, 275–291; deutsch: MEYER / PACIK (Hg.): Dokumente zur Kirchenmusik, 154–177. In Folge wird das Dokument unter den ihm eigenen Nummern zitiert.

² Charakteristisch dafür ist z. B. die Berichterstattung in der Zeitschrift „Singende Kirche“ in den Jahren 1962–1970.

³ Siehe: <http://www.aracneeditrice.it/aracneweb/index.php/publicazione.html?item=9788825504866>. MOREIRA AZEVEDO / ROUSE (Hg.): Musica e Chiesa.

Die volle, bewusste und tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie ist der Cantus firmus der Liturgiereform schlechthin. Damit dieses Ideal nicht graue Theorie blieb, mussten zahlreiche Weichen neu gestellt werden. Eine besondere bestand im liturgischen Gesang. Wenn alle mitmachen sollen, kann man dafür kein jahrhundertlang hochgezüchtetes spezielles Repertoire verwenden, das bis auf Professionelle alle überfordert. Die edle, aber nicht primitive Einfachheit war gefordert. Dazu mussten die Ordnungen für den Gesang des Messproprium gründlich aufgebrochen werden. Die Beseitigung des Prinzips „alles oder nichts“ beim Gesang in der Messe hat erst die heutige Vielfalt und die Freiheit der musikalischen Gestaltung ermöglicht. Durch die konsequente Umsetzung des „Prinzips der gestuften Feierlichkeit“ (principium „progressivae“ sollemnitis – eigentlich: voranschreitende Feierlichkeit) – eine Novität schlechthin –, ausdrücklich so genannt beim Stundengebet (Nr. 38), bleiben nach den Ausführungen in den Nrr. 28 und 36 in Hinblick auf den Gesang keine großen Unterschiede mehr zwischen Missa cantata und Missa lecta (ohnedies gänzlich obsolet durch das Missale 1970).

Von besonderer Bedeutung war die Beseitigung der Exklusivität des Graduale Romanum in der Verwendung von Messgesängen; dies war eine wesentliche Voraussetzung für die (zunächst, aber nicht nur) rein praktisch gesehene Ermöglichung des Gemeindegesangs unter den Prinzipien und Bedingungen einer erneuten Gemeindeliturgie. Dies ging in zwei Richtungen, die Erstellung eines Graduale Simplex und die Erlaubnis zur Verwendung muttersprachlicher Lieder und Gesänge (Nr. 50 und 36).

MS erneuert die Forderung von SC 117 nach einer „Ausgabe mit einfacheren Melodien an kleineren Kirchen“ (Nr. 50). Diese erschien als Graduale Simplex noch 1967, zunächst quasi offiziös – die Widerstände auch im Staatssekretariat waren groß –, erst 1975 wurde es in den Rang einer „Editio typica altera“ (!) erhoben.⁴ 1968 wurde ein kurzes Dekret zur „Übertragung des Graduale Simplex in die Volkssprachen“ nachgereicht.⁵ Das Sperrfeuer konservativer Kirchenmusikkreise gegen das von Eugène Cardine und Luigi Agustoni erarbeitete Buch war enorm,⁶ dort aber, wo man es verwendet hat, waren die Erfahrungen damit durchwegs positiv.

Zu den Langzeitwirkungen gehört, dass mit dieser Alternative zum Graduale Romanum das „Proprium“ als ein *einziges* Gesangsformular für eine bestimmte Feier über weite Strecken auch im Temporale zugunsten eines „Commune-Prinzips“ aufgegeben worden ist. Das bringt praktische Vorteile, über die damit verbundenen Verluste an liturgischer Theologie im Gesang kann man durchaus geteilter Meinung sein. Man kann jedoch ohne weiteres sehen, dass die theologischen „Essentials“ des Graduale Romanum im Graduale Simplex durchaus vorhanden sind. Die Gesänge dieses Buches wurden ja schließlich nach dem Grundsatz der inhaltlichen Entsprechung ausgewählt, der Begriff „Cantus congruus“ – der „übereinstimmende Gesang“, meist jedoch mit „entsprechender Gesang“ übersetzt – findet sich in Varianten z. B. in den Nr. 32 und 36. Die etwas weiche Übersetzung mit „entsprechend“ hat freilich nicht dazu beigetragen, den Blick für die eigentliche Problematik zu schärfen: Singen in der Liturgie ist nicht nur Verschönerung und Verfeierlichung, sondern ein eminenter Akt der Repräsentation liturgischer Theologie.

⁴ EDIL 1, Nr. 1008–1026, 367–370. Vgl. auch: PRASSL: Gregorianik am Scheideweg, 313.

⁵ EDIL 1, Nr. 1028–1031, 372–373; MEYER / PACIK (Hg.): Dokumente, 180–181.

⁶ Vgl. dazu: BUGNINI: Liturgiereform, 932–937.

Die Mühen um das Proprium waren nicht von besonderem Erfolg gekrönt. Wenngleich es in englischsprachigen Ländern, auch in Ungarn etliche, aber nicht weit verbreitete Publikationen für gesungene Proprien in der Muttersprache gibt, hat im deutschen Sprachraum einzig Heinrich Rohr etwas Vergleichbares vorgelegt.⁷ Man muss aber schon ein Fan dieser Art von Musik sein, um sie auch emotional zu rezipieren.

Die zweite bedeutende und wesentlich wichtigere Entscheidung zur Förderung der tätigen Teilnahme im Gesang war, dem muttersprachlichen Kirchengesang volle liturgische Dignität zu verleihen (MS Nr. 32 und 36), dabei wird auf bestehende Indulte für die Missa in cantu verwiesen und die Möglichkeit, in einer Missa lecta Teile des Propriums durch kongruente Lieder und Gesänge zu ersetzen, eröffnet. Damit war das bis dahin höchstens Geduldete nunmehr amtlich legitimiert. Auch hier wiederum wird eingemahnt, dass es nicht genügt, einen „cantus eucharisticus“ (im Deutschen mit „Messlied“ sinngemäß richtig übersetzt) zu singen, sondern die inhaltliche Kongruenz zum klassischen Proprium zu beachten. Hilfreich für die Approbation war auch die Bestimmung in MS 55, dass ältere Gesänge nicht wörtlich mit den amtlichen Texten in der Muttersprache übereinstimmen müssen.

In allen Gegenden dieser Welt, wo der Protestantismus eine ernsthafte Konkurrenz für den Katholizismus darstellt, gibt es auch ein katholisches Kirchenlied neben dem evangelischen. Wettbewerb beflügelt bekanntlich das Geschäft, das wussten auch schon die katholischen Gesangbuchmacher des 16. und 17. Jahrhunderts. Das Kirchenlied war freilich im System der nachtridentinischen Liturgie bestenfalls „paraliturgisch“ und bei der gesungenen Messe ohnedies verboten. Plötzlich konnten nun die Bischöfe aus den Kirchenliedern liturgische Gesänge machen. Die deutschen und österreichischen Bischöfe haben noch 1967 den Inhalt der bestehenden Diözesangesangbücher als liturgisch erklärt,⁸ eine sinnvolle Entscheidung, in ihrer Pauschalität aber aus heutiger Sicht auch eine Entscheidung mit Kollateralschäden. So gilt das Lied „zum Sanctus“ aus der Schubertmesse immer noch als Sanktuslied, was es nicht wirklich ist. Daran ändert auch der Etikettenschwindel im neuen „Gotteslob“ (2013) nichts, wo dieses beliebte Lied als Nr. 388 unter das Kapitel „Lob, Dank und Anbetung“ eingereiht worden ist. Nach der Kommunion wird dieses Lied hierzulande wohl kaum wer singen (wollen).

Die von den damaligen römischen Behörden gewollte Öffnung auf ein neues Repertoire liturgischer Gesänge hin war im deutschen und englischen Sprachraum auch die riesige Chance, das Kirchenlied der Reformation zu rezipieren. Beim gemeinsamen Singen wird weniger kontroverstheologisch gestritten als in gelehrten Abhandlungen. Die Ökumene im Kirchenlied ist etwas Selbstverständliches geworden. Wer weiß denn schon, dass „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“ das Lied des reformierten Pfarrers Joachim Neander ist? Die Ökumene im Kirchengesang wurde im deutschen Sprachgebiet durch die kirchenamtliche Arbeitsgemeinschaft für Ökumenisches Liedgut⁹ gefördert und zeigt viele Früchte in den Ausgaben des „Gotteslob“ von 1975 und 2013¹⁰ sowie auch in den verschiedenen evangelischen Gesangbüchern. Sie ist letztlich eine erfreuliche Konsequenz aus den Neuregelungen des Kirchengesangs in MS.

Das Bemühen um eine inhaltliche Kongruenz der Lieder und Gesänge in den Gemeindegesangbüchern (heute: „Gotteslob“) wird von den Verantwortlichen in der LKÖ und in

⁷ ROHR: Deutsches Messantiphonale.

⁸ MEYER/PACIK (Hg.): Dokumente, 274, dazu auch: PRASSL: Liturgiereform in Österreich, 864.

⁹ Den wesentlichen Überblick bietet die offizielle Website <http://dli.institute/aoel/>.

¹⁰ Vgl. dazu: PRASSL: Gott leben alle Tage, 135–196.

der Österreichischen Kirchenmusikkommission sehr ernst genommen. Davon zeugen die zahlreichen Liedpläne, die z. B. in der Zeitschrift „Singende Kirche“ publiziert werden, davon zeugen aber auch zahlreiche Publikationen der LKÖ in dieser Zeitschrift. Kantorenbücher wie das Münchener Kantonale enthalten umfangreiche Vorschläge für eine sachgerechte Auswahl von Liedern und Gesängen neben dem Antwortpsalm und dem Evangelienruf. Man darf erfreut feststellen, dass übersichtsmäßig in den Gemeinden das Bemühen groß ist, die „richtigen“ Lieder auszuwählen. Freilich ist dadurch die Praxis, Messlieder von vorne bis hinten durchzusingen, oder ein Lied entgegen aller inhaltlichen und funktionalen Überlegungen quer über die Messe strophewise zu verteilen, noch lange nicht ausgestorben, wenngleich jedoch deutlich zurückgegangen.

Meines Erachtens war in Österreich (in der Rückschau auf die einschlägigen Publikationen und auch nach eigener Erinnerung) eines der zentralen Probleme der Reform die Selbstfindung der Kirchenchöre in einer teilweise völlig neuen Rolle im liturgischen Geschehen. Das Miteinander mit der singenden Gemeinde verlangte eine Änderung von Grundeinstellungen, vor allem aber die Tatsache zu begreifen, dass sich Chöre als Teil der Gemeinde verstehen sollen und nicht als deren Gegenüber (Nr. 19). Es scheint, dass sich im Laufe der Jahrzehnte und letztlich begünstigt durch einen Generationenwechsel – auch bei den Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusikern – hier ein Gesinnungswandel ergeben hat, sodass ein produktives und kreatives Miteinander von Chören bzw. Ensembles und Gemeinde heute kein Problem mehr ist. Viele professionelle oder semiprofessionelle Kirchenmusiker und deren Ensembles fühlten sich durch den Primat des Gemeindegesangs vor den Kopf gestoßen, und sie dachten, ihre teils qualitätsvolle Arbeit sei nicht mehr erwünscht, MS zeigt jedoch an vielen Stellen eine große Wertschätzung für die Arbeit der Chöre (MS Nr. 19, 20, 34, 41, 46 usw.), die einen wichtigen liturgischen Dienst erfüllen und den unverzichtbaren „Schatz der Kirchenmusik“ pflegen. Sie sollen aber fähig sein, dies funktional und inhaltlich in das Gesamt der erneuerten Liturgie zu integrieren. Es werden auch Wege aufgezeigt, wie wertvolle Kirchenmusik weiter gepflegt werden kann, wenn deren liturgische Integration Probleme macht. Ein geeigneter Platz sind „Wortgottesdienste“ und „Andachten“ (Nr. 46), wo sich das Patrimonium, das liturgisch kulturelle Erbe, neu entfalten kann. Das Wort Kirchenkonzert hat man 1967 noch nicht in den Mund genommen, erst das Dokument über Kirchenkonzerte „de concentibus in ecclesiis“¹¹ wird die Dinge beim Namen nennen und mehr oder weniger glücklich zu regeln versuchen. Man darf freilich anmerken, dass die Frage, was in die heutige Liturgie funktional passt oder nicht passt, einen weiten Spielraum an Interpretationen zulässt, die durchaus auch länderspezifisch variieren.

Viele Chöre haben ein neues Repertoire aufgebaut. Zunächst waren es viele Klassiker der protestantischen Kirchenmusik des 16.–18. Jhs., die plötzlich auch für die katholische Liturgie zur Verfügung standen und obendrein in der Muttersprache gesungen werden konnten. Unter Förderung der Kirchenmusikreferate haben zahlreiche Musikverlage eine Menge an Materialien für das gemeinsame Singen von Chor und Gemeinde publiziert. Dazu gehören auch die Evangelienrufe oder kantatenartig aufbereitete Kirchenlieder. Nicht wenige Ordinariumsvertonungen wurden für Chor und Gemeinde mit Orgel- und anderer Instrumentalbegleitung komponiert, oft mit Melodien aus dem „Gotteslob“. In jüngerer Zeit ist auch das Neue Geistliche Lied bei den Kirchenchören „angekommen“. Dennoch wurde allerorts bei entsprechenden Möglichkeiten nicht darauf verzichtet, die klassischen Ordinariumsver-

¹¹ EDIL 3, Nr. 6007–6016, 350–355.

tonungen („Messe“) als Ausdruck besonders festlicher Musik weiter zu pflegen, zumal die Gottesdienstbesucher/innen im Normalfall dies zu schätzen wissen.

MS Nr. 34 erlaubt ausdrücklich das Singen mehrstimmiger Ordinarien durch den Kirchenchor „in der gewohnten Weise mit oder ohne Instrumentalbegleitung“. Voraussetzung ist, dass die Gemeinde „nicht gänzlich von der Teilnahme am Gesang ausgeschlossen wird“. Um diese Frage ist massiv gerungen worden.¹² Es stimmt zweifellos, dass durch die Vermittlung von Paul VI. persönlich der Pflege des klassischen Repertoires ein gewisser Stellenwert eingeräumt worden ist. Zahlreichen Liturgiewissenschaftlern war und ist dies nach wie vor ein Dorn im Auge, vor allem außerhalb des deutschen Sprachraums. Sie sehen dies als einen Kompromiss von 1967, um die konservativen Kirchenmusiker zu beruhigen, ein Kompromiss, der heute nicht mehr so ernst zu nehmen sei. Auch Eugenio Costa lamentiert zwischen den Zeilen ein wenig in diese Richtung.¹³ In Österreich hat man offenbar ohne ideologisches Gezeter in jede Richtung den Frieden mit jenen Kompromissen gefunden, die nötig sind, um das alte Repertoire in die heutige liturgische Situation zu integrieren. Dies ist eine weitgehend singuläre Entwicklung gewesen, die mit der kirchenmusikalischen Tradition des Landes und auch mit der weitgehenden Akzeptanz dieser Entwicklung bei Klerus und Gläubigen zu erklären ist. Eine vertretbare Praxis triumphierte über die reine Lehre.

Die Opposition gegen MS seitens der führenden Kirchenmusiker im Pontificio Istituto di Musica Sacra und anderer war groß und bereitete Erzbischof Bugnini viele Sorgen. Für ihn „wurde das Problem des Gesanges und der Musik zu einem der Kreuze der Reform.“¹⁴

Am schwersten fiel wohl das Umdenken in der Frage, was denn liturgische Musik sei. Eckhard Jaschinski nannte seine Darstellung zu den Aussagen über Kirchenmusik von der Liturgiekonstitution bis zu MS dementsprechend programmatisch: „Musica sacra oder Musik im Gottesdienst“ und hat damit schon mit dem Buchtitel das Problem punktgenau beschrieben.

„Musica sacra“ als ein Repertoire oder auch als eine ideologische Entität ist nicht dasselbe wie eine rituskonforme Musik, die sich organisch in das Gesamt des Gottesdienstes einfügt. Das ist keine Stil- oder Qualitätsfrage. Zu den theologischen Aspekten wäre noch viel zu sagen, doch das ist jetzt nicht mein Thema. Die generelle Umorientierung hin zu Fragen einer in die Liturgie theologisch vertretbaren, gemeindekonformen und ritusbezogenen Kirchenmusik funktioniert in der Praxis über weite Strecken, wenn auch nicht immer ideal. Heute sehen wir viele Lernprozesse, die gute Ergebnisse gezeigt haben. Nach den jüngsten Aussagen von Papst Franziskus dürfen wir nicht jammern („Vietato lamentarsi“). Ich verzichte daher auf die Aufzählung zahlreicher Defizite, die es auch gibt und freue mich über die positiven Entwicklungen in der Kirchenmusik der letzten 50 Jahre.

Literatur

- BUGNINI, Annibale: Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Freiburg 1988.
 COSTA, Eugenio: 50 Jahre Instruktion *Musica sacra* (5. März 1967), in: *Singende Kirche* 64. 1917, 83–87.

¹² Dazu die detailreiche Studie JASCHINSKI: *Musica sacra oder Musik im Gottesdienst*, bes. 241–251; auch BUGNINI: *Liturgiereform*, 938–955.

¹³ COSTA: 50 Jahre Instruktion *Musica sacra*, 83–87.

¹⁴ BUGNINI: *Liturgiereform*, 925.

- [EDIL =] Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae 1. Rom 1976.
- JASCHINSKI, Eckhard: *Musica sacra oder Musik im Gottesdienst? Die Entstehung der Aussagen über die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ (1963) und bis zur Instruktion „Musicam sacram“ (1967)*. Regensburg 1990.
- MEYER, Hans Bernhard / PACIK Rudolf (Hg.): *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets*. Regensburg 1981.
- MOREIRA AZEVEDO, Carlos Alberto / ROUSE, Richard (Hg.): *Musica e Chiesa. Culto e cultura a 50 anni dalla Musicam Sacram*. Roma, 2–4 marzo 2017. Ariccia 2017.
- PRASSL, Franz Karl: *Gott leben alle Tage. Das deutschsprachige katholische Gebet- und Gesangbuch GOTTESLOB (2013)*, in: Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie [IAH]-Bulletin 42. 2014, 135–196.
- DERS.: *Gregorianik am Scheideweg. Das Zweite Vatikanum und die Liturgiereform*, in: PIETSCHMANN, Klaus (Hg.): *Papsttum und Kirchenmusik vom Mittelalter bis zu Benedikt XVI*. Kassel 2012 (*Analecta musicologica* 47), 302–327.
- DERS.: *Liturgiereform in Österreich nach dem II. Vatikanum*, in: KLÖCKENER, Martin / KRA-NEMANN, Benedikt (Hg.): *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. 2 Bde. Münster 2001 (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 88), 861–894.
- ROHR Heinrich: *Deutsches Messantiphonale*. Freiburg 1997.

Marius Linnenborn, Trier

Wo Kinder singen ...

Der Gesang der Kinder als Chance für die Liturgie

Der Einsatz von Kinderchören in der Liturgie lässt sich bis in die Zeit der Alten Kirche zurückverfolgen. Zusammen mit einem knappen geschichtlichen Aufriss skizziert der Beitrag die Bedeutung von Kinderchören für Liturgie und Katechese. (Redaktion)

In der Geschichte des Salzburger Domes war es wohl ein einzigartiger Gottesdienst: 6000 Kinder und Jugendliche singen gemeinsam die Messe, ihre Stimmen erfüllen den weiten Raum. Für die feierliche

Abschlussmesse des Internationalen Kongresses der *Pueri Cantores* am 14. Juli 1996 war von vier Komponisten¹ eigens eine „Missa nova“ mit dem Leitvers „*Laudate pueri Domini*“ geschrieben worden, die die im klassischen Verständnis Ordinarium und Proprium genannten Teile der Messe in größeren zyklischen Einheiten zusammenfasste. Die Kraft der Musik war in dieser Liturgie in besonders eindringlicher Weise erfahrbar, in Verbindung mit dem Eindruck des Raumes und noch einmal gesteigert durch die Frische der jungen Stimmen. In den Tagen zuvor waren sich die jungen Sängerinnen und Sänger aus zahlreichen Ländern bei Gottesdiensten und Konzerten immer wieder begegnet, hatten gemeinsam gesungen oder im freundschaftlichen Wettbewerb einander zugehört.

Seit der Gründung der Internationalen Vereinigung katholischer Knaben-, Mädchen-, Kinder- und Jugendchöre in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg kommen regelmäßig mehrere tausend junge Sängerinnen und Sänger mit ihren Chören zu großen Treffen zusammen. Das Anliegen der von Frankreich ausgehenden Bewegung der *Pueri Cantores* ist es, durch das gemeinsame Singen und Beten und die Begegnung und das Erlebnis der Gemeinschaft über alle sprachlichen und kulturellen Unterschiede hinweg die Verständigung und den Frieden zu fördern. „Morgen werden alle Kinder der Welt den Frieden Gottes singen“, hatte der französische Priester Fernand Mailliet, der Gründer und Inspirator der *Pueri Cantores*, seine Vision formuliert.

Freilich ist ein solches Ereignis wie im Salzburger Dom aus liturgischer wie musikalischer Sicht eine Sternstunde, die nicht zum Alltag einer Pfarrgemeinde gehört. Aber auch vor Ort kann, wenn auch unter ganz anderen Bedingungen und nach den je eigenen Möglichkeiten, der Beitrag des Singens der Kinder für die Feier der Liturgie nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Förderung des Chorgesangs von Kindern im Gottesdienst sollte als unverzichtbarer Bestandteil des liturgischen und pastoralen Auftrags der Kirche verstanden werden.

DR. MARIUS LINNENBORN

ist Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts in
Trier, Priester des Bistums Essen und Geistlicher
Beirat des Deutschen Chorverbands *Pueri Cantores*.

¹ Bertold HUMMEL, Jitka KOZELUHOVÁ, Peter PLANYAVSKY, Franz THÜRAUER. Die Idee zu diesem liturgisch-musikalischen Konzept stammte von Josef BOGENSBERGER, dem damaligen Leiter der Salzburger Domkapellknaben und Leiter der lokalen Organisation des *Pueri-Cantores-Kongresses* 1996 in Salzburg.

In den letzten Jahren ist sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft insgesamt das Bewusstsein für die Bedeutung musikalischer Erziehung für junge Menschen deutlich gewachsen. Viele Gemeinden erkennen den Wert des Singens für die Weitergabe des Glaubens, die liturgische Bildung und die Beheimatung junger Menschen im Gottesdienst. Chöre werden gegründet, Singschulen ins Leben gerufen. Dem trug auch die Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz mit ihrem Papier „Kinder singen ihren Glauben“ vom April 2010 Rechnung, dessen erklärtes Ziel es ist, „für den wechselseitigen Zusammenhang von Singen lernen und Glaubenlernen zu sensibilisieren und die in den beteiligten Bereichen Tätigen zur Zusammenarbeit einzuladen“². Ein Blick in die Geschichte der Liturgie und der Kirchenmusik zeigt, dass hier eine bis in die frühe Zeit des christlichen Glaubens zurückreichende Praxis wieder verstärkt in den Blick tritt, die zu fast allen Zeiten lebendig war.³

Singen als Teil der Liturgie

Der Gesang von Kindern gehört seit der ältesten Zeit der Kirche wesentlich zur Feier der Liturgie. Bereits in paganen griechischen und römischen Kulturen spielte der Gesang von Kindern eine besondere Rolle. Auch im jüdischen Gottesdienst waren die Kinder am Gebet und Gesang beteiligt.

Seit dem 2. Jahrhundert ist bezeugt, dass Kinder in der christlichen Gemeinde beim Gebet und im Gottesdienst allein, gemeinsam oder im Wechsel mit den Erwachsenen Vorsängeraufgaben übernahmen. Eines der ersten Zeugnisse ist die sogenannte *Traditio Apostolica*, die den Gesang von Psalmen durch *pueri et virgines*⁴ nennt. Seit dem 4. Jahrhundert wird vermehrt erwähnt, dass *pueri* allein oder mit anderen singen. Dabei ist eine Entwicklung von schlichten Kyrie-Rufen um Gottes Erbarmen hin zu immer weiter entfalteten Aufgaben zu erkennen. Das Singen erscheint hier als spezifischer Beitrag der Kinder zur Liturgie und als ihr Dienst für die ganze feiernde Gemeinde. Spätestens seit dem 5. Jahrhundert kann man von eigenen *scholae*, d. h. Einrichtungen zur Erziehung und Ausbildung von Knaben mit einem besonderen Schwerpunkt auf dem liturgischen Gesang sprechen, die von der Kirche geführt wurden.

Singen als Bestandteil der christlichen Erziehung

In der Alten Kirche wird dem Singen der Kinder einerseits aufgrund ihrer kindlichen Unschuld ein hoher kultisch-liturgischer Wert zugemessen, andererseits wird seine große pädagogische und katechetische Wirkung für die jungen Menschen geschätzt. Der heilige Augustinus wird nicht müde zu betonen, dass das Singen nicht nur eine äußere Aktion der Stimme sein dürfe, sondern dass das Singen mit dem Gotteslob des Herzens und mit guten Werken zusammenklingen müsse: „Nicht nur eure Stimme lobe Gott, sondern auch euer Herz, euer Leben, eure Taten!“⁵ In den ersten Jahrhunderten waren selbstverständlich auch Mädchen und Frauen am Gesang der Gemeinde im Gottesdienst beteiligt, auch als Vorsängerinnen. Erst die zunehmende Skepsis gegenüber dem Fortbestehen heidnischer Traditionen im christlichen Totenkult, bei dem Sängern eine wichtige Rolle spielten, und die stärkere

² SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Kinder singen ihren Glauben*, 5.

³ Eine ausführliche Darstellung der Geschichte bietet LINNENBORN: *Der Gesang der Kinder*.

⁴ *Traditio Apostolica* 25.

⁵ AUGUSTINUS: *Enarrationes in psalmos* 148,2 (CCL 40,2166).

Professionalisierung und Klerikalisierung der Sängerschola führten zum fast völligen Ausschluss der Mädchen und Frauen in der öffentlich gefeierten Liturgie.

Die römische *Schola cantorum*, deren Ursprünge bis ins 5. Jahrhundert zurückreichen und die später von verschiedenen Päpsten weitere Förderung erhielt, entwickelte sich zum Vorbild für entsprechende Einrichtungen an Kathedralen und Klöstern im ganzen Abendland. In diesen Dom- und Klosterschulen wurden Knaben für den musikalischen Dienst in der Liturgie ausgebildet und erhielten gleichzeitig eine umfassende Bildung und eine Vorbereitung für den geistlichen Dienst, ja diese Schulen bildeten im Mittelalter die geistigen und kulturellen Keimzellen Europas.

Sängerknaben, die als *pueri oblati* den Klöstern übergeben wurden, übernahmen in der Liturgie spezielle Aufgaben, teilweise erfüllten sie den Dienst sogar in Vertretung der erwachsenen Konventsangehörigen und sorgten damit für eine regelmäßige und würdige Feier der Liturgie.⁶ Bestimmte Festtage im Kirchenjahr erhielten in den Kathedralen und Klöstern durch die Chorschüler eine kindgemäße dramatisierende Ausgestaltung; hier sind vor allem der Palmsonntag und das Fest der Unschuldigen Kinder mit dem sogenannten Kinderbischöfsspiel zu nennen. In einer Sequenz aus dem 13. Jahrhundert zum Fest der Unschuldigen Kinder am Aachener Münster heißt es ausdrücklich: „Alle Kinder sollen singen, einzeln sollen sie ihre Stimme erheben in schöner Melodie.“⁷

Singen als Instrument der Verkündigung

Im Zuge der Entfaltung der Mehrstimmigkeit erhielten die Sängerknaben eine größere Bedeutung als eigenständige Oberstimmen in den mehrstimmigen Gesangsensembles, die im Vergleich mit den heutigen Chören zwar eine erheblich geringere Sängerzahl aufwiesen, deren Stimmkraft deshalb aber umso stärker gewesen sein muss. Durch die reformatorische Bewegung erfuhr der Gesang im Gottesdienst eine neue Wertschätzung, besonders auch die Ausbildung der Kinder zum Singen. Martin Luther verstand das gesungene Wort Gottes als wichtigen Bestandteil der Verkündigung: „Gottes Wort will gepredigt und gesungen sein, das verstanden werde und Weisheit gebe.“⁸ Einerseits sollte die gesamte Gemeinde im Gottesdienst Lieder in der Muttersprache singen, andererseits hatten die Chöre und Kantoreien ihre besonderen Aufgaben sowohl im Gottesdienst als auch für die Katechese und die Verbreitung des reformatorischen Gedankenguts (Kurrendesingen); Chor- und Gemeindegesang ergänzten einander.

In ähnlicher Weise gehörten die Musikpflege und der Chorgesang auch zum gegenreformatorischen Bildungskonzept. Die Chöre der Jesuitenkollegien übernahmen eine wichtige Rolle als katechetisches Instrument in der Verbreitung der katholischen Lehre. Nach einer weiteren Hochphase in der Zeit der barocken Kantoreien und Dom- bzw. Hofkapellen kam es im 18. und 19. Jahrhundert aufgrund einer immer stärkeren Überbeanspruchung der Sängerknaben und schlechterer Rahmenbedingungen zum Niedergang und fast völligen Verschwinden des Gesangs der Kinder in der Liturgie. Im deutschsprachigen Raum ist nur an wenigen Orten

⁶ Eine ähnliche Entwicklung ist in der anglikanischen Kirche zu erkennen, wo die Chöre der Kathedralen und Colleges in der Nachfolge der Klöster täglich den Evensong singen.

⁷ Graduale des Arnoldus, *Sequentia de innocentibus*, fol. 150r–150v, (Domarchiv Aachen Hs. G 13): „*Exultent omnes parvuli / exaltent vocem singuli / praeclara melodia. / Dulces tonos nunc intonent / concordēs sonos insonent / moveant tripudia.*“

⁸ LUTHER: Fastenpostille 1525, 120.

(Aachen, Dresden, Leipzig, Regensburg) eine nahezu ununterbrochene Kontinuität seit dem Mittelalter nachzuweisen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte mit dem Cäcilianismus eine liturgische und kirchenmusikalische Reformbewegung ein, die in vielen Diözesen zu einer Erneuerung von Knabenchören an Kathedralen und Pfarrkirchen führte. Auch im evangelischen Bereich entstand im 19. Jahrhundert eine Bewegung zur Erneuerung von Knabenchören, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine weitere Verstärkung erlebte. Gerade der Knabenstimme, die sich ganz in den Dienst eines Werkes stellt, sprach man einen besonderen „Verkündigungsgehalt“ zu, der in ihrer Klarheit und unpathetischen Objektivität begründet sei.⁹

Singen als Weg liturgischer Erneuerung

Einen zentralen Stellenwert erlangten die Scholen und Chöre von Kindern schließlich in der Liturgischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts. Bereits Papst Pius X. gab mit seinem *Motu proprio Tra le sollecitudini* von 1903, das ganz von den cäcilianischen Reformideen geprägt war, einen entscheidenden Impuls, der an vielen Orten aufgegriffen wurde und zur Neugründung von Knabenchören führte; zu den damals entstandenen Chören gehörten auch die *Petits Chanteurs à la Croix de Bois* in Paris, die der Ursprungschor der weltweiten Vereinigung der *Pueri Cantores* wurden. Für zwei wichtige Impulsgeber der Liturgischen Bewegung im deutschsprachigen Raum, die „Volkschoralarbeit“ des Gerlever Benediktiners Gregor Schwake und die von Klosterneuburg ausgehende „Volksliturgische Bewegung“ des Augustiner-Chorherrn Pius Parsch, bildete die Förderung und der Einsatz von Knaben- und Kinderscholen einen zentralen Bestandteil in der Verbreitung und Umsetzung ihrer Erneuerungsgedanken. Die Kinder sollten im Bemühen um die Beteiligung der ganzen Gemeinde am liturgischen Gesang als Vorbilder für die Erwachsenen und als Kernzellen und Anführer des Gemeindegesangs fungieren: Die Knaben- und Kinderscholen waren beweglicher und eher bereit für das Erlernen neuer Gesänge als die Kirchenchöre, und die Begeisterung der Kinder konnte die Erwachsenen leichter mitreißen.¹⁰

Neben den Knabenchören übernahmen an manchen Orten auch Mädchen die Aufgabe, den Gesang der Gemeinde anzuführen. So wurden die Chöre der Kinder zu Vorreitern des erneuerten liturgischen Verständnisses des Kirchenchores, der seinen Dienst nicht mehr im Gegenüber zur Gemeinde, sondern im Miteinander mit der Gemeinde versteht; durch den Standort des Chores bzw. der Schola möglichst nahe am Altar und durch das Tragen liturgischer Kleidung sollte das liturgische Amt der singenden Kinder deutlich sichtbar zum Ausdruck kommen.

Auch in den offiziellen Dokumenten der Liturgischen Reform finden die Kinder als Schola- bzw. Chormitglieder Erwähnung. In der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Sacrosanctum Concilium*“ werden in Artikel 115 bei der Forderung nach einer geeigneten liturgischen Ausbildung für die Mitglieder der Chöre und Scholen eigens die *pueri* genannt. Die nachkonziliare Instruktion „*Musicam Sacram*“ der Ritenkongregation von 1967,

⁹ Vgl. HOFMANN: Wandlung und Bewahrung der Knabenchortradition im Dienste der evangelischen Kirchenmusik, 142–151.

¹⁰ PARSCH: Volksliturgie, 308: „Das Idealste wäre freilich eine Knaben- und Mädchenschola, die in liturgischer Gewandung vor dem Altar stünde. Diese müsste alle Wochen die Lieder und die Betungsmesse einüben und bei der Feier die Gemeinde anführen und fortreißen.“

die dem Chor als Aufgaben die Ausführung einzelner Gesänge und die Förderung der tätigen Teilnahme der Gläubigen am Gesang zuschreibt, nennt zwar bei der Besetzung des Chores Knaben- und Männerstimmen noch an erster Stelle, erkennt aber keinen Unterschied mehr in der Art des liturgischen Dienstes gegenüber Mädchen und Frauen; damit hat die Klerikalisierung des Sängerkhors schließlich ein Ende gefunden.

In der Zeit der Liturgischen Erneuerung konnte sich auch die Vereinigung der *Pueri Cantores* weiter entfalten und ausbreiten. Während die nachkonziliare Liturgiereform zwischen den Vertretern der kirchenmusikalischen Flügel heftig debattiert wurde, trugen die *Pueri Cantores* sie entscheidend mit. Ihr Anliegen ist es, wie es das Konzil fordert, den Gesang des Volkes Gottes zu stärken, die gesamte Bandbreite der kirchenmusikalischen Tradition zu pflegen und den liturgischen Gesang weiterzuentwickeln. Allen Chören gemeinsam ist dabei das ständige Bemühen um die Verbesserung und Erweiterung ihrer musikalischen Qualität, jeweils unter den konkreten Rahmenbedingungen und nach den eigenen Möglichkeiten.

Singen als Ausdruck der Lebendigkeit der Liturgie

Der Blick in die Geschichte hat gezeigt: Liturgische Erneuerungsbewegungen gingen oft einher mit einer Erneuerung des Gesangs der Kinder, ja die Chöre wurden an der praktischen Umsetzung der Reformgedanken beteiligt – dies gilt sowohl für die Reformation und die Gegenreformation als auch für den Cäcilianismus und die Liturgische Bewegung. Auch für die bleibend aktuelle Aufgabe liturgischer Erneuerung erscheint die Mitwirkung der Kinder am Gesang daher als eine unerlässliche Notwendigkeit. Ob eine Gemeinde und ihre Liturgie lebendig und zukunftsfähig sind, zeigt sich ganz wesentlich in der Beteiligung von Kindern und Jugendlichen und ihrer musikalischen Mitwirkung bei der Feier des Gottesdienstes.

Während die Kirchenchöre der Erwachsenen häufig ein recht hohes Durchschnittsalter aufweisen und ihre Zahl zurückgeht, ist die Zahl der Chorgruppen im Kinder- und Jugendbereich in den letzten Jahren stetig gewachsen. Da ein großer Teil der Kinder- und Jugendchöre durch neben- und ehrenamtlich tätige Musikerinnen und Musiker geleitet wird, ist ihr Fortbestand auch bei geringeren Beschäftigungsumfängen im Bereich der Kirchenmusik weniger gefährdet.¹¹ Im Blick auf die Zukunft erscheint die musikalische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen geradezu als eine Frage des Überlebens von Kirchenmusik, ja des Singens im Gottesdienst überhaupt. Vielerorts wird die liturgische Chorarbeit als wichtiges Element des jugendpastoralen Engagements der Kirche deshalb schon wertgeschätzt.

Singen der Kinder als Chance für Liturgie und Katechese

Das Lob Gottes ist eine wesentliche Aufgabe christlicher Existenz und gehört in allen Lebensphasen zum Christsein.¹² Wer seit seiner Kindheit in einem kirchlichen Chor singt, erfährt durch die intensive Beschäftigung mit der Musik und mit den vertonten Texten aus der Heiligen Schrift und der Liturgie eine tiefe geistliche Prägung und eine Einführung in die Liturgie;

¹¹ Auch an Musikhochschulen ist die Bedeutung des Faches Kinderchorleitung erkannt worden, ebenso investieren Diözesen in die Fortbildung der Kirchenmusiker für diesen Bereich.

¹² LEHMANN: Predigt, 24: „Das absichtslose, das reine Lob Gottes wird dadurch noch einmal besonders offenbar, dass es Kinder und junge Menschen sind, die singen; sie zeigen uns, dass dieses Lob in allen Phasen zum Menschsein gehört und dass es gut ist, es früh einzuüben, um immer vertrauter darin zu werden, unsere Seele zu Gott zu erheben.“

er lernt, sein ganzes Leben mit seinen unterschiedlichen Aspekten und Emotionen vor Gott zum Ausdruck zu bringen, ja aus seinem ganzen Leben ein Loblied für Gott zu machen.

Für die Persönlichkeitsentwicklung eines jungen Menschen ist musische Bildung, vor allem die Beschäftigung mit der eigenen Stimme, von grundlegender Bedeutung; das musikalische Engagement wirkt sich auf die Intelligenz und das Sozialverhalten wie auch auf die Leistungsbereitschaft und die emotionale Ausgeglichenheit positiv aus. Je früher eine Förderung der Kinder beginnt, umso leichter können musische Begabungen zur Entfaltung kommen. Um jungen Menschen einen Zugang auch zur klassischen Musik zu eröffnen, sollte die musikalische Ausbildung möglichst schon in der sehr aufnahmebereiten Altersphase der ersten Schuljahre beginnen.

Das Singen ist ein wertvoller Beitrag der Kinder zur Liturgie und ein Dienst an der gesamten feiernden Gemeinde. Durch den Gesang der Kinder können die Erwachsenen leichter zum Einstimmen in das Gotteslob bewegt werden. Für die Kinder und Jugendlichen bietet das Singen im Chor eine große Chance liturgischer Bildung und religiöser Sozialisation. Neben der regelmäßigen liturgischen Praxis und der intensiven Einstudierung und Erklärung der Werke ist es gerade die musikalische Ausdrucksgestalt, die auch die tieferen Schichten des Menschen emotional anspricht. Was junge Menschen singend von ihrem Glauben lernen, prägt sich ihnen für ihr ganzes Leben tief und nachhaltig ein. Das Singen im Chor lässt sich in diesem Sinne als eine Schule des Lebens und des Glaubens beschreiben.

Die gesungene Verkündigung der Frohen Botschaft aus dem Mund von Kindern vermag die Menschen in einer besonders tiefen Weise anzurühren und zur Begegnung mit Gott zu führen. Und über die Kinder können auch deren Familien in eine engere Beziehung zum Gottesdienst und zur Kirche geführt werden. Eine intensive Chorarbeit mit Kindern und Jugendlichen kann so zu einer Bereicherung der Gemeindepastoral weit über den Gottesdienst hinaus beitragen.

Von Papst Paul VI., der in den 1960er Jahren bei verschiedenen Begegnungen mit Chören der *Pueri Cantores* wichtige Ansprachen zur Bedeutung des Gesangs und der Chöre in der Liturgie hielt, stammt ein Wort, das die Rolle der singenden Kinder in der Kirche sehr treffend beschreibt und von bleibender Aktualität ist: „Wir haben das Vertrauen, dass ihr [...] wirklich die Mitwirkenden und vielleicht sogar die Pioniere der konkreten und praktischen liturgischen Erneuerung unserer gottesdienstlichen Versammlung werdet. Wo Kinder singen, betet das Volk, und wenn das Kind schweigt, öffnet das Volk heute [...] schwerlich seine Lippen.“¹³

Literatur

HOFMANN, Erna Hedwig: Wandlung und Bewahrung der Knabenchortradition im Dienste der evangelischen Kirchenmusik“, in: BÖHM, Hans: Kirchenmusik heute. Gedanken über Aufgaben und Probleme der Musica Sacra. Berlin 1959, 142–151.

LEHMANN, Karl Kardinal: Predigt beim Pontifikalamt zum 50-jährigen Bestehen des Deutschen Chorverbandes Pueri Cantores in Mainz, 20. Mai 2001, in: Musica Sacra 121. 2001, 24–25.

¹³ PAPST PAUL VI.: Ansprache an Pueri Cantores, 1.

- LINNENBORN, Marius: Der Gesang der Kinder in der Liturgie. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung zur Geschichte des Chorgesangs. Regensburg 2010 (Studien zur Pastoral-liturgie 26).
- LUTHER, Martin: Fastenpostille 1525, in: Weimarer Ausgabe 17 II, 1–247.
- PAPST PAUL VI.: Ansprache an Pueri Cantores bei einer Audienz in Rom, 18. April 1966, in: Piccoli Cantori. Notiziario della Foederatio Internationalis Pueri Cantores 13. 1967, 1–2.
- PARSCH, Pius: Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. Würzburg 2004 (= ND ²1951) (Pius Parsch Studien 1).
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Kinder singen ihren Glauben. Bonn 2010 (Die deutschen Bischöfe – Liturgiekommission 31).

Andreas Redtenbacher, Klosterneuburg / Vallendar

Heimat: eine liturgisch-theologische und pastoral-diaikonische Herausforderung

„Heimat“ ist gegenwärtig in der Gesellschaft wieder zu einem bedeutsamen Begriff geworden. Dazu tragen nicht nur die Migrationsbewegungen bei, die verstärkt in Europa ankommen, sondern auch das allgemeine Lebensgefühl in einer Welt, die medial zum „Dorf“ und durch rasante Entwicklungen unüberschaubar komplex wird. Wie lässt sich „Heimat“ theologisch verorten und welche Bezüge eröffnet die Liturgie? (Redaktion)

Winfried Bachler OSB, der zur Vollendung seines 70. Lebensjahrs hier zu würdigen ist, hat als langjähriger Leiter des Österreichischen Liturgischen Instituts an der Erzabtei St. Peter in Salzburg und als Sekretär der Liturgi-

UNIV.-PROF. DR. ANDREAS REDTENBACHER CAN.REG.
ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der universitären
Hochschule Vallendar, Direktor des Pius-Parsch-Instituts
Klosterneuburg, Redaktionsmitglied von „Heiliger Dienst“
sowie Herausgeber der Pius-Parsch-Studien
und der Protokolle zur Liturgie.

schen Kommission für Österreich neben vielen anderen Verdiensten maßgeblich Anteil an der inhaltlichen und organisatorischen Ausrichtung des jährlichen Herbstsymposions der Liturgischen Kommission für Österreich, das sich thematisch stets an der Schnittstelle von Liturgiewissenschaft und Liturgiepraxis bewegt und sich gottesdienstlichen Fragen stellt, deren Klärung zeitkontextuell anstehen. Zuletzt das Thema: „Fremde. Heimat. Liturgie“¹, das dem Jubilar auch ganz persönlich nahe geht und von dem er hoffte, das Bewusstsein der liturgieverantwortlichen Teilnehmer/innen des Symposions zu sensibilisieren. Das Thema ist aber vor allem relevant für grundlegende Voraussetzungen, die jeder gelungenen „ars celebrandi“ zugrunde liegen müssen². Gerade ihr galten die jahrzehntelangen Bemühungen des verehrten Benediktiners der Erzabtei St. Peter³.

1 Zeitdiagnose

Der Bibel scheint auf den ersten Blick „Heimat“ ein fragwürdiges Anliegen. So schreibt z. B. Paulus in 1 Kor 3,20: „Unsere Heimat ist im Himmel“. In 1 Petr 2,11 wird die Mahnung zu einem rechtschaffenen Leben begründet mit den Worten: „Liebe Brüder, da ihr Fremde und Gäste seid in dieser Welt“. Das 11. Kapitel des Hebräerbriefs sagt über Abraham, dass er „als Fremder im verheißenen Land wie in einem fremden Land wohnte“, denn er erwartete die „Stadt, die Gott selbst plant“, und in Vers 13 sind auch die übrigen Patriarchen als „Fremde

¹ Dokumentiert in: Heiliger Dienst 71. 2017, Heft 1.

² Dazu auch: REDTENBACHER: Was heißt „ars celebrandi“? Das Thema ist Gegenstand in kirchenamtlichen Verlautbarungen (etwa BENEDIKT XVI.: *Sacramentum Caritatis*) wie in liturgiewissenschaftlichen Beiträgen und bleibt weiter aktuell.

³ Der Beitrag entfaltet, was der Verfasser im Workshop 7 des genannten Symposions unter dem Titel „Unsre Heimat ist im Himmel – sind wir nur Gast auf Erden? Spirituelles und Theologisches zum Thema „Heimat“ in Texten und Elementen der Liturgie“ als Impuls vorgelegt hatte, in: ebd. 55 f.

und Gäste auf Erden“ beschrieben. Wenn das so ist, stellt sich sofort die herausfordernde Frage: Wenn unsere Heimat ohnehin im Himmel ist, und wir auf Erden nur Gäste sind, braucht es dann überhaupt so etwas wie „territoriale Identität“, die uns historisch und geographisch in einer Zugehörigkeit beheimatet? Oder radikaler zugespitzt: Brauchen wir ein „christliches Abendland“ im Sinn einer konkret verorteten, gemeinsamen Heimat für unsere menschliche Identität? Was geschieht mit uns in einer globalisierten Welt⁴, wenn dies alles – aus den bekannten Gründen – zerbricht und sich verflüchtigt. Ist uns dann der Boden unter den Füßen weggenommen und sind wir dann im eigenen Land Fremde? Wenn wirklich die Heimat der Christen im Himmel ist und keinen Ort in dieser Welt braucht, wären territoriale Identitäten als irdische Kategorien für Christen irrelevant. Dann könnten zeitdiagnostisch gesehen viele Fragen, die uns gegenwärtig bedrängen, leicht zu lösen sein oder wären zumindest relativiert. Aber: Wer von uns und unseren Zeitgenossen möchte schon bloß „Gast sein auf Erden“? Auf dieser Erde, die wir uns untertan und schon sosehr zu Eigen gemacht haben, dass wir vor ihrer und unserer eigenen Zukunft Angst bekommen haben? In dieser schwierigen Geschichtsstunde und in einer immer kälter werdenden Gesellschaft suchen viele verzweifelt nach *neuer* Heimat.

Die neue Sehnsucht nach Heimat wächst auf dem Hintergrund der Erfahrung zunehmender Heimatlosigkeit. Sie schlägt sich nieder als diffuse Unübersichtlichkeit des Daseins, die Angst macht. Überdeutlich wird dies auch im öffentlichen Diskurs in besorgten, teils opportunistischen, teils ernstgemeinten Statements von Politikern, Schriftstellern und Bischöfen. So wollte beispielsweise *Bruno Kreisky*, Österreichs langjähriger Sonnenkanzler, schon 1978 sein Land programmatisch wieder zu einer „guten Heimat für seine Bürgerinnen und Bürger machen“⁵ und ließ das ins Parteiprogramm der SPÖ eintragen, was ihm prompt seinen vierten Wahlsieg bescherte. *Heinz Fischer*, em. Bundespräsident, konstatierte 2016 rückschauend: Früher waren Parteien „eine Heimat, eine moralische Instanz, eine Weltanschauung [...]“⁶ – heute nicht mehr. *Günter Grass* erklärte einem Interviewpartner: „Ich hielte es für falsch, den Begriff *Heimat* den Demagogen zu überlassen“ und fordert, *Heimat* müsse „heute überall sein“⁷ – wenn sie nicht sei, müsse sie werden. *Norbert Hofer*, 2016 als Präsidentschaftskandidat der FPÖ auf Wahlplakaten: „Deine Heimat braucht Dich jetzt“, oder auch: „Flagge zeigen. Wahrheit, Freiheit, *Heimatliebe*“⁸. *Heiner Koch* hingegen warnte als Erzbischof von Berlin im September 2016 sehr politisch: „Angst vor Heimatlosigkeit stärkt Rechtsextreme“⁹. *Gregor Gysi* als deklariert „Nicht-an-Gott-Glaubender“ konstatierte im Januar 2017: „Wir haben die abstrakten Ängste unterschätzt. Die Unübersichtlichkeit macht Angst. Ich finde eine gottlose Gesellschaft ganz furchtbar“¹⁰, und forderte Religion als Vorbedingung für gesellschaftliche Beheimatung. Schließlich verlautete der Linzer Bischof *Manfred Scheuer* aus gegebenem Anlass: „Heimat bleibt nur Heimat, wenn man teilt“. Die Phase der „political correctness“, in der das Wort „Heimat“ infolge der Nazi-Diktatur

⁴ Aus der Fülle der Literatur: BLOM: Welt aus den Angeln; SENGL: Wachstumsstrategien bietet als Beispiel zahlreicher aktueller Diagnoseversuche entlang seiner Gegenstrategie „Was Unternehmen von Pflanzen lernen können“ den (vergeblichen?) Versuch, der globalen Bedrohung irgendwie zu entkommen.

⁵ FISCHER: Der Sinn des Lebens.

⁶ Ebd.

⁷ GRASS, in: Die Presse, 10. Sept. 2016.

⁸ Zitiert nach: SCHMIDT-LAUBER: „Heimat“, 10.

⁹ KOCH, in: Kathpress, 15. Sept. 2016.

¹⁰ GYSI, in: Kathpress, 16. Jänner 2017.

obsolet war, ist also längst vorbei¹¹. „Heimat“ als Ursehnsucht des Menschen lässt sich nicht verdrängen. Die Anthropologie verrät uns warum.

2 Heimat anthropologisch

Das Wort „Heimat“¹² kommt von „Heim“. Heim bedeutet für Menschen personal: „Bei-sich-sein-dürfen“ und sozial: „Anerkanntsein“. Ohne diese grundlegende „Sozialisierung“ misslingt jede personale Existenz. Anders gesagt: Zum gelingenden Menschsein ist unabweisbar „Beheimatung“ notwendig. Wie ein kurzer Blick in die Geschichte zeigt, war mindestens bis zur Aufklärung, wenn nicht schon zuvor bis zum Beginn der Neuzeit, das gelebte Leben wie selbstverständlich von der Konstante „Heimat“ im Daseinsgefühl der Menschen getragen. Mit der eigenen ursprünglichen Heimat war man unhinterfragt zugleich beheimatet im Gesamt der Weltwirklichkeit und des Kosmos. Aufklärung und Deismus brachten dann mit der Verselbständigung aller Wirklichkeitsbereiche auch das Zerbrechen dieser kosmischen Synthese: Der Mensch wird jetzt aus seiner grundlegenden Beheimatung im Dasein je länger je mehr herausgelöst. Das sind historisch die Wurzeln der neuzeitlichen Entfremdung des Menschen – zuletzt ins Unabsehbare hinein gesteigert durch die Globalisierung und Digitalisierung. Die Folge ist in der Tat der „unbehauste Mensch“ – noch längst vor und abseits aller Flüchtlingsströme. Die soziologisch vielbesprochene „Respiritualisierung“ seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts ist als Suchbewegung nach einem neuen Dach über dem Kopf und nach einer neuen Beheimatung zu deuten.

3 Heimat biblisch – heilsgeschichtlich

Was hat das alles mit Liturgie zu tun? Voranzustellen ist hier zunächst eine liturgiewissenschaftliche Vergewisserung: Für das Liturgieverständnis gilt das wichtige Paradigma der „bibel-liturgischen Symbiotik“, die uns unter anderem sagt: Die Liturgie feiert im *Heute (hodie)*, was die Bibel *heilsgeschichtlich* verkündet¹³.

Damit feiert sie aber im *Heute* mit dem *heutigen* Menschen und *seinem* Daseinsgefühl. Genau in diesem geschichtlichen *Heute* muss sie das Geheimnis ihres Ursprungs vergegenwärtigen und den Menschen existenziell Anschluss an diesen Ursprung ermöglichen. Nur so bringt sie ihn in den realen Lebensaustausch mit Christus. Dadurch wird sie auch selbst ein Stück Heilsgeschichte. Sie steht dabei – als *conditio sine qua non* – in der Überlieferungshermeneutik der Bibel, für die umgekehrt gilt, dass ihr vorrangiger theologischer Interpretationsort die Liturgie selbst ist.¹⁴ Das gilt grundsätzlich und natürlich auch für unsere Fragestellung.

¹¹ Schon in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde der Heimatbegriff auch in der Praktischen Theologie wieder salonfähig. Zwei Jahrzehnte zuvor war angesichts der spürbar gewordenen globalen „Grenzen des Wachstums“ (MEADOWS: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit) die Gefahr des selbstverschuldeten Verlustes der „Heimat Erde“ je länger je mehr bewusst geworden. Eine neue Heimatsuche begann und wurde auch auf die Pastoral und Liturgie übertragen: BRANTZEN: Gemeinde als Heimat.

¹² Im Folgenden beziehe ich mich auf die grundlegende und immer noch unüberbotene Studie: LANGE: Theologie der Heimat.

¹³ Dazu und zum Folgenden (mit umfassenden Literaturangaben): REDTENBACHER: Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, 50–78.

¹⁴ Ebd. 56f. vgl. auch: KLÖCKNER: Bibel und Liturgie, 143–166.

Betreffend *Altes Testament* ist dafür ein Blick auf das *Gelobte Land* aufschlussreich: Gott selbst gibt seinem Volk eine „Heimat“ im gelobten Land, dass es ihn dort ungestört verehren und unter seinem Gesetz gedeihen kann. Im Bewusstsein Israels wird je länger je mehr genau diese „irdische Heimat“ zum privilegierten Ort der Gegenwart Gottes, ja zur Wohnung der Herrlichkeit Gottes selbst. Entfernt es sich aber von Gott, verliert es Wohlergehen und Heimat, muss sogar in die Entfremdung – ins Exil. Unter der Fronarbeit in der Fremde war, wie wir bei Ezechiel lesen, der eigentlich zum Priester bestimmt war, „Heimat“ ein herber Traum: War denn von diesem Gott, der eine derartige Entfremdung zuließ, überhaupt noch etwas zu erwarten? Er muss erkennen: Jahwe ist nicht nur der Gott des Tempels in Jerusalem und in Israel, sondern er ist auch in der Fremde für sein Volk da, wenn es ihn denn neu sucht. Er verlangt von Ezechiel, sich und den schon ungläubig gewordenen Israeliten, vom Wort Gottes her neuen Sinn und neuen Halt zu geben. Dies wurde zur Voraussetzung für sein Überleben als Volk und die Rückkehr in seine alte Heimat.

Neutestamentlich zeigt sich bezüglich „Heimat“, dass zwar die aufgezeigte Linie: Volk unter dem Wort Gottes, unter dem Heimat wiedergefunden wird, nicht aufgehoben, aber ganz neu überboten ist. Das Mysterium der Inkarnation, dessen geschichtliche Vergegenwärtigung ja die Kirche insbesondere in ihrer Liturgie ist, begründet eine grundlegend neue Synthese der natürlichen und übernatürlichen Lebenswirklichkeit. Mit ihr wird die irdische Wirklichkeit nochmals in einem neuen Sinn heilsrelevant. Das zeigt sich notwendig auch in der Liturgie der Kirche. Darauf kommen wir noch konkret zurück. Was aber bedeutet in diesem *neuen* Sinn „Heimat“?

Selbstredend wird der Logos in eine konkrete Familie und damit in ein Heim als Mensch hineingeboren¹⁵ und hat so und nicht anders „unter uns gewohnt“, wie uns Joh 1,14 sagt. In Joh 1,38 antwortet er auf die Frage „Meister, wo wohnst du?“ mit: „Kommt und seht! Da gingen sie mit und sahen, wo er wohnte, und blieben jenen Tag bei ihm“. Also hat er handfest Wohnung und Heimat. Bei Matthäus gibt er sich jedoch „heimatlos“: Denn auf die Frage „Meister, wo wohnst du?“ antwortet er in 8,20: „Die Füchse haben ihre Höhlen, und die Vögel ihre Nester; aber der Menschensohn hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann.“ „Heimat“ wird also bestätigt und zugleich völlig relativiert. *Wirklich* zuhause ist der Mensch- und unter Menschen „heimisch“ Gewordene bei seinem Vater im Himmel, letztlich in der innertrinitarischen *Communio* der Liebe. Beides gilt. Und weil er als „neuer Adam“ zugleich der maßgebliche Mensch schlechthin ist, ist in ihm dieser Weg allen Menschen eröffnet. Auch für sie gibt es dann eine Heimat in Gott. Realsymbol dieser Heimat in der Liebe Gottes kann die Heimat in dieser Welt sein, wenn sie sich in Liebe, Anerkennung und personaler Beziehung ereignet. Hier treten natürliche und übernatürliche Wirklichkeit in eins. Anders ausgedrückt: Wirkliche (!) Heimat ist zurückgebunden an das Streben nach etwas, das über sie hinausgeht. Nur von dorthier kann auch in dieser Welt wirkliche Heimat werden, die jeder braucht. Augustinus formuliert: „Unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir!“¹⁶ Diese Heimatruhe in Gott findet das Herz aber schon hier inmitten der Welt, was nicht ohne Folgen für diese Welt sein kann.

¹⁵ So „normal“ und unscheinbar sich dies zuträgt: „Die Inkarnation des Wortes in einer menschlichen Familie erschüttert mit seiner Neuheit die Geschichte der Welt“ – mit selbstredenden Konsequenzen: vgl. PAPST FRANZISKUS: *Amoris laetitia*, Art. 65, 80.

¹⁶ AUGUSTINUS: *Confessiones*, Buch I,1,1.

4 Heimat in und aus der Liturgie

4.1 Liturgietheologisch

Liturgie kann aufgrund ihrer inkarnatorischen Prägung ohne die Kategorie Heimat gar nicht sein. Das zeigen zahlreiche rituelle Elemente und Formulierungen in offiziellen liturgischen Texten, die das Wort „Heimat“ selten wörtlich, häufiger aber in sinnverwandten Wendungen ansprechen. Liturgie trägt *immer* die Signatur der vorwegnehmenden Realisierung der leibhaften, in menschlicher Zeichensprache geradezu zärtlichen Erfahrung einer endgültigen Beheimatung, ist sie doch personaler Lebensaustausch von Gott und Mensch: Wir sind ganz bei uns, wenn und weil wir ganz bei Gott sind, dessen Liebe dieses Wunder des wechselseitigen JA zwischen ihm und uns stiftet und so in einem letzten Sinn genau das wirkt, was wir als Heimat auch anthropologisch oben beschrieben haben, und wohin die Sehnsucht des Menschen geht.

Liturgie bestätigt daher die „*conditio humana*“, in der der Mensch in seiner personalen Selbstverwirklichung auf „Heimat“ angewiesen ist. Und sie verwirklicht sie auch auf ihrer eigenen Ebene in der Feier der Gemeinde und durch sie: Wenn die konkrete Feier nämlich authentisch ist, wirkt sie aus sich heraus Beheimatung – auch in die irdische und gesellschaftliche Wirklichkeit hinein¹⁷. Wo dies entstellt wird und die Menschen, postmoderne Individuen, auch entwurzelte Migranten, entfremdet zurück lässt, wird Liturgie weithin zahnlos.

4.2 Liturgiepraktisch¹⁸

Entscheidend sind an dieser Stelle nicht detailreiche Handlungshinweise oder gar trockene Rubriken des Feierverlaufs. Hier kommt es auf konstitutive Leitlinien für die praktische Gestalt an:

(a) *Ars celebrandi*: Nicht weil unser Gottesdienst möglichst „kundenfreundlich“ oder „pastoral-naiv“ bei jedermann ankommen muss, sondern weil er – aus den oben aufgezeigten liturgie-theologischen Gründen – aus seiner eigenen Tiefe heraus gar nicht anders kann, muss er in seiner Gestalt und in seiner Wirkung „integrierend“ und beheimatend sein. Dies muss konkret erfahren werden können. Daher muss er „gastfreundlich“ und von einer „Willkommenskultur“ geprägt sein, damit sich in ihm und durch ihn Beheimatung ereignen kann. Das bedeutet auch ein gutes Stück lokal differenzierter Inkulturation der Feier in die konkrete Gemeinde hinein. All dies ist zugleich eine ganz wesentliche Herausforderung an eine gelungene „ars celebrandi“. Sie erfordert von allen Rollenträgern und Vorbereitenden, mit dem Vorsteher voran, ein hohes Maß an liturgischer Sensibilität. Die ist freilich ohne „liturgische Bildung“ nicht zu haben.

(b) *Feierkultur*: Mit den Einzelelementen der Feier ist sehr sorgfältig, ja liebevoll umzugehen – Gesten und Riten, gesangliche Gestalt, Sprache und Textauswahl, eingeübte Kompetenz der Akteure, liturgische Raumgestalt sowie Kleidung, Materialien, Gerät bis hin zur Laut-

¹⁷ Wer inmitten dieser Welt radikal seine Heimat in Gott sucht, schafft Heimat für Menschen in dieser Welt, vorrangig für die Benachteiligten. Mit einem oft bemühten Diktum von P. M. Zulehner ausdrückt: „Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen (Menschen) wieder auf“, am Theologenkongress Leipzig, 20.9.2006.

¹⁸ Vgl. für den evangelischen Bereich: KLIE: Fremde – Heimat – Liturgie.

sprecheranlage und Kirchenheizung, können ausdrücken oder verstellen, ob hier dem Inhalt der Liturgie gehorchend sich Beheimatung ereignen kann oder verhindert wird. Heimat hat entscheidend mit dieser gemeinsamen Feierkultur zu tun, deren lieblose Missachtung eine Verachtung der versammelten Menschen bedeutet.

(c) *Liturgische Präsenz*: Die innere Haltung, die sich in Körpersprache, Wort und Gestik verbilicht, in der Liturgiewissenschaft als „Liturgische Präsenz“ bezeichnet, ist Zeichen dafür, ob der Vorsteher und die anderen liturgischen Akteure selbst tatsächlich die Heimat haben, die Himmel und Erde verbindet. Fehlt diese Liturgische Präsenz, verkommt die Feier zu einem abstoßenden rituellen Gefüge, das für die Beteiligten weder im Himmel noch auf Erden, schon gar nicht in der Liturgie als Bindeglied von beidem, Heimat stiftet. Haben die Akteure sie, wirken sie für alle resonant auf Heimat hin geradezu verwandelnd.

(d) *Vielfalt liturgischer Feiern*: Natürlich bilden Eucharistie und die Feiern der Sakramente als Kern des liturgischen Lebens so etwas wie den Quellgrund für „Heimat in und aus der Kraft der Liturgie“. Sie müssen das auch immer bleiben, ja sogar wieder neu werden. Dennoch kannte und kennt die Kirche Feierformen, die niederschwelliger sind und einen Anschluss an die „Heimat Liturgie“ auch heutigen Zeitgenossen ermöglichen, die sich irgendwo im Vorraum des vollen Glaubens, oder in einem präkatechumenalen Stadium bewegen oder einfach auch Suchende sind. Vielleicht suchen sie ja genau jenes Dach über dem Kopf, das die Liturgie als Heimat anbietet. Solche Feiern können gepflegt, auch weiterentwickelt werden, aber sie dürfen den „heißen Kern“, von dem die Liturgie spirituell und theologisch in ihrer „Heimatrelevanz“ lebt, nicht einfach aussparen, sondern müssten sie hier ganz besonders pflegen, so wie ich das eben in (a) bis (c) beschrieben habe.

(e) *Vorsicht vor pastoralen Großräumen*: Hierzu nur eine kurze, aber meines Erachtens wichtige Feststellung: Wer meint, Gemeinden retten zu können, indem er auf ihre Mobilität setzt und sie zur Feier des Gottesdienstes in die nächste, über- oder überübernächste Gemeinde verschickt, zerstreut und hat liturgische Heimat schon zerstört! Mir ist bewusst, dass dieser Satz ergänzungsbedürftig ist, weil das Problem viele Aspekte berücksichtigen muss. Aber er muss in diesem Zusammenhang gesagt werden.

4.3 Heimat in offiziellen Liturgiebüchern

Wir können hier nicht alle liturgischen Bücher befragen, sondern greifen exemplarisch die beiden gängigsten heraus: das *Messbuch* und das *Gotteslob*. Aber zu erwägen ist, welch großes Heimat stiftende Potenzial auch in den Ordines praktisch aller Sakramente steckt. Um nur einige zu benennen:

- die Taufe, die als Eingliederung in den Leib Christi fundamental in die Gemeinschaft der Kirche hinein beheimatet;
- die Firmung als Besiegelung mit der Gabe Gottes, dem Heiligen Geist, der als Einwohnung der Liebe Gottes im Menschen die intimst denkbare Heimat schafft, und als der so Empfangene dynamisch zum Teilen dieser Liebe drängt, die wiederum Heimat stiftet;
- die Ehe, die als Sakrament dazu drängt, im gelebten Leben und im Werden von Familie *als Gnade und als Hauskirche* die himmlische Heimat schon in dieser Welt einzupflanzen. Der Trauungsritus insgesamt ist eine einzige Entfaltung dieses Gedankens. Papst Franzis-

kus weist in „Amoris laetitia“ darauf hin¹⁹, dass die Familie zur „Zelle für die Verwandlung der Welt“ wird, die dann Heimat für viele wird;

- das Sakrament der Buße, das in der Barmherzigkeit Gottes neu beheimatet, indem es an die Fremde verlorene Töchter und Söhne wieder im Heim des Vaters aufnimmt, dort gleich auch zu einem Fest einlädt und so neu Heimat gibt.

(a) Beispiele aus dem Messbuch (1975/1988):

Zuerst ist hier auf *rituelle Vollzüge* aufmerksam zu machen, die qualifiziert Heimat stiftend zu deuten sind:

- die Eröffnung als Begrüßung und Wunsch „Der Herr sei mit Euch“
- das Gebet der Gläubigen (Fürbitten)
- die Gabenbereitung mit dem Charakter diakonischen Teilens
- der Friedensgruß
- aber auch der eine Leib und der eine Kelch, der aus der Hand des Herrn unter allen geteilt wird und sie vereint
- vor allem am Gründonnerstag das Mandat der Fußwaschung: Tut dies aneinander.

Die Texte selbst nennen selten „expressis verbis“ das Wort „Heimat“, aber das Anliegen verbirgt sich implizit hinter vielen Formulierungen:

- In den *Eucharistischen Hochgebeten*, in der Kommunionepiklese – Kanon II: „Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und lass uns eins werden durch den Heiligen Geist“²⁰; Kanon III: „Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wie ein Leib und ein Geist werden in Christus“²¹; ähnlich Kanon IV.
- Ein seltenes Beispiel, das Heimat direkt thematisiert, ist das Tagesgebet „Für Flüchtlinge und Heimatvertriebene“²², wo es heißt: „Gott unser Vater, dir ist kein Mensch fremd [...]. Schau gnädig auf die Flüchtlinge, die Heimatvertriebenen, die Ausgestoßenen und die auseinandergerissenen Familien. Schenke ihnen Heimat und Geborgenheit wieder, uns aber gib ein Herz für alle Notleidenden [...]“.
- Ein Beispiel für Heimat hinter dem Wort Hausgenossenschaft bzw. Familie ist das Tagesgebet „Für die Familien“, wo es heißt: „Gütiger Gott, du hast die Familie zur Grundlage der menschlichen Gemeinschaft gemacht. Das Beispiel der Heiligen Familie stärke in uns die Liebe und den Gehorsam, auf denen jede Gemeinschaft ruht, damit wir in der ewigen Freude deine Hausgenossen werden [...]“²³
- Die *Tagesgebete zu Pfingsten* formulieren: „[...] Vereine im Heiligen Geist die Menschen aller Sprachen und Nationen [...]“ und erbitten von Gott, dass die Kirche „ein Sauerteig ist für die Menschheit“, die er zu seiner Familie umgestalten möge.²⁴

¹⁹ PAPST FRANZISKUS: *Amoris laetitia*, Art. 324 u. a.

²⁰ *Messbuch*, 486.

²¹ *Messbuch*, 496.

²² *Messbuch*, 1070.

²³ *Messbuch*, 1085.

²⁴ *Messbuch*, 201 und 207.

(b) Beispiele aus dem *Gotteslob*²⁵

- GL 437 *Meine engen Grenzen*, 4. Str.: „Meine tiefe Sehnsucht nach Geborgenheit bringe ich vor dich: Wandle sie in Heimat; Herr, erbarme dich.“
- GL 438 *Wir, an Babels fremden Ufern*, 1. Str.: „weit entfernt vom Heimatland“; 4. Str.: „Doch wir können hier nicht singen, fern von Zion, ohne Land.“
- GL 478 *Ein Haus voll Glorie schauet*, alle Strophen, 4. Str.: „Seht Gottes Zelt auf Erden“; 5. Str.: „[...] er hält am Ziel der Zeiten dort ihm sein Haus bereit.“
- GL 479 *Eine große Stadt ersteht*, 2. Str.: „Durch dein Tor lass uns herein und in dir geborgen sein [...]“
- GL 505 *Wir sind nur Gast auf Erden*, alle Strophen, 1. Str.: „[...] und wandern ohne Ruh [...] der ewigen Heimat zu.“

5 Resümee

Europa hat als „Christliches Abendland“ einst seine Prägung durch die enorm dynamische Arbeit der Mönche des hl. Benedikt empfangen. In der Benediktregel²⁶ heißt es: „Dem Gottesdienst darf *nichts* vorgezogen werden“. Die Abteien als Missionszentren bezogen damals ihre Kraft aus ihrer Beheimatung in der klösterlichen Liturgie. Die haben sie weitergegeben, und aus der haben sie diakonisch und missionarisch von Gegend zu Gegend, von Ort zu Ort, den Kontinent zu einer neuen und anderen Heimat umgestaltet. Heimat, an welchen Orten auch immer, wurde aus *der* Heimat geboren, die in der verwandelnden Kraft der Liturgie „Himmel und Erde verbindet“ und die himmlische Heimat für alle Gäste auf Erden als endgültige schon hier Wirklichkeit werden lässt. Liturgie birgt damals und heute für die Menschen in Kirche und Welt das „Heimatpotenzial“ schlechthin. Dafür steht auch der Lebenseinsatz des Benediktiners Winfried Bachler und dafür ist ihm besonders zu danken.

Literatur

- AUGUSTINUS VON HIPPO: *Confessiones* – Bekenntnisse, lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph BERNHART. München 1980 (1955).
- BENEDIKT VON NURSIA: *Benedicti Regula*. Deutsch. Franz FAESSLER: Die Regel des heiligen Benedikt, in: VON BALTHASAR, Hans Urs: Die großen Ordensregeln. Einsiedeln 1974.
- PAPST BENEDIKT XVI.: *Sacramentum Caritatis*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben vom 22. Februar 2007. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischöfe. Bonn 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177).
- Gotteslob*. Katholisches Gebet und Gesangbuch. Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs, Hg. von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands, Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen. Stuttgart / Wien 2013.
- BLOM, Philipp: Die Welt aus den Angeln. Eine Geschichte der Kleinen Eiszeit von 1570 bis 1700 sowie der Entstehung der modernen Welt, verbunden mit einigen Überlegungen zum Klima der Gegenwart. München 2017.

²⁵ *Gotteslob* (2013).

²⁶ BENEDIKT VON NURSIA: *Regula* / Regel des hl. Benedikt, Nr. 42.

- BRANTZEN, Hubertus: Gemeinde als Heimat. Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive. Freiburg/Schweiz 1993 (Praktische Theologie im Dialog 7).
- FISCHER, Heinz: Der Sinn des Lebens ist das Unvollendete, in: Die Presse, 28. Jänner 2017.
- PAPST FRANZISKUS: *Amoris Laetitia*. Nachsynodales Schreiben über die Liebe in der Familie, vom 8. April 2016. Deutsche Ausgabe mit einer Hinführung von Christoph Kardinal SCHÖNBORN. Freiburg / Basel / Wien 2016.
- GRASS, Günter: Interview, in: Die Presse, 10. Sept. 2016.
- GYSI, Gregor: Kathpress, 16. Jänner 2017.
- KOCH, Heiner: Kathpress, 15. Sept. 2016.
- Liturgie. Fremde. Heimat. Dokumentation des 38. Symposions der Liturgischen Kommission für Österreich, 3.–4. Oktober 2016, in: Heiliger Dienst 71. 2017, Heft 1.
- MEADOWS, Dennis [u. a.]: The Limits of Growth. New York 1972; deutsch: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart 1973.
- Messbuch*. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands [u. a.]. Freiburg im Br. [u. a.] 1988 (1975).
- KLIE, Thomas: Fremde – Heimat – Liturgie. Ästhetik gottesdienstlicher Stücke. Stuttgart 2010 (Praktische Theologie heute 104).
- KLÖCKENER, Martin: Bibel und Liturgie. Anmerkungen zu ihrer inneren Beziehung nach dem postsynodalen Schreiben „Verbum Domini“, in: RIST, Josef in Verbindung mit BREIT-SAMETER, Christof (Hg.): Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis. Münster 2013 (Theologie im Kontakt. Neue Folge 1), 143–166.
- LANGE, Rudolf: Theologie der Heimat. Ein Beitrag zur Theologie der irdischen Wirklichkeiten. Freilassing / Salzburg 1965.
- REDTENBACHER, Andreas: Die Relevanz der Bibel für die Liturgie der Kirche, in: Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg Bd. 1. Würzburg 2007, 50–78.
- DERS.: Was heißt „ars celebrandi“? – Ein aktuelles Dauerthema der liturgischen Diskussion, in: Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, Band 2. Würzburg 2008, 52–88.
- DERS.: Workshop 7: Unsere Heimat ist im Himmel – sind wir nur Gast auf Erden? Spirituelles und Theologisches zum Thema „Heimat“ in Texten und Elementen der Liturgie, in: Heiliger Dienst 71. 2017, 55 f.
- SCHMIDT-LAUBER, Brigitta: „Heimat“ – Begriff und Befinden in der Diskussion, in: Heiliger Dienst 71. 2017, 1–10.
- SEMGL, Stefan A.: Wachstumsstrategien. Was Unternehmen von Pflanzen lernen können. Wien 2016.
- ZULEHNER, Paul Michael: Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen wieder auf. Theologenkongress Leipzig, 20.9.2006 [<http://www.a-m-d.de/theologenkongress/service/dokumentation/Interview/Zulehner.pdf>].

Hans-Jürgen Feulner, Wien

„Eventkultur“ und Liturgie

Zur „Eventisierung“ des christlichen Gottesdienstes – Eine vorläufige Skizze

„Gottvoll und erlebnisstark!“ So lautet ein – keineswegs unwidersprochenes – Postulat der Pastoraltheologie zu einer neuen liturgischen Feierkultur und -qualität. Offenbar mangelt es dem Gottesdienst der Kirche durchaus an subjektiver Erlebnisqualität; aber auch gefühlsbetonte kirchliche Events hinterlassen bisweilen einen schalen Nachgeschmack. Liturgie und Event: Ist das ein Widerspruch in sich? Zustimmung und Ablehnung sind rasch (und scharf) formuliert. Doch gibt es belastbare Kriterien zur Klärung dieser vielschichtigen Phänomene und für den angemessenen Umgang mit längst fließenden Grenzen? (Redaktion)

„Trend zum Event“ oder „Trend zum Erlebnis“ – Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts identifizierte der bekannte Kultursoziologe Gerhard Schulze die kulturelle Situation der damaligen (und durchaus

UNIV.-PROF. DR. HANS-JÜRGEN FEULNER
ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft und
Sakramententheologie an der Katholisch-
Theologischen Fakultät der Universität Wien.

auch heutigen) Zeit als „Erlebnisgesellschaft“¹ und stieß mit diesem Begriff eine jahrelange Debatte an. Bei aller Kritik, unbestritten bleibt, dass sich seit etwa 25 Jahren erlebnisorientierte Angebote und Orte aller Art geradezu sprunghaft vermehrt haben (Erlebnispfade, Erlebniskino, erlebnisorientierte Umgestaltung von Einkaufspassagen, Erlebniskneipen, Erlebnisparks [Erlebniswelten] aller Art, Science-Center, Weltausstellungen bzw. EXPOs², Tourismus mit „Event-Touren“ als Erlebnisindustrie, Erlebniskirche, Erlebniggottesdienste u.v.m.).³ Seit dem 11. September 2001 und spätestens seit dem zunehmenden IS-Terror in der westlichen Welt hat sich die „Eventkultur“ jedoch zunehmend etwas eingetrübt, vor allem aus nicht unberechtigter Angst vor terroristischen Anschlägen bei Großveranstaltungen, aber nicht nur dort (wie ein Blick in die jüngere Vergangenheit leidvoll zeigt).

Auch die Kirchen haben sich dem grundlegenden „Trend zum Event“, der erlebnisorientierten „Eventisierung“, nicht verschließen können und wollen. Einerseits scheinen die kirchlichen Feste und ihre Gottesdienste im Wettlauf um immer mehr Kreativität und „Mystik“ oder „Spiritualität“⁴ gegenüber der Eventkultur auf der Strecke zu bleiben. Andererseits steigt aber die Erwartung, dass die Kirchen mit ihren überlieferten Riten die Lebenswenden der Menschen feierlich gestalten und vertiefen. Die sich daran anschließende Anfrage ist, ob die

¹ SCHULZE: Die Erlebnisgesellschaft. – Daneben wird auch oft von der „Freizeitgesellschaft“ (bes. an „kirchenfreien“ Wochenenden) gesprochen (vgl. GUGGENBERGER: Die Welt der Wochenenden).

² Kirchen und Religionen waren auf Weltausstellungen immer dabei. Sie nutzten diese „Marktplätze der Welt“, um viele Menschen zu erreichen und neue Formen der Verkündigung auszuprobieren (vgl. OPASCHOWSKI: Kathedralen des 21. Jahrhunderts, 73–91; WEGNER: Christlicher Glaube).

³ Die Ausgangsthese von Gerhard Schulze lautet: Erlebnisorientierung ist ein Phänomen der Überflussgesellschaft (DERS.: Die Erlebnisgesellschaft, 22. 55. 86 f.).

⁴ Vgl. dazu z. B. ZULEHNER: Spiritualität – mehr als ein Megatrend.

Kirchen nicht Gefahr laufen, durch die Beschäftigung mit der „Konkurrenzfähigkeit“ ihre innerste Botschaft zu verraten oder zu verlieren.

1 „Event“ (und „Eventkultur“) – „Erlebnisgesellschaft“

„Event“ und „Erlebnisgesellschaft“⁵ sind regelrecht zu Zauberworten geworden. Sobald man sich mit den Begriffen beschäftigt, stößt man täglich darauf, nicht nur in den Zeitungen und im Fernsehen. Unter dem Begriff „Event“ finden sich alle möglichen und unmöglichen Formen von „Ereignissen“. Dies ist auch die eigentliche lateinische Bedeutung des Wortes („eventus“), das dann über englische Vermittlung in die deutsche Sprache Eingang fand. Gebraucht wird das Lehnwort „Event“, um auf *einzigartige, unterhaltsame* Veranstaltungen hinzuweisen bzw. diese zu bewerben.⁶ Hier hat man bereits zwei wichtige Attribute für ein „Event“: nämlich „*einzigartig*“ und „*unterhaltsam*“.⁷

Was ist ein Event?

Wie könnte man „Event“ definieren oder näher erläutern?⁸ „Unter Events werden inszenierte Ereignisse verstanden, die durch erlebnisorientierte Veranstaltungen emotionale und physische Reize darbieten und einen starken Aktivierungsprozeß auslösen“⁹.

Zunächst als zentraler Marketingbegriff suggeriert „Event“ besonders *Einmaligkeit*¹⁰ und *Besonderheit*. Events wollen immer *multisensual* sein, also möglichst alle Sinne ansprechen, und dadurch gleichzeitig Information, Kommunikation, Motivation, Weiterbildung, Unterhaltung und Imageförderung vermitteln – natürlich in unterschiedlicher Gewichtung. Events wurden einmal sehr schön umschrieben als verlockende „Leuchttürme im Warenmeer der *Unverbindlichkeiten*“¹¹. Wir finden diese Formen deshalb nicht nur im Verkauf und in der Präsentation, sondern auch in der Politik, im Sport, in der Wissenschaft,¹² und sogar mittlerweile in der Kirche (Weltjugendtage, Kirchentage, Eucharistische Kongresse, Ministrantenwallfahrten nach Rom; Event-Gottesdienste [z. B. WhatsApp-Gottesdienste¹³]; Prayer-Events; nächtliches Weihnachtslob im Erfurter Dom; Gottesdienste für Fernstehende [an Lebenswenden¹⁴]; Gottesdienst-Shows in Mega-Kirchen der USA; Halloween-Messen etc.).

⁵ Vgl. dazu kritisch CORNEHL: Erlebnis- und Eventorientierung; DERS.: Erlebnisgesellschaft und Liturgie.

⁶ Vgl. PÜHL / SCHMIDBAUER: Eventkultur, 7; KRÖNIGER: Der Feierraum als Bühne, 16 f.

⁷ Die neue Eventkultur trägt wesentlich zur Entmythologisierung des traditionellen Kulturverständnisses bei, sie kommt ohne Unterhaltungswert nicht mehr aus (vgl. OPASCHOWSKI: Das gekaufte Paradies, 97 f.; DERS.: Kathedralen des 21. Jahrhunderts, 68).

⁸ Vgl. auch SCHMIDBAUER: Annäherung an den Event.

⁹ Definition des dt. Kommunikationsverbandes (BDW), zit. nach KEMPER: Nur Kult läßt keinen kalt, 188.

¹⁰ „Events sind einmalig, auch wenn sie wiederholt werden können“ (KAGELMANN: Thrill und Event, 9). Das subjektive Gefühl der Besucher ist entscheidend. Der Besuch wird subjektiv als *einzigartiges* und *ungewöhnliches Erlebnis* erfahren, muß ein „Stück vom Glück“ erfahrbar machen (vgl. OPASCHOWSKI: Kathedralen des 21. Jahrhunderts, 56).

¹¹ KEMPER: Nur Kult läßt keinen kalt, 188 [eigene Hervorhebung].

¹² Vgl. PÜHL / SCHMIDBAUER: Eventkultur, 7.

¹³ Vgl. z. B. https://www.rnz.de/nachrichten/sinsheim_artikel,-Sinsheim-Mit-dem-Smartphone-in-die-Kirche-WhatsApp-Gottesdienst-in-Eppingen-_arid,129218.html [Abruf: 28.6.2017].

¹⁴ Vgl. z. B. KRANEMANN: Christliche Feiern des Glaubens, 194 f.

Bei genauerer Betrachtung wird sich leicht feststellen lassen, dass es historisch schon immer Versuche gab, Menschen in *erlebnisaktivierender* Weise anzusprechen. Die Geistlichkeit im Mittelalter konnte nicht verhindern, dass der Sonntag sich zu einem Tag der Feste, Gelage, Turniere und Wettkämpfe entwickelte. Im 12. und 13. Jahrhundert erlebten die Reiterspiele eine Ära der Blüte (inzwischen feiern diese Reiter- oder Ritterspiele als sogenannte „Mittelalterfeste“ eine Renaissance als „Events“).¹⁵ Sicherlich zielten einige dieser Veranstaltungen auch auf die vorhin zitierten *emotionalen* und *physischen Reize* der Menschen, wenn auch damals nicht so punktgenau geplant wie durch professionelle Marketing- oder Event-Manager. Unterschieden haben sie sich vermutlich dennoch hinsichtlich ihres *rituellen* Charakters. Nicht *Einmaligkeit*, sondern *Stärkung der Gemeinschaft* bestimmte damals die emotionale Qualität. Gerhard Schulze schreibt 1999, dass in früheren Zeiten die Ereignisse (Events) in einen festen „überpersönlichen Bezugsrahmen“ eingebunden waren. Sie definierten Gut und Böse, Recht und Unrecht und waren vor allem „die Kulisse für die Inszenierung objektiver sozialer Verhältnisse“¹⁶.

Die Events der Gegenwart wirken dagegen *beliebig*, ein sozialer Bezugsrahmen lässt sich nicht mehr herstellen.¹⁷ Events sind auch zur Alltagskultur der Jugend geworden. Die neuen Medien haben ihnen zum Durchbruch verholfen. *Atmosphärisches* und *Illusionäres* gehören immer mehr dazu. Mit ihrer medialen Breitenwirkung haben diese Events die sogenannte „gehobene Kultur“ des Theaters, der Oper, des Konzerts und der Kunstaussstellung entthront. Events sind leicht, sie beschwingen und sie verheißen ein diffuses Gefühl der *Zugehörigkeit*, der *Gemeinschaft*; manchmal auch nur *virtuell* im Internetchat oder bei Internet-Events. Städte und Regionen werben heute nicht mehr mit ihren Leistungen um Zuwanderung, sondern mit ihrem Freizeitwert. Im Klartext heißt das: mit ihren *Erlebnismöglichkeiten*.¹⁸

3 Gottesdienst als „Event“?

Gottesdienst oder Liturgie wird in der Regel *gefeiert* (außer z. B. bei der Nottaufe). Feiern ist charakteristisch für den Menschen (*Feiertag*, *Feierabend*, *Geburtstagsfeier* etc.). Der Mensch braucht als Sinnenwesen Feiern und Feste, die alle seine Sinne ansprechen. Er ist „homo festivus“¹⁹. Der Mensch möchte Glück, Freude, Leid, Betroffenheit ausdrücken, um dadurch neue Lebenskraft zu schöpfen und sein wahres Menschsein zu verwirklichen. In der gottesdienstlichen Feier, besonders der Sakramente, geht es – im Gegensatz zum Event – um das Heilsangebot Gottes durch Christus im Heiligen Geist. Ein ansprechender, aber auch würdiger Gottesdienst, der die heilbringende Begegnung mit dem dreifaltigen Gott erfahrbar machen kann, damit auch die katabatische und anabatische Dimensionen zum Tragen kommen, muss schlicht und einfach *gefeiert* werden, mit allem was dazu gehört (intensive Vorbereitung, angemessener Raum und Dekoration, feierliche Kleidung und Rahmen, passende Gesänge etc.).

Romano Guardini hat in seinem Büchlein „Vom Geist der Liturgie“ über den Gottesdienst sehr treffend geschrieben:

¹⁵ Vgl. KÖHLER: Von der Muße zum Marketing.

¹⁶ SCHULZE: Kulissen des Glücks, 90. – Vgl. auch PÜHL / SCHMIDBAUER: Eventkultur, 8.

¹⁷ Der Zukunftswissenschaftler Horst W. OPASCHOWSKI wirft den Kritikern der Event-Orientierung eine elitäre Sichtweise vor. Die Eventkultur befriedige seiner Meinung nach durchaus auch Komponenten wie „soziale Geborgenheit“ und „gemeinsame Freude“ (DERS.: Kathedralen des 21. Jahrhunderts, 54 f.). Das darf jedoch angezweifelt werden.

¹⁸ Vgl. OPASCHOWSKI: Das gekaufte Paradies, *passim*.

¹⁹ Vgl. dazu auch SCHILSON: Medienreligion, 174–222.

„Die Liturgie hat keinen ‚Zweck‘, kann wenigstens vom Gesichtspunkt des Zweckes allein aus nicht begriffen werden. Sie ist kein Mittel, das angewandt wird, um eine bestimmte Wirkung zu erreichen, sondern ist – bis zu einem gewissen Grade mindestens – Selbstzweck. [...] Übersieht man das, dann müht man sich ab, in der Liturgie allerlei erzieherische Absichten zu finden, die wohl irgendwie hineingelegt werden mögen, aber nicht wesentlich sind. [...] In der Liturgie sieht der Mensch nicht auf sich selbst, sondern auf Gott; auf Gott ist der Blick gerichtet.“²⁰

Guardini sieht die Liturgie als „heiliges Spiel“, das zweckfrei ist, aber „voll tiefsten Sinnes“ und hält es für wesentlich, „in Freiheit und Schönheit und heiliger Heiterkeit vor Gott das gottgeordnete Spiel der Liturgie zu treiben.“²¹ Wir können also kurz und passend sagen: Gottesdienst ist im Grunde zweckfreies, absichtsloses Lob Gottes. Gottesdienst ist Feier des Glaubens, eine Feier der lebendigen und heilbringenden Beziehung des sich liebevoll dem Menschen zuwendenden Gottes, und zwar als zweckfreies „heiliges Spiel“ – und nicht die zweckgebundene und pädagogisierende Feier von Menschen (denn das wäre „Event“). Auch über 50 Jahre nach dem Konzil stehen wir immer noch – bzw. durch soziale Veränderungen immer wieder – in der Aufgabe, zu einer adäquaten Ausdrucksgestalt unserer Gottesbeziehung zu finden.²²

Traditionierte Festkultur als „Events“²³

Wir feiern heute selbst die großen christlichen Feste, ohne ihre Ideengeschichte angemessen herleiten zu können. Unübersehbar sind die Tendenzen, dass sich neben der herkömmlichen Fest- und Brauchkultur eine Festkultur mit Event-Charakter entwickelt hat, teils diese überlagert, oder sogar geradezu überdeckt hat (z. B. St. Patrick's Day als „irischer Karneval“ in der Fastenzeit, Vatertag an Christi Himmelfahrt, Halloween mit Event-Tourismus, Event-Magnet „Weihnachtsmann“, Xmas statt Weihnachten etc.).²⁴

Gottesdienste in Giga-Kirchen als „Mega-Events“²⁵

In Texas, im mittleren Süden der USA, sind nicht nur Autos, Straßen und Mahlzeiten größer – auch die Gotteshäuser. Im *Bible Belt*, dem sogenannten „Bibelgürtel“, sind die größten Kirchen der Welt zu Hause. Solche Gotteshäuser wie auch die darin stattfindenden Gottesdienste selbst erinnern aber eher an Unterhaltungsshow. Werbespots für die eigene Gemeinschaft auf riesigen Bildschirmen leiten dazu passend die Versammlung am Sonntagvormittag ein. Chor und Orchester – unterstützt durch eindrucksvolle Licht- und Toneffekte – eröffnen die

²⁰ GUARDINI: Vom Geist der Liturgie, 96 f.

²¹ Ebd., 102, 104.

²² Diese Frage drängt umso mehr in der Sorge um eine jugendgemäße Liturgie innerhalb der Jugendpastoral.

²³ Vgl. dazu DEWALD: Trend zum Event. – Vgl. auch KRANEMANN: „Feiertags kommt das Vergessene ...“.

²⁴ Im Februar 2005 hat auch die Österreichische Bischofskonferenz versucht, z.B. den Valentinstag sinnvoll in die Pastoral zu integrieren. Sie hat deshalb Leitlinien für Segensfeiern am Valentinstag herausgegeben und Ehepaare eingeladen, ihr Eheversprechen zu erneuern (http://www.bischofskonferenz.at/dl/KkpMJJKKoNlNjQx4KJK/Orientierungen_f_r_Segensfeiern_Valentinstag.pdf [Abruf: 1.8.2017]).

²⁵ Vgl. PODERTSCHNIG: Der Geist weht, wo er will.

eigentliche Feier. Bis die Scheinwerfer schließlich die Blicke aller Gläubigen zumeist auf einen Mann auf der Bühne lenken. In einer Mischung aus Prediger, Animateur, Moderator und Dirigent zieht dieser dann normalerweise die gesamte Aufmerksamkeit auf sich und führt durch die folgende „Sonntag-Vormittag-Show“²⁶.

Die Weltjugendtage [oder auch Kirchentage] als kirchliche „Mega-Events“²⁷

Der Weltjugendtag als kirchliches „Großereignis“, als „Mega-Event“, ist sicherlich ein kirchlicher „Sonderfall“ (Verkündigung als Event, Kirche als „Event-Manager“²⁸): Da steht eine Persönlichkeit, Johannes Paul II. oder Benedikt XVI. oder Franziskus, und bietet ein sperriges Profil, aber eine klare Richtung – und hat damit überwältigenden Erfolg, sogar obwohl die Mehrheit der Jugendlichen bei Weitem nicht alle seine Wegweisungen mitträgt. Gleichwohl ist die verbreitete These, die Jugend bejuble den Papst, weil dieser in einer orientierungslosen Zeit überhaupt klare Positionen vertritt, mittlerweile in ihrer Einseitigkeit und Pauschalität überholt. Frenetischer Applaus für Benedikt XVI. war nicht automatisch eine Zustimmung zu seinem Katechismus, tosender Applaus für Papst Franziskus ist nicht gleichzusetzen mit seinem wie auch immer gearteten Ideal von „Bescheidenheit“. Dennoch gilt: Der Papst eindeutig als „Pop(e)-Ikone“, als Höhepunkt eines Mega-Events, ein alter Mann, der bejubelt wird, obwohl oder gerade weil er sich gegen Dinge sperrt, die die heutigen Gesellschaften mehrheitlich prägen.²⁹

Die Weltjugendtage, aber auch Kirchentage, begeistern die Jugend, wenigstens für einen Augenblick, der so intensiv sein kann, dass dies als Wirken des Heiligen Geistes interpretiert werden kann – wie natürlich auch professionelle Event-Manager beteiligt waren. Es sind „Mega-Events“ (im Sinne von „Marketing-Events“³⁰) und Spektakel mit ausgefeilter Choreographie, bis ins Detail inszeniert und gestaltet. Eine Woche Gänsehaut pur – oder theologisch formuliert: „eine ästhetisch gewendete Glaubenskommunikation“³¹. Aber: Eine gelungene Inszenierung oder ausgefeilte Choreographie oder hochwertige musikalische Darbietung ersetzen nicht die Auseinandersetzung mit dem *Inhalt*, der verkündigt werden soll. Mit der Option für den Eventcharakter besteht die nicht zu unterschätzende Gefahr, dass die vergleichsweise lästige Frage nach dem *Inhalt* der Verkündigung (= Glaube) mehr und mehr ausgeblendet wird. Inhaltslose Events, nur um junge Menschen zu ködern, das wäre das Todesurteil jeder ernst zu nehmenden Jugendpastoral.³²

Kirchliche Großevents stehen außerdem latent in der Gefahr, eine gewisse Konsumentenmentalität zu fördern und so die Weiterentwicklung von lebensfähigen Gemeinden nur wenig zu unterstützen. Gemeinde vor Ort lebt von Eigenverantwortung, Initiative und Engagement aller Getauften. Kirchliche Events können daher nur *gelegentliche, wohl reflektierte* Highlights sein, nicht aber Ersatz für das Leben der Gemeinde vor Ort.

²⁶ Die *Lakewood Church* in Houston ist eine der größten Mega-Kirchen überhaupt: In einer umfunktionierten Sportarena sollen sich allwöchentlich bis zu 40 000 Menschen zu den verschiedenen Gottesdiensten versammeln.

²⁷ Vgl. dazu SCHUBERT: Kirche vor Ort?; EBERTZ: Transzendenz im Augenblick; HENNES: Auf dem Weg zum Weltjugendtag; PFADENHAUER: Das Marketing-Event im Dienst der Kirche.

²⁸ Klaus Gerhards bezeichnet die Katholische Kirche sogar als „Mutter aller Event-Agenturen“ (DERS.: „God is a DJ“, 86).

²⁹ Vgl. zum Vorhergehenden SCHUBERT: Kirche vor Ort?, 230 f.

³⁰ Vgl. PFADENHAUER: Das Marketing-Event im Dienst der Kirche, 1093–1095.

³¹ SELLMANN: „Schön war's“, 233.

³² Vgl. SCHUBERT: Kirche vor Ort?, 233 f.

4 Herausforderungen an den Gottesdienst der Kirche

Die Sicht auf den überlieferten Gottesdienst der Kirche, wie wir ihn sonntäglich, jährlich oder an Lebenswenden vollziehen, benötigt wesentlich eine Abgrenzung vom „Alltäglichen“, vom „Profanen“. Die von Kulturwissenschaftlern wahrgenommene zunehmende Auflösung der Unterscheidung von Alltag und Fest ist Ausdruck der „Ästhetisierung des Alltags“ – der Alltag wird zum Fest. Und auch anders herum: Das Fest wird zum Alltag. Und eng verwoben mit der Ästhetisierung des Alltags ist das Phänomen der *Eventisierung* aller Lebensbereiche in einer Erlebnisgesellschaft.³³ Eine ganze Industrie kümmert sich um die rechte Vermarktung von Produkten durch Events („Event-Marketing“).³⁴ Alles kann zum „Event“ (Super-, Mega-, Giga-, Hyper- u. a.) werden: die Sportveranstaltung, ebenso auch das klassische Konzert. Es ist nicht nur gesellschaftlich, sondern auch im christlich-religiösen Kontext beinahe inflationär von „Event“ die Rede. Besonders die Gottesdienste von kirchlichen Großgruppenveranstaltungen (etwa von Weltjugendtagen, Katholikentagen, Ministrantenwallfahrten, Fronleichnamsprozessionen in Hüfingen [D] oder in Orvieto [I]³⁵ ...) werden gern zum „Event“ stilisiert.³⁶

*Was sind nun die (teilweise grundlegenden) Unterschiede zwischen „Event“ und „Gottesdienst“?*³⁷

◇ Event ist ein *massenkulturelles* Phänomen, das der Konsumkultur und Erlebnisgesellschaft entstammt. Sein Ziel ist *hedonistisch* motiviert: es soll in erster Linie Spaß machen und unterhalten.

◇ Ein Event ist im Gegensatz zur Liturgie in der Regel nur *einmalig*, kehrt also möglichst nicht wieder: Nicht die Wiederholung, sondern die *Selbstüberbietung* ist wichtiges Kennzeichen des Events. Der nächste Event soll möglichst noch größer, noch spektakulärer sein.³⁸

◇ Der Gottesdienst als geordnetes „heilige Spiel“ vor Gott ist grundsätzlich *zweckfrei*. Events hingegen sind zumeist nicht zweckfrei und verfolgen im außerkirchlichen Bereich natürlich auch kommerzielle Zwecke („Marketing“³⁹).

◇ Der Event lebt also wesentlich und essentiell von der *Inszenierung*, von der Choreographie, der Darbietung. Natürlich sind Inszenierung und Choreographie auch schon immer unverzichtbare Elemente christlich-kirchlicher Liturgie. Osterfeuer und Vigilfeier, Gregorianik und Rorate-Messen wären undenkbar ohne entsprechende, sorgfältige Ausgestaltung. Im Sinne einer bewussten *participatio actiosa* soll die Gottesdienstgemeinde in und an der Feier teilnehmen, aber eben „bewusst“, d. h. innerlich. Es geht nicht um einen Aktionismus oder eine Beschäftigungstherapie, als ob jeder ständig etwas zu tun haben müsste, wie es leider oft bei eventmäßigen Jugendgottesdiensten der Fall zu sein scheint („Mitmach-Gottesdienste“). Die „Inszenierung“ im christlichen Gottesdienst sollte verantwortungsbe-
wusst angewandt werden und nicht im Vordergrund stehen, obwohl sie durchaus helfen kann, den zu feiernden Inhalt verständlicher darzubieten.

³³ Vgl. SCHILSON: Die Inszenierung des Alltäglichen, 42–45.

³⁴ Vgl. BOLZ / BOSSHART: Kult-Marketing; BIERITZ: Kult-Marketing.

³⁵ Die großen (Fronleichnams-)Prozessionen und Wallfahrten, die seit Jahrhunderten einen festen Bestandteil der kath. Tradition bilden, weisen durchaus auch Elemente der Eventkultur auf.

³⁶ Vgl. zum Vorhergehenden FUHRMANN: Jugendliche und der Geist der Liturgie, 5.

³⁷ Vgl. dazu bes. auch FUHRMANN: Jugendliche und der Geist der Liturgie, 5–7.

³⁸ Vgl. GERHARDS: Alles über Event.

³⁹ Marketing als „Gottesdienst“ am Kunden ist die über Rituale gesteuerte und damit den Regeln des „Emotional Design“ folgende Kundenbeeinflussung (vgl. BOLZ / BOSSHART: Kult-Marketing, 260).

- ◇ Im Event werden die „rituellen“ Abläufe sehr genau immer wieder neu entworfen, oft sich selbst überbietend, und durch ein Heer von Event-Managern und Beratern gestaltet. In der Liturgie der Kirche haben wir dagegen überlieferte Gebete und Rituale sowie Zeichen und Symbole, die der gottesdienstfeiernenden Gemeinde zumeist vorgegeben sind und dadurch einer sich selbst überbieten-müssenden Willkür enthoben sind,⁴⁰ wie auch der Priester die eigene Privatperson zurücknimmt, wenn er „in persona Christi“ spricht und handelt. Bei eventmäßigen Gottesdiensten gibt es hierbei jedoch einige problematische Entwicklungen, die nicht dem eigentlichen Wesen der Liturgie entsprechen.
- ◇ Der Event will *multisensual* sein, d. h. möglichst viele Sinne ansprechen. Hier gibt es tatsächlich Übereinstimmungen mit der römisch-katholischen (und ostkirchlichen) Liturgie, die ja wesentlich sinnenfällig ist und mit akustischen (hörbaren), visuellen (sichtbaren), olfaktorischen (riechbaren) und gustatorischen (schmeckbaren) Elementen operiert. Aber der wichtige Unterschied hierbei ist, dass es im Gegensatz zum Event nicht darum geht, die Teilnehmer dadurch rein emotional zu beglücken, sondern diese Zeichen und Symbole sollen auf das transzendente Gnadengeschehen im Gottesdienst hinweisen und es realisieren sowie den Menschen helfen, sich in das gottesdienstliche Geschehen hineinnehmen zu lassen.
- ◇ Die Eventkultur ist Teil des *Alltags*: Damit stellt sie ein Grundmerkmal der Liturgie als Fest in Frage, nämlich ihren *Ausnahmecharakter*. Es geht im Gottesdienst auch nicht um bloßen Konsum, wie beim Event, sondern um eine aktive und bewusste (auch innere) Teilnahme am gottesdienstlichen Geschehen (*participatio actuosa*).
- ◇ Im Mittelpunkt des Events steht das *subjektive Erlebnis* und damit etwas Vergängliches, Kurzzeitiges⁴¹; das Erlebnis braucht keine Folgen zu haben (keine *Nachhaltigkeit* wie bei der Liturgie), um „wirksam“ zu sein. Liturgie soll auch auf das alltägliche Leben Einfluss nehmen (*lex orandi – lex vivendi*).
- ◇ Die Eventkultur degradiert die „Hauptsache“ zum Beiwerk. Der Konsument steht mit seinem *Erleben* im Mittelpunkt. Das Produkt, um das es eigentlich geht, wird geradezu vernachlässigt. Bei gottesdienstlichen Events besteht auch die große Gefahr, dass der eigentliche Bezugspunkt, nämlich der Glaube, zum Beiwerk, ja nicht einmal mehr vorausgesetzt und zur diffusen Größe wird.
- ◇ Während ein Gottesdienst sowohl subjektive als auch objektive Aspekte anzusprechen vermag, bewegt sich ein Event lediglich auf der Ebene *subjektiver Gefühlsbewegungen*. Daraus wird ersichtlich, dass sich Liturgie also in gewisser Weise einer grundlegenden „Eventisierung“ verschließt.
- ◇ Die Eventkultur betont auch die *Unverbindlichkeit*, die mit einer *Niederschwelligkeit* und „Verszenung“ einhergeht. Wir haben hier offenere Zugehörigkeitsbedingungen und diffuse Wahrheitsansprüche; die Szenen- oder Zielgruppenmitgliedschaft ist jederzeit aufkündbar. Eine kontinuierliche Gottesdienstteilnahme kollidiert mit einer solchen Unverbindlichkeit. Das Ideal eines den Alltag durchdringenden Glaubens, der sich in der gemeinschaftlichen Feier der Liturgie allsonntäglich Ausdruck verschafft, wird fundamental in Frage gestellt. Ein „eventisierter“ oder „verszenter“ Glaube kann kaum im Alltag seine prägende Kraft entfalten.⁴²

⁴⁰ Die Verbindlichkeit liturgischer Bücher spielt hier eine wichtige Rolle.

⁴¹ Die Events als Massenkultur sind meist „ephemer“ – „Eintagsfliegen“ – punktuelle Ereignisse ohne nachhaltige Wirkung (vgl. OPASCHOWSKI: Das gekaufte Paradies, 97).

⁴² Das zeigt beispielsweise die Erstkommunion- und Firmvorbereitung: Für eine kurze projekthafte Phase bindet man sich stärker an das liturgische Gemeindeleben, die dann mit dem Empfang des Sakraments bereits oft zum jähen Ende kommt.

◇Die Eventkultur ist auch kein guter Ersatz für *christliche Feiertage*. Dramatische Ereignisse oder spektakuläre Mega-Events werden von den Medien in unserer schnelllebigen Gesellschaft rasch und unmittelbar weiterverbreitet (TV, Internet, Smartphone) und sind quasi „Highlights“ in unserem Alltag geworden. Neue Schlagzeilen und Skandale drängen die vorherigen in den Hintergrund und lassen sie vergessen. Dabei wird oft außer acht gelassen, dass es einen kirchlichen Kalender gibt, der letztlich Grundlage unseres westlichen Kalenders geblieben ist. Dieser Kalender teilt nicht nur die Zeit ein, sondern er teilt auch das Jahr auf – in den normalen Alltag, in besondere Zeitabschnitte („geprägte Zeiten“) und in Festtage des Jahres. Er bringt uns regelmäßig wiederkehrende Feste, die unsere Alltäglichkeit aufbrechen sollen. Vor allem die Heiligenfeste im Kirchenjahr sind Feste von christlichen „Siegertypen“. Es sind Menschen, die uns Hoffnung machen, dass das Leben weitergeht trotz aller Sorgen. Diese Hoffnung geben sie durch ihren gelebten Glauben an einen Gott, der unser menschliches Leben kennt und es in Jesus von Nazareth über drei Jahrzehnte unmittelbar geteilt hat. Eine Eventkultur kann weder einen Heiligenkalender noch christliche Feste ersetzen.⁴³

5 Zusammenfassung und Ausblick

Es ist sicherlich wichtig, den überlieferten sogenannten „amtlichen“ Gottesdienst der Kirche mit seinen universalkirchlich zwar eher festgelegten, aber doch auch (bedingt) anpassbaren Ritualen zu unterscheiden von den anderen gottesdienstlichen Feierformen („*sacra/pia exercitia*“), die teilkirchlich oder ortskirchlich geordnet werden können und daher auch viel mehr gestalterischen Spielraum zulassen (Morgen- und Abendlob, Wort-Gottes-Feiern, verschiedene Andachtsformen, Jugendwallfahrten, musikalisch eingerahmte Bibelabende u.v.m.). Mit Blick auf die durchschnittliche mitteleuropäische katholische Sonntagsmesse und die zumeist nur äußerst spärlich anzutreffenden jugendlichen Teilnehmer erweist sich die Suche nach sogenannten „lebensnäheren“ liturgischen Formen und einer verständlicheren liturgischen Sprache auf den ersten Blick als durchaus notwendig. Ein Experimentieren mit Elementen der Eventkultur ist dabei jedoch nur mit allergrößter Vorsicht und Zurückhaltung erstrebenswert,⁴⁴ wie wir in der vorläufigen Gegenüberstellung von „Event“ und „Gottesdienst“ gesehen haben, damit vor allem auch die reine Konsumhaltung oder aber auch ein hektischer und unreflektierter Aktionismus vermieden werden.

Wohingegen der *reflektierte* und *sparsame* Einsatz von Elementen der Eventkultur besonders in den außersakramentalen liturgischen Feiern (Andachten, Wort-Gottes-Feiern, Morgen- und Abendlob) gelegentlich durchaus sinnvoll und angemessen sein kann – je nach Teilnehmer- oder Zielgruppe. Sinnvoll und mit Zurückhaltung eingesetzte Elemente der Eventkultur können

⁴³ Vgl. zu den Gegenstrategien der Kirchen gegen die Entchristlichung der christlichen Feste und Bräuche DEWALD, Markus: Trend zum Event, 135–155.

⁴⁴ Das gilt ganz besonders für die sonntägliche Eucharistiefeier einer Pfarrgemeinde und mehr noch für die jährliche Osternachtsfeier, um die Gottesdienstteilnehmer/innen nicht zu überfordern. Gerade die Feier der Osternacht als Hauptgottesdienst der Gemeinde schöpft ja aus einem (überlieferten) vielfältigen liturgischen Symbolreichtum, der nicht durch zu viele zusätzliche eventmäßige Elemente – vor allem bei der Lichtfeier oder im Vigilteil (z. B. durch Diashows per Beamer, Lichteffekte etc.) – verstellt oder an den Rand gedrängt werden darf. Ein zu viel an solchen zusätzlichen Elementen aus der Eventkultur, wenn auch gut gemeint (weil jede pfarrliche Gruppe sich irgendwie „einbringen“ möchte), kann unter Umständen den nachhaltig bleibenden Gesamteindruck der gottesdienstlichen Feier in seiner spirituellen Dimension stark trüben. Weniger ist daher meist mehr!

den (jungen) Menschen in einer besonderen Weise wahr- und ernstnehmen, und verdeutlichen oder unterstreichen, dass Begeisterung und Emotion, Ästhetik und Phantasie den Menschen als Abbild Gottes genauso ausmachen wie Wort, Verstand und Rationalität.

Gefährlich wird es aber dann, wenn diese Elemente als Allheilmittel missverstanden und gar missbraucht werden: Die Frage nach einer angemessenen Form der Verkündigung⁴⁵ kann und darf niemals die weitaus grundlegenden nach dem zu verkündigenden Inhalt, den Verkündern sowie nach dem angemessenen Ort der Verkündigung ersetzen. Ein kirchlicher Event ist auch nicht schon dann gelungen, wenn die Teilnehmer/innen emotional berührt oder begeistert sind. Und ein bloßes, folgenloses Event-Hopping der Jugendlichen, weil die Musik immer so cool und die anschließenden Getränke so billig sind, dürfte kaum im Sinne einer verantwortlichen Jugendpastoral sein. Jungen Menschen ist, wenigstens aus christlicher Sicht, langfristig kaum damit gedient, wenn ihnen immer großartigere „Spiele“ geboten werden, weil es einfach nicht gelingen will, ihnen das christliche, respektive das katholische „Brot des Glaubens“ schmackhaft zu machen. Ohne Brot helfen auch keine Spiele mehr – schon die alten Römer haben dies treffsicher erkannt. Und ganz nebenbei könnte man sich bei allzu „brotlosen“ (also glaubenslosen) „Spielen“ fragen, ob hier nicht gerade diejenigen zur fröhlichen (Selbst-)Instrumentalisierung der Kirche geladen würden, die sich eben tatsächlich auf die Suche nach austauschbaren Events begeben haben. Und das gilt auch für bestimmte andere Kirchen-Events, nämlich manchen gottesdienstlichen Feiern für Kirchenfernstehende oder für Nichtglaubende.⁴⁶

Die Kultur der Erlebnisgesellschaft ist im hohen Maße eine Kultur der Sinnlichkeit und ihrer Inszenierung. Daraus können die Kirchen durchaus positiv lernen und die „Erlebnisqualität“ ihrer eigenen Gottesdienste neu entdecken. Denn diese gottesdienstliche Kultur hat reiche multi-sinnliche Schätze – geschichtlich, gegenwärtig und ökumenisch. Die Aufgabe der Liturgieverantwortlichen ist es, sie zu pflegen und zusammen mit den Menschen weiterzuentwickeln, mit dem richtigen Gespür für das, was angemessen ist. Der Gottesdienst hat seinen Eigensinn, ist Begegnung mit dem dreieinigen Gott und Dienst vor Gott, aber auch ein Dienst am Menschen (ohne dazu funktionalisiert zu werden).⁴⁷

Der vorliegende Beitrag will und kann zunächst nur die „vorläufige Skizze“ eines sehr umfangreichen und komplexen Themenbereiches sein, da auch noch weitere Aspekte der „post-modernen“ und „post-christlichen“ Erlebnisgesellschaft, der Neuevangelisierung sowie der Jugendpastoral/-liturgie u. a. angemessen berücksichtigt werden müssten. Der Versuch einer Kriteriologie zur Gegenüberstellung von „Eventkultur“ und Liturgie macht natürlich auch gewisse Unschärfen deutlich und soll in der dargebotenen Vorläufigkeit zur kritischen Diskussion und weiteren Suchbewegung anregen.⁴⁸

P. Winfried Bachler OSB zum 70. Geburtstag gewidmet.

⁴⁵ Eine digitalisierte Form des für die liturgischen Feiern bestimmten „Wortes Gottes“ (in Form der Lektionare oder dem Evangeliar) ist abzulehnen, da dadurch der wichtige Symbolcharakter nicht mehr gewahrt wird.

⁴⁶ Vgl. auch SCHUBERT: Kirche vor Ort?, 235–237.

⁴⁷ Vgl. auch CORNEHL: Erlebnis- und Eventorientierung, 277.

⁴⁸ Die Thematik ließe sich am besten im Rahmen einer oder sogar mehrerer Dissertation(en) behandeln, die auch empirisches Datenmaterial beinhalten.

Literatur

- BIERITZ, Karl-Heinrich: Kult-Marketing. Eine neue Religion und ihre Götter, in: STOLT, Peter [u. a.] (Hg.): Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Göttingen 1996, 115–129.
- DERS.: Erlebnis Gottesdienst. Erlebniskultur und gottesdienstliche „Kultur des Lebens“, in: KRANEMANN, Benedikt [u. a.] (Hg.): Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Bd. 1. Stuttgart 1998, 32–44.
- BOLZ, Norbert/BOSSHART, David: Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes. Düsseldorf 1995.
- CORNEHL, Peter: Erlebnis- und Eventorientierung, der 11. September und der Eigensinn des Gottesdienstes. Gerhard Schulze – ein wenig anders gelesen, in: Pastoraltheologie 91. 2002, 272–278.
- DERS.: Erlebnisgesellschaft und Liturgie. Überlegungen (auch) aus ostdeutscher Perspektive – nach dem 11. September, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 41. 2002, 31–45.
- DEWALD, Markus: Trend zum Event. Die neue Festkultur einer atemlos gelangweilten Gesellschaft. Ostfildern 2008.
- EBERTZ, Michael. N.: Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung“ des Religiösen – dargestellt am Beispiel des Katholischen Weltjugendtages, in: GEBHARDT, Winfried [u. a.] (Hg.): Events. Soziologie des Außergewöhnlichen. Opladen 2000, 354–362.
- FUHRMANN, Siri: Jugendliche und der Geist der Liturgie. URL: <https://www.jupa-paderborn.de/789154-jupa-de-wGlobal/wGlobal/scripts/accessDocument.php?wAuthIdHtaccess=197820217&document=/789154-jupa-de-wAssets/img/wp-content/uploads/2012/12/Dr.-Siri-Fuhrmann-Vortrag-Jugendliche-und-der-Geist-der-Liturgie.pdf&display=1&forceDownload=0> [Abruf: 20.5.2017].
- GERHARDS, Klaus: Alles über Event?! – Phänomenologie und Bedeutung von Event in der Erlebnis-Kultur, in: HOBELSBERGER/HÜSTER (Hg.): Event im Trend, 57–74.
- DERS.: „God is a DJ“. Zur pop- und jugendkulturellen Religionsproduktivität von Events, in: HOBELSBERGER/HÜSTER (Hg.): Event im Trend, 75–90.
- GUARDINI, Romano: Vom Geist der Liturgie. Freiburg 1957 (Herder-Bücherei 2).
- GUGGENBERGER, Bernd: Die Welt der Wochenenden. Auf dem Weg in die Freizeitgesellschaft, in: KEMPER (Hg.): Der Trend zum Event, 27–43.
- HENNES, Ulrich (Hg.): Auf dem Weg zum Weltjugendtag ... – Freiwilliges Engagement und religiöse Entwicklungsprozesse. Evaluation des Kernteamprozesses im Erzbistum Köln. Köln 2005.
- HOBELSBERGER, Hans/HÜSTER, Paul (Hg.): Event im Trend. Beiträge zu einem verantworteten Umgang mit einer neuen Sozialform der Jugendpastoral. Düsseldorf 2002.
- KAGELMANN, H. Jürgen: Thrill und Event – eine Bestandsaufnahme, in: Integra 4. 1999, 8–15.
- KEMPER, Peter (Hg.): Der Trend zum Event. Frankfurt a.M. 2001 (Suhrkamp Taschenbuch 3096).
- DERS.: Nur Kult läßt keinen kalt – Veranstaltungsrituale im Medienzeitalter, in: DERS. (Hg.): Der Trend zum Event, 184–200.
- KÖHLER, Jochen: Von der Muße zum Marketing. Die Perfektionierung der Feiertage, in: KEMPER (Hg.): Der Trend zum Event, 11–26.
- KRANEMANN, Benedikt: „Feiertags kommt das Vergessene ...“. Zu Deutung und Bedeutung des christlichen Festes in moderner Gesellschaft, in: Liturgisches Jahrbuch 46. 1996, 3–22.

- DERS.: Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus in der modernen Gesellschaft, in: Liturgisches Jahrbuch 56. 2006, 181–201.
- KRÖNIGER, Birgit: Der Freiraum als Bühne. Zur Transformation von Orten durch Events und Inszenierungen. München 2007.
- OPASCHOWSKI, Horst W.: Kathedralen des 21. Jahrhunderts. Erlebniswelten im Zeitalter der Eventkultur. Hamburg 2000.
- DERS.: Das gekaufte Paradies. Tourismus im 21. Jahrhundert. Hamburg 2001.
- PADENHAUER, Michaela: Das Marketing-Event im Dienst der Kirche. Der XX. Weltjugendtag 2005 in Köln, in: BUBER, Renate / HOLZMÜLLER, Hartmut H. (Hg.): Qualitative Marktforschung. Konzepte – Methoden – Analysen. Wiesbaden 2009, 1081–1100.
- PODERTSCHNIG, Daniel: Der Geist weht, wo er will, in: miteinander. bewegt-berufen-engagiert 85/5–6. 2013, 8 f.
- PÜHL, Harald / SCHMIDBAUER, Wolfgang (Hg.): Eventkultur. Berlin 2007.
- SCHILSON, Arno: Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart. Tübingen / Basel 1997 (Kontakte 5).
- DERS.: Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult?, in: DERS. / HAKE, Joachim (Hg.): Drama „Gottesdienst“. Zwischen Inszenierung und Kult. Stuttgart 1998, 13–67.
- SCHMIDBAUER, Wolfgang: Annäherung an den Event, in: PÜHL / SCHMIDBAUER (Hg.): Eventkultur, 13–39.
- SCHUBERT, Gunnar: Kirche vor Ort? Der Verkündigungsauftrag und die Eventkultur, in: ORTH, Stefan / ROHNER, Martin (Hg.): Die neue Lust für Gott zu streiten. Freiburg 2006, 224–238.
- SCHULZE, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a.M. / New York 1992 (Studienausgabe 82000).
- DERS.: Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventkultur. Frankfurt a.M. / New York 1999.
- SELLMANN, Matthias: „Schön war’s“. Plädoyer für eine ästhetisch gewendete Glaubenskommunikation mit Jugendlichen, in: Lebendige Seelsorge 55. 2004, 229–234.
- WEGNER, Gerhard: Christlicher Glaube und Religion in erlebnisorientierten Ausstellungen. Einige Skizzen, in: Pastoraltheologie 91. 2002, 190–207.
- ZULEHNER, Paul M. (Hg.): Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König. Ostfildern 2004.

Michaela Puzicha, Varensell

Ein liturgisch-christologisches Bekenntnis

Die Psalmenaufteilung der Benediktusregel

Benedikt gestaltet eine monastische Liturgie, die sich an der christologischen Exegese der patristischen Zeit orientiert. Er formt eine singuläre Ordnung des Stundengebets, das zu einem liturgisch-christologischen Bekenntnis wird. Er verwirklicht so sein Anliegen, „unserem Schöpfer – Christus – den Lobpreis darzubringen“ (RB 16,5). Auf dem Weg durch die Woche mit dem ganzen Psalter kann der Mönch seine Christusbeziehung vertiefen, kann sich in all den verschiedenen Situationen seines Lebens dem Wort Gottes anvertrauen, dem Wort, das Christus, der Logos, selber ist.

Die umfangreiche und detaillierte Regelung des Stundengebetes, die Feier der Liturgia horarum, in der Benediktusregel ist nicht nur die älteste überlieferte Psalmenordnung für das monastische Offizi-

um¹, vielmehr ist sie in ihrer differenzierten Zusammenstellung, Reihenfolge und Auswahl der Psalmen singulär. Diese Feststellung vermittelt zugleich eine Botschaft Benedikts zur Feier des Stundengebetes und verpflichtet, sein Anliegen zu erfassen und zu berücksichtigen.

Die Bedeutung, die Benedikt seinen liturgischen Kapiteln beimisst, ist bereits durch ihre Platzierung markiert: Die Kapitel zur Gestaltung des Stundengebetes (8–18) bilden – unabhängig von allen Vorlagen² – nach Prolog und Eingangskapitel den ersten Teil der Benediktusregel. Man kann den Liturgie-Codex als *terminus a quo* der übrigen Regel sehen. Benedikt macht mit der Positionierung der liturgischen Kapitel zu Beginn deutlich, dass das Stundengebet im Leben der monastischen Gemeinschaft die Priorität hat und Mittelpunkt des koinobitischen Lebens ist. Die Liturgie-Kapitel werden abgeschlossen mit RB 19–20, die einen eigenen Charakter haben und nicht von der äußeren Haltung, von Riten und Rubriken sprechen, sondern eine Gebetskatechese Benedikts darstellen. Sie ist als Signal anzusehen und erlaubt es, die vorhergehenden Kapitel 8–18 mit der Aufteilung der Psalmen ebenfalls nicht rein rubrizistisch zu verstehen, sondern dem spirituellen Anliegen dieser Aufteilung auf die Spur zu kommen.

Der Wochenpsalter

Die singuläre Regelung Benedikts im Vergleich mit ähnlichen liturgischen Modellen, wie die zeitlich am nächsten liegende Magisterregel und die Nonnenregel des Caesarius, die die liturgische Ordnung von Lérins überliefert³, sieht vor, den Psalter auf eine Woche zu verteilen

DR. MICHAELA PUZICHA OSB

ist Benediktinerin der Abtei Varensell (D). Sie leitete von 2000–2016 das Institut für Benediktinische Studien in der Erzabtei St. Peter, Salzburg.

¹ HÄUSSLING: Psalmen, 99.

² Die Regula Magistri platziert diese Kapitel erst an späterer Stelle zwischen die Tagesordnung und die Regelung der Arbeitszeit (vgl. Regula Magistri 50). Vgl. PUZICHA: Kommentar, 229–304.

³ Vgl. RV 66.

und bietet damit eine „Neu-Schreibung“ an, die seine redaktionelle Arbeit und die umfangreiche Veränderung des liturgischen Teils deutlich macht. Damit gibt er ein unstrukturiertes *psalterium currens* auf. Die Benediktusregel verteilt als erste die 150 Psalmen auf einen festen Zeitraum, nämlich eine Woche (vgl. RB 18,23),⁴ und findet damit einen überschaubaren und zumutbaren Zeitraum.⁵ Dieser entspricht zudem der *Schöpfungswoche*, in der der Mönch an Hand der Psalmen, in denen jede Situation menschlicher Erfahrung und die Geschichte Gottes mit den Menschen zur Sprache kommen, sein ganzes Leben wöchentlich „durchbetet“⁶, und der *Erlösungswoche*, wie es das Wochenschema der Johannespassion nahelegt.⁷

Die Aufteilung der Psalmen

Das Wochenschema macht eine Reihe von Neuerungen notwendig. Die wichtigste besteht darin, dass Benedikt vom strikten *Psalterium currens* abweicht und die Psalmen nach eigenen Kriterien verteilt. Zwar übernimmt er etliches, was er bereits in der Tradition vorfindet, stellt es aber neu zusammen: Er verwendet weiterhin die fortlaufende Psalmodie in aufsteigender Reihenfolge, wie die Tradition des Mönchtums es vorsieht und praktiziert.⁸ Das gilt vor allem für die Vigilien (Ps 20–109), für die Vesper (Ps 110–147) und für die Prim (Ps 1–19), wie auch bedingt für die anderen Tageshoren. Dabei lässt Benedikt in diesen Blöcken jene Psalmen aus, die schon für andere Horen ausgewählt sind, vermeidet dadurch Doppelungen und zeigt die für ihn typische Tendenz zur Kürzung. Die Auswahlpsalmodie, wie sie in der Gemeindetradition üblich ist, wird besonders deutlich für die Psalmen der Laudes und für die Komplet. Die Psalmen sind auch hier stets in aufsteigender Reihenfolge gewählt. Dabei ergeben sich Überschneidungen, weil Benedikt ganze Blöcke als *psalterium currens* verwendet, diese aber von ihm für die entsprechenden Tagzeiten ausgewählt sind, wie die Wallfahrts- bzw. Gradualpsalmen für die Tageshoren (Ps 119–127). Die Wiederholungs-Psalmodie, bei der bestimmte Psalmen täglich wiederkehren, ist zugleich auch Auswahlpsalmodie: zu den Vigilien Ps 3 und Ps 95/94, zu den Laudes Ps 66 und Ps 50 und die Abschlusspsalmen der Laudes Ps 148–150.

Der Sonntag erfährt mit der Aufteilung von Ps 119/118 für die Horen des Tages einschließlich der Prim eine ganz besondere Prägung (vgl. RB 18,2–3).⁹ Die Psalmverse legen dem Mönch die ganze Weisung des Herrn zur Betrachtung vor. Damit begleitet die Liturgie die

⁴ HOSSFELD/ZENGER: Psalmen I, 25: „Die jüdischen Psalmengenossenschaften, [...], hatten sich verpflichtet, am ersten Wochentag mit der Rezitation von Ps 1 zu beginnen und spätestens am Sabbat Ps 150 zu erreichen. Vermutlich im Horizont dieser jüdischen Tradition stehend schärfte die christliche Benediktusregel für das monastische Psalmengebet ein, man solle allwöchentlich die 150 Psalmen der Reihe nach ungekürzt singen (vgl. RB 18,23)“.

⁵ BRAULIK: Rezeptionsästhetik, 46: „Hinter dieser Schematisierung dürfte freilich das Bewusstsein der Einheit des Psalters stehen, die durch die Rezitation der 150 Psalmen zumindest innerhalb einer Woche noch erfahrbar bleiben soll.“

⁶ Ein ausführliches Beispiel für die Zuordnung aller 150 Psalmen auf die verschiedenen Lebenssituationen bietet ATHANASIUS: Ep. 10 (Ad Marcell.), 15–26.

⁷ Vgl. Joh 12,1: „Sechs Tage vor dem Paschafest kam Jesus nach Betanien, wo Lazarus war, den er von den Toten auferweckt hatte.“

⁸ *Currente semper psalterio* – vgl. Regula Magistri 33,29,36; 35,2; 36,1; 40,2; 41,2; 44,2,7; 46,1.

⁹ Zur Wertschätzung dieses Psalms in der Alten Kirche vgl. AMBOSIUS: Expositio in Ps. [Expos.Ps.] 118, Prol. 1; vgl. ebd., prol. 2 zur Besonderheit des achten Tages; dazu auch BUCHINGER: Psalmenhomilie, 286.

Meditation der Heiligen Schrift, der der Sonntag gewidmet ist: „Am Sonntag sollen ebenfalls alle für die Lesung frei sein“ (RB 48,22).

Christozentrische Hermeneutik

Die persönliche Auswahl Benedikts durch die Hervorhebung bestimmter Psalmen, ihre Situierung und Zuordnung zu bestimmten Horen lassen eine präzise Absicht und eine „Logik“ in der inneren Struktur der Psalmenaufteilung erkennen, die als liturgische Christologie bezeichnet werden kann und die christologische Zentrierung der Benediktusregel insgesamt bestätigt.¹⁰ In diesem Zusammenhang ist es „unerlässlich“, die „Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Psalmen zu berücksichtigen“¹¹. Die dominante Perspektive auf den Psalter in der Kirche der patristischen Zeit ist durch die vielen davidischen und umfassend messianisch gedeuteten Leitverse der Psalmen zusammen mit der JHWH-Kyrios-Christus-Gleichung des Neuen Testaments und seiner christologischen Übernahme von Psalmen geprägt.¹² Man kann von einer *relecture chrétienne* bzw. *patristique* des Psalters als „Christusgebetbuch“ sprechen, was mit einer „Christologisierung des gesamten Psalters“¹³ in enger Verbindung steht. Jeder Psalm wird in der patristischen Exegese auf Christus bezogen. Die „Sprecher“ bzw. die „Adressaten“ des Psalms werden bestimmt durch die Gesamtaussage des Psalms oder der jeweiligen Leitverse, die als *vox Christi ad Patrem*, als *vox ecclesiae ad Christum*, als *vox de Christo* oder auch als *vox ecclesiae cum Christo ad Patrem* in der Exegese der Väter gedeutet werden.¹⁴ Augustinus verdichtet dieses Verständnis, wenn er die Psalmen auslegt als Stimme des ganzen Christus, des Hauptes und des Leibes.¹⁵ Eine eindeutige Christologisierung erfahren die Psalmen bereits im ältesten überlieferten Kommentar bei Hippolyt, der „christlicherseits die Identifikation des Adressaten des Psalmengebets mit Christus“ vollzieht und „von der Proskynese zu Christus spricht“¹⁶ als Anerkennung seiner Gottheit und in ihm den „Gott der Psalmen“ sieht.¹⁷ In derselben patristischen Rezeption sieht Benedikt in Christus das DU des betenden Mönchs.¹⁸

Zugleich wird deutlich, dass das Psalmengebet für Benedikt immer auch Gebet *coram Christo* – im Angesicht des gegenwärtigen Christus ist.¹⁹ Die Präsenz Christi ist bei Benedikt in der Feier der Liturgie, aber auch in allen Lebensbereichen ausdrücklich und selbstverständlich vorausgesetzt (vgl. RB 19,1). Für die Vorstellung Benedikts vom Stehen im Angesicht der Gottheit und der Engel (vgl. RB 19,6.7) beim Stundengebet bietet sich das Bild des verklärten

¹⁰ Vgl. FISCHER: Psalmenfrömmigkeit, 37–71;

¹¹ ZENGER / HOSSFELD: Die Psalmen I, 24; vgl. auch das Resümee von BRAULIK: Verständnis, 86.

¹² Vgl. BUCHINGER: Hermeneutik, 205; BRAULIK: Verständnis, 77; HÄUSSLING: Psalmen, 95; FISCHER: Psalmenfrömmigkeit, 15–35; DERS.: Psalmenverständnis, 85–95.

¹³ FISCHER: Hilfen zum christlichen Psalmenbeten, 123 f.

¹⁴ Vgl. FISCHER: Märtyrerkirche, 22–23; SCHEFFCZYK: Vox Christi, 579–614.

¹⁵ Vgl. AUGUSTINUS: Ennarationes in Psalmos [En.Ps.] 85,1: „Wenn der Leib des Sohnes betet, darf er das Haupt nicht ausschließen. [...] Er [der Sohn Gottes] betet für uns, er betet in uns, und wir beten zu ihm. Er betet für uns als unser Priester, er betet in uns als unser Haupt, wir beten zu ihm als unserem Gott.“

¹⁶ BUCHINGER: Psalmenhomilie, 287 f.

¹⁷ Vgl. HIPPOLYT: De Antichristo [Antichr.] 61.

¹⁸ Vgl. FISCHER: Märtyrerkirche, 22.

¹⁹ Vgl. RB 58,17.18: „promittat [...] coram Deo (Christo)“; JOHANNES CASSIANUS: De institutis coenobiorum 4,36,2; vgl. FISCHER: Coram Deo, 149 f.

thronenden Kyrios von Engeln umgeben an, wie es sich auf den Mosaikdarstellungen der *Maestas Domini* zur Zeit Benedikts findet.²⁰

Die Entscheidung Benedikts für seine Zuordnung der Psalmen erschließt sich insbesondere im Kontext der christologischen Psalmenexegese der Väter und wird verständlich im Blick auf die patristische Kommentierung. Daher ist es notwendig, diese Texte zur Kenntnis zu nehmen, um den jeweiligen „Sitz im Leben“ in der Liturgieordnung Benedikts zu entdecken. Um die Bedeutung der Psalmenauswahl und -positionierung Benedikts in ihrer liturgischen Verwendung zu verstehen, ist es daher unumgänglich, sie in den Kontext zu stellen, in dem er selber die biblischen Texte gelesen und verstanden hat, d. h. in die christozentrische Hermeneutik der patristischen Psalmenkommentare. Damit ergibt sich eine „liturgische Rezeption alttestamentlicher Texte auf (der Basis) einer Hermeneutik der christlichen Aneignung“²¹, die allerdings zur Zeit der Väter und Benedikts nicht als „Enteignung“, sondern als Erfüllung derjenigen Verheißungen gesehen wurde, die in diesen Texten, insbesondere im Psalter, enthalten sind. Bei der Darlegung der Psalmenordnung der Benediktusregel werden daher die betreffenden Väter-Stellen ausgiebig herangezogen, um die Wahl Benedikts zu verdeutlichen.²²

Die Einleitungspsalmen

Die Vigilien und die Laudes haben zwei von Benedikt ausgesuchte einleitende Psalmen, die täglich unverändert bleiben (vgl. RB 12,1; 13,1; 17,2; 18,1). Auch wenn die Psalmen in anderen Liturgieordnungen bekannt sind und verwendet werden, was beim *psalterium currens* ohnehin der Fall ist, lässt Benedikts persönliche Auswahl und die Positionierung das Anliegen deutlich werden. Er macht eine Aussage über den eigentlichen Sinn des Psalmengebetes: Immer kommt Christus zur Sprache. Was für die ganze Kirche gilt, trifft auch für das Psalmengebet des Mönchs zu: „Der Psalter ist für die Kirche [...] ein Christusbuch, dessen Lieder um den am Kreuz erhöhten Kyrios kreisen, sei es, dass sie von Ihm, sei es dass sie zu Ihm, sei es dass Er selbst in ihnen zum Vater redet, wobei das ‚zu Ihm‘ die tragende Mitte ist.“²³ Zu ergänzen ist das „von Ihm“, das „*de Christo*“ bzw. als „*vox Christi in psalmis*“, das die Perspektive einiger Psalmen in der Väterexegese prägt.²⁴

Die Vigilien

Ps 3 (RB 9,2)

Nach dem Einleitungsvers folgt in den Vigilien Ps 3.²⁵ Es legt sich nahe, dass der Psalm zu Beginn des monastischen Tages von Benedikt ausgewählt ist wegen V. 6. Das zeigt sich im altlateinischen Bibeltext Benedikts, der mit dem betonten: „*Ego dormivi*“ beginnt, und wo er den bedeutungsvollen Terminus liest: „[...] ich bin auferstanden, weil der Herr mich aufgenommen hat“. Dieser Vers ist die theologische Mitte des gesamten Psalms und wurde schon sehr früh christologisch gedeutet. Bereits bei Justin wird das „*Ego*“ Davids zum „*Ego*“ Christi

²⁰ Vgl. FISCHER: Psalmenfrömmigkeit, 54 f.

²¹ BUCHINGER: Hermeneutik, 193.

²² Vgl. PUZICHA (Hg.): Quellen.

²³ FISCHER: Märtyrerkirche, 31.

²⁴ Vgl. FISCHER: Relecture, 160.

²⁵ RB 9,2; 10,3; FISCHER: Studien zu ausgewählten Psalmen, 79–81.

in Verbindung mit Jes 50,6–8 und Ps 22/21,19.17.²⁶ Diese passilogische Auslegung findet sich ebenso im Dialog mit Tryphon²⁷. Es handelt sich um den nach Leiden und Tod auferstandenen Christus. Alle Kommentierungen von Ps 3 legen diese Sicht zugrunde.²⁸ Augustinus vermerkt ausdrücklich, dass jenes „*Ego dormivi*“ *ex persona Christi* gesprochen ist und Cassiodor vertritt die Auslegung von Ps 3 als österlichem Lied von Tod und Auferstehung Christi.²⁹ Ebenso werden die Getauften bzw. die *ecclesia* in diese Deutung einbezogen:

„Wie der Wortsinn das vergangene Leiden des David schildert, so verkündet der geistliche Sinn das künftige Leiden des Herrn, [...] so dass er den Tod wie einen tiefen Schlaf empfang. Aus diesem stand er auf und fürchtete sich nicht [...], sondern jetzt bekleidet er das Vergängliche mit Unvergänglichkeit und das Sterbliche mit Unsterblichkeit (1 Kor 15,53).

[...] Diese Rettung des Herrn kommt auch über uns, die wir sein Volk sind (Ps 3,9).“³⁰

Damit spricht der Mönch zugleich seine Erlösung und die Hoffnung auf seine eigene Auferstehung aus. Ein wichtiger Bezug ergibt sich zum Prolog der Benediktusregel: „Stehen wir also endlich einmal auf – *exurgamus*! Die Schrift rüttelt uns wach und ruft: ‚Die Stunde ist da, vom Schlaf aufzustehen‘ (Röm 13,11). [...] Öffnen wir unsere Augen dem vergöttlichenden Licht“ (RB Prol. 8 f.). Das ist nicht von einer bestimmten Tageszeit, sondern grundsätzlich gesagt und kennzeichnet die Perspektive, sich vom Schlaf der Gottferne zu lösen und sich des Lichtes des auferstandenen Christus zu erinnern und zu vergewissern.

Ps 95/94 (RB 9,3)

An Ps 3 schließt sich unmittelbar Ps 95/94 an, der ebenfalls täglich gesungen wird. Für Cassiodor ist klar, an wen sich der Beter wendet: an den „Fels unseres Heils [...] den Herrn, unseren Heiland. Durch dieses Wort (Fels) ist deutlich gesagt, wem dieses Lob gesungen werden soll.“³¹ Die Auswahl Benedikts bezieht sich jedoch nicht auf den allgemeinen Lobpreis, sondern auf den Vers: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht“ (Ps 95,7). Das lässt sich erschließen durch die Beobachtung, dass er in den Text des Prologs diesen Psalmvers einschiebt, den die Vorlage in der Magisterregel nicht hat. RB Prol. 9 mahnt jeden Tag dazu, mit aufgeschrecktem, wörtlich: angedonnertem Ohr auf die göttliche Stimme zu hören, die so dem Mönch genau diesen Psalmvers zuruft (RB Prol. 10; Ps 95/94,7). Diese göttliche Stimme ist die Stimme Christi. Cassiodor bringt den Psalmvers in direkte Parallele zu Joh 10,27: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört“ (Ps 95/94,8): Denn wer seine Stimme nicht hört, wird weder seine Herde genannt, noch lagert er auf seinen Weiden [...] (Joh 10,27–28). ‚Heute‘ bedeutet ‚immer‘, denn immer muss man auf den hören, der zum Heil ermahnt.“³²

Damit weist Benedikt auf das gesamte Stundengebet wie auch auf alle Situationen, in denen der Mönch das Wort der Schrift hört, sei es während der *Lectio divina*, bei der Tischlesung, bei der abendlichen Bibellesung (vgl. RB 48,15; 38,1; 42,4).

²⁶ Vgl. JUSTIN: *Apologia* [Apol.] I 38,4.

²⁷ JUSTIN: *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* [Dial.] 97,1.

²⁸ Vgl. FISCHER: *Liturgiegeschichte*, 5–13, hier 12 (Ps 3); JUSTIN: *Dial.* 97,1. Vgl. IRENAEUS: *Epideixis* [Epid.] 73; JUSTIN: *Apol.* I 38,4 f.; *Dial.* 97,1; IRENAEUS: *Adversus haereses* [Adv. haer.] 4,27,1; 4,32,1; TERTULLIAN: *Adversus Praxeian* 11; CYPRIAN: *Ad Quirinum* [Quir.] 2,2,24.

²⁹ Vgl. AUGUSTINUS: *En.Ps.* 3,1; CASSIODOR: *Expositio psalmorum* [Expos.Ps.] 3,6.

³⁰ ARNOBIUS: *Commentarius in Psalmos* [Comm.Ps.] 3.

³¹ CASSIODOR: *Expos.Ps.* 94,1.

³² CASSIODOR: *Expos.Ps.* 94,7; vgl. auch AUGUSTINUS: *En.Ps.* 94,12–13.

Die Laudes

Für die Laudes wählt Benedikt ebenfalls zwei Psalmen aus, die, abgesetzt von der übrigen Psalmodie, nach dem Einleitungsvers täglich wiederholt werden.

Ps 67/66 (RB 12,1; 13,2)

Als ersten Psalm bestimmt Benedikt Ps 67/66. Seine Auswahl für das tägliche Morgenoffizium hängt mit der Tageszeit, der Stunde der aufgehenden Sonne, zusammen und ergibt sich aus den ersten Versen mit dem Gedanken des Lichtes von Christi Angesicht: „Er lasse über uns sein Angesicht leuchten und sei uns gnädig.“³³ Aber die Aussage des Psalms liegt nicht in einer Zeitangabe oder Naturschilderung. Cassiodor bezieht ihn in seinem Psalmenkommentar ganz auf Christus: „Diesem Hymnus (Psalm), den jetzt der Prophet singt, ist deswegen ein *in finem*, auf das Ziel hin, vorangestellt, weil sich das ganze Gebet ohne Zweifel an Christus, den Herrn, richtet.“³⁴ Der Mönch bittet darum, vom hellen Glanz Christi überströmt zu werden.³⁵ Damit ist ein inhaltlicher Rahmen der Laudes gegeben, der für diese Hore eine entscheidende Rolle spielt und die Licht- und Sonnen-Symbolik zur Sprache bringt. Das Motiv Christus-Sonne gehört zur frühchristlichen Symbolik als „*sol invictus*“ und „*sol salutis*“, als „*sol iustitiae*“³⁶, als die „wahre Sonne“³⁷. Die Selbstaussagen Jesu im Johannesevangelium begründen dieses Leitmotiv: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern wird das Licht des Lebens haben“ (Joh 12,35)³⁸. Da Benedikt am Ende der Laudes das Canticum des Zacharias, das Benedictus³⁹, ebenfalls jeden Morgen singen lässt (RB 13,11), schließt sich der Motivkreis dieser Gebetszeit. Der Beter erkennt im Glanz der aufgehenden Sonne Christus, das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet (vgl. Joh 1,9), und preist ihn als „das Licht aus der Höhe, um denen aufzuleuchten, die im Finstern und Todesschatten sitzen“ (Lk 1,78 f.).⁴⁰ So ergibt sich der unmittelbare Rückbezug auf den Beginn der Laudes, wo mit Ps 67/66 das Leuchten vom Angesicht Christi besungen wird, den Cassiodor ausdrücklich *Dominus Salvator* nennt.⁴¹ Zugleich leitet Ps 67/66,1–2 über zum nächsten Psalm durch die doppelte Bitte um das Erbarmen Christi: „*Deus misereatur nostri [...] et misereatur nostri*“, das im lateinischen Bibeltext wiederholt wird (Ps 67/66,2 Vg.).

Ps 51/50 (RB 12,2; 13,2)

Täglich folgt auf den Einleitungssalm Ps 67/66 mit Ps 51/50 ein Text, der zu Beginn die Bitte um die Barmherzigkeit Gottes, die bereits der vorherige Psalm ausgesprochen hat, wieder aufnimmt (Ps 51/50,3). Ein erster Gedanke ergibt sich durch V. 1 mit der Bitte um Erbarmen in der Sicht der Väter auf Christus, dessen Name und Wesen „Barmherzigkeit“ ist, wie Augustinus und Cassiodor ausführen.⁴² Für Augustinus ist der Psalm Aufruf an die Getauften,

³³ Ps 67/66,2; RB 12,1.2; 13, 2.

³⁴ CASSIODOR: Expos.Ps. 66,1.

³⁵ Vgl. CASSIODOR: Expos.Ps. 66,2: „*splendoris ipsius fuerit claritate perfusus*“.

³⁶ Hebr 1,3: Sonne der Gerechtigkeit: ein Zitat aus Mal 3,20.

³⁷ Vgl. DÖLGER: Sol salutis.

³⁸ Vgl. Joh 1,4,9; 8,12; 9,5; 12,36.46.

³⁹ Vgl. Lk 1,68–79.

⁴⁰ Vgl. Jes 9,2.

⁴¹ Vgl. CASSIODOR: Expos.Ps. 66,2

⁴² Vgl. AUGUSTINUS: Tractatus in Evangelium Ioannis 33,5: „Und ,sie gingen alle, einer nach dem an-

als demütiges Volk Christus zu hören, um sich von Sünde und Schuld abzuwenden – *Christum audiat*.⁴³ Irenäus versteht den Psalm als einen prophetischen Ruf an den Herrn, der mit seinem Kommen in diese Welt den in Sünde verstrickten Menschen abwäscht und reinigt.⁴⁴ Denselben christusorientierten Ansatz bietet Ambrosius in seiner Schrift zu Ps 51/50 als Plädoyer für David: „Die Zahl 50 ist (nämlich) die Zahl der Vergebung, wie der Herr selbst im Evangelium uns lehrte (vgl. Lk 7,41–42). [...] Denn vom Angesicht des Herrn kommt Vergebung, nicht Strafe. Man muss ihn also bitten, dass er uns anblickt, doch sein Angesicht abwendet von unseren Sünden, um sie zu tilgen (vgl. Ps 51/50,11). Denn was er nicht anblickt, tilgt er, und was er getilgt hat, – die Erinnerung daran wird begraben.“⁴⁵ Für Cassiodor erfüllt sich die Barmherzigkeit auf dem Hintergrund von Phil 2,7 mit all den heilsgeschichtlichen Implikationen dieser Aussage. Er weist dabei auf die Auslegungen der „*sanctissimi patres*“ hin, die er zusammenfasst.⁴⁶

Die Abschlusspsalmodie der Laudes

Den Abschluss der Laudes bilden die Psalmen 148–150, die ebenfalls täglich gesungen werden. Sie sind an dieser Stelle von Benedikt eingefügt, wobei er möglicherweise eine bestehende Tradition übernimmt.⁴⁷ Die österlich gestimmten Lobpsalmen bilden das sog. Alleluaticum, das als Schlussakkord und Teil des großen Hallel die Laudes beschließt. Benedikt übernimmt die letzten drei dieser Psalmen, während die vorausgehenden die Samstagsvesper, d. h. die erste Vesper des Sonntags bestimmen. Benedikt widmet dem Gebrauch des Halleluja ein eigenes Kapitel (RB 15). In aller Kürze gibt er rubrizistische Anweisungen, aber mit einer deutlichen Akzentuierung auf Ostern hin, das für ihn der Ausgangspunkt aller Regelungen ist. Hallelu-Ja ist die Einladung, den Herrn zu loben. Damit ist über die Rubriken hinaus gesagt, dass das Leben des Mönchs österliches Leben ist. Man kann das Halleluja als Ausdruck der monastischen Haltung, als Inhalt seines Lobes, als Sprache und Sinngehalt seiner ganzen Existenz verstehen und als Mitte der ganzen Gemeinschaft, die im Halleluja-Singen vereint ist.⁴⁸

Der Beginn des Wochenpsalters mit Ps 21/20 (RB 18,6)

Von weitreichender Bedeutung ist die singuläre Entscheidung Benedikts für eine neue Situierung der Psalmen. Die gesamte Verteilung des Psalters auf die Woche ist abhängig von der Psalmodie der Vigilien zum Sonntag. Entsprechend dem Prinzip des Psalterbetens im

dern, davon‘ (Joh 8,1–11). Zwei blieben zurück, die Erbarmenswerte und die Barmherzigkeit – *miseria et misericordia*“; CASSIODOR: Expos.Ps. 47,10: „Barmherzigkeit‘ nennt man Christus, den Herrn, der sich der verwaisten Welt erbarmt hat. [...] Ein passender Name, eine sichere Verheißung, so dass jener ‚Barmherzigkeit‘ genannt wird, der auch mit Recht Retter und Erlöser heißt“; Expos.Ps. 89,14: „Jeder weiß, dass der Herr, der Erlöser, Barmherzigkeit genannt wird. Er ist den Armen gegeben, damit sie durch ihn leben; auf sich allein gestellt wären sie auf jeden Fall zugrunde gegangen.“

⁴³ Vgl. AUGUSTINUS: En.Ps. 50,5.

⁴⁴ Vgl. IRENAEUS: Adv. haer. 4,42,2; FISCHER: Psalmenverständnis, 93.

⁴⁵ AMBROSIIUS: Apol.David 8,42.

⁴⁶ Vgl. CASSIODOR: Expos.Ps. 50,3.

⁴⁷ Vgl. CASSIODOR: De institutione divinarum litterarum [Inst.] 3,6.

⁴⁸ Vgl. AUGUSTINUS: En.Ps. 148,2: „Und das ist es, was wir alle einander zusagen, wenn wir ‚Halleluja‘ sagen. ‚Lobt den Herrn‘, sagst du zu den anderen, und sie sagen es dir; indem sie alle einander auffordern, tun alle, wozu sie aufrufen.“

altchristlichen Mönchtum müsste die neue Woche mit Ps 1 beginnen (und das tat sie in der allerdings hypothetischen altrömischen Offiziumsordnung),⁴⁹ um dann *currente semper psalterio* fortzufahren. Benedikt legt als Ausgangspunkt des Wochenpsalters mit einer lapidaren Bemerkung für die Vigilien des Sonntags nicht Ps 1, sondern Ps 21/20 fest: „So können die Vigilien des Sonntags immer mit Psalm 20 einsetzen.“⁵⁰ Er stellt damit zugleich ein erstes Prinzip auf, das bei aller Flexibilität in der Verteilung der Psalmen beachtet werden muss: „[...] und zu den Vigilien am Sonntag immer von vorn (d.h. Ps 20) begonnen wird“ (RB 18,22.23). Die Reihe der Vigilpsalmen folgt dann in aufsteigender Reihenfolge ohne die bereits anderweitig verwendeten Psalmen bis Ps 109/108.

Für seine Auswahl gibt Benedikt keine Erklärung, sie ist aber so singulär, dass die Frage nach dem Sinn dieser Entscheidung gestellt werden muss. Offensichtlich findet er in Ps 21/20 einen Text, der den österlichen Charakter des Sonntags eindringlich betont. Er sieht in diesem ersten Psalm des Herrentages das Lied der Auferstehung und stützt sich dabei auf die Auslegung durch die Väter.⁵¹ Augustinus verbindet die Perspektive „*vox de Christo*“ mit nahezu allen Versen des Psalms: „Herr, an deiner Macht‘ (Ps 21/20,2), wodurch das Wort Fleisch geworden ist, wird der Mensch Jesus Christus sich freuen. Und darüber, dass du alles lebendig machst, wird er laut jubeln. ‚Leben erbat er, und du hast es ihm gegeben‘ (Ps 21/20,5): Die Auferstehung erbat er, als er sagte: ‚Vater, verherrliche deinen Sohn‘ (Joh 17,1). ‚Und du hast ihm gegeben die Länge der Tage in alle Ewigkeit‘ (Ps 21/20,5): Die langen Zeiten dieser Welt, welche die Kirche hat, und dann die Ewigkeit ohne Ende. ‚Groß ist sein Ruhm ob deines Heiles‘ (Ps 21/20,6): Ja, groß ist sein Ruhm durch das Heil, wodurch du ihn auferweckt hast. ‚Ruhm und große Herrlichkeit legtest du auf ihn‘ (Ps 21/20,6): Du aber wirst noch Ruhm und große Herrlichkeit hinzufügen, wenn du ihn im Himmel zu deiner Rechten Platz nehmen lässt.“⁵² Vor allem der letzte Vers des Psalms bildet in der patristischen Auslegung den eigentlichen Höhepunkt, worauf das *in finem* der Überschrift: „auf das Ziel hin“ bereits vorausweist und wechselt zur „*vox ecclesiae ad Christum*“: „Es steht: ‚erhebe dich, d.h. sei gepriesen durch die Auferstehung. Damals ist er nämlich aus der auf sich genommenen Verdemütigung erhoben worden, als er in seiner Herrlichkeit auferstanden und erschienen ist. ‚In deiner Macht‘ bedeutet: in der Gottheit des Wortes, durch die du gesagt hast: ‚Ich habe die Macht mein Leben hinzugeben, und ich habe die Macht es wieder zu nehmen‘ (Joh 10,18).“⁵³ Die Mönchsgemeinde feiert mit der ganzen Kirche am Morgen des Sonntags den Sieg Christi über den Tod mit Ps 21/20 als ein an Christus gerichtetes Lied. Der Beter ist der „königliche Mensch“ von V. 1, der an dieser Auferstehung teilhat.⁵⁴

Der Beginn der Vesperpsalmen

Eine ebenso starke Markierung wie die Festlegung für die Vigilien des Sonntags mit Ps 21/20 ist der Beginn der Psalmenreihe zur Vesper am Sonntag mit Ps 110/109.⁵⁵ Dieser Auftakt der ves-

⁴⁹ Vgl. NOWACK: Strukturelemente, 268–269.

⁵⁰ Vgl. AUGUSTINUS: En.Ps. 20,5–6; CASSIODOR: Expos.Ps. 20,5: „*vitam resurrectionem significat*“; 20,14: „*exaltare dicitur, id est resurrectione magnificare*“. Vgl. PUZICHA (Hg.): Quellen; Überblick bei: HEITHER / REEMTS: Psalmen, 310–319.

⁵¹ RB 18,6; vgl. HÄUSSLING: Die Psalmen, 99.

⁵² AUGUSTINUS: En.Ps. 20,2.5.6.

⁵³ CASSIODOR: Expos.Ps. 20,14; vgl. auch HIERONYMUS: Commentarius in Psalmos 20,2a.b.5a.6a.7b.

⁵⁴ Vgl. FISCHER: Psalmenfrömmigkeit, 46 f. und 63.

⁵⁵ RB 18,13; BUCHINGER: Hermeneutik, 214: „Es ist klar, dass Ps 110/109 seine Bedeutung als Schlüssel

peralen fortlaufenden Wochen-Psalmodie bis zu Ps 147 mit den entsprechenden Ausnahmen ist nicht aus der Tradition übernommen und keineswegs zufällig, vielmehr trifft Benedikt wiederum eine eigenständige Entscheidung, die die Bedeutung dieses Psalms und damit sein Verständnis des Stundengebetes klar präsentiert. „Ausschlaggebend für diese Anordnung war wohl schon für Benedikt die messianisch-christologische Rezeption des Psalms im Neuen Testament. Sein enger Bezug zum Pascha-Mysterium Christi prädestiniert den Text für eine privilegierte Stelle.“⁵⁶ Benedikt übernimmt damit die Auffassung, die Ps 110/109 mit besonderer Wertschätzung als messianisch-christologischem Lied *par excellence* bereits im Neuen Testament zukommt, wo er insgesamt achtundzwanzigmal zitiert wird.⁵⁷ Die Kommentatoren räumen ihm schon im frühchristlichen Milieu einen bedeutenden Platz ein und erkennen in den Versen den menschgewordenen, leidenden und verherrlichten Christus. Justin verwendet ausgiebig die einzelnen Psalmverse, um die Botschaft der Erlösung seinem Dialogpartner zu übermitteln.⁵⁸ „[...] werdet ihr ersehen, dass Christus vom Heiligen Geist in seiner Prophezeiung ‚Herr‘ genannt wird, und dass der Herr, der Vater des Weltalls, ihn von der Erde emporführt und zu seiner Rechten setzt, bis er die Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht hat (vgl. Ps 110/109,1). Dies ist eingetreten, seitdem unser Herr Jesus Christus nach seiner Auferstehung von den Toten in den Himmel aufgenommen wurde.“ (Dial. 32,3) Er kombiniert den Psalmvers wenig später mit Ps 24,7 (Dial. 36,5). In der Auslegung der Väter besingt der Psalm Christus als wahren Gott, seine Erhöhung und das Leben des verherrlichten Herrn beim Vater. Der Fokus liegt „auf der Bezeichnung Christi als ‚Gott‘ und auf der Proskynese“⁵⁹. Hieronymus argumentiert gegen die arianische Herabsetzung mit dem ersten Wort des Psalms „Herr“, dass Christus als Gott das Tetragramm zukommt.⁶⁰ Er ergänzt zu V. 3ab: „Mit Christus ist immer die Herrschaft (im Glanz der Heiligen), [...] wobei er die voranleuchtende Sonne ist.“⁶¹ Augustinus liest den ganzen Psalm mit seinen Verheißungen als „*Dominum et salvatorem nostrum Jesum Christum certe aperteque prophetans*“⁶². Auch für Cassiodor ist entscheidend, dass dieser Psalm „über die heilige Menschwerdung des Herrn und seine allmächtige Gottheit – *deitate* erschöpfend und kurz sprechen will“⁶³. Mit seiner Auswahl setzt Benedikt für den Sonntag als *dies Dominica* einen kräftigen Akzent.

Die Auswahlpsalmodie des benediktinischen Offiziums

Das aus der Liturgie der Gemeinden bekannte Prinzip der Psalmenauswahl für bestimmte Tagzeiten bzw. Anlässe findet sich ebenfalls in der Benediktusregel. Das bedeutet die Differenzierung einer im Mönchtum üblichen ausschließlichen Praxis des *psalterium currens*, die Benedikt kennt und in RB 18,25 für das Psalmenbeten der Väter voraussetzt.

neutestamentlicher Christologie auch in patristischer Zeit behält“; vgl. HÄUSSLING: Psalmen 95 f.; 99.

⁵⁶ BUCHINGER: Hermeneutik, 217.

⁵⁷ Z. B. Mt 22,44; Mk 12,36; vgl. DAUTZENBERG: Ps 110, 141–172; GÜNTNER: Gedenken, 62 f.; 65–67.

⁵⁸ So auch JUSTIN: Apol. 1,45,1–3; AUGUSTINUS: En.Ps. 109,7–8.

⁵⁹ Vgl. BUCHINGER: Psalmenhomilie, 284 f.; JUSTIN: Dial. 36,5; IRENAEUS: Epid. 43; 48.

⁶⁰ Vgl. HIERONYMUS: Comm.Ps. 109,1b: „Der Herr sprach zu meinem Herrn‘ (Ps 110/109,1b). Das erste Wort ‚Herr‘ ist das Tetragramm (JHWH), das (im Hebräischen) ausschließlich Gott vorbehalten ist.“

⁶¹ Ebd.; zur Übersetzung vgl. HIERONYMUS: Commentarioli in psalmos (RISSE), 203.

⁶² AUGUSTINUS: En.Ps. 109,3.

⁶³ CASSIODOR: Expos.Ps. 109,1.

Die Laudes

Die Offiziumsordnung Benedikts weist als Besonderheit gegenüber den monastischen Offiziumsordnungen die gezielte Auswahl von dreizehn Psalmen für die Laudes der jeweiligen Wochentage auf, die auf die täglichen Einleitungspsalmen folgen. Die Zusammenstellung ist singular, auch wenn einzelne dieser Psalmen seit langer Zeit für das Morgengebet der Gemeinde zur Verfügung standen. Seine Auswahl bestimmt für den Sonntag: Ps 118/117 und 63/62, am Montag Ps 5 und Ps 36/35, am Dienstag Ps 43/42 und Ps 57/56, am Mittwoch Ps 64/63 und Ps 65/64, am Donnerstag Ps 88/87 und Ps 90/89, am Freitag Ps 76/75 und Ps 92/91 und am Samstag Ps 143/142. Dass am Samstag nur ein Psalm ausgewählt ist, begründet Benedikt mit der Länge des Canticums Dtn 32 (vgl. RB 12,3; RB 13,4–9).

Die grundsätzlichen Kriterien für diese Wahl am Morgen lassen sich unschwer erkennen. Es sind Texte, die ausgerichtet sind auf das Thema der Rettung mit dem aufgehenden Licht. Die Auswahl erfolgt um derjenigen Verse willen, die vom Morgen – *mane*, vom Licht – *lux* sprechen.⁶⁴ Bereits die Wahl von Ps 67/66 als täglichen Eingangspsalme der Laudes lässt den Bezug zur Tageszeit, der Stunde der aufgehenden Sonne, nicht übersehen ebensowenig wie das Canticum *Benedictus*. Die Symbolik des Lichtes ist eng mit Christus und seinem Erlösungswerk verknüpft. Der Gedanke des Morgens bindet sich vor allem an die Auferstehung: „*et valde mane [...] orto iam sole* – sehr früh, [...] als die Sonne aufging“ (Mk 16,2).⁶⁵ Unter Berücksichtigung vor allem dieser Leitverse und Stichworte muss die gesamte Auswahl Benedikts verstanden werden.

Die Entscheidung für den Sonntag bestätigt die christologische Dimension in eindrucksvoller Weise. Mit Ps 118/117 wählt Benedikt den eigentlichen Osterpsalm, der den Tag besingt, den der Herr gemacht hat (vgl. Ps 118/117,24), und der in der Auslegung der Väter Passion und Auferstehung Christi verkündet⁶⁶: „Denn gerade an (diesem) Tag erstand Christus für die Menschen. [...] Dieser Tag also ist es, den jene Sonne der Gerechtigkeit erleuchtet hat (vgl. Mal 4,2).“⁶⁷ Damit wird die Verwendung des Psalms im Neuen Testament aufgegriffen und fortgeführt.⁶⁸ Als zweiten Psalm bewahrt Benedikt für die sonntäglichen Laudes als uraltes Erbe der morgendlichen Gemeindeliturgie Ps 63/62 mit seinem immer wiederholten Gedanken des Lichtes und des Morgens.⁶⁹ Er bietet sich an durch die Deutung auf die Auferstehung: „Zu dir erwache ich, mit dem Licht – *de luce*, am Morgen. [...] Treffend fügte er (der Psalmist) hinzu ‚*diluculo*, am frühen Morgen‘, – als die Zeit der Auferstehung des Herrn aufleuchtete, – damit er zu der Zeit Gott lobsinge, zu der (der Herr) das Menschengeschlecht durch das Vorausbild seiner Auferstehung belebte.“⁷⁰

Für die Auswahl der Laudes-Psalmen in der Woche bleibt in gewisser Weise die Ordnung des *psalterium currens* erhalten, da Benedikt sie in aufsteigender Reihe zusammenstellt. Am Montag ist mit dem Blick auf die Morgen- und Lichtmetaphorik der christologische Bezug der

⁶⁴ Vgl. HÄUSSLING: Psalmen 99; NOWACK: Strukturelemente, 267–271.

⁶⁵ Vgl. Joh 21,4: „Und als der Morgen kam – *mane autem iam facto*, stand Jesus am Ufer.“

⁶⁶ Vgl. AUGUSTINUS: Sermon 223,1 (In vigiliis Paschae).

⁶⁷ AMBROSIIUS: Explan. Ps. 43,2.

⁶⁸ Vgl. Mt 21,9.42; 23,29; Apg 2,33; 4,11.

⁶⁹ Vgl. CASSIODOR: Inst. 3,3,10–11: „Über die Feier der Matutin (Laudes) belehrt uns jene Stelle, die wir dabei täglich zu singen pflegen: Gott, mein Gott, zu dir erwache ich am frühen Morgen (Ps 62,2) und: Am Morgen noch ist mein Sinn in dir (Ps 62,7); vgl. Inst. 3,4; 3,6.“

⁷⁰ CASSIODOR: Expos. Ps. 62,1.

gewählten Psalmen fest etabliert. Ps 5⁷¹ erinnert mit dem Leitvers: „Herr, am Morgen hörst du mein Rufen, am Morgen stehe ich vor dir und halte Ausschau nach dir“ (Ps 5,4f. Vg.) an das Paradigma der alttestamentlichen Rettung am Morgen, das auf die Auferstehung Christi übertragen wird.⁷² Als zweiten Psalm wählt Benedikt Ps 36/35 aus. In Ps 35,10 findet er eine Fülle von Christusepitheta, wie Quelle und Leben und vor allem die Lichtmetaphorik: „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, und in deinem Licht schauen wir das Licht.“⁷³ Die Querverbindungen zu Selbstaussagen Jesu des Johannesevangeliums sind offenkundig.⁷⁴ Der Vers muss vor allem im Zusammenhang mit dem Hymnus gesehen werden. Für die Laudes ist ein bzw. der Hymnus des Ambrosius festgelegt (vgl. RB 12,4; 13,11). Auch wenn Benedikt den Hymnus nicht textlich anzeigt, ist als Morgenhymnus der Überlieferung „*Splendor paternae gloriae*“ zu entnehmen.⁷⁵ Er richtet sich an Christus, den „Glanz der Herrlichkeit“, und ist ebenfalls geprägt von Morgen- und Lichtmetaphern, die auf die Auferstehung verweisen und auf Christus, von dem das Bekenntnis von Nizäa (325) sagt: „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“.

Auch die Auswahl der Laudes-Psalmen an den übrigen Tagen der Woche orientiert sich an den Stichworten „Licht“ und „Morgen“. Weiterhin gilt, dass der Sinn nicht in einer Zeitangabe oder Naturbeschreibung liegt. Ps 43/42,3 am Dienstag: „Sende dein Licht und deine Wahrheit“ findet für Augustinus seine Erfüllung mit Worten des Johannesevangeliums: „Und beides ist der eine Christus. Er selbst ist das Licht, er selbst die Wahrheit (Joh 8,12; 14,6).“⁷⁶ Die Auslegung bei Cassiodor sieht Grabesruhe und Auferstehung mit Ps 57/56,9 verbunden, dem zweiten Auswahl-Psalm: „Er [der Psalmist, d. h. Christus] fügte (dann) hinzu: ‚Ich werde mich ganz früh am Morgen erheben‘ (Ps 57/56,9), d. h. zwischen der Finsternis der Nacht und dem klaren Licht des Tages. Zu dieser Zeit ist er nämlich auferstanden, wie es das heilige Evangelium bezeugt. Es sagt nämlich: ‚In aller Frühe kam Maria zum Grab‘ usw. (vgl. Lk 24,1).“⁷⁷

Die Psalmen am Mittwoch erlauben einen eher unscheinbaren Bezug zu den genannten Schlüsselworten *mane* und *lux*. Nach Cassiodor wird Ps 64/63 allerdings als Psalm der Ereignisse nach der Auferstehung gewertet: „Achte auf das, was folgt: ‚Und sie verkündeten Gottes Taten‘ (Ps 64/63,10), d. h. die Herrlichkeit der Auferstehung, das Erkennen beim Brechen des Brotes, die Himmelfahrt, dass die Apostel in verschiedenen Sprachen gesprochen haben und alles übrige, was der Herr, der Erlöser, durch seine Apostel nach seiner Auferstehung gezeigt hat.“⁷⁸ Der folgende Ps 65/64 spricht vom *exitus matutini et vespere delectabis*, was Cassiodor zu einer pastoralen Auslegung nützt: „Und weiter (heißt es): ‚Frühmorgens und am Abend wirst du dich freuen‘ (Ps 65/64,9). ‚Frühmorgens‘ bedeutet, wenn einer aus dem Glück dieser Welt sich zum Herrn, dem Erlöser, bekehrt. Denn der Morgen wird immer heller und gewinnt im Laufe des Tages die Gnade der Erleuchtung. Wenn er aber sagt: ‚Und am Abend wirst du dich freuen‘, bedeutet dies: Wenn es auch für jene, die Schweres erdulden, immer dunkel ist, kommen sie dennoch zum Herrn und Schöpfer, damit er ihre Trauer in Freude verwandelt (vgl. Joh 16,20).“⁷⁹

⁷¹ Vgl. zur patristischen Auslegung: HEITHER / REEMTS: Psalmen, 99–111.

⁷² Vgl. AUGUSTINUS: En.Ps. 5,4.

⁷³ Vgl. dazu die patristischen Parallelen bei AMBROISE: Hymnes, 188–192.

⁷⁴ Z. B. Joh 1,9; 12,35.

⁷⁵ Vgl. AMBROISE: Hymnes, 179–204.

⁷⁶ AUGUSTINUS: En.Ps. 42,4.

⁷⁷ CASSIODOR: Expos.Ps. 56,9.

⁷⁸ CASSIODOR: Expos.Ps. 63,10.11.

⁷⁹ CASSIODOR: Expos.Ps. 64,9.

Auffallend ist die Wahl von Ps 88/87 und Ps 90/89 für den Donnerstag wegen ihrer eher düsteren Grundstimmung, obwohl sich auch in diesen Psalmen die Verse anbieten, die vom Licht und vom Morgen sprechen. In Ps 88/87,14 erkennt Augustinus das Licht des Glaubens: „Schon am Morgen wird mein Gebet vor dich gelangen‘ nachdem die Nacht des Unglaubens und die Finsternis vergangen sind. Damit es für mich Morgen sei, ist deine Barmherzigkeit mir zuvorgekommen (Ps 88/87,14).“⁸⁰ Auch der folgende Psalm 90/89 bietet in V. 14 für Augustinus den Gedanken der Hilfe und Rettung am Morgen: „Also ist uns in der Nacht dieser Mühen und Schmerzen eine Verheißung entzündet worden, wie eine Lampe an einem dunklen Ort, bis es heller Tag wird und der Morgenstern aufgeht in unseren Herzen (vgl. 2 Petr 1,19).“⁸¹ Deutlich christozentrisch spricht Cassiodor von der in diesem Psalmvers besungenen Barmherzigkeit: „Jeder weiß, dass der Herr, der Erlöser, Barmherzigkeit genannt wird. Er ist den Armen gegeben, damit sie durch ihn leben; auf sich allein gestellt wären sie auf jeden Fall zugrunde gegangen, wie man weiß.“⁸² Vorrangig ist wiederum die Erwähnung des Morgens unter dem Gedanken der Barmherzigkeit des Herrn, was V. 14 zum Thema hat: „*Repleti sumus mane misericordia tua*“, und den Versikel der Laudes bildet. Die Erläuterung der Väter legt nahe, dass die Barmherzigkeit Christus selber ist.

Der ausgewählte Laudes-Psalms am Freitag entfaltet mit Ps 76/75,5 das Motiv des Leuchtens und des Glanzes und nimmt die Lichtmetaphorik auf: „*Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis*“. Das Psalmlied 92/91 „*In die sabbati*“ lenkt mit V. 3 die Aufmerksamkeit des Mönchs auf den Lobpreis am Morgen. Augustinus zieht die Konsequenz: „Was lehrt uns also dieser Psalm? [...] ‚Am Morgen‘ bedeutet: wenn es uns gut geht; ‚Nacht‘ bedeutet: tiefe Traurigkeit. Was meinte er also – kurz gesagt? Wenn es dir gut geht, freue dich über Gott, weil er barmherzig ist.“⁸³

Allerdings drängt sich dem Beter ein weiterer Motivkreis auf. Man gewinnt den Eindruck, dass durch die Psalmenauswahl außer zum Gedanken von Licht und Morgen, von Auferstehung und Verherrlichung der Blick auf die *memoria* des bedrängten Christus in Passion und Tod gelenkt wird, was zwar mehr oder weniger deutlich in der Väter-Exegese auch für die anderen Laudes-Psalmen vorkommt, gerade am Donnerstag und Freitag, und noch einmal am Samstag verstärkt durch die betreffenden Psalmen hervorgehoben wird. Man könnte daher außer von der österlichen Sicht von einem passilogischen Verständnis⁸⁴ sprechen.

Die Düsternis von Ps 88/87 bezeichnet B. Fischer als „ein im Psalter einmaliger Fall“⁸⁵. Umso erstaunlicher ist es, dass Benedikt ihn für die Laudes am Donnerstag auswählt. Mit Versen dieser „Gerichtsklage des leidenden Gerechten“⁸⁶ klingt die Bedrängnis Jesu mit seinem inständigen Beten an: „Am Morgen tritt mein Gebet vor dich hin“ (Ps 88/87,14), was Arnobius in diesem Sinn versteht: „Sein (Christi) Gebet aber tritt vor Gottes Angesicht. Und er (Gott) neigt sein Ohr zu seinem Beten, damit sein Leben, das in die Unterwelt hinabstieg, von den Toten auferstehe.“⁸⁷ Weitere Psalm-Stellen deuten den Verrat des Judas und die Jüngerflucht an (VV. 4.9.10.19), Verse, die Cassiodor mit der Passionsgeschichte verknüpft und Mt 26,38;

⁸⁰ AUGUSTINUS: En.Ps. 87,13.

⁸¹ AUGUSTINUS: En.Ps. 89,15.

⁸² CASSIODOR: Expos.Ps. 89,14.

⁸³ AUGUSTINUS: En.Ps. 91,3.4.

⁸⁴ Zum Ausdruck „passiologisch“ vgl. HÄUSSLING: Übung der Tagzeiten, 25.

⁸⁵ FISCHER: Liturgiegeschichte, 10f.

⁸⁶ Ebd. Anm. 28.

⁸⁷ ARNOBIUS: Comm.Ps. 87.

Mt 27,43 und Mt 27,40 zitiert.⁸⁸ Eine durchgängige passiologische Exegese bietet Arnobius mit der deutlichen Ausrichtung von Ps 88/87,12 als *vox Christi ad patrem*: „Wird man etwa in den Gräbern von deiner Barmherzigkeit erzählen[...]. Das ist es, um was ich (Christus) zu dir im Gebet gerufen habe, als ich sagte: ‚Wenn es möglich ist, gehe der Kelch des Leidens an mir vorüber. Aber weil er an mir nicht vorübergehen kann, ohne dass ich ihn trinke, geschehe dein Wille‘ (vgl. Mt 26,39), – d. h. so mag ich am Kreuz erhöht werden, mag ich vor den Augen des Richters erniedrigt werden, mag ich scheinbar bis zum Tod vernichtet werden.“⁸⁹

Der lateinische Text, der Benedikt vorlag, bietet allerdings eine Besonderheit, die für die Rezeptionsgeschichte des Psalms in der Väter-Exegese und in der Liturgie grundlegend ist. Ps 88/87,6a liest zusammen mit der Septuaginta anders als der masoretische Text: „*inter mortuos liber* – frei unter den Toten bzw. unter den Toten frei geworden“⁹⁰. Für die Alte Kirche bildet diese Aussage die Zusammenschau von Tod und Abstieg in die Unterwelt und fasst das Mysterium des Karsamstags. Diese Lesart betont die Freiwilligkeit des Todes Christi, seines Hinabstiegs zu den Toten der Vorzeit und seines Erlösungswerks an den Gerechten in der Unterwelt⁹¹ und damit seine unsterbliche Göttlichkeit. „Aber weil ich ‚unter den Toten frei bin‘ (Ps 88/87,6a), ‚wird mein Gebet am Morgen vor dich gelangen‘ (Ps 88/87,14), und sie werden den auferstehen sehen (vgl. Mt 28,9.17), den sie den ganzen Tag gesehen hatten mit ausgespannten Armen am Kreuz und dann ins Grab gelegt (vgl. Mt 27,60), von dem sich jeder Freund und jeder Nächste wegen seines erbarmungswürdigen Leidens entfremdet haben (vgl. Ps 88/87,19). [...] Sobald der Morgen da ist, wird sein Gebet sofort (vor Gottes Angesicht) treten und die Verheißung der Auferstehung sich erfüllen, so dass er sich nicht nur als Lebendiger erweist, sondern auch zeigt, dass er in den Himmel auffährt.“⁹² In seiner Exegese des Jona-Buches bezieht Hieronymus die „Tiefe der Unterwelt“ (Jona 2,3) auf die Person Christi: „Er war lebend in der Unterwelt, ‚frei unter den Toten‘ (Ps 88/87,6 Vg.).“⁹³ Für Cassiodor ist der ganze Psalm Wort des leidenden Herrn und Erlösers im Sinn der *vox Christi ad patrem*. Zu V. 6a legt er aus: „Dieser Vers kennzeichnet in ganz besonderer Weise seine (Christi) Person. Nur er allein war ‚frei unter den Toten‘, weil er nämlich die Schranken des Todes – *claustra mortis* zerbrochen hat. Nur allein sein Tod war freiwillig, weil er aus freiem Willen dessen geschah, der Macht hat, sein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen (vgl. Joh 10,18). [...] Zu Recht wird der Herr ‚frei‘ genannt, der sich würdigte, das Menschengeschlecht zu befreien.“⁹⁴

Mit Ps 90/89 wählt Benedikt für die Laudes am Donnerstag ebenfalls einen Psalm, der ein Bündel von Motiven bietet. Gerade für den Schlussvers Ps 90/89,17 mit dem Gedanken des „*splendor Domini Dei nostri super nos*“, der wiederum das Lichtmotiv bringt, das in den deutschen Übersetzungen nicht vorkommt, gibt Benedikts Zeitgenosse Cassiodor eine Auslegung, die als passiologisch bzw. staurologisch bezeichnet werden kann: „Das Leuchten des Herrn ist über uns, wenn wir uns schmücken durch die Aufprägung seines Kreuzes und das Banner seines Triumphes auf unserer Stirn tragen, wie der Apostel sagt: ‚Ich aber will mich allein des

⁸⁸ Vgl. CASSIODOR: Expos.Ps. 142,4.9.

⁸⁹ ARNOBIUS: Comm.Ps. 87.

⁹⁰ FISCHER: Liturgiegeschichte, 10f.

⁹¹ JUSTIN: Dial. 45,4 nennt als Gerechte: Noah, Enoch, Jakob und ihresgleichen.

⁹² ARNOBIUS: Comm.Ps. 87.

⁹³ HIERONYMUS: In Ionam 2,3.

⁹⁴ CASSIODOR: Expos.Ps. 142,6.

Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus rühmen. Durch ihn ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt' (Gal 6,14).⁹⁵

Die Wahl Benedikts für die Laudes am Freitag durchbricht mit Ps 76/75 die bisherige „kanonische“ Reihe. Es ist denkbar, dass er einzelne Verse mit dem Passionsgeschehen in Verbindung bringt. Gleich für den ersten Vers weist die Auslegung Cassiodors auf den Kreuzestod Christi hin mit der Frage, ob Gott wirklich in Juda bekannt ist, „wo Christus der Herr gekreuzigt wurde, wie ganz sicher feststeht“⁹⁶. Wenige Verse weiter findet sich mit: „Du leuchtest wunderbar auf von den ewigen Bergen – *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis* (Ps 76/75,5)“ ein geradezu triumphales Vokabular. Man kann den Anschein gewinnen, dass mit der unerwarteten Positionierung des Psalms in den Freitags-Laudes der Tod Jesu am Kreuz wie im Verständnis der Passion des Johannesevangeliums bereits als Erhöhung und Verherrlichung gesehen werden soll (Joh 8,28; 12,32). V. 11 gibt Arnobius Anlass, die Formulierung: „Dort (in der Ewigkeit) wird das Denken des Menschen ihn preisen und alle Gedanken werden für Gott einen Festtag begehen“ in Verbindung mit Ostern zu bringen: „So werden alle Tage der Gerechten sein, wie es für uns einmal im Jahr der heilige Tag des Pascha ist. Also werden alle Heiligen für Gott festliche Tage begehen.“⁹⁷

Die Verwendung von Ps 92/91 am Freitag ist ebenfalls ungewöhnlich, da der Psalm die Überschrift trägt: *in die sabbati* und sich in der (hypothetischen) altrömischen Offiziumsordnung am Samstag findet. Auch dieser Psalm rühmt noch einmal die Barmherzigkeit Gottes am frühen Morgen (Ps 92/91,3). Benedikt kann von Augustinus beeinflusst sein, der den eigentlichen Sabbatvers in Zusammenhang mit dem Kreuzestod und der Auferstehung bringt: „Wie großartig sind deine Werke, Herr! Sehr tief sind deine Gedanken' (Ps 92/91,6). Wahrhaftig, meine Brüder, kein Meer ist so tief wie der Gedanke Gottes. [...] Willst du diese Tiefe durchqueren? Dann weiche nicht zurück vom Holz (Kreuz) Christi; du wirst nicht untergehen: halte dich an Christus. Was bedeutet, wenn ich sage: Halte dich an Christus? Er selbst wollte auf Erden leiden (vgl. Jes 50,6). [...] Und er selbst konnte am Ende sein Fleisch auferwecken. [...] Er verzögerte nicht seine Auferstehung, damit du nicht länger zweifelst.“⁹⁸

Die Auswahl von Ps 143/142, den Benedikt am Samstag beten lässt und der in der (vermuteten) altrömischen Offiziumsordnung als Leidenspsalm am Freitag stand, dürfte grundsätzlich mit der in den meisten Laudes-Psalmen erwähnten Barmherzigkeit am Morgen verbunden sein: „*Auditam fac mihi mane misericordiam tuam* – Lass mich am Morgen von deiner Barmherzigkeit hören“ (Ps 143/142,8). Cassiodor sieht darin den Hinweis auf die Auferstehung: „(Am Morgen) bezieht sich auf die Verkündigung der Auferstehung, als der Engel zu Maria sagte: ‚Geht, sagt seinen Jüngern und dem Petrus: Er ist von den Toten auferstanden, wie er gesagt hat‘ (Mk 16,7).“⁹⁹ Der Ruf nach Rettung in Todesnot ist ebenfalls ein Motiv als *memoria* der Passion und des Todes Jesu, das Cassiodor Christus in den Mund legt, der mit seinen leidenden Gliedern ruft und als Haupt seiner Kirche mit den Gläubigen als ein einziger Leib bittet.¹⁰⁰ Augustinus legt den ganzen Psalm passilogisch aus und Christus ist der Sprecher: „Daher sagt Christus in diesem Psalm seine Passion voraus.“¹⁰¹ Die Wahl Benedikts für den

⁹⁵ CASSIODOR: Expos.Ps. 89,17.

⁹⁶ CASSIODOR: Expos.Ps. 75,2.

⁹⁷ ARNOBIUS: Comm.Ps. 75; vgl. auch AUGUSTINUS: En.Ps. 75,10,11.

⁹⁸ AUGUSTINUS: En.Ps. 91,8.

⁹⁹ CASSIODOR: Expos.Ps. 142,8.

¹⁰⁰ Vgl. CASSIODOR: Expos.Ps. 142,14.

¹⁰¹ AUGUSTINUS: En.Ps. 142,2.

Samstag kann aber ebenso beeinflusst sein von Versen, die das Gedächtnis des (Kar-)Sams-tags als Tag des Wirkens Jesu in der Unterwelt verstehen lassen, wie Augustinus den Halbvers auslegt: „Er lässt mich in der Finsternis wohnen wie längst Verstorbene“ (Ps 143/142,3b), gleichsam wie in der Unterwelt, wie im Grab, wie in der Passion.“¹⁰² Zugleich setzt er jedoch jenes *inter mortuos liber* aus Ps 88/87,6a hinzu und unterstreicht damit die Freiwilligkeit der Hingabe Jesu in Tod und Unterwelt.

Die Psalmenauswahl der Komplet (RB 17,9–10)

Zu den von Benedikt eigens ausgewählten Psalmen gehören auch die für die Gebetszeit zur Nacht. Augustinus spricht nach der abendlichen Lesung von den „gewohnten Psalmen, die vor dem Schlafen gebetet werden“¹⁰³, ohne konkrete Nennung. Benedikt weist der Komplet wie den Tageshoren drei Psalmen zu, die täglich wiederholt werden: Ps 4, 91/90 und 134/133 (vgl. RB 18,19). Alle drei Psalmen sind auch vorbenediktinisch als persönliche Gebete vor der Nachtruhe in Gebrauch. Sie sind aber erst von ihm zusammengestellt für die gemeinsame Gebetszeit im Oratorium. Die Komplet-Psalmen zeichnen sich aus durch das Vertrauen am Ende des Tages und die Gewissheit des Schutzes in der Nacht. Die Zusammenstellung steht in Beziehung zur Konzeption Benedikts, die Komplet auch durch die Auswahl der Psalmen als Christus-Hore zu gestalten. Dabei sind die „Elemente der benediktinischen Komplet als auf Christus bezogene Texte und zugleich an ihn gerichtete Gebete aufgewiesen. [...] Die Komplet der Regel Benedikts ist ein einziges Christusgebet“¹⁰⁴. Für die Psalmen wird das ausdrücklich begründet mit ihrer grundsätzlichen „christologische[n] Einordnung“¹⁰⁵, d. h. mit der Rezeptionsgeschichte des Psalters, die im Neuen Testament beginnt und das Psalmenverständnis der Alten Kirche maßgebend bestimmt hat.

Für die Wahl von Ps 4, den bereits Basilius als Gebet zur Nachtzeit erwähnt,¹⁰⁶ spielt der Gedanke des Friedens durch Christus eine Rolle, der die ungestörte Ruhe des Herzens meint.¹⁰⁷ Die Auslegung bei Augustinus zeigt, dass in diesem Psalm die Auferstehung Christi als Ermunterung für die Märtyrer leitendes Motiv ist. Er deutet ihn als „Dankgebet des Auferstandenen“, an den, „der wunderbar handelt an seinem Heiligen“ (Ps 4,4). „An wem“ so fragt Augustinus, „wenn nicht an dem, den er aus der Unterwelt auferstehen ließ und im Himmel zu seiner Rechten gesetzt hat“¹⁰⁸. Arnobius sieht bereits im ersten Vers die Erhörung des am Kreuz hängenden Christus durch den Gott der Gerechtigkeit.¹⁰⁹ Gerade zu Beginn der Nacht wird der Mönch durch Ps 4,7 hingewiesen auf das Licht, auf das Leuchten vom Angesicht des Herrn. Für Cassiodor geht dieses Leuchten vom Kreuz aus im Sinn eines Schutzzeichens als „*invicta tuitio*[...] *victoria Christi*“ und er verbindet Ps 4,7 mit der Aussage in Ps 90/89,17.¹¹⁰

¹⁰² AUGUSTINUS: En.Ps. 142,8.

¹⁰³ AUGUSTINUS: OM 2: „*consuetudinarii psalmi ante somnum dicantur*“.

¹⁰⁴ BECKER: Poesie – Theologie – Spiritualität, 886. 891.

¹⁰⁵ BECKER: Komplet, 881.

¹⁰⁶ Vgl. BASILIUS: *Regulae fusius tractatae* 37,5.

¹⁰⁷ Vgl. CASSIODOR: *Expos.Ps.* 4,9,10; AUGUSTINUS: *Confessiones* 9,4,11 macht Ps 4 zu seinem ganz persönlichen Gebet; vgl. zu Ps 4: HEITHER/REEMTS: *Psalmen*, 84–98.

¹⁰⁸ AUGUSTINUS: En.Ps. 4,4; vgl. FIEDROWICZ: *Psalms vox*, 311.

¹⁰⁹ Vgl. ARNOBIUS: *Comm.Ps.* 4.

¹¹⁰ Vgl. CASSIODOR: *Expos.Ps.* 4,7; *Expos.Ps.* 89,17; vgl. FISCHER: *Märtyrerkirche*, 27: Ps 4.

Ps 91/90, der mit der Versuchungsgeschichte verknüpft ist,¹¹¹ wird als Abendgebet bereits der jüdischen Tradition und nahezu aller östlichen und westlichen Quellen genannt.¹¹² Ein klares Zeugnis gibt Cassiodor: „Nach den Tätigkeiten des Tages sollen wir beim Herannahen der Nacht Psalm 90 beten. Der Teufel soll erkennen, dass wir dem angehören, vor dem er einst, wie er wohl weiß, zurückweichen musste.“¹¹³ Mit diesem Psalm vertraut sich der Mönch Christus an und weiß sich in seinem Schutz geborgen.¹¹⁴ In der exegetischen Tradition der Väter wird er sowohl als *vox de Christo* wie auch als *vox ad Christum* verstanden: „Die in Christi Auferstehung gründende Hoffnung des Beters [wird] in Ps 90,9–13 zum Ausdruck gebracht, dessen [sc. des Augustinus] Christusorientierung alter, auf Origenes zurückgehender patristischer Auslegungstradition entsprach.“¹¹⁵ Mit dem Bildwort vom Flügelschatten Gottes (Ps 91/90,4) klingt schon bei Hippolyt das „ad Christum“¹¹⁶ an und wird von Ambrosius eindeutig als „*umbra alarum Domini Jesu*“ verstanden.¹¹⁷ Augustinus verbindet das Bild mit der Selbstbezeichnung Jesu als „Henne“, die ihre Küken unter ihre Flügel nimmt (Mt 23,37).¹¹⁸ Aber ebenso kann der Beter seine Hoffnung auf Christus setzen, der über Löwen und Schlangen, über Skorpione und Nattern schreitet (Ps 91/90,13), Bilder, die schon in frühchristlicher Zeit seinen Sieg über Satan und Tod beschreiben und in Verbindung gebracht werden mit Gen 3,15: „Er wird dir den Kopf zertreten“¹¹⁹. Insbesondere der Schlussvers spricht von dem Heil, das Christus schenkt, er, der die Rettung und die Hoffnung der Gläubigen ist.¹²⁰

Für Benedikt spielt die Formulierung von Ps 91/90,1: *in adiutorio Altissimi – in protectione Dei coeli* offenbar eine besondere Rolle. Am Schluss seiner Regel gibt er mit einem ganz singulären Rückgriff auf diesen Psalmvers dem Mönch nahezu gleichlautend die Verheißung: „*adiuvante Christo – Deo protegente*; mit der Hilfe Christi – mit dem Schutz Gottes“ (RB 73,8 f.) und verstärkt sie mit der literarischen Figur des Chiasmus, der deutlich *Christus* und *Deus* parallelisiert.

Ps 134/133 als letzter der Gradualpsalmen¹²¹ beendet auch den Tag des Mönches. So wie die „Stufen“ der Wallfahrtspsalmen, die Benedikt täglich in den Tageshoren singen lässt, erklommen sind, beschließt der Mönch den monastischen Tag mit dem Lobpreis des Herrn „im Heiligtum“. Der Abschluss mit V. 3 ist eine Zusage des Segens „vom Sion her“. Der Mönch richtet mit diesem letzten Vers der täglichen Psalmodie seinen Blick auf das himmlische Jerusalem¹²² und auf den, „der Himmel und Erde gemacht hat“, auf den Schöpfer. Dieser Schöpfer ist niemand anders als Christus, für den die altkirchliche Theologie diesen Titel häufig verwendet.

¹¹¹ Vgl. Mt 4,1–11.

¹¹² Vgl. Z. B. BASILIUS: *Regulae fusius tractatae* 37,5.

¹¹³ CASSIODOR: *Expos.Ps.* 90,13.

¹¹⁴ Vgl. FISCHER: *Conculcabis leonem et draconem*, 75–77. Zum Bezug von Ps 90 auf Christus vgl. auch ORIGENES: *Hom.Lk.* 31,5–6.

¹¹⁵ FIEDROWICZ: *Psalmus vox*, 254; AUGUSTINUS: *En.Ps.* 90,2,4; vgl. ORIGENES: *Orat.* 13,4.

¹¹⁶ HIPPOLYT: *Antichr.* 61.

¹¹⁷ AMBROSIUS: *Expo.Ps.* 118,3,19; FISCHER: *Martyrerkirche*, 28.

¹¹⁸ AUGUSTINUS: *En.Ps.* 90 s. 1,5; so auch CASSIODOR: *Expos.Ps.* 56,2.

¹¹⁹ IRENÄUS: *Adv. haer.* 3,23,7; FISCHER: *Conculcabis leonem*, 75.

¹²⁰ Vgl. CASSIODOR: *Expos.Ps.* 90,16. Er spricht hier von „*salutarem Christum Dominum*“ und „*salutaris Dominus*“. *Salutaris* ist einer der Beinamen des Jupiter (wie bei den Griechen Σωτήρ Beiname des Zeus).

¹²¹ Z. B. HIERONYMUS: *Tract.Ps.* 133,1.

¹²² Vgl. CASSIODOR: *Expos.Ps.* 133,3.

In der Theologie der Frühen Kirche erscheint Christus als der Schöpfer, der alles ins Dasein gerufen hat.¹²³

Benedikt verbindet mit dem zentralen Kapitel seines Liturgie-Codex in RB 16,5 den Hinweis auf den Schöpfer, dem die Mönche siebenmal am Tag und in der Nacht den Lobpreis singen. Die Rede vom Schöpfer – *creator*, ist in diesem Zusammenhang wohl von Augustinus inspiriert, der das Psalmwort Ps 119/118,164, das Benedikt zitiert, auf das Siebentagewerk bezieht.¹²⁴

Am Ende seiner Regel formuliert Benedikt das Ziel, zu dem der Mönch unterwegs ist: „*ad creatorem nostrum* – zu unserem Schöpfer“ (vgl. RB 73,4). Das zielgerichtete „*ad*“ weist bei ihm auf die letzte Wirklichkeit, auf den Ursprung, zu dem der Mensch zurückkehren muss, eine Ausrichtung, unter die er programmatisch seine ganze Regel stellt: „[...] damit du zu dem zurückkehrst, von dem du weggegangen bist.“¹²⁵

Literatur

AMBROISE DE MILAN: Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction des J. FONTAINE. Paris 1992.

AUF DER MAUR, Hansjörg: Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche. Leiden 1977.

BECKER, Hansjakob: Poesie – Theologie – Spiritualität. Die benediktinische Komplet als Komposition, in: DERS. / KACZYNSKI, Reiner (Hg.): Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium 2. St. Ottilien 1983 (Pietas Liturgica 2), 857–901.

BRAULIK, Georg: Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?, in: RICHTER, Klemens / KRANEMANN, Benedikt (Hg.): Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Freiburg/Basel/Wien 1995 (Quaestiones disputatae 159), 57–86.

- DERS.: Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters, in: Heiliger Dienst 57. 2003, 38–56.

BUCHINGER, Harald: Die älteste christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt, in: Trierer Theologische Zeitschrift 104. 1995, 125–144. 272–298.

- DERS.: Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung: Methodologische Überlegungen am Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft, in: Heiliger Dienst 54. 2000, 193–222.

DAUTZENBERG, Gerhard: Ps 110 im Neuen Testament, in: BECKER, Hansjakob / KACZYNSKI, Reiner (Hg.): Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium 1. St. Ottilien 1983 (Pietas Liturgica 1), 141–172.

DÖLGER, Franz Josef: Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Münster 1920 (Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5).

¹²³ Zum Christus-Creator-Motiv vgl. FISCHER: Märtyrerkirche, 26–27; AUGUSTINUS: Joh.Ev.Tr. 43,8.

¹²⁴ Vgl. AUGUSTINUS: En.Ps. 118,31,4. Die Siebenzahl ist für ihn *numerus universitatis*.

¹²⁵ Vgl. RB Prol. 2: „*ut ad eum redeas a quo recesseras*“.

- FIEDROWICZ, Michael: *Psalmus vox totius Christi*. Studien zu Augustins Enarrationes in Psalmos. Freiburg [u. a.] 1997.
- FISCHER, Balthasar: Christliches Psalmenverständnis im 2. Jh., in: HEINZ, Andreas (Hg.): *Die Psalmen als Stimme der Kirche*. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. FS B. Fischer. Trier 1982, 15–35.
- DERS.: *Conculcabis leonem et draconem*. Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Ps 91 (90) in der Quadragesima, in: HEINZ, Andreas (Hg.): *Die Psalmen als Stimme der Kirche*, 73–84.
 - DERS.: *Coram Deo = coram Christo*. Ein Beitrag zur Interpretation des benediktinischen Profeßgebets „*Suscipe me*“: Ps 119 (118), 116–149f., in: HEINZ, Andreas (Hg.): *Die Psalmen als Stimme der Kirche*, 139–152.
 - DERS.: Christliches Psalmenverständnis im 2. Jh., in: HEINZ, Andreas (Hg.): *Die Psalmen als Stimme der Kirche*, 85–95.
 - DERS.: Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, in: *Liturgiegeschichte und Exegese*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 30. 1987, 5–13.
 - DERS.: Die Psalmenfrömmigkeit in der Regula S. Benedicti, in: HEINZ, Andreas (Hg.): *Die Psalmen als Stimme der Kirche*, 37–71.
 - DERS.: Neue Hilfen zum christlichen Psalmenbeten in der nachkonziliaren Liturgia Horarum von 1971, in: HEINZ, Andreas (Hg.): *Die Psalmen als Stimme der Kirche*, 121–137.
 - DERS.: Studien zu ausgewählten Psalmen. Ps 3, in: HEINZ, Andreas (Hg.): *Die Psalmen als Stimme der Kirche*, 153–159.
 - DERS.: Zur *Relecture chrétienne* des Psalters im patristischen Zeitalter. Neue Publikationen aus Frankreich, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 34. 1991, 159–163.
- GÜNTNER, Diana: *Das Gedenken des Erhöhten im Neuen Testament*. Zur ekklesialen Bedeutung des Gedenkens am Modell des Psalms 110. München 1998.
- HÄUSSLING, Angelus A.: Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes, in: RICHTER, Klemens/KRANEMANN, Benedikt (Hg.): *Christologie der Liturgie*. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Freiburg/Basel/Wien 1995 (*Quaestiones disputatae* 159), 87–102.
- DERS.: Die Übung der Tagzeiten in der Geschichte der Kirche. Gebet und Bekenntnis, in: *Heiliger Dienst* 57. 2003, 23–37.
- HEITHER, Theresia/REEMTS, Christiana: *Die Psalmen bei den Kirchenvätern (Ps 1–30)*. Münster 2017, 79–81.
- HOSSELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich: *Die Psalmen I: Psal 1–50*. Würzburg 1993 (*Die neue Echter-Bibel* 29).
- NOWACK, Petrus: Die Strukturelemente des Stundengebetes der Regula Benedicti, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 26. 1984, 253–304.
- PUZICHA, Michaela (Hg.): *Quellen und Texte zur Benediktusregel*. In Zusammenarbeit mit J. GARTNER und P. HUNGERBÜHLER. St. Ottilien 2007.
- DIES.: *Kommentar zur Benediktusregel*. St. Ottilien 2015.
- SCHEFFCZYK, Leo: *Vox Christi ad Patrem – Vox Ecclesiae ad Christum*. Christologische Hintergründe der beiden Grundtypen christlichen Psalmenbetens und ihre spirituellen Konsequenzen, in: BECKER, Hansjakob/KACZYNSKI, Reiner (Hg.): *Liturgie und Dichtung* 2. St. Ottilien 1983 (*Pietas Liturgica* 2), 579–614.

Alexander Zerfaß, Salzburg

„Erbaulich und zur Erweckung religiöser Gefühle beförderlich“

Erzbischof Colloredo und der volkssprachige Kirchengesang in Salzburg

Gesangbücher sind Medium kultureller Identitäten. Sie reflektieren religiöse und spirituelle Stile, prägen sie umgekehrt aber auch. Der Beitrag dokumentiert meine Antrittsvorlesung an der Universität Salzburg am 8. Juni 2017 und behandelt Salzburgs erstes Gesangbuch, seine Vorgeschichte, seinen Kontext im Rahmen der katholischen Aufklärung und seine schwierige, aber nachhaltige Rezeption. Es ist mir eine Freude, diese Druckfassung P. Winfried Bachler zu widmen, verbunden mit meinem Dank für seine Herzlichkeit und die gute Zusammenarbeit. Ad multos annos!

Salzburg und die Musik – das gehört wie selbstverständlich zusammen. Von daher überrascht es auf den ersten Blick, dass Salzburg in Sachen Gesangbuch ein Spätzünder ist. Zwar hat die Stadt mit dem anonymen Mönch von

UNIV.-PROF. DR. ALEXANDER ZERFASS
ist Professor für Liturgiewissenschaft und
Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen
Fakultät der Universität Salzburg, Mitglied
wissenschaftlicher Vereinigungen und Kommissionen, u. a. in
der Liturgischen Kommission für Österreich und in der
Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie.

Salzburg bereits im 14. Jahrhundert einen bedeutenden Dichter religiöser Lyrik vorzuweisen. Sieht man von einigen Privatinitiativen ab,¹ fängt die Gesangbuchgeschichte Salzburgs jedoch erst im späten 18. Jahrhundert an. Ihr Beginn ist verknüpft mit dem Namen von Erzbischof Hieronymus Graf Colloredo, einem entschiedenen Vertreter der katholischen Aufklärung.² 1772 ins Amt gelangt, war er der letzte Salzburger Erzbischof mit weltlicher Macht: Nach der Säkularisation des Erzstifts 1803 lebte er bis zu seinem Tod 1812 im Wiener Exil. Dem kulturbeflissenen Publikum ist er zudem als jener Erzbischof bekannt, der mit dem widerspenstigen Hofmusicus Wolfgang Amadeus Mozart nicht auf einen Nenner kam. Die verbindliche Einführung eines Gesangbuchs dekretierte Colloredo im Hirtenbrief von 1782³, in dem er sein aufklärerisches Programm ausführlich darlegte.⁴ Äußerer Anlass des Hirtenbriefs war das nach damaliger Rechnung 1200. Jubiläum der Kirche Salzburgs. Als Voraussetzung für eine

¹ Zu den Publikationen des Hoforganisten Kaspar Glanner († um 1580) und des Kapuziners Procopius von Templin (1609–1680) vgl. SPIES: Vergangenheit, 326–328; HINTERMAIER: Musik und Wallfahrt, 66; BIRCHER: Ad maiorem Dei gloriam, 117–119.

² Vgl. REB: Aufklärung.

³ Hirtenbrief des Fürst-Erzbischofs zu Salzburg: Die Abstellung des unnötigen religiösen Aufwandes, die Anpreisung des fleißigen Bibellesens, die Einführung eines deutschen Kirchengesangbuchs, dann verschiedene Pastoralverordnungen und Ermahnungen an die Seelsorger, zu würdiger Führung ihres wichtigen Amtes betreffend. Salzburg 1782.

⁴ Als maßgeblicher Autor des Hirtenbriefs ist Konsistorialrat Johann Michael Bönike (1734–1811), persönlicher Sekretär des Erzbischofs, anzusehen; vgl. SCHÖTTL: Reformen, 19 Anm. 33.

Analyse der Maßnahmen Colloredos ist jedoch zunächst die spezifische Position Salzburgs in der vorausliegenden Geschichte des christlichen Volksgesangs zu bestimmen.

1 Das Kirchenlied in Salzburg vom Hochmittelalter bis zum Barock

Der volkssprachige Gemeindegesang erlebte erst im 16. Jahrhundert durch den Impuls der Reformation eine Renaissance, die an das Gewicht des Hymnengesangs in der Spätantike anknüpfen konnte. Die fortschreitende Klerikalisierung der Liturgie, verbunden mit dem Festhalten an der lateinischen Sprache, hatte im dazwischen liegenden Jahrtausend die Professionalisierung der Kirchenmusik begünstigt und sie damit in die Hände ausgebildeter Sängerscholen gelegt. Freilich bedeutet das nicht, dass es im Mittelalter gar keine volkssprachige Liedtradition gegeben hätte. Die älteste Gattung des deutschen Kirchenlieds ist die so genannte Leise, deren Strophen jeweils auf „Kyrieleis(on)“ enden.⁵ Einige mittelalterliche Leisen sind bis heute in Gebrauch; deren älteste und in ihrer schlichten Größe schönste ist das Osterlied *Christ ist erstanden* (GL 318),⁶ dessen erste Strophe sich bis ins 12. Jahrhundert zurückverfolgen lässt.⁷

Die zweitälteste Quelle für dieses Lied befindet sich in der Universitätsbibliothek Salzburg: Es handelt sich um den zwischen 1181 und 1198 entstandenen Liber ordinarius für die Salzburger Kathedrale.⁸ Er belegt, dass im Salzburg des späten 12. Jahrhunderts – wie an vielen anderen Orten auch – am Morgen des Ostersonntags das kleine Osterspiel der „*visitatio sepulchri*“ stattfand: Zwischen Matutin und Laudes der Stiftskanoniker wurde der Besuch der Auferstehungszeugen am leeren Grab szenisch nachempfunden. Neben lateinischen Gesängen aus dem Schlussteil der Matutin war auch das *Christ ist erstanden* in die Szene verwoben: Mit dem Lied antwortete die Gemeinde auf die Auferstehungsbotschaft.⁹ Typisch für die mittelalterlichen Leisen ist, dass der Volksgesang, vom System her betrachtet, nicht im Zentrum der liturgischen Vollzüge, sondern an der Peripherie des gottesdienstlichen Geschehens angesiedelt ist, im vorliegenden Fall etwa nicht in der feierlichen Messe des Ostersonntags, sondern im Rahmen einer sekundären Erweiterung des Stundengebets. Aus der Perspektive des Volkes gesehen, ist eine solche Wertung freilich irrelevant: Der Erlebniswert der „*visitatio sepulchri*“ dürfte für die durchschnittlichen Gläubigen jenen einer lateinischen Festmesse deutlich überstiegen haben.

Zu einer grundlegenden Aufwertung des deutschsprachigen Gemeindegesangs kam es im Kontext der Reformation. Die Wiederentdeckung der biblischen Idee eines gemeinsamen Priestertums der Getauften und sein Verständnis der Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch ließ speziell für Martin Luther das Kirchenlied in der Volkssprache zu einer zentralen Ausdrucksform liturgischen Handelns werden. So versteht sich auch, weshalb die Reformation die Gattung „Gemeindegesangbuch“ hervorgebracht hat. Verbunden mit der Volkssprachigkeit des ganzen Gottesdienstes, half das deutsche Kirchenlied, die im Laufe der Jahrhunderte eingetretene Entfremdung zwischen Tun des Klerus und Tun des Volkes zu überbrücken.

⁵ In gewisser Weise sind die Leisen insofern von den lateinischen Kyrietropen inspiriert, bei denen die Melismen der Kyrierufe mit zusätzlichem Text unterlegt wurden.

⁶ Vgl. BECKER: *Christ ist erstanden*.

⁷ Vgl. PRASSL: *Mittelalter*, 35–37.

⁸ Zu der Handschrift vgl. PRASSL: *Salzburger Liber Ordinarius*.

⁹ Universitätsbibliothek Salzburg, Cod. M II 6, fol. 67r.

Für die katholische Seite stellte sich mit der enormen Resonanz des Volksgesangs im protestantischen Bereich zwangsläufig die Frage nach Strategien der Reaktion.¹⁰ Besonders dort, wo man mit starken protestantischen Strömungen konfrontiert war, konnte die Antwort in einer Konkurrenzproduktion bestehen.¹¹ Das berühmteste Beispiel dafür aus dem Reformationsjahrhundert ist das Gesangbuch des Bautzener Domdechanten Johann Leisentrit von 1567. Bis in die Aufmachung hinein gibt es sich als Pendant zum Leipziger Gesangbuch Luthers von 1545 zu erkennen.¹² Orientierte sich zunächst auch das Repertoire katholischer Gesangbücher weithin an (notdürftig ‚katholisierten‘) protestantischen Vorlagen, gewann es ab dem Ende des 16. Jahrhunderts zunehmend ein dezidiert gegenreformatorisches Profil. Dazu trug beispielsweise die vermehrte Aufnahme von Heiligen- und besonders Marienliedern bei. Eine herausragende Rolle für die Verbreitung solcher konfessionalisierter Gesangbücher spielten, wie für die katholische Reform überhaupt, die Jesuiten.¹³

Im Erzstift bzw. in der Erzdiözese Salzburg beteiligte man sich weder im 16. Jahrhundert noch während der barocken Blütezeit des Kirchenlieds an der gegenreformatorischen Gesangbuchproduktion. Es ist gewiss kein Zufall, dass auf dem Territorium des heutigen Österreich das erste eigentliche Kirchengesangbuch 1588 ausgerechnet in Innsbruck erschien, wo die Jesuiten bereits seit der Mitte des Jahrhunderts tätig waren.¹⁴ Im benediktinisch geprägten Salzburg bestand zudem auch kein hinreichend großer Druck von protestantischer Seite: Es existierte hier zu jener Zeit kein nennenswertes protestantisches Kirchenlied- oder Gesangbuchschaffen, dem man etwas hätte entgegensetzen müssen.¹⁵ Sehr wohl aber wurde auch in Salzburg der aus dem Spätmittelalter überkommene Brauch fortgeführt, bei bestimmten Gelegenheiten abseits des Zentrums der Messliturgie deutsche Kirchenlieder zu singen. Dokumentiert ist dies jedoch nicht in eigenständigen Gesangbüchern, sondern in den diözesanen liturgischen Büchern selbst. Neben den frühen Salzburger Messbuchdrucken, die weiterhin den Gesang des *Christ ist erstanden* bei der „visitatio sepulchri“ bezeugen,¹⁶ ist hier das Diözesanrituale hervorzuheben. Während der *Libellus Agendarum* von 1557 sich auf vier deutsche Gesänge beschränkt, bietet der zweite Band der *Libri Agendorum* von 1575 sogar 14 deutsche Lieder. Das bedeutet nicht, dass man plötzlich erheblich mehr deutsch gesungen hätte; stattdessen dürfte die Zunahme abgedruckter Lieder der Kodifizierung des Bestands und damit zugleich dessen Kontrolle gedient haben.¹⁷ Die Diözesansynode von 1569 hatte nämlich vorgeschrieben, dass ausschließlich offiziell genehmigtes Liedgut Verwendung finden dürfe.¹⁸ Jedenfalls zeigt sich, dass der volkssprachige Gesang eingebürgert war und wertgeschätzt wurde. Der 1575er Druck enthält einen eigenen Anhang deutscher „Cantiones sacrae“.¹⁹ Die eröffnende Rubrik lautet:

¹⁰ Vgl. dazu grundlegend HARNONCOURT: Kirchenlied III.

¹¹ Vgl. SCHEIDGEN: Reformationsjahrhundert.

¹² Vgl. HEITMEYER: Leisentrit.

¹³ Vgl. SCHEIDGEN: Reformationsjahrhundert, 6f.; NEUHAUS: Barockzeit.

¹⁴ Vgl. ORTNER: Österreich, 163–165; weiterführend ORTNER: Katholisch Gesangbüchlein.

¹⁵ Vgl. WALTERSKIRCHEN: Das protestantische Lied. Der Salzburger Protestantismus errang seinen Platz in der Geschichte des Kirchenlieds erst unter den tragischen Umständen der Vertreibungen des 18. Jahrhunderts; vgl. DITTRICH: Lieder.

¹⁶ Vgl. BIRCHER: Ad maiorem Dei gloriam, 144.

¹⁷ In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, dass es sich fast ausnahmslos um vorreformatorisches Liedgut handelt; vgl. unten Anm. 22.

¹⁸ Zitiert z. B. bei SCHÖTTL: Reformen, 64 Anm. 1.

¹⁹ So die Bezeichnung in der Kopfzeile; vgl. *Libri Agendorum secundum antiquum usum Metropo-*

„Über die Lieder, die zu verschiedenen Zeiten in den Kirchen zu singen sind. In unserer Kirche besteht die lobenswerte und alte Gewohnheit, dass die Laien vor der Predigt, um Gottes Gnade zu erlangen, deutsche und fromme Gesänge pflegen. Deshalb, damit dies auch in Zukunft beachtet wird, um die Andacht des Volkes zu bewahren, haben wir dafür Sorge getragen, dass diese [Gesänge] je nach Beschaffenheit der [liturgischen] Zeit beigegeben werden: Diese werden vom Volk nach der folgenden Ordnung gesungen werden.“²⁰

Als Sitz im Leben der Lieder wird ausdrücklich die Rahmung der Predigt benannt, die nach damaliger Praxis im Regelfall außerhalb der Messe gehalten wurde.²¹ Im Folgenden werden dem Lauf des Kirchenjahres entsprechend jeweils die für eine bestimmte Zeit vorgesehenen Gesänge²² mit ihren Texten, jedoch ohne Melodien dokumentiert. Für die Zeit zwischen dem Dreifaltigkeitsfest und Weihnachten kann ein „frommer und katholischer Gesang, der von der katholischen Kirche akzeptiert ist“, frei gewählt werden.²³ Über die 13 im Anhang aufgeführten Lieder hinaus wird in den Formularen zur Prozession am Oster- bzw. Pfingsttag noch die Leise *Also heilig ist der Tag* erwähnt, die vom Volk im Wechsel mit den Strophen des lateinischen Hymnus *Salve festa dies* gesungen wird.²⁴

Die zunächst recht raumgreifende Integration volkssprachigen Liedguts ins Salzburger Diözesanrituale wurde jedoch im 17. Jahrhundert massiv zurückgefahren. Das unter Erzbischof Paris Graf Lodron 1640 erneuerte Rituale sah nur noch die Osterlieder *Christ ist erstanden* und *Erstanden ist der heilig Christ* vor.²⁵ Die gegenreformatorische Strategie im Umgang mit dem deutschen Volksgesang stellte sich im Salzburg der Barockzeit also nicht vereinnahmend

litanae Salisburgensis Ecclesiae, nunc recens recogniti, & ab omnibus mendis purgati atq; aucti. Mandato & solitudine Rmi & Illmi D. D. Ioan. Iacobi Archiepiscopi ac Principis Salisburgensis, & S. Sedis Apostolicae Legati. Pars secunda. Quae est de benedictionibus a sacerdotibus faciendis, ac processionibus: & id genus aliis, uti ex sequenti indice constat, [Salzburg] 1575, p. 529–544.

²⁰ Ebd. p. 529: „De cantionibus diversis temporibus in Ecclesiis cantandis. Consuetudo laudabilis in Ecclesia nostra est & antiqua, laicos ante sermonem, pro impetranda Dei gratia, Germanicas & pias habere cantilenas. Quapropter, ut id & in posterum observetur, ad conservandam populi devotionem, has ipsas pro qualitate temporum apponi curavimus: quae a populo iuxta ordinem sequentem cantabuntur.“

²¹ Dieser Zweckbestimmung für den Predigtgottesdienst entspricht auch, dass der Anhang im Anschluss an die Lieder weitere einschlägige Texte dieser katechetisch akzentuierten Gottesdienstform in deutscher Übersetzung bietet: das Vaterunser, das Ave Maria, das Credo, die Zehn Gebote sowie Schuldbekennntnis und Absolution.

²² In den meisten Fällen handelt es sich um Strophenlieder: *Der Tag der ist so freudenreich* (Weihnachten bis Lichtmess; in zwei Fassungen: ein- bzw. vierstrophig); *Ein Kind geboren zu Betlehem* (ebenefalls Weihnachtszeit; 9 Str.); *In dulci iubilo* (ebenefalls Weihnachtszeit; 3 Str.); *Süßer Vater Herre Gott* (Quadragesima; 6 Str.); *Christ ist erstanden* (Ostern bis Christi Himmelfahrt; 7 Str.); *Erstanden ist der heilig Christ* (Osterzeit; 14 Str.); *Christus fuhr mit Schallen* (Christi Himmelfahrt bis Pfingsten; 4 Str.); *Der zart Fronleichnam der ist gut* (Fronleichnam und Oktav; 4 Str.). Ohne kirchenjahreszeitliche Bindung erscheinen der „Ruff“ *Jesus ist ein süßer Nam* (8 Str.) und das Vaterunser-Lied *Vater unser der du bist im Himmelreich* (3 Str.). – Neben Strophenliedern finden sich aber auch die Antiphonen *Mitten unsers Lebens Zeit* (Lichtmess bis Quadragesima sowie als Vorschlag für die Zeit nach Dreifaltigkeit), *Komm heiliger Geist Herre Gott, erfüll uns* (Pfingsten bis Fronleichnam) sowie *Maria du bist Gnaden voll* (Marienfeste). – Vgl. zum Repertoire auch WESTERMAYER: Kirchenlied.

²³ Vgl. p. 540.

²⁴ So ausdrücklich die Rubrik an Ostern (p. 278); vgl. die weniger genaue Angabe zu Pfingsten (p. 314).

²⁵ Vgl. PRASSL: Kirchenlied, 87.

dar, sondern repressiv. Dabei ist die weitgehende Verdrängung der volkssprachigen Lieder gewiss auch vor dem Hintergrund einer entschiedenen Romorientierung zu verstehen.²⁶ Die Liturgiereform im Gefolge des Konzils von Trient hatte bei aller Tendenz zur Zentralisierung und Vereinheitlichung doch jenen Teilkirchen, die für Messbuch und Brevier eine mindestens 200 Jahre zurückreichende Eigentradition vorweisen konnten, die Möglichkeit eröffnet, diese beizubehalten. Im Geltungsbereich des Rituale, also bei sakramentlichen Feiern unter priesterlicher Leitung außerhalb der Messe, konnten die Eigenriten ohnehin fortexistieren. In Salzburg entschloss man sich jedoch relativ rasch, freiwillig weitgehend auf die diözesane Eigenliturgie zu verzichten. Bereits 1595, also nur 25 Jahre nach dem Erscheinen des nachtridentinischen *Missale Romanum*, dekretierte Erzbischof Wolf Dietrich von Raitenau die Einführung des römischen Ritus in der Erzdiözese, nachdem die Liturgie der Kathedrale bereits einige Jahre zuvor nach römischem Vorbild reformiert worden war.²⁷ Das Rituale von 1640, in dem die Salzburger Eigentradition nur noch rudimentär erhalten blieb,²⁸ trug jetzt den bezeichnenden Titel „Rituale Salisburgense. Ad usum Romanum accomodatum“. Angesichts dieser Liturgiepolitik versteht sich leicht, dass die für viele andere Bistümer – insbesondere dort, wo man sich mit starken lutherischen Tendenzen konfrontiert sah – im 17. Jahrhundert belegte Praxis, sogar während der Messe deutsche Lieder zu singen,²⁹ in Salzburg erst recht ferne lag.³⁰

2 Colloredos Gesangbuchreform: Kirchenlied und katholische Aufklärung

2.1 Kirchenmusikalische Qualitätssicherung

Um die Initiative Erzbischof Colloredos einordnen zu können, ist zu fragen, was aus dieser Entwicklung für die kirchenmusikalische Praxis Salzburgs im 18. Jahrhundert resultierte. Diese Frage stellt sich konkret für die Situation abseits der kirchlichen Zentren, also der Kathedrale sowie der Stifts- und Ordenskirchen³¹, wo mit der kompetenten Pflege des Choralbzw. mit einer aufwendigen mehrstimmigen Kirchenmusik gerechnet werden kann.

Das tridentinische Messbuch reflektiert die im Laufe des späten Mittelalters voll zum Durchbruch gelangte Auffassung, dass der Priester alle liturgischen Texte selbst sprechen muss, weil allein sein Handeln im eigentlichen Sinne Liturgie ist. Folgerichtig geht das *Missale* von der *missa lecta*, der vom Priester still gelesenen Messe, als Grundform aus, die je nach Feierlichkeit durch das Hinzutreten von Choralgesang (*missa cantata*) und weiteren klerikalen Rollenträgern (*missa sollemnis*) modifiziert werden kann. Immer ist dabei jedoch zur Gültigkeit des liturgischen Vollzugs vorausgesetzt, dass der Priester etwa die Texte der Gesänge parallel leise selbst rezitiert. Bei aller Wertschätzung ist der Choral damit vom System her zur prinzipiell verzichtbaren Begleitmusik der „eigentlichen“ Liturgie degradiert, die allein im Tun des Priesters besteht. Unter einfachen Verhältnissen, wo es keine entsprechend ausgebildete Schola gab, konnte dann andere Begleitmusik an die Stelle des Choralbzw. In der Erzdiözese Salzburg, wo man aus antireformatorischen Gründen den volkssprachi-

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. BIRCHER: *Ad maiorem Dei gloriam*, 142–145.

²⁸ Vgl. ebd. 146.

²⁹ Vgl. HARNONCOURT: *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie*, 347–351.

³⁰ Vgl. PRASSL: *Kirchenlied*, 87.

³¹ Zu Letzteren vgl. EDER: *Deo pLaCet MVsICa*.

gen Gemeindegesang bekämpfte, blieben dafür im Wesentlichen zwei Möglichkeiten: Entweder lag die musikalische Begleitung des Gottesdienstes in den Händen der so genannten „Kirchensinger“.³² Darunter sind kleine Gruppen männlicher Sänger, geleitet von einem Vorsänger, zu verstehen, die seit dem 17. Jahrhundert gegen Bezahlung zunächst bei außerliturgischen Anlässen, im 18. Jahrhundert im ländlichen Raum aber vermehrt auch während der Gottesdienste, ihr Repertoire vortrugen. Dieses bestand häufig aus selbst verfassten Liedern von zweifelhafter textlicher und musikalischer Qualität. Als Alternative bot sich Instrumentalmusik an, deren Niveau jedoch besonders in den Landkirchen ebenfalls manche Wünsche offen gelassen haben dürfte.

Tatsächlich nimmt Colloredos Hirtenbrief von 1782 auf beide Phänomene äußerst kritisch Bezug, sodass seine Initiative zur Implementierung eines Gesangbuchs zumindest teilweise auch als Maßnahme zur kirchenmusikalischen Qualitätssicherung erscheint. Ohne die Institution der Kirchensinger beim Namen zu nennen, beklagt der Erzbischof, dass „man es mit der unbegreiflichsten Gleichgültigkeit geschehen ließ, vielleicht selbst zu wenig fühlte, welch unverständliches Zeug, welchen Unsinn der gemeine Mann bey seinen öffentlichen und Privatandachten daher sagte oder sang“³³. Er lässt kein gutes Haar an der „Musik in unsern gemeinen Stadt- und Landkirchen [...], wo so oft durch die elendste Geigeley dem gemeinen Volke jeder gute Gedanke aus dem Herzen hinausgejagt, und durch ganz gräuliches Geplerle nur dumme Sinn- und Gedankenlosigkeit unterhalten wird“³⁴.

2.2 „Die Köpfe aufzuheitern und die Herzen zu bessern“:

Der Hirtenbrief von 1782 als aufklärerisches Manifest

Freilich beschränkten sich Colloredos Absichten nicht auf die Hebung des musikalischen Standards. Vielmehr ist der Hirtenbrief Teil der aufklärerischen Agenda des Fürsterzbischofs zugunsten einer vernünftigen Religion. Seit seinem Amtsantritt 1772 hatte Colloredo zahlreiche Maßnahmen gesetzt, um die wirtschaftliche Situation des Erzstifts zu verbessern.³⁵ Dazu zählte nicht zuletzt eine spürbare Reduktion der Feiertage.³⁶ Auf geistlichem Gebiet repräsentiert er die zu seiner Zeit im süddeutschen Raum von Konstanz bis zum josephinischen Österreich³⁷ verbreitete Strömung einer katholischen Aufklärung, der es nach dem sinnlichen Überschwang des Barock um eine neue Kultur praktisch-moralischer Kirchlichkeit und verständig vollzogenen Glaubens zu tun war. Für Salzburg kann der Hirtenbrief von 1782 diesbezüglich als Programmschrift gelten, weshalb im Folgenden zunächst ein Überblick über dessen Inhalte und Argumentationsstruktur gegeben wird.

Im ersten Teil des Hirtenbriefs (Nr. 1–17) wird entfaltet, dass die Kirche von Anfang an in der Spannung stand, ob sie ihre Mittel zum übermäßigen Schmuck ihrer Gebäude oder zur Unterstützung der Armen aufwenden sollte. Unter breiter Bezugnahme auf theologische (v. a. patristische) und biblische Schriften, hier besonders auf Herrenworte aus den Evangelien, wird der unbedingte Vorrang der diakonischen Aufgaben eingeschränkt. Zugleich wird die Kathedrale als verbindliches Vorbild für eine in der ganzen Erzdiözese durchzuführende Reduzierung

³² Vgl. HOCHRADNER: Volkskultur, 392; DERS.: Zwischen fremden Modellen und eigener Tradition.

³³ Hirtenbrief 1782, Nr. 25 (S. 35).

³⁴ Ebd. Nr. 29 (S. 41).

³⁵ Vgl. MACK: Reform- und Aufklärungsbestrebungen, bes. 15–36.

³⁶ Vgl. SCHÖTTL: Reformen, 20–35.

³⁷ Vgl. dazu HOLLERWEGER: Reform des Gottesdienstes.

des Aufwands im Kirchenschmuck vorgestellt, wobei konkret eine Beschränkung der Zahl der Kerzen festgelegt wird. Die Maßgaben verfolgen ein doppeltes Ziel: Einerseits sind im Sinne einer ästhetisch-spirituellen Kategorie „Reinlichkeit und Ordnung“ zu fördern, damit nichts die „Stille der Seele“³⁸ stört; andererseits geht es um die Freisetzung von Mitteln zur Errichtung von Dekanatskassen für die Unterstützung bedürftiger Personen. Nur am Rande sei bemerkt, dass Giuseppe Garampi, der Apostolische Nuntius in Wien, in verschiedenen Schreiben an den Kardinalstaatssekretär kritisierte, Colloredo Ehrgeiz bei der Beseitigung des Kirchenschmucks stehe in argem Missverhältnis zu seiner Großzügigkeit, was die eigene Hofhaltung betrifft.³⁹

Doch zurück zum Hirtenbrief: Dem pädagogischen Impetus der Aufklärung entsprechend stellt Colloredo in einem zweiten Schritt klar, dass die vordringliche Sorge der Priester sich auf die religiöse Bildung richten müsse (Nr. 18–21). Anzustreben sei es, „in die Vorstellungen des gemeinen Mannes von Gott mehr Wahrheit, mehr Licht, mehr Vollständigkeit und Würde und Anständigkeit zu bringen“.⁴⁰ Orientierungsmarke des Priesterbilds könne daher nicht jener „Müßiggänger“ sein, der „gleichsam ein Handwerk daraus mach[t], eine Viertelstunde mit dem Meßopfer sich abzugeben“.⁴¹ Gesucht sei vielmehr der umfassende Seelsorger, der die Güte Gottes erfahrbar macht, wozu auch eine am Maßstab der Vernunft geprüfte Verkündigung gehört. Im Einzelnen folgt daraus, dass sowohl das Bibelstudium der Geistlichen als auch die Schriftlektüre der Gemeinde zu fördern sind (Nr. 22–23). Auch die Wertschätzung des volkssprachigen Gesangs (Nr. 24–30) steht in diesem Zusammenhang: „Nebst der Bibel sind gute Kirchenlieder in der Muttersprache eines der vortrefflichsten Mittel den öffentlichen Gottesdienst erbaulich und zur Erweckung religiöser Gefühle beförderlich zu machen.“⁴²

Am deutlichsten kommt die positive Motivation des Hirtenbriefs im dritten Teil (Nr. 31–45) zum Ausdruck, in dem Colloredo den volkserzieherischen Anspruch der Aufklärung offenlegt. Im Kern geht es ihm darum, „Aufklärung und Moralität in Unserer Erzkirche“⁴³ zu fördern. Es gelte, einander „an Einsicht, an gesundem Menschenverstand, an Offenheit des Charakters, an Güte der Sitten, an Fleiß, Gewerbsamkeit und Wohlstand, an Zucht, Ordnung, Redlichkeit und Rechtschaffenheit, an bürgerlicher und christlicher Tugend“⁴⁴ zu übertreffen. Die Ausrichtung der ganzen Existenz an Vernunft und Tugend dient also dem Gelingen sowohl des weltlichen als auch des geistlichen Lebens. Dem Seelsorger kommt es dabei zu, „die Köpfe aufzuheitern und die Herzen zu bessern“⁴⁵. Auch die Liturgie wird unter Verweis auf die Idee eines „vernünftigen Gottesdienstes“ nach Röm 12,1 dem pädagogischen Konzept eingegliedert; die Kirche muss daher bestrebt sein, „ihren Gottesdienst möglichst rührend und belehrend zu machen“⁴⁶. Adressaten der erzieherischen Bemühungen des Seelsorgers sind sowohl die Jugend als auch die Erwachsenen; das Ziel ist jedenfalls „der fleißige, willige und gewissenhafte Gebrauch der Vernunft“⁴⁷. So kommt der Religion „Einfluß auf die Besserung

³⁸ Hirtenbrief 1782, Nr. 16 (S. 24).

³⁹ Vgl. LOBENWEIN: Beziehungen zu Rom, 113.

⁴⁰ Hirtenbrief 1782, Nr. 18 (S. 26).

⁴¹ Ebd. Nr. 19 (S. 27).

⁴² Ebd. Nr. 24 (S. 35).

⁴³ Ebd. Nr. 31 (S. 41).

⁴⁴ Ebd. Nr. 32 (S. 42).

⁴⁵ Ebd. Nr. 35 (S. 45).

⁴⁶ Ebd. Nr. 37 (S. 46).

⁴⁷ Ebd. Nr. 40 (S. 50).

und Glückseligkeit des Menschen“⁴⁸ zu und kann ein seinerseits breit gebildeter Seelsorger insbesondere durch Predigt und Christenlehre, aber auch „durch Wandel und Beispiel“ zum „Volkslehrer“⁴⁹ werden.

Im Schlussteil des Hirtenbriefs kommt Colloredo noch einmal auf Verdunklungen der wahren Gottesverehrung zu sprechen, die zu meiden seien (Nr. 46–50): ein falsch verstandener Heiligenkult, der die Heiligen nicht als beispielhafte Menschen, sondern als käufliche Advokaten versteht; die missbräuchliche Ablasspraxis, verbunden mit einem überbordenden Wallfahrtswesen; ein übertriebener bis abergläubischer Kirchenschmuck. Eine solcherart gereinigte Religion dient sowohl der persönlichen Glückseligkeit des Einzelnen als auch dem sozialen Nutzen (Nr. 51). Deshalb sollen die Seelsorger, so fasst Colloredo den Duktus des Schreibens abschließend zusammen, mit höchster Überzeugung ein „ächttes, praktisches, inneres Christenthum, reine, würdige Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit, thätige wohlgeordnete Nächstenliebe“⁵⁰ lehren.

Im Rahmen dieses Programms also propagiert Colloredo den volkssprachigen Liedgesang. Er begreift ihn als spirituelle und pädagogische Methode, mit der er bestimmte Absichten im Blick auf individuelle Glaubensbiographien, das allgemeine Kirchenverständnis und die praktische Gottesdienstgestaltung verbindet. Von den antireformatorisch motivierten Bedenken seiner Vorgänger gegen den Volksgesang zeigt er sich unberührt. Es wird sogar ausdrücklich hervorgehoben, dass man „die Einführung guter deutscher Lieder“⁵¹ zu Unrecht als heterodox verunglimpft habe, obwohl der Gemeindegesang schon neutestamentlich und patristisch breit belegt sei. Colloredos Entscheidung zugunsten des deutschen Kirchenlieds fällt äußerst dezidiert aus: Vom Beginn des Jahres 1783 an wird das Gesangbuch „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche“ im Erzstift verbindlich eingeführt überall da, „wo kein ordentlicher Chor gehalten wird (also nur mit Ausnahme der Stifts- und Klosterkirchen) bey allen Lob- und Seelämtern, gesungenen Messen, bey Lytaneyen, vor und nach der Predigt, bey Processionen, vor und nach den Christenlehren, vor und nach der Schul und bey jeder anderer schicklichen Gelegenheit“ – das heißt zugleich, dass dort „nirgends eine andere Musik, oder Gesang mehr gebraucht werden solle“.⁵² Zur Umsetzung dieses Beschlusses werden verschiedene Maßnahmen festgeschrieben, besonders die Einführung des neuen Liedguts über die Musikanten, die Kirchensinger und die Jugend als Multiplikatoren. Wo kein Chorgebet stattfindet, ist damit dem Anspruch nach der lateinische Choral ebenso abgeschafft wie seine Surrogate in Gestalt der traditionellen Repertoires der Kirchensinger und der Instrumentalmusik. Der deutschsprachige Liedgesang ist sowohl während der Messe als auch bei Andachten, Prozessionen und katechetischen Versammlungen zu pflegen.

2.3 „Der heilige Gesang“ im Salzburger Gewand

Nachdem es in Salzburg bis dato keine etablierte Gesangbuchkultur gegeben hatte, musste Colloredo in dieser Hinsicht Neuland beschreiten. Seine Wahl fiel mit dem „Heiligen Gesang“ auf das wohl bedeutendste katholische Aufklärungsgesangbuch, das ursprünglich 1777

⁴⁸ Ebd. Nr. 43 (S. 52).

⁴⁹ Ebd. Nr. 43 (S. 53).

⁵⁰ Ebd. Nr. 52 (S. 66).

⁵¹ Ebd. Nr. 25 (S. 35).

⁵² Ebd. Nr. 27 (S. 36 f.).

in Landshut erschienen war.⁵³ Herausgeber und auch maßgeblicher Autor des Landshuter Gesangbuchs war der Münchner Hofkammerrat und Publizist Franz Seraph von Kohlbrenner (1728–1783); für die Melodien zeichnete Norbert Hauner (1743–1827), ein Chorherr aus Herrenchiemsee, verantwortlich. Die Einführung dieses Gesangbuchs im Erzstift lag insofern nahe, als es im kurbayerischen Teil der Erzdiözese auf Veranlassung von Kurfürst Max III. Joseph bereits in Gebrauch war. So veranlasste Colloredo schon 1781 die Herausgabe einer adaptierten Salzburger Fassung des Landshuter Gesangbuchs, deren Gebrauch sein Hirtenbrief dann verpflichtend machte. Das Titelblatt dieser Ausgabe nennt sie „Aus dem größeren Werke gezogen“. Tatsächlich gibt es geringfügige Kürzungen gegenüber der Vorlage: Von den 52 Liedern der Landshuter Ausgabe übernimmt Salzburg nur 45, ergänzt aber im Gegenzug *Deinem Heiland, deinem Lehrer*, die bis heute gebräuchliche Übertragung der Fronleichnamsequenz durch den Jesuiten Franz Xaver Riedel.⁵⁴ Bezeichnend ist die Streichung von zwei der drei Lieder zur Aussetzung des Allerheiligsten,⁵⁵ die man in Salzburg zu beschränken suchte.⁵⁶ Auch das Vorwort („Vorerinnerung“) des Landshuter Buches ist ausgelassen. Umgekehrt sind die Liedfassungen der Marianischen Antiphonen, von denen Landshut nur den Text bringt, in Salzburg zusätzlich mit Melodien versehen. Ansonsten sind die Texte und Weisen⁵⁷ der Lieder weitgehend unverändert übernommen, ebenso die regelmäßig auf die Lieder folgenden Gebete. Bedeutende Eingriffe hingegen betreffen den Aufbau des Buches. Die Anordnung der Lieder im Landshuter Original wirkt abgesehen von den zusammenhängenden Blöcken der Singmesse *Hier liegt vor deiner Majestät* und der Lieder, die während verschiedener Zeiten des Kirchenjahres „vor der Predigt, oder bey dem Offertorium unter dem Amte der heiligen Messe zu singen“ sind, recht willkürlich, was zu weitreichenden Umorganisationen einlud.

Schon 1783 erschien in Salzburg ein „Zweyter Theil zur Andacht für Sonntage, und hohe Feste des Herrn“, der offenbar weithin zur Verwendung in Nachmittagsandachten bestimmt war.⁵⁸ Ursprüngliche Pläne für zwei weitere Teile wurden nach dem Tod Kohlbrenners nicht mehr verfolgt. Vielmehr konzentrierte man sich auf eine überarbeitete Neuauflage des Ersten Teils, die 1790 herauskam und auf die verbreitete Kritik an den Melodien Hauners reagierte. Verantwortlich für die musikalische Revision war der hochfürstliche Konzertmeister Michael Haydn (1737–1806); er transponierte zahlreiche Lieder um eine Sekund oder Terz nach unten, vereinfachte die Melodieverläufe, korrigierte Satz und Generalbass und schuf in einigen Fällen gänzlich neue Melodien.⁵⁹

2.4 Rezeptionsprobleme

Die Eingriffe Haydns waren neben künstlerischen Kriterien durch die Kritik der Endverbraucher am Gesangbuch von 1781 veranlasst. Generell gilt: So schneidig Colloredo die Einfüh-

⁵³ Vgl. BRENNINGER: Landshuter Kirchengesangbuch; ÜHLEIN-SARI: Der heilige Gesang.

⁵⁴ Schon die Landshuter Ausgabe hatte einige Lieder von Riedel sowie von Michael Denis aus einige Jahre zuvor publizierten Wiener Gesangbüchern übernommen.

⁵⁵ Beibehalten ist nur *Wir bethen an: dich wahres Engelbrod*, während Landshut 1777 darüber hinaus noch zwei Lieder speziell für die Zeit von Advent bis Lichtmess bzw. von Lichtmess bis Ostern anbietet.

⁵⁶ Vgl. SCHÖTTL: Reformen, 54–58.

⁵⁷ Zur in manchen Fällen erfolgten musikalischen Bearbeitung im Detail vgl. SCHIMEK: Musikpolitik, 41.

⁵⁸ Vgl. EDER: Der heilige Gesang.

⁵⁹ Vgl. SCHIMEK: Musikpolitik, 48–50.

rung des deutschen Gemeindegesangs dekretiert hatte, so schleppend verlief vielerorts, zumal auf dem Lande, die Umsetzung. Offenkundig hatte die repressive Politik der Salzburger Erzbischöfe gegenüber dem Kirchenlied seit dem frühen 17. Jahrhundert den Volksgesang tatsächlich so nachhaltig unterbunden, dass er nur schwer wieder in Gang zu bringen war. Die Erklärungen, die dafür in Visitationsberichten und vergleichbaren Quellen ab 1783 verlauten, muten kurios an. So stellt ein Pfarrer fest, es sei „ein angeborener Fehler des Landvolkes, wenigstens im Gebürge, daß die meisten, besonders von dem männlichen Geschlecht untauglich sind zum Singen; ihre dicken Häse verursachen, daß sie keine reine Stimme aus der Kehle heben können“.⁶⁰ Aus dem Pinzgau erfahren wir des Weiteren: „solches rühret hauptsächlich her von der täglichen Milch-, Käse- oder Schmalzkost, wodurch die Kehle zum Singen fast unbrauchbar werden muß“.⁶¹ Die von Colloredo als Multiplikatoren vorgesehenen Gruppen versagten teilweise ihren erhofften Dienst: Die Kirchenmusikanten standen der Reform weiterhin ablehnend gegenüber, weil sie durch das Verbot instrumentalmusikalischer Gottesdienstbegleitung Einkommenseinbußen befürchteten.⁶² Auch die Kirchensinger reagierten zurückhaltend, weil sie nicht von ihrem angestammten Repertoire lassen wollten. So musste das Erzbischöfliche Konsistorium 1784 darauf bestehen, dass „die Kirchensinger zu Wald [im Pinzgau] zur Absingung der gnädigst anbefohlenen deutschen Meßlieder unter dem sonn- und feiertäglichen Gottesdienste mit allem Ernste auch mittelst Anrufung der weltlichen Behörde angehalten werden“⁶³ sollten. Selbst wo man die Kirchensinger gewinnen konnte, schwieg häufig das Volk. Der Dekan von Hallein resümiert noch 1788: „Zu Kuchl, Anif, Golling etc. hört man den Schulmeister allein mit einigen Kirchensingern singen“.⁶⁴ Gewiss wird dabei auch eine Rolle gespielt haben, dass die Landbevölkerung keineswegs durchgängig lesekundig war. Hinzu kommt aber, dass Colloredos handstreichartige Gesangbuchreform ebenso wie seine zahlreichen Initiativen zur Beschneidung des volksfrommen Brauchtums vom Palmesel bis zu den beliebten Wallfahrten⁶⁵ zu wenig Rücksicht auf die ungebrochen lebendige Barockfrömmigkeit weiter Teile der Gläubigen nahm.⁶⁶

Es ist ein interessantes Rezeptionsphänomen, dass das Landshuter Gesangbuch im Erzstift Salzburg eine so durchwachsene Aufnahme fand, obwohl es überwiegend jene Art kirchlich-konservativer Aufklärung repräsentiert,⁶⁷ die sich auf lange Sicht in Österreich zum emotionalen Schlager entwickeln sollte. Zwar fehlen auch nicht Beispiele eines im vordergründigen Sinn moralisierenden Liedguts, wie es die Aufklärung so reichlich hervorgebracht hat.⁶⁸ Der Glaube wird hier allzu offensichtlich zum Vehikel allgemein volkserzieherischer Agenden. Im Landshuter Gesangbuch konzentrieren sich Lieder dieser Art vor allem in einem gesondert paginierten Anhang, der auf einem eigenen Deckblatt „Lieder zur Hausandacht, in der Werk-

⁶⁰ Zitiert nach SCHÖTTL: Reformen, 77.

⁶¹ Zitiert ebd.

⁶² Vgl. dazu ebd. 70f.

⁶³ Zitiert ebd. 73.

⁶⁴ Zitiert ebd. 80.

⁶⁵ Vgl. dazu ebd. 82–116.

⁶⁶ Auch in den gebildeten Kreisen blieb Colloredos Programm nicht unwidersprochen; vgl. WEISS: Fürsterzbischof Hieronymus Graf Colloredo.

⁶⁷ Vgl. BÄUMKER: Kirchenlied 3, 9: „Dieses vielgenannte und sehr verbreitete Buch schließt sich im ganzen noch streng an die katholischen Glaubenswahrheiten an und beachtet auch in seiner äußeren Einrichtung die herkömmlichen katholischen Gebräuche“.

⁶⁸ Vgl. ÜHLEIN-SARI: Der heilige Gesang, 314–320; allgemeiner: KRIEG: Deutscher Kirchengesang, 771–774.

statt, und im Felde“ ankündigt. Die Salzburger Ausgabe löst die Anhangstruktur auf, sodass die Lieder im fortlaufend paginierten Schlussteil des Buches zu stehen kommen. Da findet sich dann beispielsweise als „Lied in der Werkstatt“ das 15-strophige *So wie der Weinstock treibt die Reben*.⁶⁹ Zwar lässt das Initium auf biblische Inspiration hoffen. Tatsächlich folgt aber ein recht hölzernes Gedicht, das weitgehend immanentistisch über eine funktionierende Gesellschaft räsoniert. So erfährt man etwa in Strophe 6:

Was nützt der Bau von hohen Mauern	Wo niemand bey der Arbeit schwitzet,
Und Thore, die auch ewig dauern,	Kein Bürger Kunst und Fleiß besitzt,
Was nützt des Geldes todter Schatz?	Da ist ja noch kein Handelsplatz.

Doch ist dieser Stil aufs Ganze gesehen nicht typisch für das Landshuter bzw. Salzburger Gesangbuch. Deshalb ist zu Recht gesagt worden, dass das Landshuter Gesangbuch über seine Ursprungsregion hinaus und auf längere Zeit so erfolgreich sein konnte, „weil es nicht zur absoluten Avantgarde der Aufklärung gehörte“.⁷⁰

2.5 Späte Liebe und Restauration

Blickt man in den Österreichteil des heutigen „Gotteslob“, findet man dort neben der Haydn- und der Schubert-Messe noch mehr als 20 weitere Lieder aus eben dieser vergleichsweise konservativen Tradition von Aufklärung, die einen ganz charakteristischen Zug des Eigen- teils darstellt. In Anlehnung an Franz Karl Praßl lässt sich dieses Phänomen mit einer im Nachhinein doch glücklich verlaufenen Zwangsehe vergleichen: „Bei entsprechender Gewöh- nung und langer Dauer kann sich offenbar doch auch so etwas wie Liebe einstellen“.⁷¹ Aus dem Gesangbuch Landshut 1777 / Salzburg 1781 werden bis heute gesungen: *Tauet, Himmel, den Gerechten* (GL-Ö 790/791), *Das Grab ist leer, der Held erwacht* (GL-Ö 834), *Wir beten an, dich wahrer Mensch und Gott* (GL-Ö 936), *Deinem Heiland, deinem Lehrer* (GL-Ö 938) und nicht zuletzt die Singmesse *Hier liegt vor deiner Majestät* (GL-Ö 710), die wohl nicht nur aus chronologischen Gründen im „Gotteslob“ noch vor der Schubert-Messe (GL-Ö 711) steht. Ihre beliebte musikalische Form erhielt die Haydn-Messe jedoch noch nicht in Haydns Aus- gabe des Salzburger Gesangbuchs von 1790, in der für die Singmesse noch die Melodien Hau- ners beibehalten wurden. Erst im folgenden Jahrzehnt schuf Haydn ihre neue musikalische Gestalt, in der sie dann seit einem Wiener Druck aus dem Jahr 1800 ihren Siegeszug antrat.⁷²

Im Blick auf Salzburg selbst ist abschließend nach der weiteren Geschichte des von Colo- redeo eingeführten Gesangbuchs vor Ort zu fragen. Obwohl es zunächst so zögerlich an- genommen wurde, blieb es genau hundert Jahre lang das maßgebliche Salzburger Gesang- buch. Dann jedoch teilte es das Schicksal der meisten Aufklärungsgesangbücher: Es geriet ins Schussfeld der kirchenmusikalischen Restaurationsbewegung des Cäcilianismus.⁷³ 1852 polemisierte im Salzburger Kirchenblatt ein typisch cäcilianischer Artikel gegen die „unver- ständige Deutschthümelei“ auf kirchenmusikalischem Gebiet, die aus „Kirchenstürmerei und Neuerungssucht“ die Gregorianik verdrängt und durch „die häufig unrichtigen, wenigstens

⁶⁹ Das Lied findet sich sowohl in der Ausgabe von 1781 als auch in jener von 1790 auf S. 198–202.

⁷⁰ ÜHLEIN-SARI: Der heilige Gesang, 322.

⁷¹ PRASSL: Österreichtanhang, 111 f.

⁷² Vgl. BIBA / DOPPELBAUER: Michael Haydns Singmesse, 90 f.

⁷³ Vgl. SANGL: Kirchenmusik; ausführlicher DIES.: Cäcilianismus in Salzburg, bes. 173–187.

unsichern und unbeständigen, seelenlosen, langweiligen und kalten Poesien und Melodien deutscher Meßgesänge“ mit ihren „dogmatischen und moralischen Gemeinplätzen“ ersetzt habe.⁷⁴ Messlieder, die nur einen vagen Bezug zu den eigentlichen Ordinariusgesängen hätten, lenkten vom Wesentlichen ab. Daher gelte: „die Intentionen und Segnungen der Andacht für die Gemeinde erwarte man nicht von dem ermüdenden Gewohnheitsmechanismus des nie ruhenden deutschen Meßgesanges!“ Das Volk werde daran gewöhnt, pausenlos zu singen; bleibe das aus, wisse es nichts mehr mit sich anzufangen. So konstatiert der ungenannte Autor eine „Verflachung des religiösen Sinnes“ und die „Verflüchtigung des Gebetseifers und der andächtigen Erbauung“.⁷⁵ Im Ergebnis führte die hier greifbare Stimmung 1883 zur Einführung eines neuen Gesangbuchs: Bei „Alleluja. Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Salzburg“ handelte es sich um eine adaptierte Ausgabe des weit verbreiteten Buchs „Lasset uns beten!“ des Jesuiten Joseph Mohr (1834–1892), einer der führenden Gestalten der Gesangbuchrestauration in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.⁷⁶ Immerhin verfügte die Salzburger Version über einen Anhang, der den Menschen unterdessen ans Herz gewachsene Stücke wie die Haydn-Messe enthielt.

3 Perspektiven

Drei kurze Schlussfolgerungen mögen über das Salzburger Fallbeispiel hinausweisen. Die erste ist inzwischen, angesichts des aktuellen Stands liturgiehistorischer Forschung, recht banal: Die in der epochalen „Kleinen abendländischen Liturgiegeschichte“ Theodor Klausers beschworene „eherne Einheitsliturgie“⁷⁷ des nachtridentinischen Zeitalters war phänotypisch in Wahrheit ausgesprochen variabel. Es ist geradezu paradox: Je penibler das Liturgieverständnis sich darauf zurückzog, dass der Priester die vermeintlich unwandelbaren liturgischen Bücher befolgte, desto vielfältiger konnte sich der Gottesdienst aus der Perspektive der Betrachter darstellen. Das betrifft besonders die Musik. Sobald man nämlich auch die Schola nicht mehr als liturgische Rollenträgerin im vollen Sinn ernstnahm, war der Bandbreite der musikalischen Umrahmung kaum mehr eine Grenze gesetzt. Heute stellen sich freilich umgekehrte Fragen: Nachdem seit dem jüngsten Konzil der „religiöse Volksgesang“ als Teil der Liturgie selbst anerkannt ist (*Sacrosanctum Concilium* 118), muss das, was im Gottesdienst gesungen wird, das Gewicht des liturgischen Vollzugs auch tatsächlich tragen können. Mit der vollen liturgischen Qualität der tätigen Teilnahme jeder und jedes Einzelnen sind die inhaltlichen Ansprüche an den Gemeindegesang gestiegen.

Ein zweiter Gedanke betrifft die Bewertung der liturgiereformerischen Impulse der Aufklärung. Man ist schnell bei der Hand, dieser Epoche ein unzulängliches Verständnis von Gottesdienst oder Religion überhaupt vorzuwerfen. Tatsächlich ist auch Colloredos Hirtenbrief beileibe nicht frei von jener Tendenz zur Verzweckung religiöser Praxis für allgemein pädagogische Absichten, wie sie nicht ohne Grund das Klischee von Aufklärungsliturgie prägt. Jedoch wird die Aufklärung in der Liturgiegeschichtsforschung zunehmend zum Gegenstand differenzierter Betrachtung; beispielhalber sei summarisch auf die einschlägigen Untersu-

⁷⁴ [N. N.]: Der lateinische Choralgesang, in: Salzburger Kirchenblatt vom 7. Oktober (Nr. 36) 1852.

⁷⁵ [N. N.]: Der lateinische Choralgesang (Schluß), in: Salzburger Kirchenblatt vom 14. Oktober (Nr. 37) 1852.

⁷⁶ Vgl. SCHMIDT: Gegen den Reiz der Neuheit.

⁷⁷ Vgl. die Kapitelüberschrift bei KLAUSER: Liturgiegeschichte, 117.

chungen von Benedikt Kranemann hingewiesen. So gab es vielerorts ein durchaus ernsthaftes Bemühen, das Volk in neuer Intensität an Glauben und Gottesdienst heranzuführen.⁷⁸ Auch Colloredo argumentiert im Hirtenbrief zumindest wechselseitig: Gewiss misst er einerseits dem Gottesdienst belehrende Funktion bei, konzipiert auch er ihn als „Erziehungsanstalt des großen Haufens“, wie es 1804 der Landshuter Praktische Theologe Vitus Anton Winter (1754–1814) formulieren wird.⁷⁹ Doch gilt für Colloredo andererseits auch umgekehrt: „je reiner, heller, aufgeklärter und lebendiger seine [sc. des gemeinen Mannes] Erkenntniß ist, desto lauterer und fruchtbarer in allem Guten wird auch seyne Religion seyn.“⁸⁰ So sehr manche Aspekte von Colloredos Reformen befremden, besteht kein Anlass, dies als theologisches Anliegen nicht ernst zu nehmen: „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“,⁸¹ wie Immanuel Kant es ein Jahr nach dem Hirtenbrief als Grundanliegen der Aufklärung definieren wird – das steht einer Religion gut an, die sich von ihrer biblischen Wurzel her immer schon die Befreiung des Menschen aus der Knechtschaft all dessen, was gelingendem Leben entgegensteht, auf die Fahnen geschrieben hat.⁸²

Und schließlich: Die Salzburger Gesangbuchgeschichte des späten 18. und 19. Jahrhunderts kann in vielerlei Hinsicht als repräsentativ gelten. An zahlreichen Orten wurden im Zuge aufklärerischer Liturgiereformen Gesangbücher mit komplett neuen Liedbeständen eingeführt. Vielerorts war das mit einer rigiden Beseitigung älterer Traditionen verbunden. Die Aufklärungsgesangbücher ihrerseits wurden jedoch von der Restaurationsbewegung des 19. Jahrhunderts ebenso flächendeckend wieder aus dem Verkehr gezogen. Das Besondere der Salzburger Situation sind, wie gesehen, gewisse Ungleichzeitigkeiten: Die ältere Kirchenliedtradition war hier durch den antireformatorischen Kurs der Erzbischöfe schon vor der Aufklärung weitgehend abgebrochen. Colloredos Gesangbuch bot eine vergleichsweise konservative Art von Aufklärung, die dennoch zunächst auf Ablehnung stieß. Als mit der Einführung des „Alleluja“ die Restauration zum Durchbruch kam, war das Liedgut der Aufklärung aber so heimisch geworden, dass es nicht mehr rundheraus getilgt werden konnte. Überdeutlich zeigt sich hier, dass Mentalitäten sich häufig langsamer bewegen als Reformen. Einem schnellen und durchschlagenden Erfolg von Colloredos Reformen standen barocke Mentalitäten entgegen; umgekehrt wird aber auch erkennbar, wie die Gesangbuchreform langfristig Wirkung zeigte, obwohl sie anfänglich quer zu den Mentalitäten stand.

Nun drängt sich auch beim Blick auf die liturgische Zeitgeschichte der Eindruck auf, dass die vom Konzil angestoßene Liturgiereform in vielerlei Hinsicht von religiösen Mentalitäten noch nicht eingeholt ist. Exemplarisch zeigt sich das vielerorts an der nimmer müden Diskussion um Wort-Gottes-Feiern mit oder ohne Kommunionausteilung. Sie offenbart, dass weder die Kommunionfrömmigkeit noch die Bibelfrömmigkeit weiter Teile der Gläubigen mit dem Stand der Konzilstexte und der erneuerten liturgischen Bücher Schritt halten. Colloredos autoritäre Strategie, gegen Mentalitäten anzugehen, gegenüber denen er sich im Besitz der besseren Einsicht wähnte, kann heute gewiss nicht als Vorbild dienen. Wohl aber dürfen wir hoffen, dass auch in unseren Tagen Wesentliches sich rechtzeitig durchsetzt, bevor die Restauratoren zuschlagen.

⁷⁸ Vgl. z. B. KRANEMANN: Liturgie für die Menschen der Zeit.

⁷⁹ WINTER: Versuche, V.

⁸⁰ Hirtenbrief 1782, Nr. 36 (S. 46).

⁸¹ KANT: Werkausgabe XI, 53.

⁸² Vgl. dazu HÄUSSLING: Aufklärungsliturgie.

Literatur

- BÄUMKER, Wilhelm: Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen. Bd. 3. Freiburg 1886, Ndr. Hildesheim 1962.
- BECKER, Hansjakob: Christ ist erstanden, in: DERS. [u. a.]: Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. München 2001, 29–41. 503–505.
- BIBA, Otto / DOPPELBAUER, Josef Friedrich: Michael Haydns Singmesse „Hier liegt vor deiner Majestät“, in: *Musica Sacra* 101. 1981, 88–92.
- BIRCHER, Patrick: Ad maiorem Dei gloriam. Aspekte der Beziehungen zwischen Architektur, Kunst, Musik und Liturgie am Hohen Dom zu Salzburg im 17. Jahrhundert. Regensburg 2015 (Studien zur christlichen Kunst 11).
- BRENNINGER, Georg: Das Landshuter Kirchengesangbuch von 1777 – ein Bestseller der Aufklärungszeit, in: BECKER, Hansjakob / KACZYNSKI, Reiner (Hg.): Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Bd. 1: Historische Präsentation. St. Ottilien 1983 (Pietas Liturgica 1), 811–820.
- DITTRICH, Raymond: Die Lieder der Salzburger Emigranten von 1731/32. Edition nach zeitgenössischen Textdrucken. Tübingen 2008 (Mainzer Hymnologische Studien 22).
- EDER, Karl: „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche“. „Zweyter Theil zur Andacht für Sonntäge, und hohe Feste des Herrn“, in: KOHLSCHIEIN, Franz / KÜPPERS, Kurt (Hg.): „Der große Sänger David – euer Muster“. Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung. Münster 1993 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 73), 322–365.
- EDER, Petrus: „Deo pLaCet MVsICa“. Die Musik in den Klöstern Salzburgs nach 1600, in: STENZL, Jürg / HINTERMAIER, Ernst / WALTERSKIRCHEN, Gerhard (Hg.): Salzburger Musikgeschichte. Vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert. Regensburg 2005, 332–349.
- HÄUSSLING, Angelus A., „Aufklärungsliturgie“. Perspektiven liturgiewissenschaftlicher Arbeit, in: KOHLSCHIEIN, Franz / KÜPPERS, Kurt (Hg.): „Der große Sänger David – euer Muster“. Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung. Münster 1993 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 73), 366–382.
- HARNONCOURT, Philipp: Das deutsche Kirchenlied im Jahrhundert der Reformation. III: Das deutsche Kirchenlied in den katholischen Gemeinden, in: *Heiliger Dienst* 24. 1970, 130–137.
- DERS.: Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalendar und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets. Freiburg i. Br. [u. a.] 1974.
- HEITMEYER, Erika: Das Gesangbuch von Johann Leisentritt 1567. Adaption als Merkmal von Struktur und Genese früher deutscher Gesangbuchlieder. St. Ottilien 1988 (Pietas Liturgica Studia 5).
- HINTERMAIER, Ernst: Musik und Wallfahrt im Erzbistum Salzburg, in: NEUHARDT, Johannes (Hg.): Salzburgs Wallfahrten in Kult und Brauch. Katalog, XI. Sonderschau des Dommuseums zu Salzburg. Salzburg 1986, 65–74.
- HOCHRADNER, Thomas: Zur musikalischen Volkskultur bis 1865, in: STENZL, Jürg / HINTERMAIER, Ernst / WALTERSKIRCHEN, Gerhard (Hg.): Salzburger Musikgeschichte. Vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert. Regensburg 2005, 383–400.
- DERS.: Zwischen fremden Modellen und eigener Tradition – Kirchensinger in Salzburg, in: GRUPPE, Gerd (Hg.): Musikethnologie und Volksmusikforschung in Österreich: Das

- „Fremde“ und das „Eigene“? Aachen 2005 (Musikethnologische Sammelbände 20), 135–165.
- HOLLERWEGER, Hans: Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich. Regensburg 1976 (Studien zur Pastoralliturgie 1).
- KANT, Immanuel: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1 (Werkausgabe XI). Hg. v. Wilhelm WEISCHDEL. Frankfurt a. M. 1982.
- KLAUSER, Theodor: Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bonn 1965.
- KRANEMANN, Benedikt: Eine Liturgie für die Menschen der Zeit. Aufklärungsliturgie als Inkulturationsversuch, in: Bibel und Liturgie 63. 1990, 209–215.
- KRIEG, Gustav Adolf: Deutscher Kirchengesang in der Neuzeit. Eine Gesangbuchanthologie. Berlin 2013.
- LOBENWEIN, Elisabeth: Der Salzburger Fürsterzbischof Hieronymus Graf Colloredo und seine Beziehungen zu Rom, in: DIES./BAUMGARTNER, Jutta/AMMERER, Gerhard/MITTER-ECKER, Thomas (Hg.): Herrschaft in Zeiten des Umbruchs. Fürsterzbischof Hieronymus Graf Colloredo (1732–1812) im mitteleuropäischen Kontext. Salzburg 2016 (Schriftenreihe des Archivs der Erzdiözese Salzburg 14), 102–128.
- MACK, Joseph: Die Reform- und Aufklärungsbestrebungen im Erzstift Salzburg unter Erzbischof Hieronymus von Colloredo. Ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte der Aufklärungszeit, Diss. München 1912.
- NEUHAUS, Andrea: Barockzeit (17. und 18. Jahrhundert), in: FUGGER, Dominik/SCHIEDGEN, Andreas (Hg.): Geschichte des katholischen Gesangbuchs. Tübingen 2008 (Mainzer Hymnologische Studien 21), 11–18.
- ORTNER, Sonja: Das Innsbrucker *Catholisch Gesangbüchlein* von 1588. Das erste vollständige österreichische Kirchengesangbuch als Produkt der Gegenreformation und seine Bedeutung für die Liedgeschichte, Diss. Innsbruck 2002.
- ORTNER, Sonja: Österreich, in: FUGGER, Dominik/SCHIEDGEN, Andreas (Hg.): Geschichte des katholischen Gesangbuchs. Tübingen 2008 (Mainzer Hymnologische Studien 21), 163–219.
- PRASSL, Franz Karl: Das Mittelalter, in: MÖLLER, Christian (Hg.): Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch. Tübingen 2000 (Mainzer Hymnologische Studien 1), 29–68.
- DERS.: Das österreichische katholische Kirchenlied im 17. Jahrhundert. Gesangbücher – Funktion – Repertoire, in: KAČIĆ, Ladislav (Hg.): Cantus Catholici a duchovná pieseň 17. storočia v strednej Európe. Cantus Catholici und das Kirchenlied des 17. Jahrhunderts in Mitteleuropa. Zborník z konferencie / Konferenzbericht Bratislava, 25.–26.9.2002. Bratislava 2002, 83–95.
- DERS.: Der älteste Salzburger Liber Ordinarius (Codex M II 6 der Universitätsbibliothek Salzburg). Zu seinen Inhalten und seiner Wirkungsgeschichte, in: ENGELS, Stefan/WALTERSKIRCHEN, Gerhard (Hg.): Musica Sacra Mediaevalis. Geistliche Musik Salzburgs im Mittelalter. Salzburg, 6.–9. Juni 1996. Kongressbericht. St. Ottilien 1998 (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens E 40), 31–47.
- DERS.: Der Österreichtanhang zum „Gotteslob“ und die österreichischen Diözesananhänge, in: KURZKE, Hermann (Hg.): Gotteslob-Revision. Probleme, Prozesse und Perspektiven einer Gesangbuchreform. Tübingen 2003 (Mainzer Hymnologische Studien 9), 111–127.
- REB, Sylvaine: L'Aufklärung catholique à Salzbourg. L'œuvre réformatrice (1772–1803) de Hieronymus von Colloredo. 2 Bde. Bern 1995 (Contacts. Etudes et documents 33).

- SANGL, Carena: Der Cäcilianismus in Salzburg unter Erzbischof Johannes Kardinal Katschthaler. Sinzig 2005 (Kirchenmusikalische Studien 8).
- DIES.: Die Kirchenmusik zwischen Säkularisation und Motuproprio (1803–1903), in: STENZL, Jürg/HINTERMAIER, Ernst/WALTERSKIRCHEN, Gerhard (Hg.): Salzburger Musikgeschichte. Vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert. Regensburg 2005, 436–445.
- SCHEIDGEN, Andreas: Katholische Gesangbücher im Reformationsjahrhundert, in: FUGGER, Dominik/SCHEIDGEN, Andreas (Hg.): Geschichte des katholischen Gesangbuchs. Tübingen 2008 (Mainzer Hymnologische Studien 21), 3–8.
- SCHIMEK, Martin: Musikpolitik in der Salzburger Aufklärung. Musik, Musikpolitik und deren Rezeption am Hof des Salzburger Fürsterzbischofs Hieronymus Graf Colloredo. Frankfurt a. M. [u. a.] 1995 (Europäische Hochschulschriften. Musikwissenschaft 151).
- SCHMIDT, Rebecca: Gegen den Reiz der Neuheit. Katholische Restauration im 19. Jahrhundert – Heinrich Bone, Joseph Mohr, Guido Maria Dreves. Tübingen 2002 (Mainzer Hymnologische Studien 15).
- SCHÖTTL, Josef: Kirchliche Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus von Colloredo im Zeitalter der Aufklärung. Hirschenhausen 1939 (Südostbayerische Heimatstudien 16).
- SPIES, Hermann: Aus der musikalischen Vergangenheit Salzburgs bis 1634, in: *Musica divina* 2. 1914, 314–345.
- ÜHLEIN-SARI, Hermann: „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche“. Der erste Band des Landshuter Gebet- und Gesangbuchs (Landshut 1777), in: KOHLSCHIEIN, Franz/KÜPPERS, Kurt (Hg.): „Der große Sänger David – euer Muster“. Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung. Münster 1993 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 73), 282–321.
- WALTERSKIRCHEN, Gerhard: Das protestantische Lied in Salzburg, in: ZAISBERGER, Friederike (Hg.): Reformation, Emigration: Protestanten in Salzburg. Ausstellung 21. Mai – 26. Oktober 1981, Schloß Goldegg, Pongau, Land Salzburg. Salzburg 1981, 146–150.
- WEISS, Alfred Stefan: Fürsterzbischof Hieronymus Graf Colloredo und sein Kampf gegen die „Feinde“ der Aufklärung, in: AMMERER, Gerhard/WEISS, Alfred Stefan (Hg.): Die Säkularisation Salzburgs 1803. Voraussetzungen – Ereignisse – Folgen. Protokoll der Salzburger Tagung vom 19.–21. Juni 2003. Frankfurt a. M. 2005 (Wissenschaft und Religion 11), 120–141.
- WESTERMAYER, Georg: Das deutsche Kirchenlied im Salzburger Sprengel um die Mitte des 16. Jahrhunderts, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 102. 1888, 249–260.
- WINTER, Vitus Anton: Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie. Erster Versuch: Prüfung des Werthes und Unwerthes unserer liturgischen Bücher. München 1804.

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

Besuchen Sie uns auf unserer Website

www.liturgie.at



Herzlichen Dank an die Erzabtei St. Peter mit ihrem Erzabt Dr. Korbinian Birnbacher OSB, der den Druck dieser Sondernummer finanziell unterstützt hat.

4/2017
71. Jahrgang
ISSN 0017-9620

Heiliger^{theol} Dienst

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

TEXTILIEN für den Gottesdienst

Vorwort	313
Oliver Achilles Denn er kleidet mich in Gewänder des Heils (Jes 61,10)	315
Ingrid Fischer Steht auf zum Leben!	323
Gunda Brüske „Mit weißen Kleidern angetan“	330
Daniel Seper Interview: „... mit dem Gewand verbunden fühlen“	339
Frank Walz Damit Liturgie nicht aus der Mode kommt	342
Albert Esterbauer-P. Liturgische Vorvisitation in der Erzdiözese Salzburg	355
Elmar Nübold Die Evangelientexte in der Weihnachtszeit	360
Lea Lerch Berichte aus Liturgiewissenschaft und Liturgie	384
Buchbesprechungen	386
Büchereingang	388

Autorinnen und Autoren in diesem Heft:

Mag. Oliver ACHILLES, Theologische Kurse Wien, Stephansplatz 3, 1010 Wien;
Dr. Gunda BRÜSKE, Liturgisches Institut der deutschsprachigen Schweiz, Impasse de la Forêt 5 A, Postfach 165, 1707 Freiburg/Schw.;
MMag. Albert Thaddäus ESTERBAUER-P., Erzbischöfliches Ordinariat Salzburg, Kapitelplatz 2, 5010 Salzburg;
Dr. Christoph FREILINGER, Österreichisches Liturgisches Institut, Postfach 13, 5020 Salzburg;
Mag. DDr. Ingrid Fischer, Theologische Kurse Wien, Stephansplatz 3, 1010 Wien;
Dipl.-Theol. Lea LERCH, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg;
Univ.-Ass. PD Dr. Liborius Olaf LUMMA, Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck;
Propst i. R. Dr. Elmar NÜBOLD, Holsteiner Weg 9 b, 33102 Paderborn;
Mag. Dr. Daniel SEPER, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Schenkerstraße 8–10, 1010 Wien;
Ass.-Prof. Dr. Frank WALZ, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, 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: Postsparkassenkonto Wien, IBAN: AT 30 6000 0000 0715 8890; BIC OPSKATWW
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 Lerch, 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)

Alle Beiträge von HEILIGER DIENST durchlaufen ein PEER-REVIEW- VERFAHREN.

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,

Kleidung ist in jüngster Zeit wieder ein Thema der medialen Öffentlichkeit und im politischen Diskurs geworden: Am Beispiel der Diskussion über das Verhüllen und Bedecken oder über eben das Verbot derselben zeigt sich, dass Textilien längst nicht nur eine funktionale Bedeutung haben. Zur elementaren Funktion des Schutzes kommen der Ausdruck von gesellschaftlichem Status und sozialer Rolle sowie kulturelle, religiöse und symbolische Aspekte. Was allgemein für das kulturelle Phänomen Kleidung, aber auch für andere Textilien gilt, wirkt zweifelsohne auch in den Bereich des Gottesdienstes hinein. Als Abschluss des 71. Jahrganges von *Heiliger Dienst* bieten wir Ihnen ein „Patchwork“ mit verschiedenen Aspekten zu Textilien in der und für die Liturgie.

Das Themenheft eröffnet Oliver Achilles, Wissenschaftlicher Assistent bei den THEOLOGISCHEN KURSEN, mit einem Beitrag, der Erzählungen und Passagen der Heiligen Schrift zum Thema Kleidung/Gewand in den Blick nimmt. Dabei zeigen sich vielfältige Verknüpfungen und Bezüge einzelner Motive quer durch die gesamte Heilsgeschichte und bis hin zur Feier der Liturgie.

Von einer biblischen Grundlegung geht auch Gunda Brüske, Co-Leiterin des Liturgischen Institut in Fribourg, in ihren Überlegungen zu Theologie und Gestalt gottesdienstlicher Gewänder aus. Sie sieht das liturgische Gewand als Gestaltungselement, um dem Handeln Christi im Feiern Gestalt zu geben und plädiert für die Albe als Grundform der liturgischen Kleidung.

Der Salzburger Liturgiewissenschaftler Assistenzprofessor Frank Walz stellt liturgische Kleidung in den größeren Kontext kulturalanthropologischer Bezüge und skizziert die vielfältigen Bedeutungsgehalte von Kleidung, nicht zuletzt ihre gesellschaftlichen und symbolischen. Dabei wird deutlich, dass durch die im Gottesdienst verwendeten Textilien unter anderem auch ein bestimmtes Liturgie- und Rollenverständnis zum Ausdruck kommt.

Zwischen diese Aufsätze sind kürzere Beiträge von drei Redaktionsmitgliedern zu unterschiedlichen Aspekten des Themas eingewoben: Daniel Seper, Assistent an der Universität Wien, vermittelt Einblicke in die Paramentenwerkstatt des Klosters Fahr in der Schweiz. Albert Thaddäus Esterbauer führt als Vizerektor im Auftrag des Erzbischofs von Salzburg in den Pfarren die „liturgische Vorvisitation“ durch; er hat seine Erfahrungen aus dem ersten Durchgang dieser Visitationen unter dem Blickwinkel der im Gottesdienst verwendeten Textilien gebündelt. Dabei geht es längst nicht nur um die liturgische Kleidung. Eine textile Besonderheit im Gottesdienst-

Bitte beachten Sie die Beilage des Herder Verlags in diesem Heft!

raum stellt Ingrid Fischer, Wissenschaftliche Assistentin bei den Wiener Theologischen Kursen, vor: die Tauf- und Ostertücher in der Kirche der Benediktinerabtei zu den Schotten in Wien, die als veränderbare Kunstinstallation den Raum und die in ihm gefeierte Liturgie prägen. Zu diesen Kurzbeiträgen gibt es ergänzend visuelle Eindrücke, die über unsere Homepage zugänglich gemacht sind: www.liturgie.at/publikationen/heiliger-dienst.

Ein „Gewebe“ ganz anderer Art nimmt – unabhängig vom Themenheft – der freie Beitrag von Elmar Nübold in Blick. Der ehemalige Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts beschäftigt sich seit Jahrzehnten mit der aktuellen römischen Leseordnung, durch die Perikopen verschiedener biblischer Bücher zu einem neuen Kon-Text verbunden werden. Nübold legt eine Neuordnung der Evangelienperikopen im Weihnachtsfestkreis vor. Auch wenn eine solche Neuordnung derzeit nicht ansteht, vermag der Beitrag Interessierten einen exemplarischen Einblick in die Kriterien der Leseordnung zu vermitteln, sowie in die Komplexität der Zusammenstellung und den größeren Rahmen, der auf die jeweilige Textzusammenstellung einwirkt.

Berichte aus Liturgie und Liturgiewissenschaft sowie aktuelle Buchbesprechungen ergänzen das letzte Heft des 71. Jahrgangs.

Die Redaktion wünscht Ihnen alles Gute für das noch junge Jahr 2018 und hofft auch im neuen Jahr auf Ihr geschätztes Interesse.

Im Namen der Redaktion
P. Winfried Bachler OSB
Christoph Freilinger

Oliver Achilles, Wien

Denn er kleidet mich in Gewänder des Heils (Jes 61,10)

Gewand ist mehr als eine äußerliche Hülle. Anhand ausgewählter Stellen der Bibel – von Genesis bis Offenbarung – zeigt der Beitrag: Im Sinnbild der Kleidung werden Würde, soziale Rolle und nicht zuletzt auch Beziehung zum Ausdruck gebracht. Und anhand von Kleidungsstücken lässt sich Heilsgeschichte erzählen. Dabei sind enge Bezüge bis in die gegenwärtige Liturgie hinein zu entdecken. (Redaktion)

MAG. OLIVER ACHILLES
ist seit 2008 wissenschaftlicher Assistent
bei den Theologischen Kursen, Wien.
Er lehrt dort Altes und Neues Testament.

Die Einkleidung des Menschenpaares durch den HERRN

Kleidung ist in der Heligen Schrift nie nur ein Gebrauchsgegenstand – sie ist Ausdruck einer besonderen Würde, einer bestimmten Rolle oder einer speziellen Beziehung, was besonders schön am Anfang der Genesis zum Ausdruck kommt. Dort heißt es am Ende der Paradies-Erzählung: „Das ewige Wesen, Gott, machte für Adam und seine Frau Röcke von Fellen und bekleidete sie damit.“ (Gen 3,21; Ü: Moses Mendelssohn) Damit hilft Gott in der Erzählung der schamhaften Nacktheit der Menschen ab, um derentwillen sie sich vor ihm versteckt hatten (Gen 3,10), und er tut es auf eine Weise, die das menschliche Provisorium aus 3,7 nachhaltig verbessert.

Die traditionelle Exegese sah in diesem Gewand aus Fellen einen tieferen Sinn.¹ Johannes Chrysostomos las in der Übertretung des Gottesgebotes den Verlust des „himmlischen Gewandes“, mit dem der Mensch ursprünglich bekleidet war; in seinem Kommentar zu Hld 5,3 setzte Gregor von Nyssa den Satz der Braut: „Ich habe mein Kleid schon abgelegt – / soll ich es wieder anziehen?“ in Beziehung zu dem Kleid der Sünde, das die Katechumenen angelegt haben. Dieses Kleid habe sich der Mensch in Gen 3,21 übergeworfen. Das Taufkleid trete an seine Stelle und stelle die Gnade vor dem Sündenfall wieder her.²

In jedem Fall wurde die uralte Erzählung existentiell gedeutet: Nachdem Adam *Mensch* bedeutet und Eva *Leben*, war den Auslegern bewusst, dass es in dem Text um uns Menschen geht: tua res agitur.

Die Gewänder des Joseph

Doch nicht nur Gott gibt Gewänder, auch unter Menschen kann Kleidung geschenkt und genommen werden und eine Zuneigung oder Ablehnung symbolisieren, die für den Träger der Kleidung einschneidende Folgen haben, so in der Josephs-Novelle in den letzten Kapiteln der Genesis. Über das erste Gewand des Joseph, das erstmals in Gen 37,3 erwähnt wird,

¹ Einen guten Überblick geben HEITHER / REEMS: Adam, 223–230.

² JOHANNES CHRYSOSTOMOS: Homilien zur Genesis 16; GREGOR VON NYSSA: Homilien zum Hohelied 11, Auslegungen zu Hld 5,3.

wurde 1968 sogar ein Musical geschrieben: Andrew Lloyd Webbers „Joseph and the Amazing Technicolor Dreamcoat“. Es ist tief im kulturellen Gedächtnis verwurzelt, dass dieses Gewand farbig gewesen sei, dabei spricht der hebräische Text lakonisch von einem *k^etonaet passim*: Das erste Wort ist die Constructus-Form von *kutonaet*, eine gängige Bezeichnung für einen hemdartigen Leibrock³, die uns schon in Gen 3,21 begegnet ist. Dieser konnte sowohl von Laien (wie eben Joseph) als auch (vor allem in der priesterschriftlichen Tradition, P)⁴ von Priestern getragen werden.

Das zweite Wort gibt dagegen Rätsel auf. Zwar kommt es noch an einer anderen Stelle in der hebräischen Bibel vor, nämlich in der für das Haus David so tragischen Geschichte von Amnon und Tamar. Es heißt dort von Tamar: „Sie trug ein *k^etonaet passim*, denn so waren die Töchter des Königs, die Jungfrauen gekleidet.“ (2 Sam 13,18) Dieses Gewand wird von Tamar nach der Vergewaltigung durch ihren Halbbruder zerrissen.

Die alten Übersetzungen versuchten eine sinnvolle Übertragung. Die Septuaginta liest *chitōna poikilon* – ein buntes bzw. kunstvoll gewirktes Gewand. Die Vulgata leitet ihre Übersetzung von einem anderen griechischen Ausdruck ab und übersetzt *tunicam polymitam*, was eine vielfältig oder bunt gewirkte Tunika bedeutet. Die Mischna kennt einen dem *passim* ähnlichen Ausdruck⁵, aus dem geschlossen werden konnte, dass es sich um ein Gewand handelte, in das Figuren gewoben waren. In diesem Sinn übersetzt auch das Targum⁶. Der Midrasch Bereschit Rabba leitet den Ausdruck *passim* von *pas* = Handfläche ab und schlussfolgert daraus, das Gewand habe Joseph bis zur Fläche seiner Hand gereicht.⁷

In gängigen heutigen Bibelübersetzungen finden sich diese Traditionen wieder: ein bunter Rock (revidierte Einheitsübersetzung, Luther 2017), ein Ärmelrock (EÜ, Zürcher Bibel), ein knöchellanger Leibrock (Buber/Rosenzweig), ein langärmeliges Kleid (Bibel in gerechter Sprache). Wie auch immer man den Ausdruck übersetzt, das Leid des Joseph und seine erstaunliche Entwicklung, die letztendlich zur Rettung seiner Familie und darüber hinaus bis zum Exodus führen wird, hat in der Auslegung schon sehr früh zu Vergleichen mit der Geschichte Jesu geführt.⁸ Von daher ist das rätselhafte Kleid des Joseph auch als Hinweis auf seine besondere Rolle für die Geschichte seiner Familie und seines Volkes zu lesen.

Innerhalb der Tora ist die Erzählung kunstvoll nach vorne und nach hinten verklammert: Juda, der seinen Brüdern vorschlägt, Joseph in die Sklaverei zu verkaufen (Gen 37,26 f.) betrügt seinen Vater Jakob, indem er und seine Brüder das Gewand des Joseph in Blut tauchen und so den Eindruck erwecken, ein wildes Tier habe ihn gefressen (Gen 37,31 ff.). Jakob selbst hatte *seinen* Vater Isaak und *seinen* Bruder betrogen, indem er sich das Gewand seines Bruders anzog und als Esau verkleidete (Gen 27,15–16). Juda wiederum wird von seiner als Kultprostituierten verkleideten Schwiegertochter Tamar dazu gebracht, sie zu ihrem Recht und damit in den Stammbaum Jesu zu bringen (Gen 38; Mt 1,3). Joseph verliert im Fortgang der Erzählung sein Gewand an Potiphars Frau (Gen 39,12) und kommt dadurch ins Gefängnis,

³ Es gibt sogar Versuche, das englische Wort *cotton* (Baumwolle) von diesem Begriff abzuleiten.

⁴ Ex 28,4.39–40; 29,5.8; 39,27; 40,14; Lev 8,7.13; 10,5; 16,4; zusätzlich auch in Esr 2,69; Neh 7,69–71.

⁵ Siehe Negaim 11,7: קיטא שוש בה פספסים צבותים ולבנים (vgl. JASTROW: Dictionary, 1196).

⁶ מציר siehe GINZBERG: The Legends of the Jews V, 329 Fn 43.

⁷ Midrasch Bereschit Rabba 84,16; zum Ausdruck vgl. JASTROW: Dictionary, 1191; dass die Rabbinen bei פסים auch noch ein Akronym zu פוטיפר (Potiphar), סוחרים (Kaufleute), ישמעאליים (Ismaeliter) und מדיינים (Midianiter) annehmen, zeigt, wie unklar die ursprüngliche Bedeutung letztlich blieb.

⁸ Siehe etwa die detaillierte Gegenüberstellung bei Aphrahat, in: Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 33/2, 157 f.

aus dem er nach dem Anlegen anderer Kleider (Gen 41,14) zur rechten Hand Pharaos aufsteigt. Er empfängt nämlich von Pharao dessen goldenen Ring und wird mit kostbarem Stoff eingekleidet (Gen 41,42). Joseph wird also zweimal seiner Kleider beraubt und bekommt sie zweimal wieder. Als seine Brüder vor ihn treten, die einst durch ihren Betrug den Vater dazu brachten, seine Kleidung zu zerreißen (Gen 37,34), tun sie das gleiche, als Josephs Becher im Getreidesack des Benjamin gefunden wird (Gen 44,13). Nach der Versöhnung mit Joseph werden die Brüder wiederum von Pharao bekleidet (Gen 45,22).

Allein an Hand der Bekleidung des Joseph kann in der kunstvoll aufgebauten Erzählung so viel ausgesagt werden: seine Stellung innerhalb seiner Familie – sein sozialer Status – und das verborgene Wirken Gottes an ihm und mit ihm. Etliche Aspekte der Erzählung werden dann im Neuen Testament wieder aufgegriffen.

Der Hohepriester in Levitikus

Keine Bekleidung wird in der Bibel derartig detailreich beschrieben wie die des Hohepriesters in Ex 28. Die Wirkungsgeschichte dieses Textes reicht tief in die liturgische Praxis der hebräischen, griechischen und lateinischen Tradition hinein.⁹ Theologisch bedeutsam ist die spezielle Priesterkleidung deshalb, weil sie ausdrückt, „dass der Dienst am Heiligtum kein Ausdruck besonderer persönlicher Eigenschaften und Fähigkeiten ist, sondern eine *Aufgabe*, die Aaron und seine Nachkommen als *Amt* ausüben sollen.“¹⁰

Die Kleidung des Hohepriesters ist also Symbol einer spirituellen Wirklichkeit. Wie wirksam die Bestimmungen der Tora in diesem Kapitel bis heute sind, ist daran erkennbar, dass Ex 28 mit Bestimmungen über ein beständiges Licht beginnt, das vor dem Allerheiligsten brennen soll. Auch hier ist die Symbolsprache so eindringlich, dass das „ewige Licht“ bis heute in keiner katholischen Kirche fehlt. Alle diese scheinbar äußerlichen Details repräsentieren eine Realität, die den gläubigen Menschen „sehen“ lässt, worum es eigentlich im kultischen Bereich geht: die Begegnung mit dem Heiligen, der die Menschen zu sich ruft.

Das Gewand der Propheten

Nicht nur Priester trugen in der Bibel eine besondere Kleidung, das galt auch für die Propheten: Sie trugen kein feines Gewand (Mt 11,8), sondern ein Fellgewand (Sach 13,4; 2 Kön 1,8; Mk 1,6) mit einem Ledergürtel (2 Kön 1,8; Mk 1,6) und waren daher an ihrer Bekleidung als Propheten zu erkennen (vgl. 1 Sam 28,14). Diesen Umstand macht sich der Evangelist Markus zu Nutze, wenn er zu Beginn seines Evangeliums Elia gleichsam als Johannes den Täufer verkleidet auftreten lässt (Mk 1,6/2 Kön 1,8). In einem sowohl von der Logienquelle als auch

⁹ Bemerkenswert ist dazu die sehr ambivalente Aussage von Joseph Braun SJ in seiner klassischen Untersuchung, der zuerst einen solchen Einfluss des mosaischen Kultgewandes rundweg bestreitet: „eine Meinung, an der heute niemand mehr festhält“ (vgl. BRAUN: Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit, 77). Im weiteren Verlauf räumt er dann aber sehr wohl einen Einfluss ein, mit der abschließenden Einschränkung, es handle sich „höchstens um eine Beeinflussung ganz allgemeiner Art.“ (ebd., 78). Für den jüdischen Gottesdienst gilt: „In der Synagoge weist die Torarolle einige Merkmale dieser Gewänder auf: Sie ist im allgemeinen mit einem bestickten Mantel und einer Schärpe bekleidet und mit Granatäpfeln und Glöckchen gekrönt.“ (PLAUT/BÖCKLER: Die Tora in jüdischer Auslegung II, 297).

¹⁰ DOHMEN: Exodus 19–40, 266.

vom Thomas-Evangelium überlieferten Jesus Wort wird ausdrücklich auf die Kleidung des Johannes Bezug genommen, sowie der Bezug zu Elija hergestellt.¹¹ Deshalb bezeichnet Jesus Johannes auch als „weit mehr denn einen Propheten“ (Lk 7,26; Ü: Fridolin Stier). An dieser Stelle verrät die Kleidung etwas, aber nicht alles über die Identität ihres Trägers.

Denn er kleidet mich in Gewänder des Heiles

Der Schlüsseltext zu unserem Thema findet sich wohl in Jes 61,10 – seine Ausstrahlung reicht tief in das Neue Testament hinein.

Entzücken will ich mich, entzücken an IHM,
um meinen Gott will meine Seele jubeln,
denn er kleidet mich in Gewänder der Freiheit,
schlägt mich ein in den Mantel der Bewahrheitung,
wie ein Bräutigam priesterleich prangt,
wie eine Braut anlegt ihr Geschmeide.
(Ü: Martin Buber)

Was Buber hier mit „Gewänder der Freiheit“ übersetzt (*bigdei jäscha*), hat im Hebräischen die Grundbedeutung von Hilfe, Befreiung, Heil. Mit diesem Ausdruck verwandt ist der Ausdruck *Jeschuah* – Gottes Hilfe, Gottes Heil, und der Namen *Jeschua* – in Neh 8,17 als Bezeichnung Josuas verwendet und den Lesern des griechischen Neuen Testaments als *Jesus* bekannt. Wenn Paulus die Getauften als mit Christus bekleidet beschreibt, dann lag diese Deutung für ihn buchstäblich nahe.¹² Ein weiterer Aspekt ist die Verbindung mit dem Hochzeitskleid – auch sie wird uns noch im Neuen Testament begegnen.

Christus als Gewand anlegen

Zu den bekanntesten neutestamentlichen Aussagen zum Thema „Gewand“ gehört das Wort des Apostels: „Denn alle, die ihr in den Messias hineingetauft wurdet – den Messias habt ihr angezogen“ (Gal 3,27; Ü: Fridolin Stier). Im Hintergrund steht die alttestamentliche Vorstellung von Gott, der den Menschen „mit Heil“ oder „mit Gewändern des Heils“ bekleidet.¹³ Bei diesem Vorgang handelt es sich in beiden Testamenten nicht um eine Art Verkleidung, sondern um den Ausdruck einer eschatologischen Wirklichkeit, eines neuen „Existenzmodells“¹⁴. Die konkreten Folgen dieser Einkleidung sind beachtlich, wenn man die Konsequenz dieses Gedankens bei Paulus (Gal 3,28 – wieder in der Übersetzung von Stier) liest: „Da gibt es keinen Juden noch Griechen, da gibt es keinen Sklaven noch Freien, da gibt es kein Männliches und Weibliches. Denn alle seid ihr Einer – im Messias Jesus.“

¹¹ Logienquelle Q 7,24–28; EvThom 46; 78,1–3.

¹² Für Origenes spricht dieses Jesaja-Wort nicht nur von Christus; es ist Christus selbst, der hier als Bräutigam spricht. – Vgl. ORIGENES: Gen. Hom. 14,1 (GCS XXIX, 122,6); vgl. auch ORIGENES: Cant. Com. 1 (GCS XXXIII, 113,7).

¹³ Vgl. 2 Chr 6,14; Jes 61,10. Zur Metaphorik des von Gott bekleidet werdens vgl. MUSSNER: Galaterbrief, 263.

¹⁴ Ebd.

Das Verschwinden des Taufkleids – und des Weißen Sonntags – aus dem kirchlichen Erleben sind vielleicht auch ein Hinweis darauf, dass das Bewusstsein für die Konsequenzen dieses Apostelwortes noch nicht weit verbreitet ist.¹⁵

Der Festgast ohne Festkleid

In einem Anhang, den Matthäus zu einem aus der Logienquelle Q stammenden Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14; Lk 14,15–24) bietet, heißt es:

„Als der König eintrat, um sich die Gäste anzusehen, bemerkte er unter ihnen einen Menschen, der kein Hochzeitsgewand anhatte. Er sagte zu ihm: Freund, wie bist du hier ohne Hochzeitsgewand hereingekommen? Der aber blieb stumm. Da befahl der König seinen Dienern: Bindet ihm Hände und Füße und werft ihn hinaus in die äußerste Finsternis! Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.“¹⁶

Joachim Jeremias hat eine gängige Erklärung für diese auf den ersten Blick befremdliche Episode zurückgewiesen, dass nämlich damals mit der Einladung zur Hochzeit auch die Festgewänder für die Gäste übermittelt worden seien.¹⁷ Er sieht die Erklärung in einem von Jesus besonders häufig zitierten Jesaja-Kapitel und beruft sich ausdrücklich auf das oben schon zitierte Wort aus Jes 61,10.¹⁸

Eine ähnliche Deutung hat Ulrich Luz vor dem Hintergrund von biblischen und apokalyptischen Texten aus der Zeit des zweiten Tempels (und aus dem Kontext des Matthäus) vorgeschlagen: die Metapher vom fehlenden Hochzeitsgewand sei Ausdruck des fehlenden Gehorsams gegenüber dem Willen des Vaters bzw. der fehlenden guten Werken, die beim Gericht vorzuweisen sind.¹⁹ In jedem Fall ist auch hier die Bekleidung Hinweis und Fingerzeig auf eine spirituelle Dimension.

Der barmherzige Vater

Im zentralen Gleichnis vom barmherzigen Vater, das ja eher unter dem irreführenden Titel „Vom verlorenen Sohn“ bekannt ist²⁰, erzählt Lukas bei der Rückkehr des Jüngeren folgende Anweisungen des Vaters:

„Holt schnell das beste Gewand und zieht es ihm an, steckt einen Ring an seine Hand und gebt ihm Sandalen an die Füße! Bringt das Mastkalb her und schlachtet es; wir wollen essen und fröhlich sein. Denn dieser, mein Sohn, war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden. Und sie begannen ein Fest zu feiern.“ (Lk 15,22–24; rev. EÜ)

¹⁵ Einen Versuch in diese Richtung unternahm schon 1993 Heinrich SPAEMANN: Was macht die Kirche mit der Macht?

¹⁶ Mt 22,11–13; revidierte Einheitsübersetzung.

¹⁷ „Weil eine solche Sitte für die Zeit Jesu nicht belegt ist.“ – JEREMIAS: Die Gleichnisse Jesu, 62.

¹⁸ „Erinnern wir uns, daß Jesus von der Heilszeit als dem neuen Mantel sprach (Mk 2,21 par.) und daß er die Vergebung mit dem Ehrenkleid verglich, das der Vater dem verlorenen Sohn anlegen läßt (Lk 15,22), so werden wir nicht bezweifeln, daß es dieser Vergleich ist, der auch hinter Mt 22,11–134 steht.“ – JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, 188.

¹⁹ Siehe LUZ: Evangelium nach Matthäus 3, 244 ff. Luz verweist auch auf die analoge Metapher in Offb 19,9.

²⁰ Ich finde diesen Titel, der ja den ganz wichtigen älteren Sohn unterschlägt, der beim Vater bleibt, auch in der neuen Ausgabe der Einheitsübersetzung.

Es liegt nahe, in dem jungen Mann, der hier vom Vater aufgenommen und (wie Joseph von Pharaon in Gen 41,42)²¹ neu bekleidet wird, die Kirche aus den Heiden zu sehen. Dass sich der ältere Bruder weigert, sich mit dem Jüngeren, der von den Schweinen kommt und der das Vermögen des Vaters „mit Huren aufgefressen hat“ (Lk 15,30; Stier) an einen Tisch zu legen, erinnert an die Auseinandersetzungen auf dem Apostelkonvent in Apg 15. Unter welchen Bedingungen sind die Juden in der Kirche bereit, mit denen aus den Völkern – eucharistische – Tischgemeinschaft zu haben?²² In diesem Kontext ist es nicht sehr weit hergeholt, in dem Kleid des zurückgekehrten Bruders eine Anspielung auf das Taufkleid zu erkennen.

Der nackte Jünger bei der Passion

Zum markinischen Sondergut in den Passionserzählungen gehört folgende Notiz am Ende der Getsemani-Szene: „Irgendein junger Mann folgte ihm, gewandet nur mit einem Linnenhemd auf nacktem Leib. Ihn greifen sie. Aber er ließ das Linnenhemd fahren und flüchtete nackt.“ (Mk 14,51–52; Stier)

Erhält diese Szene eine Erinnerung an eine Person, die der frühesten Gemeinde noch bekannt war? Für Joachim Gnilka „beleuchtet“ der Verlust des Kleides in dieser Szene „das Versagen der Jüngerschaft“²³. Wieder wird der Verlust der Kleidung zum Ausdruck eines tieferen Beziehungsgeschehens.

Petrus geht fischen

In diesem Sinne ist wohl auch die Erzählung aus dem Nachtragskapitel des Johannes-Evangeliums zu verstehen. In Joh 21,7 gürtet Petrus – „er war ja nackt“ – sein Obergewand und springt in den See, als er hört²⁴, dass „jener Jünger, den Jesus liebte“ über den Fremden am Ufer sagt: „Der Herr ist es!“ In dem sich anschließenden Gespräch wird Petrus, der an einem Kohlenfeuer dreimal gezeugnet hat, Jesus zu kennen (Joh 18,15–17.25–27) von diesem dreimal gefragt: „Liebst du mich?“ Ich meine, dass die abgelegte Nacktheit des Petrus in dieser Szene nicht nur den technischen Umständen seines Berufs geschuldet ist – auch hier spiegelt das Gewand gleichsam den Beziehungs-Status von Jesus und dem ersten seiner Apostel.

Offenbarung des Johannes

Der letzte Text, der hier besprochen werden soll, ist in seiner Vertonung durch Georg Friedrich Händel weltberühmt geworden – denn er steht in einem hymnischen Abschnitt, der in das Halleluja des „Messiah“ eingeflossen ist. Dabei greift die Offenbarung wieder das Motiv des von Gott gegebenen Hochzeitskleides auf: „Denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes, und seine Frau hat sich gerüstet. Und gegeben ward ihr, daß sie mit Linnen, leuchtend weiß, sich gewande. Linnen – das sind die Rechttaten der Heiligen. Und er sagte zu mir: Schreibe! Selig die zum Hochzeitsmahl des Lammes Gerufenen.“ (Offb 19,7b–9a)

²¹ Joachim Jeremias macht ausdrücklich auf diese Parallele aufmerksam – vgl. JEREMIAS: Die Gleichnisse Jesu, 130.

²² Deutung nach POKORNÝ/HECKEL: Einleitung, 507.

²³ LUZ: Evangelium nach Matthäus 2, 271; Luz fährt fort: „Der sein Leinenhemd aufgebende Jüngling soll nicht ein Lächeln, sondern Schrecken auslösen.“

²⁴ ἀκούσας ist temporal und kausal – siehe SCHNACKENBURG: Johannes Evangelium III, 424.

Die Bezeichnung Byssusgewand (βύσσινος), die im Neuen Testament nur in der Offenbarung begegnet²⁵, meint eine aus feiner Leinwand gemachte Bekleidung, über deren symbolische Bedeutung Johannes gleich Auskunft gibt: *die gerechten Taten der Heiligen* (rev. EÜ). In der Septuagintafassung des Buches Daniel wird damit die Kleidung der Engel bezeichnet.²⁶ So steht am Anfang und am Ende des Beziehungsgeschehens von Gott und Mensch, das in einem weiten Bogen vom Fall des Menschen bis zu seiner endgültigen Erlösung erzählt wird, als Bildsymbol das Gewand, das von Verlust und Hilfe, Verrat und Zutrauen, Ablehnung und Liebe zu erzählen weiß.

Auswertung

Was folgt aus dieser kurzen Übersicht? Ich möchte drei Punkte besonders hervorheben:

+ Es hat mich selbst überrascht, wie sehr die Erzählungen und Passagen der Heiligen Schrift zum Thema Kleidung miteinander verknüpft sind und durch vielfältige Querbezüge geradezu eine eigene Textur gewinnen. Das ist für mich wiederum eine Ermutigung dazu, die Bibel konkordant zu lesen, ohne ihre Differenzierungen und Vielstimmigkeiten auszublenden.

+ Kleidung ist innerbiblisch nie nur etwas Äußerliches und Zufälliges. Das könnte eine Ermutigung sein, auch heute im kirchlichen Leben und Feiern diesem Aspekt eine sensible Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Dass es mir dabei nicht um eine Modeschau im Sinne von Frederico Fellinis Film „Roma“ geht, ist hoffentlich deutlich geworden.

+ Wenn es letztlich Gott ist, der uns in Gewänder des Heiles kleidet, dann kann Bekleidung auch heilsame Erinnerung sein. So sagt Elija zu Elischa, nachdem er ihm seinen Mantel übergeworfen hat: „Geh, kehre um! Denn was habe ich dir getan?“ (1 Kön 19,20). Ohne diesen Aspekt der Umkehr und der Nachfolge verliert (liturgische) Kleidung ihren Sinn. Im Idealfall erinnert sie an das Große, zu dem wir berufen wurden. (vgl. Ex 19,6/1 Petr 2,9)

Literatur

BRAUN, Joseph: Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. Ein Handbuch der Paramentik. Freiburg ²1924.

DOHMEN, Christoph: Exodus 19–40. Freiburg ²2012 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).

GINZBERG, Louis: The Legends of the Jews. Volum 5. Philadelphia 1925.

HEITHER, Theresia/REEMTS, Christiana: Adam. Münster 2007 (Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern 2).

JASTROW, Marcus Mordechai: Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature. Reprint Peabody. Massachusetts 2006.

JEREMIAS, Joachim: Die Gleichnisse Jesu. Göttingen ¹⁰1984.

LUZ, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus 2: Mt 8–17. Zürich 1990 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/2).

- DERS.: Das Evangelium nach Matthäus 3: Mt 18–25. Zürich ²2012 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3).

²⁵ Dafür aber gleich mehrfach: Offb 18,12.16; 19,8.14.

²⁶ Dan 10,5; 12,6–7 LXX.

- MUSSNER, Franz: Der Galaterbrief. Freiburg 2002 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Ungekürzte Sonderausgabe).
- PLAUT, W. Gunther/BÖCKLER, Annette: Die Tora. In jüdischer Auslegung II. Gütersloh 2008.
- POKORNÝ, Petr/HECKEL, Ulrich: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick. Tübingen 2007.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: Das Johannes Evangelium III (13–21). Freiburg [u. a.] ⁶1992 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,3).
- SPAEMANN, Heinrich: Was macht die Kirche mit der Macht? Denkanstöße. Freiburg/Basel/Wien 1993.
- Thomasevangelium: KAISER, Ursula Ulrike/BETHGE, Hans Gebhard (Hg.): Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe. Berlin ³2013.

Ingrid Fischer, Wien

Steht auf zum Leben!

Die Tauf- und Ostertücher im Schottenstift / Wien

Seit der Osternacht 2005 kann man in der Schottenkirche während der fünfzigstägigen Osterzeit die von dem Künstlerehepaar Cécile Nordegg und Jonathan Berkh gestalteten Tauf- und Ostertücher betrachten. Zu finden sind sie dann beim seitlichen Kircheneingangstor in unmittelbarer Nähe zum Taufbrunnen, dem während des Jahres üblichen Aufstellungs-ort der Osterkerze. Dort werden sie jedes Jahr ein wenig anders drapiert – ein bewegliches, kein statisches Kunstwerk also, das immer neue Aspekte des österlichen Hinübergangs vom Tod zum Leben bietet.

Bilder der Ostertücher gibt es unter: <http://schotten.zenfolio.com/ostertuch>

Idee und Anlass

Die Idee zu den Tauf- und Ostertüchern entstand in einer Sitzung des Arbeitskreises Liturgie, der in der Kirche der Wiener Benediktinerabtei zu den Schotten von

2001 bis 2016 die Aufgabe hatte, Stiftsliturgie und Gemeindeliturgie in Einklang zu bringen und so an einer gemeinsamen Liturgie der ganzen Schottenfamilie zu arbeiten. In der Diskussion um die Gestaltung des bevorstehenden Osterfestkreises 2005 wurde ein Missverhältnis zwischen dem reichhaltigen pastoralen Programm der vorösterlichen Bußzeit und der vergleichsweise eher unauffälligen, wenig kreativen Begehung der österlichen Freudenzeit deutlich: So berechtigt die zufriedene Ermüdung nach einer intensiven Feier der Hohen Woche inklusive Trauermetten und dreistündiger Ostervigil am frühen Morgen auch sein mochte, so unbefriedigend blieb die Jahr um Jahr vertane Chance, das „laetissimum spatium“ der Pentekoste tatsächlich auszukosten. So begann die Ideensuche, wie es gelingen könnte, die 50 Tage der Osterzeit im liturgischen Feiern und Leben nicht nur bewusster, sondern auch der Erfahrung zugänglicher zu machen.

Hier kam ein besonderer Anlass zu Hilfe: Zum 850-jährigen Jubiläum der Gründung des Schottenstiftes wurde vom damaligen Abt Heinrich Ferenczy an die Anschaffung eines Kunstwerkes für die Kirche gedacht, in der bau- und kunstgeschichtlich ja bereits viele Jahrhunderte geronnen sind: ein zeitgenössisches Werk, um dort auch heutigen Ausdrucksformen des Glaubens einen Raum zu geben. Zudem: leistbar musste es sein und nach Möglichkeit auch flexibel (beweglich).

Die Entscheidung fiel zugunsten eines textilen Kunstwerkes. Und ebenso rasch, wie der Einfall eines „Fastentuchs“ aufkam, so rasch war dieser verworfen und durch sein österliches Äquivalent ersetzt: Die Schottenkirche sollte kein Fastentuch bekommen, das etwas verhüllt und der Anschauung entzieht, sondern ein Ostertuch, das sinnlich „offenbart“, worum es in

MAG. DDR. INGRID FISCHER

ist Referentin bei den Wiener Theologischen Kursen
und Mitglied in der Redaktion von „Heiliger Dienst“.

der Jahresfeier von Ostern geht. Als Ort seiner Aufstellung wurde der Taufbrunnen in unmittelbarer Nähe zum Seitenportal der Kirche gewählt, an dem alle Tauffeiern während des Jahres und selbstverständlich auch die der Osternacht stattfinden.

Vorgespräche und Entstehung

Die Bekanntschaft mit dem in Wien lebenden Künstlerehepaar Cécile Nordegg und Jonathan Berkh erwies sich dafür als Glücksfall. Unter anderem auf Großbildprojektionen, Beleuchtung und textbasierte Kunst sowie Fotografie spezialisiert, ist ihnen der Umgang mit Wort, Licht und Farbe in unterschiedlichsten Medien und Materialien vertraut. Bei mehreren Treffen und vielen Gesprächen standen in den folgenden Wochen die biblische Erzählung vom Exodus und die vielfältige Symbolik der Osternacht im Mittelpunkt. Mit tiefgehendem Interesse seitens des Künstlerpaares wurden Fragen gestellt, Zusammenhänge erklärt und manches Missverständnis ausgeräumt.

Dynamik und Symbolik der Osternacht

Die Geschichte Gottes mit dem Menschen erzählt von vielfacher Befreiung und Rettung: immer wieder Schuld, Unrecht, Verstrickung, Ausweglosigkeit – und Gottes Wille zum Leben verwandelt dies unermüdlich in Heil. Die Ursprungserfahrung dieser Befreiung – Pesach-Pascha („Ostern“) – führt nach „Ägypten“: ein Symbol für jene (vielerorts anzutreffende) lebensfeindliche Herrschaft des Menschen über den Menschen, die die Unterdrückung und Ausbeutung von Armen, Schwachen und Fremden perfektioniert hat. Doch es bleibt nicht dabei: „Er hat uns herausgeführt aus Knechtschaft in Freiheit, aus Kummer in Freude und aus Trauer in Festtag und aus Finsternis in großes Licht und aus Knechtschaft in Erlösung.“ (Mischna Pesachim 10,5) – So formuliert die jüdische Pesach-Haggada die Erfahrung des Exodus (Auszug): Gott löst die Rechtlosen



aus, er erwirbt sie als sein Volk, an das er sich bindet, er bahnt ihnen den Weg durch tödliche Wasser, bewahrt sie in der lebensfeindlichen Wüste und führt sie schließlich in das verheißene Land.

Auch der altkirchliche Lobpreis Gottes über dem Licht Christi (Exsultet) besingt diese Erfahrung: „Dies ist die Nacht, in der du unsere Väter, die Söhne Israels, aus Ägypten befreit und auf trockenem Pfad durch die Fluten des Roten Meeres geführt hast.“

Die Grunderfahrung des biblischen Gottes „Ich-bin-da“ – geehrt und gefeiert im jüdischen Pesach und im christlichen Osterfest – verbürgt die Hoffnung auf das endgültige Heil für alle, auf die Vollendung von allem. Das Pascha Christi feiert die Kirche als Beglaubigung und Erhöhung des Gekreuzigten: nicht in seiner Bewahrung vor dem Tod, aber in der Rettung aus dem Tod und durch den Tod hindurch. Daran gibt die Taufe als „individuelles Oster-Ereignis“ Anteil:

„Wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, sind auf seinen Tod getauft worden.

Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben.“ (Röm 6,3–4)

Die Dynamik dieser Verwandlung von Unheil in Heil, von Entfremdung in Versöhnung, von Todesweihe in Lebensfülle wird in der Lesevigil im Modus der Verkündigung erschlossen. Jede der sieben alttestamentlichen „Ostergeschichten“ erzählt auf eigene Weise von der nicht endenden Menschenfreundlichkeit Gottes; in ihrer Abfolge spannen sie den Bogen von der guten, aber verlorenen Schöpfung bis zu ihrer endzeitlichen Wiederherstellung.

Nonverbal ist diese Bewegung ebenfalls in einzigartiger Dichte erfahrbar: in der Erfahrung des Dunkels, das zuerst nur von der zarten Flamme einer einzigen Kerze erhellt wird, die ihre Helligkeit zunehmend verbreitet, bis die Nacht schließlich in das aufgehende Licht des Ostertages mündet; als Schiffbruch im Wassergrab der Taufe und im Hervorgang aus dem Mutterschoß der Kirche als „geboren aus dem Wasser und Geist“ (Joh 3,5); im Trauerfasten des verlorenen Bräutigams wegen (Mk 2,20), das im Fastenbrechen des eucharistischen Mahles in die freudige Erwartung des Kommenden (Ps 118,26) mündet: In den Gaben von Brot und Wein ist schließlich realsymbolisch alles gegeben, was Menschen brauchen, „damit sie das Leben haben, und es in Fülle haben“ (Joh 10,10).

Die Tücher und ihre Farben

Acht Stoffbahnen, mehrere Meter lang, manche breiter und einige schmaler, wurden beidseitig vielfarbig bemalt, um nicht auf eine Schauseite und eine Rückseite und somit auf einen Blickwinkel festgelegt zu sein. Die beiden Künstler, Cécile Nordegg und Jonathan Berkh, erklären ihren Ansatz so:

„Das Repertoire der Symbolik, nicht nur in der Kirche und Liturgie, ist ungeheuer umfangreich; breit und tief. Symbole stehen für etwas und trotzdem sind sie. Die Symbole in unserer Arbeit sind die Farben. Die Farben sind: gelb, erdfarben oder blau zum Beispiel, und sie stehen für etwas. Für den Anfang zum Beispiel, die Schöpfung, Abrahams Prüfung, für das ertragene Leiden der Israeliten in Ägypten; Sand, Durst, Hitze, Sonne; für die Strapazen des Exodus, für Jesu ertragene Leiden, für die Altlasten, die wir mir uns herumtragen. Sie stehen für Wasser, Himmel, Trost, den Anfang des Neuen, Taufe, Befreiung, Erlösung; für das Neue, die Kraft, die Auferstehung, die Entscheidung, den

Glauben. Das Taufbecken hat acht Ecken, sieben für das Alte und eine für das Neue. Auch das Verhältnis ist ein Symbol. Wir haben dieses Symbol übernommen und acht Tücher gemalt. Mit vielen Farben für das Alte und vielen Farben für das Neue, für das man sich immer wieder neu entscheiden kann.“¹

Auch kräftiges Rot wird auf zwei Tüchern sichtbar: in wenigen Strichen, zueinander im rechten Winkel – Blut am Türsturz, Blut an den Balken des Kreuzes.

Vorbereitungen für die Ostervigil

Jedes Jahr am Karsamstag im Anschluss an die Vesper werden die im Stift aufbewahrten Stoffbahnen bereitgelegt sowie das schwere, eigens für die Hängung der Tauf- und Ostertücher angefertigte, etwa fünf Meter hohe Stahlrohrgerüst herbeigeschafft – dies ist zweifellos der mühsamste und einigermaßen schweißtreibende Teil der jährlichen Neuerrichtung des Textilkunstwerkes. Nach einem prüfenden Blick auf die am Boden entrollten Tücher fällt eine Vorentscheidung, welche farblichen Seiten diesmal besonders zur Geltung kommen sollen. Mit Hilfe zweier schwindelfreier „Assistenten“ auf hoch ausziehbaren Leitern und etlicher helfender Hände, die den Stoff von unten reichen, halten und über die Stangen weiterziehen – und gegebenenfalls auch den Türsturz des dort befindlichen Seitenportals einbeziehen – nimmt die Installation nach und nach Gestalt an. Es gibt dafür keine Vorgaben, kein „Urbild“



¹ MERTH/BUCHINGER/FISCHER: Steht auf zum Leben,[31].

dessen, was sich zeigen soll, das nachgebaut werden müsste, sondern Spontaneität und Kreativität bringen das „vergängliche“, weil lebendige 50-Tage-Kunsterwerk je neu hervor.

Der Ort der Hängung

Jenseits der Pragmatik, die Tücher befestigen zu müssen, kann das Gerüst bei allegorischer Betrachtung auch etwas von jener „Erhöhung“ ahnen lassen, die im Mittelpunkt des Ostergeschehens steht: Denn, „wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden“ (Joh 3,14). Die von Mose während der Wüstenwanderung hoch an eine Stange gehängte kupferne Schlange rettet die durch den Biss giftiger Schlangen tödlich verwundeten Israeliten, die zu ihr aufblicken, das Leben (Num 21,8). Der Aufblick zu dem, der am Kreuz „über die Erde erhöht“ ist (Joh 12,32), eröffnet den Blick auf den zur Rechten Gottes Erhöhten, der alle zu sich ziehen wird (vgl. Joh 12,32). Roh und brutal ist indes das Werkzeug, an dem die Erlösung buchstäblich hängt, grob und ungeschönt auch das Gerüst unter der – nicht weich fließenden, sondern körperlich-widerständigen – Textur der Stoffbahnen.

Die aus der Höhe herabfallenden „wasserhellen“ und „schlammverkrusteten“ Tücher lassen weitere Assoziationen zu: Sie wecken Beklemmung wie wohl jene gespaltene Wasserflut, die während des Durchzugs der Israeliten „rechts und links von ihnen [...] wie eine Mauer stand“ (Ex 14,22). „Als die Kinder Abrahams, aus Pharaos Knechtschaft befreit, trockenen Fußes das Rote Meer durchschritten, da waren sie ein Bild deiner Gläubigen, die durch das Wasser der Taufe aus der Knechtschaft des Bösen befreit sind“², wie es im Hochgebet über dem Taufwasser heißt. Zugleich bieten diese Tücher den um den Taufbrunnen Versammelten – nunmehr Wasserfall und belebende Quelle – einen ebenso erfrischenden Anblick wie das von Mose seinerzeit aus dem Felsen geschlagene Wasser, mit dem „die Gemeinde und ihr Vieh“ auf dem Weg durch die Wüste ihren Durst löschen kann (Num 20,8).

Auftragend und weithin sichtbar symbolisieren die Tücher – je nachdem, wie sie neben- und übereinander angeordnet sind und so ihre grau-gedämpfte oder ihre gelb-rötliche Färbung sichtbar wird – auch das Mitgehen Gottes in der Wolkensäule bei Tag und in der Feuersäule bei Nacht (vgl. Ex 13,21 f.).

Altalt Heinrich Ferenczy resümiert diese Lebendigkeit so:

„Wasser, Feuer, Licht – in der Nähe des Taufbrunnens bringen die herabhängenden Tücher Bewegung in diesen Bereich [...]. In die zwar schöne, doch steinerne Architektur zieht somit Leben ein. Nichts ist so beweglich, leichtend, wärmend, aber auch reinigend wie Feuer; große Sehnsucht nach Licht erfüllt uns nach langen Winternächten. Gott ist Licht und keine Finsternis ist in ihm. Er weist uns in Christus den Weg durch die Zeit. Seit der Taufe ist der Geist Gottes auch Quelle des Lebens, das nicht vergeht. Wasser bedeutet Tod und Leben: Wasser kann viel zerstören, wegreißen und vernichten; doch gibt es ohne Wasser kein Leben.“³

² *Feier der Kindertaufe*, 50.

³ MERTH / BUCHINGER / FISCHER: *Steht auf zum Leben*, [2].

Wandelbarkeit der Hängung

Nicht immer jedoch spielt die „hohe“ Hängung die alleinige Hauptrolle, denn auch andere Deutungen sind möglich. Im Lauf der Jahre entwickelten sich – ausgehend von der Festigkeit und der Formbarkeit der Stoffbahnen – sehr unterschiedliche Weisen der Drapierung. Den Fuß und den Rand des Taufbrunnens umfließend werden die „lebendigen Wasser“ (Joh 7,38) ebenso sichtbar wie die Tempelquelle, deren Strom sich weder eindämmen noch kanalisieren lässt (vgl. Ez 47,1); eine ähnliche Wirkung haben die textilen „Wasserläufe“ am Kirchenboden oder an den Häuptern einiger in der Nähe befindlicher Kirchenbänke; die „Einbindung“ des Altares, aber auch des Ambo und des Osterleuchters wiederum schafft Bezüge zwischen Taufe, Verkündigung und Eucharistie.

Wird die Osterkerze zur Tauffeier an den Taufort übertragen, ergibt sich eine weitere Korrespondenz: Die lichtfarbenen Tücher der Feuersäule sind Widerschein des *Lumen Christi*, um das Dunkel dieser Nacht zu vertreiben und sein Volk fortan zu leiten.



Nicht zuletzt kann der hölzerne Windfang des Seitenportals der Schottenkirche – dort stehen Taufbrunnen und Osterkerze – in die Hängung einbezogen werden: Hier zieht der hohe Türsturz den Blick erneut nach oben und erinnert, verhängt mit jenen Tüchern, die rote Blutspuren tragen, an den verschonenden Vorübergang JHWHs angesichts des Blutanstrichs an den Türen der Häuser der Hebräer (vgl. Ex 12,22 f.) und an „das Lamm, das geschlachtet ist“ (Offb 5,9), damit wir Festmahl halten können (vgl. 1 Kor 5,7 f.).

... im Leben der Gemeinde

„Die Tücher [...] sollen nicht nur ein Kunstwerk sein, das den Raum dekoriert und einmalig eine Wirkung erzeugt. Sie werden von jetzt an in der Gemeinde und für die Gemeinde da sein: ein Zeichen, das uns ansprechen kann, das uns zu einem vertieften Verständnis unserer Existenz als Getaufte führen will. Wie das geschehen kann, wird sich zeigen. Sicher werden wir das Ostertuch in der Osterzeit sehen, vielleicht entschließt sich aber auch der eine oder andere Taufkandidat, die Tücher als ein Element in die Vorbereitung und die Feier seiner Taufe einzubauen. Vielleicht finden Familien, die ihre Kinder zur Taufe bringen, Gefallen daran, mit diesen Tüchern spielerisch und meditativ umzugehen, sie neu zu legen, sie fließen zu lassen [...]. Wenn dies gelingt, dann hat das Kunstwerk sein Ziel erreicht; Teil des Lebensweges dieser Gemeinde zu sein.“⁴

Ob die Tauf- und Ostertücher diese in sie gesetzten Erwartungen erfüllen, ist nicht eindeutig zu beantworten: Sie haben von Anfang an sowohl Interesse und Aufmerksamkeit gefunden als auch manches Gemüt erregt, da ihre Präsenz als durchaus raumgreifend – zudem noch jedes Jahr unvorhersehbar variabel – wahrgenommen wird. Insbesondere, wenn die Tücher nicht einfach an „ihrem“ ursprünglichen Platz beim Taufbecken hängen, sondern bis zum Ambo oder gar zum Altar „vordringen“, „stören“ sie den gewohnten Raumeindruck und geben Anlass zu Gesprächen. Unsere (bisherige) Beobachtung ist, dass etliche junge und ältere Personen sich Jahr für Jahr mit Freude und Phantasie der Tücher sinnlich bedienen und buchstäblich immer wieder neue Aspekte der Osterfreude entfalten; allerdings auch, dass einige – ansonsten kunst- und kulturbeflissene – Gläubige das gefällig-vertraute Erscheinungsbild des Kirchenraums bevorzugen und nicht gerne von der ungewohnten Ästhetik der Tauf- und Ostertücher beeinträchtigt sehen. Sie nehmen ihr jährliches Verschwinden am Ende der Osterzeit vielleicht mit einem Seufzer der Erleichterung zur Kenntnis.

Literatur

- [*Feier der Kindertaufe*] Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg [u. a.] 2007.
- MERTH, P. Christoph / BUCHINGER, Harald / FISCHER, Ingrid: Steht auf zum Leben. Ein Buch zu den Ostertüchern von Cécile NORDEGG und Jonathan BERKH. (Hg. v. Museum im Schottenstift Betriebsges. m. b. H.) Wien 2005, unpaginiert.

Bildnachweis: Alle Bilder stammen von P. Christoph Merth OSB
 Weitere Bilder unter: <http://schotten.zenfolio.com/ostertuch>

⁴ P. Christoph MERTH, in: MERTH / BUCHINGER / FISCHER: Steht auf zum Leben, [5].

Gunda Brüske, Freiburg/Schweiz

„Mit weißen Kleidern angetan“

Zur Theologie und Gestalt gottesdienstlicher Gewänder

Auf der Basis einer biblischen Vergewisserung über den Zusammenhang von Kleidung und Erlösung und der darin begründeten Taufe plädiert die Autorin für die Albe als Grundform gottesdienstlicher Gewänder. Christus bleibt ein Gegenüber, ihm ist Raum zu geben, was ebenso in liturgischer Kleidung zum Ausdruck kommt.

Die Migration macht es möglich: Wer am Sonntag Morgen durch eine größere Schweizer Stadt geht, begegnet Frauen, Männern und Kindern in weißen Gewändern und Tüchern – eritreischen Christen auf dem Weg zur Liturgie. Was der Vesperhymnus der Osterzeit als altkirchliche Erinnerung an die Neugetauften in ihren weißen Gewändern transportiert, sieht man jetzt in Mitteleuropa wieder: „Zum Mahl des Lammes schreiten wir mit weißen Kleidern angetan“ (GL 642). Kleidung ist Bestandteil einer Kultur, deshalb kann die eritreische Praxis hierzulande nicht einfach übernommen werden. Doch Kleidung ist auch ein eminent theologisches Thema, worauf bereits Erik Peterson (1890–1960) hinwies und die Bedeutung des weißen Taufgewands herausstellte.

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

Mit Christus bekleidet

In seiner Theologie der Kleidung¹ deutet Erik Peterson die menschliche Existenz, indem er heilsgeschichtliche Stadien der menschlichen Gewandung vom paradiesischen Anfang bis zum himmlischen Jerusalem mit einem patristisch geschulten Blick betrachtet. Auch wenn das Taufkleid dabei eine zentrale Rolle spielt, geht es nicht um eine Theologie des *liturgischen* Gewandes, sondern um das Geheimnis der Erlösung. Da dieses Geheimnis im Akt liturgischen Gedenkens Gegenwart wird, und die Feiernden auf ihrem Weg durch die Zeit je neu formt, verdient Petersons Ansatz auch für die gottesdienstliche Kleidung Interesse.

Peterson zufolge steht am Anfang nicht der nackte Körper der ersten Menschen, sondern der in ein unsichtbares Paradieseskleid gehüllte unbekleidete Leib Adams und Evas, „oder, um ein Bild zu gebrauchen, die Gerechtigkeit war sozusagen ihre Haut. So war [...] die paradiesische Kleidung nur ein Ausdruck der unendlichen Würde, die Gott dem Menschen gegeben hatte.“² Als nackt erkennen beide sich erst, als sie durch die Übertretung des göttlichen Gebots dieses Gewand der Gerechtigkeit, Unschuld und Unvergänglichkeit verlieren, erst jetzt schämen sie sich und bedecken sich mit Feigenblättern. Als Kleidung taugen diese

¹ Vgl. PETERSON: Theologie des Kleides; DERS.: Theologie der Kleidung.

² Vgl. PETERSON: Theologie der Kleidung, 22.

nicht, doch Gott gibt ihnen ein Gewand aus dem Fell toter Tiere,³ das den Körper bedecken und verhüllen kann, das Unschuld und Gerechtigkeit jedoch nicht wiederherstellt, letztlich Totenkleid ist und doch das Andenken an das verlorene Kleid des Paradieses bleibt. „Es ist so sehr lebendige Erinnerung daran, dass jede Veränderung und Erneuerung des Kleides in der Mode, die wir bereitwillig auf uns nehmen, weil sie uns einen neuen Ansatz zu einem Verständnis unserer selbst verheißt, doch nur die Hoffnung nach dem verlorenen Kleide weckt, das allein unser Wesen deuten, allein unsere ‚Würde‘ sichtbar machen kann.“⁴

Das vergeblich gesuchte Kleid wird erst in der Taufe neu verliehen: Nackt wie zum Zeitpunkt der Geburt und des Todes schreiten die Taufkandidaten (in der Alten Kirche) zum Wasser, sterben sakramental mit Christus und empfangen danach das weiße Taufkleid, Symbol für das Kleid der Glorie, Unschuld und Unsterblichkeit. Die Getauften haben Christus angezogen (Gal 3,27; vgl. Röm 13,14; Eph 4,24), sind mit ihm überkleidet (vgl. 2 Kor 5,1–4). Wie das Paradieseskleid bleibt auch das neue Gewand, das Kleid der Auferstehung unsichtbar. Es ist eschatologisch unverlierbar: „Das neue Kleid, das wir erwarten, wird nicht zerrissen, nicht verloren, nicht geraubt werden können; es ist aufgehoben in der göttlichen Person desjenigen, der Mensch geworden ist.“⁵

Für eine Theologie des liturgischen Gewandes ist zunächst festzuhalten, dass das Taufkleid und das unsichtbare neue Kleid der Gnade nicht identisch sind. Auch historisch führt kein direkter Weg von der paulinischen Gewandmetaphorik zur Praxis der Bekleidung mit einer weißen Albe nach der Taufe. Das Taufkleid bringt den in der Taufe erfolgten radikalen Schritt ins neue Leben zum Ausdruck, ist aber selber nicht diese neue Wirklichkeit. Für jedes auf dem Taufkleid basierende liturgische Gewand bedeutet das, dass es sekundär ist gegenüber der Wirklichkeit des neuen Menschen. Diese Wirklichkeit besteht für Paulus darin, dass die Getauften mit dem Bild des Todes und der Auferstehung Christi zusammengewachsen sind (vgl. Röm 6,5). Die Angleichung ist so eng, dass er sagen kann: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20)

Das Sein in Christus ist keine Entfremdung vom eigenen Ich, sondern die neue Freiheit der getauften Person: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,27f.; vgl. Kol 3,10f.) In Christus trennen die Unterschiede nicht mehr – selbst wenn sie bestehen bleiben. Für jene, die Christus in der Taufe angezogen haben, darf stoffliche Kleidung, anders als es zuweilen der Fall ist, demnach keinen trennenden Charakter haben, weder bürgerliche Kleidung, noch liturgische Gewandung. Sie gliche sonst wohl eher dem Totengewand des gefallen Menschen.

Stärker jedoch als jedes Gewand müsste die in Christus zu sich selbst befreite Person des Trägers oder der Trägerin wirken. Das Gewand als „zweite Haut“ ist dem Menschen gewiss so nah, wie sonst keine andere Materie dieser Welt, doch es bleibt ihm letztlich äußerlich. Als Person zeigt er sich weit unmittelbarer durch sein Gesicht und die Hände.⁶ Das gilt auch für jeden Träger und jede Trägerin eines liturgischen Gewandes. So bereichernd die biblische Ge-

³ Vielleicht ist dann auch bemerkenswert, dass Leder herkömmlich kein Material für liturgische Gewänder darstellt.

⁴ PETERSON: Theologie der Kleidung, 27.

⁵ PETERSON: Theologie der Kleidung, 27.

⁶ Unter dem Titel „Theologie der menschlichen Erscheinung“ verbindet bereits Peterson die Theologie des Kleides mit der Ausdrucksgestalt der Hände und des Antlitzes, was meines Wissens nicht rezipiert wurde.

wandmetaphorik für eine Theologie des liturgischen Gewandes ist, sie bliebe defizitär, wenn sie nicht zugleich mit Paulus den in Christus erlösten Menschen im Blick hätte, der in diesem Gewand steckt. Wenn das Gesicht einer liturgisch gekleideten Person die Freude über das Fest des Glaubens nicht spiegelt und ihre Hände nicht gelöst und frei tun, wozu sie im Spiel der Liturgie bestimmt sind, wird letztlich der festlichste Ornat zur bloßen Verkleidung. Zu den theologischen Kleidervorschriften des erlösten Menschen gehört dann auch diese: „Bekleidet euch also [...] mit innigem Erbarmen, Güte, Demut, Milde, Geduld!“ (Kol 3,12)⁷

Mit dem Taufgewand bekleidet

Auf der Basis der Theologie des Gewandes von Erik Peterson und einer Vergewisserung über die paulinische Tauftheologie kann jetzt das Taufgewand in seiner Grundgestalt und in seiner theologischen Bedeutung für gottesdienstliche Gewänder ins Zentrum treten. Unter Grundgestalt verstehe ich die Farbe, Weiß, und die T-Form. Die weiße Farbe verdankt das Taufgewand⁸ dem gebleichten Leinen, das in der Antike für kultische Gewänder verwendet wurde. Auf diese Weise Reinheit und Licht symbolisierend, konvergiert die Farbe Weiß mit biblischen Aussagen und verweist auf die eschatologische Dimension der Gewänder (z. B. Offb 7,14). Die T-Form entspricht dem menschlichen Körper mit ausgestreckten Armen. Sie wird mit einer Öffnung für den Kopf zur Vorlage diverser Gewänder – von der antiken Albe als knöchellangem Untergewand mit engen Ärmeln und der antiken Tunika als Obergewand mit weiten Ärmeln (beide weiß) über die Tunika als Ordenshabit, den Talar der Gelehrten, den Kaftan bis zu unserem T-Shirt. Mit den T-förmigen Gewändern wird ein Mensch überkleidet, sie lassen gerade die besonderen personalen Träger seiner Erscheinung, das Gesicht und die Hände, frei. In ein Tuch oder einen Mantel hüllen sich Menschen dagegen ein (oder sie verhüllen sich gar).

Die Albe bietet sich daher als liturgisches Grund- und als Taufgewand an.⁹ Als Untergewand blieb sie bekanntlich in der liturgischen Gewandung bestehen, als die antike Kleidung durch die germanische abgelöst wurde. Da die Taufe Menschen zu einem einzigen Volk, zu einer heiligen, königlichen Priesterschaft verbindet (vgl. 1 Petr 2,5,9),¹⁰ kann die Albe diese allen gemeinsame Würde des neuen Menschen symbolisch zum Ausdruck bringen.¹¹ Als Getaufte haben alle Christen Zugang zu Gott, sind im Gegensatz zu den Kulte ihrer frühkirchlichen Umwelt würdig, priesterlich vor ihm stehen, sie sind (grundsätzlich) zur Liturgie fähig und berufen, sie aktiv mitzufeiern (vgl. *Sacrosanctum Concilium* Nr. 14).

Paulus spricht die Getauften in seinen Briefen als die berufenen Heiligen an (z. B. Röm 1,7). Das Taufgewand wäre demnach das Kleid der Heiligen, in Christus gleichen, würdigen Menschen im Unterschied zu einem Kultgewand, das nur wenigen zusteht. Noch heute bringt

⁷ Die nachkonziliare Liturgie schreibt keine Gebete zum Anlegen der Gewänder mehr vor. In der ersten Person Singular „Bekleide mich mit innigem Erbarmen [...]“, könnte es die Gewandträger in ihrem Dienst unterstützen.

⁸ Die im Titel verwendete Formulierung lautet im lateinischen Original: „stolis albis candidi“.

⁹ Vgl. *Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch* [AEM] 298 u. 301; Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag, *Pastorale Einführung* [PE] Nr. 62.

¹⁰ Vgl. das Begleitwort zur Salbung mit Chrisam in der Tauf Liturgie (*Feier der Kindertaufe*, 65).

¹¹ Im Schnitt werden sich Alben für Frauen und Männer dann etwas unterscheiden. Für Erwachsene legt sich eine ungegürtete Albe nahe.

das Begleitwort zur Bekleidung mit dem weißen Taufgewand das zum Ausdruck: „N[ame], in der Taufe bist du eine neue Schöpfung geworden und hast – wie die Schrift sagt – Christus angezogen. Das weiße Gewand sei dir ein Zeichen für diese Würde. Bewahre sie für das ewige Leben.“¹² Die Handlung und das Begleitwort sprechen allerdings nur, wenn das Taufkleid tatsächlich erst nach der Taufe angelegt wird. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, dass sich die Einheit des Taufgewands und des liturgischen Grundgewands nicht von selbst erschließt, wenn die Unterschiede zwischen dem Taufkleid – Spitzen, Röckchen, Kapuze –, der Gewandung der Liturgen und eventuell auch der Ministrantinnen und Ministranten ihre fundamentale Gleichheit verdecken.¹³ Außerdem finden noch immer viele Taufen außerhalb der regulären Pfarrgottesdienste statt. Vom weißen Taufgewand her kann man sagen, dass die gottesdienstliche Kleidung und insbesondere die der Liturgen und liturgischen Dienste österlichen Charakter hat. Aus diesem Grund gehört die Festlichkeit zu den grundlegenden Merkmalen liturgischer Gewandung (vgl. *AEM* Nr. 297).

Zu Recht hat Dietmar Thönnies darauf hingewiesen, dass liturgische Kleidung Erinnerungen transportiert.¹⁴ Was den hier skizzierten Zusammenhang anbelangt, dürfte es im Volk Gottes Gedächtnislücken geben: Nicht alle erkennen in der Albe das weiße Taufgewand wieder. So erklärt sich auch, dass liturgische Gewänder für jene, die z. B. als Lektoren und Lektorinnen, Kommunionhelfer und Kommunionhelferinnen, Kantoren und Kantorinnen einen liturgischen Dienst übernehmen, noch längst nicht überall verwendet werden. Es gibt die Befürchtung, sich durch ein liturgisches Gewand über andere zu stellen, sich von den Mitfeiernden zu trennen. Die Hieratisierung liturgischer Kleidung wirkt hier nach, die Wahrnehmung des gleichen Würde markierenden Taufkleides ist weniger ausgeprägt.

Braucht es dann nicht eine gottesdienstliche Kleidung, die von allen getragen wird und genau diese Würde kommuniziert? Was grundsätzlich sehr plausibel ist, lässt sich praktisch nicht so leicht bewältigen: Ein Taufschal, den alle anlegen,¹⁵ ist vielleicht in vertrauten Gruppen möglich; die Praxis der eritreischen Christen lässt sich nicht einfach nachahmen. Da das Taufgewand, wie oben gesehen, gegenüber dem unsichtbaren Gewand der neuen Schöpfung sekundär ist, kann Zivilkleidung für die Mitfeiernden der Normalfall bleiben und für liturgische Dienste eine im Messbuch allerdings nicht vorgesehene Möglichkeit darstellen. Die heitere Freude der österlichen Existenz strahlt letztlich mehr aus als jedes liturgische Gewand, sie lässt sich jedoch nicht „machen“; einfacher ist es sicher, ein Gewand überzuwerfen. Allerdings würde diese Freude die Atmosphäre und Glaubwürdigkeit mancher Gottesdienste wirksam verändern – wohl mehr als manches besondere Gewand.

Christus Raum geben

Das Dasein des erlösten Menschen besteht nicht nur darin, in Christus zu sein. Christus bleibt auch das Gegenüber. Er tritt immer neu an die Menschen heran, indem er zu ihnen spricht im verkündigten Wort, im Wort des Gewissens, oder sich schenkt, sei es im Sakrament oder im Nächsten. Er erscheint als der Andere, den seine Nachfolger und Nachfolger-

¹² *Feier der Kindertaufe* Nr. 66 mit Bezug auf 2 Kor 5,17; Gal 3,27 und Offb 6,11.

¹³ Ministrantenkleider sollten weder kleine (Mönchs-)Kutten sein, noch kleine (Gelehrten-)Talar oder andere Gewänder, die sie als kleine Kleriker kennzeichnen, sondern Alben.

¹⁴ THÖNNES: Das textile Gedächtnis.

¹⁵ Vgl. Gottes Volk – neu gekleidet; HAHNE: Zeitgemäßes Festgewand.

innen nicht sofort erkennen. Komplementär zum Innenraum gibt es also einen Außenraum der christlichen Existenz. Menschliche Kleidung liegt zwischen Haut und Haus, zwischen innen und außen, ist auf einen Raum bezogen. Das Messgewand des Priesters ist eine Kasel, wörtlich: ein Häuschen. Als das Wort Fleisch wurde, hat es unter den Menschen „gezelt“, was die Einheitsübersetzung mit „gewohnt“ wiedergibt (Joh 1,14). Paulus spricht davon, dass wir uns „in diesem Zelt“ unserer irdischen Existenz danach sehnen, „mit dem himmlischen Haus überkleidet zu werden“ (2 Kor 5,1–4). Noch leben die Christen fern vom Herrn, sie gehen ihren Weg als Glaubende, nicht als Schauende. Der eschatologische Charakter des Überkleidet-Werdens zeigt sich hier in der Ausweitung der Kleidung auf Weg und Wohnung, also auf räumliche Kategorien. Am Ende dieses Weges steht Christus (vgl. 2 Kor 5,10). Zu seinem Hochzeitsmahl sind die Christen eingeladen: „Zum Mahl des Lammes schreiten wir mit weißen Kleidern angetan“ (GL 642; vgl. Offb 19,7.9, Mt 22,11). Wo sich Kleidung und Raum verbinden, erscheint Christus als Gegenüber, als der nahe Andere. Für die liturgische Gewandung ergeben sich damit Fragen: Wer bildet dieses Gegenüber-Sein Christi für die Feiernden ab? Wie kann es im Zusammenspiel von Kirchenraum und Gewand (re)präsent(iert) werden? Was bedeutet das für die Träger des Gewandes als Person? Wie sind die unterschiedlichen Rollenträger zu kleiden?

Das Gegenüber-Sein Christi wird auf verschiedene Weise vollzogen. Wenn gilt, dass Christus in der Versammlung präsent (= gegenwärtig) ist in der Person des Vorstehers der Eucharistiefeier (*in persona Christi*), als Handelnder in den Sakramenten, wenn aus den Heiligen Schriften vorgetragen wird, wenn die Kirche betet und singt (vgl. SC Nr. 7), so haben sowohl Vertreter des hierarchischen Amtes wie Männer und Frauen (insbesondere als Leitende von Wort-Gottes-Feiern und Begräbnissen, als Lektoren und Kantoren) als Getaufte und Gefirmte Anteil an der Christusrepräsentanz, wenngleich auf unterschiedliche Weise. Das allgemeine oder Taufpriestertum und das besondere oder amtliche Priestertum unterscheiden sich „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ (*Lumen gentium* Nr. 10), da die Ordination eine Person verbindlich und dauerhaft ermächtigt, Christus als Gegenüber im liturgischen Vollzug zu repräsentieren. Das kommt in den liturgischen Gewändern zum Ausdruck, indem zur Albe ein weiteres Gewandstück tritt, die Kasel des Priesters oder die Dalmatik des Diakons und Insignien wie insbesondere die Stola¹⁶. Sie zeigen Alterität an: das Anderssein Christi als Gegenüber zur Versammlung der Getauften. Die zivile Kleidung eines Vorstehers im Kirchenraum leistet gerade das nicht; in Feiern mit kleineren Gruppen, an bestimmten Orten (Krankenzimmer ...) oder in Situationen von Verfolgung mag eine Stola genügen, insbesondere wenn andere Zeichen das Gegenüber-Sein Christi und Festlichkeit vermitteln (z. B. das Licht einer Kerze). Umgekehrt braucht es keine figürlichen oder symbolischen Christusdarstellungen auf dem liturgischen Gewand, um auf Christus zu verweisen. Liturgen geben dem Handeln des auferstandenen Herrn in der Mitte der Versammlung nicht durch applizierte Bilder Raum, sondern durch die liturgische Handlung.

Damit kommt ein weiterer, an den Raum gebundener Gesichtspunkt in Spiel. Für die berühmte Fronleichnamskirche in Aachen mit ihren weißen Wänden waren z. B. monochrome Glockenkaseln in leuchtenden Farben, orange, grün, violett, geschaffen worden. Jede liturgische Handlung in diesen Gewändern hebt sich vor der weißen Wand und dem schwarzen Altar stark ab. Ähnlich verhält es sich, wo in einer Kirche aus Sichtbeton Gewänder in starken Farben getragen werden. Anders dürften blumenverzierte Bassgeigen und Dalmatiken in ei-

¹⁶ RIEGEL: Die Stola.

ner Rokokobasilika wirken – der ganze Raum ist Festsaal, die Höhe lässt auch die Liturgen klein erscheinen, sie treten als Individuen zurück. Beim Zusammenspiel von Raum und Gewand geht es also nicht nur um Ästhetik oder Liturgie als Gesamtkunstwerk, sondern um die liturgische Actio. Durch die Farbe und Fülle der liturgischen Kleidung kann das Ereignishafte der Feier sichtbar werden. Liturgische Gewänder unterstreichen komplementär zum ein für allemal Bleibenden des Seins in Christus, symbolisiert durch das weiße Taufkleid, die Dynamik der fortschreitenden Erlösung durch das gemeinschaftliche Feiern.

In einer liturgischen Vorsteherrolle Christus zu repräsentieren, heißt, ihm im eigenen Handeln Raum zu geben. „Nicht im eigenen Namen stehen die Amtsträger vor der Gemeinde, sondern im Namen und in der Person Christi. Für diese innere Haltung der Amtsträger soll das liturgische Gewand Zeichen sein; es ist daher gleichsam Mahnung an die mit ihm Bekleideten, dass sie in dieser Haltung des Dienstes für Christus vor ihre Gemeinde zu treten haben. In diesem Sinn betet man jetzt bei der Segnung von gottesdienstlichen Gewändern: „Hilf denen, die sie tragen werden, das Amt würdig auszuüben, das ihnen bei der Weihe übertragen wurde?“¹⁷ Deshalb ist an dieser Stelle nochmals auf die Wirkung des Gesichts und der Hände und damit auf die Persönlichkeit hinzuweisen. Das Gewand sollte die personale Repräsentanz unterstützen, so dass die Individualität von Liturgen zurücktritt und Christus als der eigentliche Liturge Gestalt gewinnt. Grenzwertig wird es, wenn Gewänder in den Dienst des Egos treten, so dass Christus hinter dem Rollenträger verschwindet. Ebenso wird die Christusrepräsentanz konterkariert, wenn ein Rollenträger sich als Person so sehr zurückzieht, dass sein Gewand zur Hülse degeneriert. Gewänder von Liturgen sollten vielmehr als materiales Medium einer klaren Rollenpräsenz dienen: als Person agierend und doch Christus durchscheinen lassend. Dem entsprechen gut geschnittene Gewänder aus ehrlichem Material (echt und nicht synthetisch, wenn möglich aus fairem Handel) in Weißtönen für Albe oder Tunika (Mantelalbe) und darüber für Priester und Diakon eine Kasel bzw. Dalmatik, die in ihrer Farbigkeit den liturgischen Bestimmungen entsprechen (AEM Nr. 308–310) und auf den jeweiligen Kirchenraum abgestimmt sind.

Eine besondere Herausforderung ist es, nicht nur die Einheit der Versammlung durch Alben für Rollenträger abzubilden, sondern zugleich die Unterschiedenheit von Liturgen und liturgischen Diensten so anzuzeigen, dass weder eine Klerikalisierung von Laien noch eine Ausgrenzung geschieht. Sie zeigt sich besonders bei den Insignien und den liturgischen Farben. Beide zeichneten Amtsträger aus (niedere und höhere Weißen).¹⁸ Insignien wurden Bestandteil der liturgischen Kleidung, als sich eine Angleichung der Hierarchisierung von Klerus und römischer Beamtenschaft vollzog, also gewissermaßen durch berufliche Parallelisierung. Sie hatten ursprünglich keine liturgische Funktion. Ist es vor diesem historischen Hintergrund sinnvoll, neue liturgische Insignien zu schaffen? Und für wen: nur für Frauen und Männer in liturgischen Diensten? Oder, wie es das historische Vorbild nahelegen könnte, für jene, die in einem kirchlichen Beruf arbeiten, Pastoralassistentinnen/-assistenten¹⁹, Katechetinnen/Katecheten, Kirchenmusiker/innen, Sakristane, Pfarrsekretärinnen/Pfarrsekretäre? Sie alle geben Christus in ihrem beruflichen Wirken Raum, manche dazu in nicht-

¹⁷ KACZYNSKI: Über Sinn und Bedeutung, 95 f.

¹⁸ Für die Ministrantenkleider war das 19. Jh. prägend: „Diese Anpassung der Ministrantenuniform an die liturgische Tagesfarbe ist typisch für die Zeit der Industrialisierung der Paramente. Sie entsprang einem kommerziellen Denken, worüber sich farbenfreudige Kirchengemeinden kaum Rechenschaft gaben.“ FLÜELER: Gewand, 107.

¹⁹ In Deutschland: Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten (Anmerkung der Redaktion).

eucharistischen Feiern, andere in der Messe. Doch nur jene, die in der Eucharistiefeier eine liturgische Funktion ausüben, würden dort liturgische Gewänder tragen (vgl. *AEM* Nr. 297).



Pastoralreferentinnengewand für die Herz-Jesu-Kirche München 2003. Entwurf und Foto Petra Bröckers-Beling (Ausstellung Bergkirche Laudenbach DE 2010)

Das wiederum müsste dann auch für jene Konzelebranten gelten, die insbesondere in größerer Anzahl keine eigene Funktion in dieser Feier haben und entsprechend den liturgischen Normen doch in liturgischer Gewandung um den Altar stehen.²⁰ Auch das theologische Argument der Repräsentanz Christi als Gegenüber zu den Feiernden kommt an Grenzen, wenn Christus in ein und demselben liturgischen Akt durch viele Personen repräsentiert wird.

In der Frage nach der gottesdienstlichen Kleidung stoßen also unterschiedliche theologische und symbolische Logiken aufeinander. Bisher hat sich noch keine liturgische Kleiderordnung herausgebildet, die die Einheit und Verschiedenheit theologisch und ästhetisch überzeugend zum Ausdruck bringt. Neue Insignien wie Skapuliere oder Gegenstände zum Umhängen finden sich in Katalogen, werden hier und da getragen, haben sich bisher jedoch nicht durchgesetzt. Realisierbar ist eine Gewandkollektion, wie der Entwurf von Petra Bröckers-Beling für den Wettbewerb LiturgieGewänder des Deutschen Liturgischen Instituts gezeigt hat:²¹ Grundgewand ist die Albe und zwar als Obergewand für die liturgischen Dienste und als Untergewand für Priester und Diakon. Um die Funktionen der liturgischen Dienste zu unterscheiden, werden im Schulterbereich farbige Elemente in unterschiedlicher Anordnung eingesetzt, während die Obergewänder Kasel und Dalmatik (fast) vollständig aus diesem Stoff angefertigt sind. Beim Gewand für Pastoralassis-

²⁰ Vgl. *Redemptionis Sacramentum* Nr. 128. – Pastoralassistentinnen / -assistenten (oder Pastoralreferentinnen / -referenten), die mit der Leitung von Wort-Gottes-Feiern beauftragt sind und Christus dort aufgrund des Taufpriestertums nichtsakramental repräsentieren und hauptamtlich in einer Pfarrei arbeiten, tragen dementsprechend in der Eucharistiefeier nur dann ein liturgisches Gewand und stehen am entsprechenden Ort, wenn sie Funktionen ausüben. Diese Funktionen sind jedoch nicht spezifisch für Pastoralassistentinnen / -assistenten, sondern können und sollen auch von Frauen und Männern in liturgischen Diensten wahrgenommen werden. Anders als die Konzelebranten ohne liturgische Funktion kommt es also nicht ordinierten pastoralen Mitarbeiterinnen / Mitarbeitern nicht zu, ohne eine Funktion im liturgischen Gewand im Angesicht der Gemeinde mitzufeiern. Diese Situation wird in Deutschschweizer Pfarreien immer wieder problematisiert.

²¹ LiturgieGewänder, 26–29. Für die Laiengewänder gibt es Einsätze in den liturgischen Farben.

tentinnen und -assistenten zieht sich das farbliche Element in voller Breite vom linken Arm über die Brust bis zum rechten Arm. Aus eigener Erfahrung kann ich sagen, dass es sich auch außerhalb der Kollektion als festliches Gewand für die Leitung einer Wort-Gottes-Feier eignet.

Eine andere Möglichkeit besteht darin, alle liturgischen Dienste in einfache weiße Mantelalben zu kleiden und für jene, die eine Feier leiten, die klassische Aufteilung in Obergewand und Untergewand beizubehalten: also Kasel und Dalmatik für das geweihte Amt und ein neues mantelartiges Gewandstück für Leiter und Leiterinnen von Wort-Gottes-Feiern und Begräbnissen, das nicht zur Verwechslung mit den priesterlichen oder diakonalen Gewändern führt, aber in den liturgischen Farben gehalten sein könnte. Beispiele in mehr oder weniger extravaganten Ausführungen finden sich in einschlägigen Publikationen.

Das Thema liturgische Gewänder löst fast immer lebhaftes Gespräch aus. Schon die hier nur am Rande berührte Frage nach der ästhetischen Gestaltung ergäbe buchstäblich viel Stoff. Die theologischen Fragen sind nicht weniger „haarig“. Dabei kann die Liturgie mit dem Einfachsten auskommen, wie die ersten Jahrhunderte zeigen, als es noch keine spezielle liturgische Kleidung gab; und das Höchste, das Christusgewand der Erlösten, ist ohnehin unsichtbar. Wer nicht beim Einfachsten stehen bleiben oder gleich beim Höchsten enden will, weil sich die österliche Freude schon in der Liturgie sichtbaren Ausdruck verschaffen möchte, der wird um die hier aufgeworfenen (und weitere) Fragen nicht herumkommen.

Literatur

- ANTONS, Klara: Paramente – Dimensionen der Zeichengestalt. Regensburg 1998 (Bild – Raum – Feier 3).
- BERGER, Rupert: Liturgische Gewänder und Insignien, in: DERS. [u. a.]: Die Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Regensburg ²1990 (Gottesdienst der Kirche 3), 309–346.
- Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebiets. 2. authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg im Breisgau. [u. a.] 2007.
- FLÜELER, Augustina: Das sakrale Gewand. Zürich 1964.
- GERHARDS, Albert: Textilien im Kontext von Kirchenraum und Liturgie. Bestandsaufnahme und Desiderate, in: Das Münster 54. 2001, 310–315.
- Gottes Volk – neu gekleidet. Ein Versuch. Entwickelt von der Arbeitsgruppe „Kirchliche Architektur und Sakrale Kunst“ der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Hg. vom Deutschen Liturgischen Institut. Trier 1994.
- HAHNE, Werner: Ein zeitgemäßes Festgewand für alle. Liturgietheologische Erwägungen zur Kleidung im Gottesdienst, in: Das Münster 48. 1995, 51–56.
- LiturgieGewänder. Kirche und Design. Katalog zur Ausstellung. Hg. von Andreas POSCHMANN im Auftrag des Deutschen Liturgischen Instituts. Trier 2004.
- Liturgische Kleidung und Textilien (Themenheft), in: Heiliger Dienst 64. 2010, 161–242.
- KUNZLER, Michael: Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand, in: Theologie und Glaube 81. 1991, 52–78.
- DERS.: Liturgische Kleidung für Laiendienste im Gottesdienst. Plädoyer für eine sachgerechte Gestalt, in: Liturgisches Jahrbuch 54. 2004, 185–197.

- LENTES, Thomas: Die religiöse Ordnung des Gewandes, in: *Kunst und Kirche* 73. 2010/4, 19–22.
- PETERSON, Erik: Theologie der Kleidung (urspr. 1946), in: DERS.: *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Würzburg 1995 (Erik Peterson. Ausgewählte Schriften 2), 20–27.
- DERS.: Theologie des Kleides (urspr. 1934), in: DERS.: *Marginalien zur Theologie*, 10–19.
- DERS.: Theologie der menschlichen Erscheinung (urspr. 1948/49), in: DERS.: *Marginalien zur Theologie*, 3–9.
- [*Redemptionis Sacramentum*] KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG: Instruktion über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. 25. März 2004. Bonn 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 164).
- RIEGEL, Jürgen: Die Stola – textile Symbolisierung des Dienstes vor Gott, in: *Liturgisches Jahrbuch* 67. 2017, 105–130.
- STEINER, Peter B.: Anfragen zeitgenössischer Ästhetik an liturgische Kleidung, in: *Heiliger Dienst* 64. 2010, 162–175.
- Textile Kunst (Themenheft), in: *Das Münster* 54. 2001, 289–385.
- Textilien in der Kunst (Themenheft), in: *Kunst und Kirche* 55. 1992, 241–296.
- THÖNNES, Dietmar: Das textile Gedächtnis der Kirche. Mnemotechniken und anamnetische Aspekte liturgischer Kleidung, in: *Liturgisches Jahrbuch* 47. 1997, 78–88.
- STUFLESSER, Martin: LiturgieGewänder. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu gegenwärtigen Fragestellungen und Perspektiven der Kleidung im Gottesdienst, in: POSCHMANN, Andreas (Hg.): *LiturgieGewänder für den Gottesdienst heute. Dokumentation eines Kolloquiums*. Trier 2003 (*Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven* 6), 39–73.
- Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag. Hg. vom Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg im Auftrag der Bischöfe der deutschsprachigen Schweiz. Freiburg i. Ue. 2015.

„... mit dem Gewand verbunden fühlen“

Einblicke in eine Paramentenwerkstatt

So wie früher in vielen Frauenklöstern üblich werden im Kloster Fahr bis heute Paramente hergestellt. Während die Benediktinerinnen anfangs gestickt hatten, stellten sie 1956 ihre Werkstatt auf das Weben um. Über die Grenzen der Schweiz hinaus bekannt ist der besondere *Fahrer Stil*, den die Paramente auszeichnen.

PRISKA SCHMID leitet seit 2011 die Paramentenwerkstatt des Benediktinerinnenklosters Fahr in der Schweiz, wo sie gegenwärtig mit sechs Schwestern und vier externen Fachfrauen in der Näherei und Weberei zusammenarbeitet. Das Interview führte DANIEL SEPER.

HEILIGER DIENST: Welche Arbeitsschritte umfasst die Herstellung liturgischer Textilien, also der Weg vom Faden zum fertigen Gewand?

PRISKA SCHMID: Die Arbeit beginnt zunächst mit einem Kundengespräch: Ein Priester oder eine Kirchgemeinde, die sich für ein neues Gewand interessieren, wenden sich an uns und wir besprechen dann gemeinsam mit dem Kunden den Entwurf. Wenn der Auftrag klar ist, wird in der Weberei der Stoff hergestellt und sobald dieser Stoff gewebt ist, wird das Gewand in unserem eigenen Nähatelier genäht.

Als Grundlage für die Paramente in den liturgischen Farben verwenden wir nur unsere gewebten Stoffe, für die wir auch ein eigenes Farbsortiment haben. Das heißt, wir kaufen die Rohmaterialien ein und lassen diese in den Farbkanon einfärben.

Bei Messgewändern verwenden wir zwei verschiedene Qualitäten von Seidenfäden, die wir einweben. Der Wollfaden zum Beispiel ist nicht 100 Prozent Wolle, sondern hat auch 20 Prozent Mohair-Anteil im Faden. Das Gewand erhält durch seine drei Fäden diesen besonderen Klang und seine besondere Ausstrahlung. Man verwendet für den liturgischen Raum eigentlich nur das Beste, weil es um etwas Heiliges geht.

Die Herstellung eines Messgewandes ist sehr zeitaufwändig und umfasst viele verschiedene Arbeitsschritte. Im Moment müssen unsere Kunden bis zu sechs Monate warten, bis wir mit dem Gewand so weit sind.

HEILIGER DIENST: Welche Bedeutung haben denn Paramente überhaupt für die Liturgie?

PRISKA SCHMID: Liturgische Gewänder sind ein wichtiger Bestandteil im sakralen Raum. Es gibt ja auch keinen Altar ohne ein Altartuch. Die Paramente geben der Liturgie einen besonderen Ausdruck. Das Gewand soll das Geheimnis offenbaren und zeigt auch eine gewisse Würde. Zudem soll das Gewand auch die Menschen in ihrem liturgischen Dienst, in einer bestimmten Rolle, wenn sie die Liturgie feiern, unterstützen.

HEILIGER DIENST: Worin unterscheidet sich denn liturgisches Gewand von profaner Alltagskleidung?

PRISKA SCHMID: Ein liturgisches Gewand ist ein sogenanntes „bewusstes Gewand“, weil es speziell für diesen Raum, für diesen Einsatz geschaffen wird. Die Fäden, die wir verwenden,

MAG. DR. DANIEL SEPER

ist Assistent für Liturgiewissenschaft
an der Kath.-Theol Fakultät der Universität
Wien und unter anderem Mitglied in der
Redaktion von „Heiliger Dienst“.

lassen wir auch extra herstellen, damit sie das erfüllen, was das Gewand braucht. Wenn ich webe, dann bin ich immer im rechten Winkel, das heißt ich kreuze die Fäden und in diesem Sinne ist das Kreuz allgegenwärtig, weil ich immer die Schuss- und Kettfäden miteinander kreuze. Dann gibt es auch Schwestern, die beim Weben ihre Gebete eigentlich miteinweben. Wenn man die großen Stoffe herstellt, dann braucht es einen Rhythmus am Webstuhl und ich kann diesen Rhythmus entweder mit eins, zwei, drei, vier zählen oder ich kann stattdessen auch einen Text verwenden oder ein Gebet.



Fachfrauen im Nähatelier (v.l.n.r.): Annemarie Camini, Schwester Daniela Laube, Maja Schmid, Schwester Veronika Odermatt, Priska Schmid, Schwester Andrea Felder.

Foto: Susann Bosshard-Kälin (Salve 6-2012)

HEILIGER DIENST: Lässt sich denn auch im Bereich der Paramente so etwas wie eine Mode beobachten?

PRISKA SCHMID: Liturgie ist nicht außerhalb der Zeit. In diesem Sinn gibt es schon so etwas wie eine Mode. Es gibt Stücke, die in einer bestimmten Zeit einfach gefragt sind. Aber die Mode wechselt im Bereich der liturgischen Textilien sehr, sehr langsam. Wichtig ist es, dass die liturgischen Gewänder den Bedürfnissen der Menschen, die sie verwenden, entsprechen.

HEILIGER DIENST: Welche Entwicklungen, Trends, weisen Paramente in den letzten Jahrzehnten auf? Auf Ihrer Homepage berichten Sie ja beispielsweise von der verstärkten Nachfrage nach Tuniken in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

PRISKA SCHMID: Das hat mit den Entwicklungen in der Kirche zu tun. Die Tuniken tragen ja meistens Konzelebranten. Während man früher sehr aufwändige Ornate gestaltet hat, macht

man das heute eigentlich fast nicht mehr. Alle, die in der Liturgie einen bestimmten Dienst verrichten oder eine bestimmte Funktion haben, tragen diese Tuniken. Und die Aufgaben haben sich verändert, wurden ausgeweitet auf Lientheologen, -theologinnen usw. Auch Sakristane tragen zum Teil Tuniken. Sie werden von allen getragen, vom Priester, Diakon wie von Laien. Tuniken sind aber kein Ersatz für das Messgewand, sondern eine Ergänzung.

HEILIGER DIENST: Wie geht die Paramentenwerkstatt des Klosters Fahr mit dem Spagat zwischen Innovation und Tradition um? Welche Bedeutung hat die Bewahrung von Kontinuität und die Suche nach Neuem?

PRISKA SCHMID: Es ist wichtig, das Ursprüngliche und Echte zu kennen und das ist für uns auch heute noch die Basis. Gleichzeitig ist dieses Ursprüngliche immer noch Teil vom Neuen, das wir machen. Das Neue weicht nicht so sehr vom Alten ab, wie man oft denkt. Es ist nicht komplett neu. Die Veränderungen sind im subtilen Bereich zu finden. Wir orientieren uns eng an dem, was Priester, Diakone, was Menschen in der Kirche brauchen. Das liturgische Gewand soll sie wirklich unterstützen, sie sollen sich mit dem Gewand verbunden fühlen.

HEILIGER DIENST: Ihre Werkstatt hat auch eine eigene Richtung, den Fahrer Stil, entwickelt. Wodurch ist dieser gekennzeichnet?

PRISKA SCHMID: Der Stil unserer Paramente hat sich hier im Kloster entwickelt. Die Formsprache, die wir haben, kann man nicht einfach verlassen. Einerseits ist es der Stil der Werkstatt und andererseits sind es auch die Webstühle, die wir haben, die uns Gewisses vorgeben. In diesen Möglichkeiten bewegen wir uns. Natürlich ist auch von der Liturgie her Einiges festgelegt, das wir auch achten. Und trotzdem gehen wir im Kleinen immer weiter.

Konkret ist unser Stil geprägt von den Möglichkeiten, die wir mit unseren Webstühlen haben. Und das sind diese geometrischen Muster. Ein weiteres Merkmal im Kloster Fahr ist, dass wir immer in einem Farbkanon bleiben und die liturgischen Farben in der Regel nicht in einem Stück mischen. Es gibt bei uns zum Beispiel keine Wendestola, die vorne grün und hinten rot wäre. Der Fahrer Stil ist sehr schlicht, unsere Formsprache seit jeher einfach. Dadurch ist der Stil auch zeitlos, immer aktuell. Ich kann ein Muster, das in den 1960er-Jahren gemacht wurde, hervorholen und wiederverwenden und es ist heute wieder schön.

HEILIGER DIENST: Ihre Auftraggeber sind ja nicht nur katholische, sie arbeiten gewissermaßen ökumenisch offen. Das heißt auch, dass nicht nur Alben, Stolen und Kaseln Ihre Werkstatt verlassen.

PRISKA SCHMID: Zu uns kommen alle, die im sakralen Raum etwas zu tun haben. Wir arbeiten auch für die Reformierte Landeskirche, für die Christkatholische Kirche und zum Teil auch einfach für andere Klöster. Wir haben beispielsweise auch schon einen Gebetsmantel für eine Eremitin gemacht. Es ist uns auch wichtig, dass wir diese Offenheit leben können. Für unsere Werkstatt sind die liturgischen Gewänder zwar sehr wichtig, aber wir machen auch Kirchenraumgestaltungen, eigentlich alles, was im sakralen Raum Verwendung findet.

Zu den ausgefallensten Stücken, die wir gestaltet haben, zählen wohl zwei blaue Talare für zwei Pfarrerinnen der Reformierten Kirche – das war etwas ganz Spezielles. Oder vor einem halben Jahr haben wir auch für eine Ankleide-Madonna ein neues Kleid gemacht. Diesmal jedoch nicht aus handgewebtem Stoff, sondern wir haben einen fast 100 Jahre alten Stoff eines Chormantels verwendet, den wir für dieses Kleid weiterverarbeitet haben.

Frank Walz, Salzburg

Damit Liturgie nicht aus der Mode kommt!

Ein liturgisches Infit-Outfit-Konzept

Ausgehend von einer kulturanthropologischen Annäherung, bei der auch Berührungspunkte zwischen Religion und Mode zur Sprache kommen, reflektiert der Beitrag die vielfältigen Bedeutungsgehalte von (liturgischer) Kleidung und ihre symbolische Bedeutung. Dabei wird deutlich, dass die Textilien – bewusst oder unbewusst – unter anderem auch ein bestimmtes Liturgie- und Rollenverständnis zum Ausdruck bringen. (Redaktion)

Vorbemerkung

„Kleider machen Leute!“

– eine Formulierung, die spätestens seit Gottfried Kellers gleichlautender Novelle aus dem Zyklus „Die

ASS.-PROF. DR. FRANK WALZ

ist Liturgiewissenschaftler am Institut für Praktische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg, Mitglied in der Liturgischen Kommission für Österreich und in der Redaktion von „Heiliger Dienst“.

Leute von Seldwyla¹ (1874) zu einer fixen Redewendung geworden ist. Das damit Gemeinte findet sich bereits beim römischen Star-Rhetoriker Marcus Fabius Quintilianus (um 35–100 n.Chr.) in seiner *Institutio oratoria* (8,5): „Vestis virum reddit“ und auch (abgewandelt) in Redewendungen anderer Sprachen: „L’abito (non) fa il monaco!“, „On juge les gens sur leur mine!“ oder „Clothes make the man“.

Unser *Out-Fit* bestimmt offensichtlich wesentlich unseren Auftritt und verrät gleichzeitig einiges über unser *In-Fit*: „You are what you wear!“ Dies gilt sowohl für den profanen¹, als auch für den religiösen² Bereich und führt hier wie dort immer wieder zu (teilweise heftigen) Diskursen. (Religiöse) Kleidung wird zum Thema an den Schnittstellen von Wissenschaft und Kunst³, sä-

¹ #OOTD ist die Abkürzung für „Outfit of the Day“ und einer der wichtigsten Hashtags bei Instagram überhaupt. Wer keine Idee hat, was er anziehen soll – ein Klick und schon bekommt man (abgefragt im November 2017) über 150 Millionen Ideen geliefert.

² Vgl. z. B. die Diskussion auf evangelisch.de: Wie schön hätten Sie Ihre Geistlichen gern?, <https://www.evangelisch.de/inhalte/40875/19-11-2012/wie-schoen-haetten-sie-ihre-geistlichen-gern> (Abruf 17.10.2017) oder: Eine eingefrorene Männermode aus der Vergangenheit, <https://www.evangelisch.de/inhalte/73849/28-11-2012/eine-eingefrorene-maennermode-aus-der-vergangenheit> (Abruf 17.10.2017) oder ISLER: Kann denn Lila Sünde sein.

³ Ein Beispiel: The Religious Life of Fashion – http://www.w-k.sbg.ac.at/fileadmin/Media/Kunst-polemik/Forschung/2015_Sommersemester/Plakat_religious_Life_of_fashion.pdf Impressionen: Workshop „The Religious Life of Fashion. Zur Relevanz der Sichtbarkeit von Religion in der Mode“ 29.–30.05.2015. Die Einladung zu einem Vortrag bei dieser Tagung (Liturgisches Gewand und Klerikerkleidung. Ideologische Konfliktstoffe als Ausdruck eines innerkirchlichen Ständekampfes?) hat mich auch zu vorliegendem Beitrag inspiriert.

kularer und religiöser Gesellschaft⁴ sowie Gruppierungen innerhalb einer Glaubensgemeinschaft⁵.

Folgende Überlegungen werfen zunächst einen Blick auf das Spannungsfeld Bekleidung–Nacktheit, bevor sie auf diesem Hintergrund religiöse und liturgische Gewänder thematisieren. In den abschließenden Konsequenzen werden Eckpfeiler eines liturgischen Infit-Outfit-Konzeptes⁶ skizziert: Damit Liturgie nicht aus der Mode kommt!

1 Bekleidung und Nacktheit

1.1 Fashion as a Religion!

„Fashion as a Religion / Mode als Religion“⁷ ist der Titel einer vierstündigen Dokumentation über Leben und Arbeit des Modedesigners Karl Lagerfeld. Er selbst erzählt in dieser Dokumentation von einer Wahrsagerin, die seiner Mutter prophezeit haben soll, dass ihr noch ungeborener Sohn einmal Bischof werden wird. Nun, Lagerfeld wurde zwar nicht Bischof, aber immerhin *der Mode-Papst*, die Orte seiner Shows werden als *Mode-Tempel* bezeichnet, seine Modelle als *Mode-Ikonen*, deren Anhänger als *Mode-Gläubige* – alles Begriffe aus der Welt der Religion(en).

Ja, die Mode bemüht sich mit der Religion im Gespräch zu sein – auch wenn umgekehrt von Seiten der Religion oft nur mit vorsichtiger Skepsis geantwortet wird. Ein immer wieder aktuelles Beispiel ist die Modemesse in Mailand bei der auch im vergangenen Februar 2017 wieder Religion in unterschiedlichen Facetten thematisiert wurde. Aktuelle (religions-)politische Diskussionen werden aufgegriffen und künstlerisch thematisiert – wie beispielsweise jene der muslimischen Kopftuch- und Burkabekleidung. Muslimische Modelle erlangen besondere mediale Aufmerksamkeit, muslimische Mode wird vielfältig zitiert.⁸

Bei aller Skepsis der Kirchen der Modewelt (und ihren Vertreterinnen und Vertretern) gegenüber, gab und gibt es aber auch direkten Kontakt. So beauftragt die römisch-katholische Kirche beispielsweise immer wieder – auch durchaus berühmte und kontrovers diskutierte

⁴ Man denke nur an die (seit 2010 geführte) sogenannte Verschleierungs- (oft fälschlicherweise auf die Burka reduziert) Verbots-Debatte. Am 8. Juni 2017 wurde schließlich auch in Österreich das sog. Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz (AGesVG) erlassen, das die Verhüllung der Gesichtszüge im öffentlichen Raum verbietet. Das Gesetz trat am 1. Oktober 2017 in Kraft.

⁵ Anhand der religiösen, auch liturgischen, Kleidung wird nicht selten eine ideologische Zuordnung vorgenommen (konservativ vs. liberal, fromm vs. säkular, vor- vs. nachkonziliar).

⁶ Die Modedesignerin und Trainerin Kerstin Kuner bietet unter diesem Label (infit-outfit-konzept.de) Seminare, Vorträge und Beratungen an mit den Themen Mentaltraining, Nonverbale Kommunikation und – unter dem Titel „Re-Fresh“ – Farb-, Stil- und Shopping-Beratung.

⁷ Vox, 7. September 2013, 20.15 Uhr.

⁸ Vgl. <https://kurier.at/style/mailand-fashion-week-mode-trifft-religion/248.210.763>: „Unter den Models stach eines besonders heraus: Halima Aden. Wie schon beim Laufsteg-Debüt Mitte Februar in New York absolvierte die Muslimin auch diese Show mit Kopftuch. Am Mittwoch war sie schon bei Alberta Ferretti eingesetzt. ‚Sie sendet ein Signal an alle Frauen der islamischen Welt, die von einem anderen Leben träumen‘, so zitierte der ‚Corriere della sera‘ die Designerin [...]. Auch bei Fausto Puglisi ging es um Religion, allerdings um die katholische. Und wenn dann unter dem langen Priestergewand Strapse hervorblitzen, ist das Bild ‚Heilige trifft Hure‘ schnell erschaffen. Auch die Röcke, halb Mini, halb Maxi, spielen mit diesem Kontrast, ebenso die von Korsagen entliehenen Schnürungen auf dem Rücken schlichter Mäntel.“

– Modeschöpfer damit, ganze Kollektionen liturgischer Gewänder zu kreieren⁹ und unabhängig davon zitieren jene in ihren (weltlichen) Kreationen religiöse Symbole und Gewänder, stellen sie in einen neuen Kontext und verändern damit auch ihre Symbolik. „War die Mode als Luxus und Verschwendung für die christliche Religion eine Todsünde, so scheint sich die Mode permanent aus dem kulturellen Gedächtnis der Religionen und ihren symbolischen Formen zu bedienen.“¹⁰

Ein modischer Synkretismus geht in gewisser Weise mit einer Einheits-Religion und Einheits-Spiritualität einher. Der säkulare Weg der Ent-konfessionalisierung, Ent-kirchlichung und Ent-religionisierung wird „modisch“ begleitet von einer Ent-, De- und schließlich Neukontextualisierung religiöser Symbole und Kleidung. „Religiöse Attribute des Christentums wie Heiligenschein, Kruzifixe, Reliquiare und Schleier₁₁ hielten auf dem Laufsteg Einzug, zudem eroberte der Laufsteg ‚heilige Räume‘, wie etwa Kirchen.“¹¹

1.2 Kleidung als Symbol

Die Schweizer Ethnologin und Religionswissenschaftlerin Jacqueline Grigo hat anhand konkreter Personen aus unterschiedlichen (kulturellen und religiösen) Kontexten die Bedeutung und Relevanz religiöser (!) Kleidung untersucht und diese in das Spannungsfeld von Identität und Differenz gestellt.¹² Bei all diesen Personen und Gruppen, die sie repräsentieren, wird eine Dreierbeziehung deutlich, insofern sich religiöse Kleidung auf „religiöse Orientierung, auf Prozesse der Identitätskonstruktion und das Verhältnis zur sozialen Umwelt“¹³ bezieht. Die religiöse Kleidung wird als eine Art Outing verstanden, sie ist mehr als nur Mode und Bekleidung, sie hat eine symbolische Dimension: „Durch die Kleidung wird die Grenze zwischen Alltagswirklichkeit und transzendtem Gegenüber symbolisch überschritten.“¹⁴ Ihr kommt damit eine „appäsentierende Funktion“¹⁵ zu, d. h. etwas nicht Präsenes wird als anwesend Behandeltes vergegenwärtigt.

Die Untersuchungen Grigos zusammenfassend soll festgehalten werden: Religiöse Kleidung und Accessoires haben mit sozialer Kontrolle zu tun, wobei die Außenansichten und die Innenansichten in einem dauernden Austausch miteinander sind. Religion nutzt Mode und

⁹ So z. B. J.-Ch. De Castelbajac für den Welt-Jugend-Tag 1997 in Paris. Die Farben des Regenbogens (manche behaupteten hinterher, es wären die Farben des Gay-Regenbogens), die in fünf bunten Streifen Stola und Kasel zieren, finden sich immer wieder in Castelbajacs Schaffen. Ein anderes Beispiel ist Lady Gaga, die sich in ihren Shows gerne in Nonnen-Kostümen präsentiert (der Modeherbst 2010 war für seinen „Nonnen-Look“ geradezu berühmt) oder Donatella Versace, die das (Kleriker-)Kollarhemd im säkularen Hemd, wenn auch in umgekehrten Farben, zitiert. Das britische Love-Magazin zeigt 2012 Kate Moss im Nonnen-Look, nur ihr Kopf mit einem weißen Prada-Pullover bedeckt, darüber ein transparenter Schleier, der ihren blanken Busen zeigt. Religiöse Accessoires wie Kreuze, Rosenkränze, Gebetsschnüre, auch in Form von Tattoos haben längst den Markt erobert.

¹⁰ GEPPERT: Mode und/als Religion, 30.

¹¹ GEPPERT: Mode und/als Religion, 31.

¹² Vgl. GRIGO: Religiöse Kleidung. Sie hat dazu sechs Personen interviewt, die sich über ihren Kleidungsstil eindeutig als Mitglied einer bestimmten Gruppe identifizieren: eine muslimische Frau, eine röm.-kath. Ordensschwester, ein indischer Sikh, ein tibetischer Buddhist, ein orthodoxer Jude und ein Mitglied der Gothic-Szene.

¹³ GRIGO: Religiöse Kleidung, 241.

¹⁴ GRIGO: Religiöse Kleidung, 242.

¹⁵ GRIGO: Religiöse Kleidung, 243.

Mode nutzt Religion. Kleidung, Religion und Identität bedingen einander. Kleidung ist ein Bekenntnis: Textilien bergen einen Text, der Habit einen Habitus, wobei textile Codes mehrdeutig und kontextabhängig sind. Kleidung ist ein sogenanntes „soziales Totalphänomen“¹⁶.

1.3 Dress-Codes

Kleidungen bergen Codes¹⁷, Konventionen: Smart Casual, Business Casual oder White Tie, Sportanzug, Abendanzug oder Smoking sind der daraus abgeleitete Dress-Code. Nur auf den ersten Blick sind Fragen des Dress-Codes, also der Kleiderordnung, *oberflächlich*. Sehr schnell spürt man in der Praxis, wie diese Codes eine Zugehörigkeit herstellen oder eben nicht, wie sie einschließen oder ausschließen.

Dress-Codes haben v. a. eine soziale Funktion, Kleidung ist nicht nur äußerlich, sondern „Äußerung“¹⁸. Sie ist Ausdruck von Persönlichkeit, Individualität¹⁹, Zugehörigkeit, Zuständigkeit²⁰ und sie muss angemessen sein, passen(d), zu dem, der sie trägt, aber auch zum Kontext, in dem sie getragen wird – nicht zuletzt damit sich der Träger der Kleidung in seiner Haut wohlfühlt, in seiner ersten und in seiner zweiten²¹, denn niemand kann aus seiner Haut: „Wie gut, dass es die zweite gibt.“²²

Kleidung spielt „eine zentrale Rolle für Identifikationsprozesse ebenso wie bei den Beziehungen zu Mitmenschen“²³, sie „formt nicht nur das Aussehen, sondern auch die Haltung, den Gang, die Bewegungsmöglichkeiten und damit auch die innere Haltung und das Denken.“²⁴ Damit ist bereits eine spirituelle Ebene angedeutet, denn mit „Haltung“ ist *Outfit und Infit* gemeint, Aus-druck und Ein-druck. Authentizität, Ganzheitlichkeit verlangen nach einer Kongruenz von Innen und Außen: „Der gesamte Körper wird zum Zeichen und Symbol und kann mit seinen Verhüllungen als eine Form religiöser Ikonographie verstanden werden. In der enthüllenden Verhüllung und der verhüllenden Enthüllung der Kleidung ist der Akt des Sich-Kleidens eine täglich erlebte und gelebte ‚Religion‘, zu der bestimmte Werte des jeweiligen Lifestyles gehören.“²⁵

Kleidung hat also auch im säkularen Bereich eine sakrale Dimension, indem sie Schönheit, Fülle, Überfluss aber auch Beschenktsein demonstriert und damit auf den Grund all dessen zurückverweist – theologisch formuliert auf das Geheimnis unseres Glaubens.

¹⁶ Ein Begriff von René König, vgl. GRIGO: Religiöse Kleidung, 19–24.

¹⁷ Diese (Dress-)Codes sind unterschiedlich je nach (offiziellem und inoffiziellem) Kontext. Sonnenbrille, Hut auf oder ab, Jeans, kurze Hose / Rock, Sandalen, Sportschuhe, Haut zeigen, Schuhe an- oder ausziehen (Moschee), Kleidung in Kirche, Restaurant oder Konzert, ... Die Soziologie unterscheidet zwischen sozialen Codes (Sprachcodes, Körpercodes, Codes bzgl. des Lebensstils, Verhaltenscodes und Codes die die Zugehörigkeit oder die Abgrenzung beinhalten), Textcodes (Fachsprache, Ästhetik, Stil, Form) und Interpretationscodes (Wahrnehmungs- und Ideologiestyles).

¹⁸ POSCHMANN: Parura, 135.

¹⁹ Vgl. die Diskussion um Schuluniformen, Markenwahn...

²⁰ „Und nur einer hat den Hut auf: der Bischof.“ (POSCHMANN: Parura, 154).

²¹ Vgl. André HOLENSTEIN: Zweite Haut.

²² BEUSCHER: Stoffwechsel, 1.

²³ HEINRICH: Leben in Religionen, 85.

²⁴ HEINRICH: Leben in Religionen, 87.

²⁵ HEINRICH: Leben in Religionen, 88.

1.4 Nackt vor Gott

Das Gegenteil von (Be-)Kleidung ist Nacktheit – und damit kommen wir dem liturgischen Geschehen und der Bedeutung liturgischer Gewänder sehr nahe. Im Angesicht Gottes zu stehen heißt gleichzeitig Verhüllung und Enthüllung, Begegnung und Bloßlegung. Liturgie ist Bekenntnis der Schuld und des Glaubens, sie ist Bitte und Dank, sie ist Begegnung von Angesicht zu Angesicht, bekleidet mit den Gewändern des Heils (Jes 61,10).

Der Sündenfall in Gen 3 gipfelt in der Erkenntnis der Nacktheit und der Bekleidung durch Gott. Bernd Beuscher leitet daraus zwei Grundeinstellungen zur Mode ab,²⁶ den Typ A: Mode als praktisches, bequemes und billiges Notgewand, das Feigenblatt, das gerade so die Scham bedeckt, und den Typ B: Mode als üppiges Fellgewand, mit dem Gott selber die Menschen kleidet. Alles ist nackt und bloß vor den Augen des Herrn (Hebr 4,13), und Gott, der Herr, ruft sein Volk dazu auf, Christus wie ein Gewand anziehen (Gal 3,27). Damit ist unsere Scham bedeckt, unser Scheitern, letztlich unsere Todesangst. Die Nacktheit des Kindes geht über in den Weg des Erwachsen-Werdens. Und offensichtlich braucht es dieses Bekleidet-Werden durch Gott. Beuscher sieht darin die symbolische „Absage an den Wahn, sich irgendwie mit Unschuld bekleiden zu können.“²⁷

2 Religiöse und liturgische Gewänder

2.1 Fashion as confession!

Mode ist sowohl im säkularen als auch im religiösen Kontext zu einem Bekenntnis geworden – „Fashion ist confession, nicht nur Konfektion“²⁸ – manchmal geradezu zu einem polemisierenden Politikum²⁹. Im römisch-katholischen Kontext werden nicht selten sowohl die Kleriker- als auch die liturgische Kleidung zu ideologischen Konfliktstoffen und damit Ausdruck eines innerkirchlichen Ständekampfes. Auch die Medien steigen immer wieder in diese Diskussion ein, wenn beispielsweise Modisches bei Papst Benedikts XVI. eifrig kommentiert wird, bis man bezüglich seiner roten Lederschuhe endlich erkannt hat: „Der Papst trägt nicht Prada, der Papst trägt Papst.“³⁰ Liturgische Symbole werden offensichtlich nicht mehr selbstverständlich als solche erkannt, sondern zunächst einmal in den globalen Kontext der Mode gestellt. Das US-Magazin „Esquire“ hat den Papst (und manch anderen Kirchenmann) gar in seine Liste der bestgekleideten Personen aufgenommen (2008).

2.2 Der (evangelische) Talar und die (katholische) Albe

Ein Blick über die römisch-katholischen Grenzen auf den evangelischen Talar mag vielleicht erhellend sein. Klaus Raschzok bezeichnet ihn als „Protestantisches Leit-Gewand“³¹, das sich

²⁶ Vgl. BEUSCHER: Stoffwechsel.

²⁷ BEUSCHER: Stoffwechsel.

²⁸ BEUSCHER: Stoffwechsel.

²⁹ Vgl. die Diskussion um den Rabbinertalar in Bayern im 19. Jahrhundert in ZEISS-HORBACH: Kleider machen Leute.

³⁰ Zeit Online, 25.9.2008.

³¹ RASCHZOK: Textiler Klassiker, 385; Das katholische Leitgewand der Liturgie ist, wenn man so will, die Albe (vgl. dazu in diesem Heft den Artikel von G. Brüske).

über 200 Jahre hinweg zum „entscheidende(n) Identitätsgewand“³² entwickelt hat, zu dem es kaum nennenswerte Alternativen gibt. Die Problematik bezüglich der aktuellen Diskussion und Verwendung des Talar sieht er zum einen darin, dass er zu einer Art „Ziviluniform für höhere Geistliche“³³ mutiert ist, zum anderen, dass der Unterschied zwischen Talar und Albe nicht immer klar wahrgenommen wird: „Die wesentliche Differenz zwischen Talar und Albe besteht damit für den evangelischen Gottesdienst im Paradigmenwechsel von der stärker lehrmäßigen zur körperlichen Christusdarstellung. Der Gottesdienst kann als gemeinsame Körperarbeit der Getauften am Leib Christi verstanden werden. Im liturgischen Gewand gewinnt Christus jeweils auf spezifische Weise sowohl in der Abendmahlfeier wie in der Predigt Gestalt.“³⁴

An dieser Diskussion werden zum einen die unterschiedlichen Funktionen der Gewänder (Talar, Albe, Stola) deutlich, zum anderen aber auch das dahinter stehende Liturgieverständnis. Jedes Gewand und jedes Accessoire hat seine eigene Aussage und Bedeutung, sodass Raschzok sicher recht hat, wenn er beispielsweise das Tragen der Stola über dem Talar als „eine unzulässige Kombination zweier unterschiedlicher textiler Codes“³⁵ ansieht: „Die Kombination von Talar und Stola verhindert dadurch geradezu, was das Anliegen der klassischen liturgischen Gewandung ist, nämlich die Einhüllung der Individualität der Trägerinnen und Träger in das liturgische Gewand.“³⁶

Wenn in der evangelischen Kirche der Talar auch im liturgischen Kontext als einziges Gewand verwendet wird, dann lässt dies Rückschlüsse auf das evangelische Liturgieverständnis zu: „Er ist im Grunde ein Gewand für die solistisch wahrgenommene Prediger- und Liturgenrolle im evangelischen Gottesdienst [...]. Insofern kommt dem gelegentlich unreflektiert artikulierten Unmut über ein zu gehäuftes Auftreten von schwarz gekleideten Talarträgerinnen und Talarträgern bei Ordinations- oder Einführungsgottesdiensten durchaus ein gewisses Wahrheitsmoment zu“³⁷ – selbstverständlich lässt sich diese Diskussion ganz leicht auf die römisch-katholische Kleiderordnung ausweiten!³⁸

2.3 Vestimentäre Transformation

Das Anlegen von Kleidung ist eine Art von Transformation, ein Rollen-Wechsel, eine Verwandlung. Was die Klerikerkleidung angeht, kann man diesbezüglich sicher unterschiedlicher Meinung sein. Ein eher polemischer³⁹ Ansatz scheint mir die Position Drewermanns⁴⁰ zu sein. Für ihn ist es sowohl ein Zeichen der Verbundenheit und Zugehörigkeit zu den Menschen als auch eine Möglichkeit der eigenen Eitelkeit zu entkommen, die „Talare und Kollare

³² RASCHZOK: Textiler Klassiker, 388.

³³ RASCHZOK: Textiler Klassiker, 389.

³⁴ RASCHZOK: Textiler Klassiker, 390.

³⁵ RASCHZOK: Textiler Klassiker, 391.

³⁶ RASCHZOK: Textiler Klassiker, 390.

³⁷ RASCHZOK: Textiler Klassiker, 391.

³⁸ Zumal die Diskussionen letztlich in beiden Konfessionen ganz ähnlich geführt werden, wenn auch zu unterschiedlichen Zeiten. So ist es sicher nicht nur rein evangelische Position, Paramente als *Adiaphora* zu verstehen und auch nicht rein katholische Position, den Gewändern eine allegorische Bedeutung zu geben (vgl. HOFMANN: Paramente, 82), auch wenn die *vorkonziliaren* Ankleidegebete des *Missale Romanum* dies vermuten lassen.

³⁹ Polemik (nach innen) wird hier als durchaus fruchtbringendes Gegenstück zur *Apologetik* (nach außen) verstanden.

⁴⁰ Vgl. DREWERMANN: Kleriker, 171–177: „Der festgelegte Raum oder: Die Kleidung“.

in den Schrank⁴¹ zu hängen. Er verweist auf Franz von Assisi und seine Entscheidung, das Gewand der einfachen Leute anzuziehen und auf Federico Fellinis „Roma“ und den dort gezeigten „Museumsauftritt lebendiger Toter“⁴². Drewermann sensibilisiert damit für die manipulativen und machtbesezten Aspekte der (religiösen wie liturgischen) Kleidung, die neben all dem, was bereits oben beschrieben wurde, auch Teil des Dress-Codes sind. Zudem birgt (in diesem Fall die Kleriker-) Kleidung den Aspekt der sozialen Kontrolle: „In Wahrheit geht es in der Kleiderfrage (jedenfalls zunächst) natürlich nicht um das ‚Zeugnis‘ für die ‚Laien‘, sozialpsychologisch geht es als erstes um die Disziplinierung der Kleriker selbst.“⁴³

Wie weit soll und darf also die vestimentäre Transformation gehen? Wie sehr darf sie beispielsweise die Weiblichkeit bzw. die Männlichkeit der Person verbergen?⁴⁴ Wie sehr darf die Individualität hinter das Kollektiv treten?⁴⁵ Die grundsätzliche Unterscheidung von ‚privat‘ (Nein!) und ‚persönlich‘ (Ja!) kann im liturgischen Zusammenhang sehr hilfreich sein.

Auf jeden Fall ermöglicht (säkulare, religiöse und liturgische) Kleidung Transformation in hohem Maße, bis zur Überschreitung der irdischen Wirklichkeit. So kann Mode gar zum Spiegel werden, in dem der Mensch die eigene Sterblichkeit erblicken kann: „Das Hineinschlüpfen in und Überstülpen von Kleidung ist immer ein spezieller Moment – ein Moment der Verwandlung, ein Moment des Übergangs [...]. Die Zartheit des Materials und das Schimmern der weißen Gewänder sollen den Trägern den Übergang erleichtern und Geborgenheit vermitteln. Und tatsächlich bekommt unsere Endlichkeit dadurch etwas Unbeschwertes.“⁴⁶ Dieser Aspekt scheint mir besonders für das Verständnis von liturgischen Gewändern nicht unwesentlich zu sein.

2.4 Liturgieverständnis

Die Liturgische Kleidung (als zweite Haut) spiegelt, analog zum liturgischen Raum (der dritten Haut), das jeweilige Liturgieverständnis. In diesem Sinne kann Liturgie in der Tat auch

⁴¹ DREWERMANN: Kleriker, 171.

⁴² DREWERMANN: Kleriker, 171.

⁴³ DREWERMANN: Kleriker, 172. Am Beispiel der Ordensschwester und ihrer Ordenstracht beschreibt Drewermann die Verwandlung / Transformation eines Menschen, der in ein Ordensgewand schlüpft um dadurch „endlich allgemeingültig und vor allem sichtbar nicht nur etwas, sondern fortan sogar etwas Besonderes zu sein.“ (DREWERMANN: Kleriker, 174).

⁴⁴ Drewermann ist diesbezüglich sehr kritisch, wenn er die (rhetorische) Frage stellt „wozu eine Ordenstracht gut sein soll, die vom Kopf bis zum Fuß die gesamte Weiblichkeit der Erscheinung buchstäblich zum Gleichgültigen entwertet [...]“. (DREWERMANN: Kleriker, 173) oder „[...] die uniformierte Kleidung aber erscheint als das rechte Mittel, um die Ausschaltung des Einzelnen demonst-rativ zu vervollkommen.“ (DREWERMANN: Kleriker, 174 f.). Vgl. zur Diskussion über die Liturgische Kleidung für Frauen auch STEIFF: Gut gewandet.

⁴⁵ Drewermann beschreibt wie folgt das Verhältnis des eingekleideten Ordensmenschen zu seinem Orden: „Was er ist und was er hat, bestimmt ab sofort sein Orden [...] das Habit [...] ist der Ausdruck ihrer Berufung vor Gott[...]. Was sie mitgebracht hat an eigener Schönheit wird ihr weggenommen und weggeschnitten[...]“. (DREWERMANN: Kleriker, 175). Die Kleidung der Ordensschwester stellt für Drewermann „den Ausdruck einer konsequenten Entpersönlichung“ (DREWERMANN: Kleriker, 176) dar. „Wenn die Kleidung eines Menschen etwas ausdrückt, dann ist das Habit der Ordensschwester ein furchtbar beredtes Zeugnis für die absolute Gleichschaltung und zugleich Ausschaltung der Persönlichkeiten, für die Zerstörung des Natürlichen und für dessen Ersetzung durch die Maske einer künstlich überzogenen Einheitsform des Religiösen.“ (DREWERMANN: Kleriker, 177)

⁴⁶ GUTTMANN: Transzendenz, 38.

aus der Mode kommen, dann nämlich, wenn das *Infit* der Liturgie nicht (mehr) mit dem *Outfit* korrespondiert, wenn der liturgische Inhalt nicht in die richtige Form gebracht wird, wenn die Feiargestalt nicht dem Feiergehalt entspricht⁴⁷, wenn die Bilder⁴⁸ der Liturgie und der darin handelnden Personen nicht mehr stimmen, wenn Liturgie aus dem aktuellen Lebenskontext gerissen und damit irrelevant wird, wenn Sein und Schein zu sehr auseinanderklaffen.

Die Liturgiekonstitution weist im Artikel 29 darauf hin, dass nicht nur die Kleriker, sondern auch die Laien „einen wahrhaft liturgischen Dienst [*vero ministerio liturgico*]“⁴⁹ leisten. Die gesamte Gemeinde ist Trägerin der Liturgie. Wann immer also ein Mitglied der Gemeinde ein liturgisches Gewand trägt, wird nicht zuletzt auch deutlich, dass hier Liturgie der Kirche gefeiert wird.⁵⁰

Im siebten Kapitel der Liturgiekonstitution: „Die sakrale Kunst. Liturgisches Gerät und Gewand“⁵¹ werden „die schönen Künste, insbesondere die religiöse Kunst und ihre höchste Form, die sakrale Kunst“⁵² erörtert: Ohne sich konkret auf die liturgischen Gewänder zu beziehen, heißt es dort, dass „alle Dinge, die zur heiligen Liturgie gehören [...] Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeiten“⁵³ sein sollen, dass sie „mit der gebührende[n] Ehrfurcht und Ehrerbietung“ den Gotteshäusern und den heiligen Riten dienen sollen. Den Bischofskonferenzen wird ausdrücklich die Vollmacht erteilt, „hinsichtlich von Material und Form der heiligen Geräte und Gewänder“⁵⁴ Anpassungen vorzunehmen. Die liturgischen Bücher konkretisieren: „Der Leiter / Die Leiterin trägt bei der Ausübung seines / ihres Dienstes – wie die übrigen liturgischen Dienste – die vorgesehene liturgische Kleidung (z. B. Mantelalbe), gegebenenfalls eine andere diesem Dienst angemessene Kleidung.“⁵⁵ In der *Allgemeinen Einführung ins römische Messbuch* [AEM] wird unter den Voraussetzungen für die Messfeier auch die Liturgische Kleidung erörtert.⁵⁶ „Die Vielfalt der Dienste wird im Gottesdienst durch eine unterschiedliche liturgische Kleidung verdeutlicht. Sie soll auf die verschiedenen Funktionen derer, die einen besonderen Dienst versehen, hinweisen und zugleich den feierlichen Charakter der liturgischen Feier hervorheben“⁵⁷. Liturgische Gewänder unterstützen das liturgische Agieren, Gebets- und Segensgesten, liturgische Handlungen wie beispielsweise das Umschreiten des Altares oder die Evangelienprozession.

Die von Andreas Poschmann⁵⁸ bereits 2001 formulierten Kriterien bezüglich der Gestaltung von liturgischer Kleidung sind nach wie vor aktuell: Liturgische Kleidung soll dazu verhelfen, bei sich selbst zu sein und damit Person und Rolle in Einklang bringen, sie soll Hinweis sein

⁴⁷ Vgl. POSCHMANN: Parura, 153.

⁴⁸ „Das Ich konstruiert sich zu einem nicht unwesentlichen Teil aus den Bildern, die wir uns von uns selbst machen.“ (GÜNTHER: L'artiste, 17).

⁴⁹ *Sacrosanctum Concilium* [SC] 29.

⁵⁰ Vgl. WALLNER: Das liturgische Gewand stärkt.

⁵¹ SC 122–130.

⁵² SC 122.

⁵³ SC 122.

⁵⁴ SC 128.

⁵⁵ Wort-Gottes-Feier, 22 (Nr. 8); Versammelt in seinem Namen, 22.

⁵⁶ AEM 297–310 / *Grundordnung des römischen Messbuchs* [GORM] 335–347.

⁵⁷ AEM 297. Der entsprechende Artikel 335 in der GORM hebt zusätzlich hervor: „Die liturgischen Gewänder haben aber auch zur Schönheit der heiligen Handlung beizutragen“, und in der dort mit dem Hinweis auf das *Rituale Romanum* ausgedrückten Empfehlung, die liturgischen Gewänder vor dem liturgischen Brauch zu segnen, kommt deren Wertschätzung noch eine Spur deutlicher zum Ausdruck.

⁵⁸ Vgl. POSCHMANN: Frohe Botschaft in Seide.

auf eine bestimmte Funktion und damit die Vielfalt der Dienste sichtbar machen, sie soll in Material und Form Ausdruck des Festcharakters der Liturgie sein, der Reduktion des Subjektiven dienen und Stimmungswerte vermitteln, die wir als sakral benennen und damit zum Heiligen hinordnen. In diesen Forderungen ist bereits der Apell enthalten, „den Blick nicht nur auf die semiotische, symbolische oder pragmatische Ebene zu richten, sondern auch auf das ‚Überschüssige‘ des (Kunst-)Ereignisses, die Evokation des Materiellen und die Ekstasen der Dinge zu bewahren. Ein aufmerksames Wahrnehmen und – soweit es möglich ist – Gestalten dieser Momente bereichert nicht nur die Praktik liturgischen Feierns; von diesem Apell kann sich auch die (Systematische) Theologie herausfordern lassen, indem sie etwa eine höhere Sensibilität für die vielfältigen Wahrnehmungsmodi entwickelt, vor allem für das, was ‚anzieht‘ [...]“⁵⁹.

3 Konsequenzen

3.1 Stoffwechsel

„Wer einen Ameisenstaat bei der Besiedelung eines Baumstumpfs beobachtete; wer sah, wie Grashalme auf einem Felsblock wuchsen; wer Pilze kannte, die in Grüppchen beisammenstanden wie dünnbeinige Partygäste und gemeinsam einen fauligen Ast verdauten – der wusste, dass die Antwort auf alle Fragen ‚Stoffwechsel‘ lautete.“⁶⁰ Was Juli Zeh hier in ihrem neuesten (Gesellschafts-)Roman *Unterleuten* beschreibt, kann als ein organischer Prozess verstanden werden, der durchaus auch auf Kirche und Liturgie übertragbar ist: Das Anziehen der Liturgischen Gewänder ist ein solcher Stoffwechsel⁶¹. Der mystische Leib Christi, die Kirche als konkret zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, ist die Liturgin, die sich mit liturgischen Gewändern kleidet und damit einen *Stoffwechsel* im doppelten Sinn vornimmt (Textilie und Thema). Die Antwort auf alle Fragen: Stoffwechsel! Die Kirche als Ganze, aber auch jeder einzelne drückt durch dieses Outfit sein Infit aus: *lex orandi – lex credendi – lex vivendi!* Kirche als der mystische Leib Christi will „Fleisch“ (und damit dem zentralen Glaubensgeheimnis der Inkarnation gerecht) werden im individuellen, menschlichen Leib. Der menschliche Leib wird deshalb zum ersten liturgischen Symbol⁶², der nackte Leib in seiner ersten (der natürlichen) Haut hüllt sich in die zweite (die [liturgische] Kleidung) und entfaltet im Raum der Liturgie (der dritten Haut) seine Existenz.⁶³ Die Frage nach den Liturgischen Gewändern ist deshalb auch die Frage nach den Paramenten am Leib der Liturgie.⁶⁴

3.2 Textilbezogene Liturgie(-wissenschaft)

Mit einem solchen (symbolischen) Kleiderverständnis wird man die Bedeutung der liturgischen Gewänder (mit allen damit verbundenen Assoziationen wie Ästhetik, Performanz,

⁵⁹ TRAWÖGER: Von rauschenden Kleidern angezogen, 44.

⁶⁰ ZEH: *Unterleuten*, 254 f.

⁶¹ Vgl. BEUSCHER: Stoffwechsel.

⁶² Vgl. MEYER-BLANCK: *Leben, Leib und Liturgie*.

⁶³ Hundertwasser fügt dem noch die durchaus auch liturgisch relevante, leider in diesem Kontext nicht weiter verfolgbare, vierte (das soziale Umfeld) und fünfte (Ökologie) Haut dazu. Vgl. RESTANY: *Die Macht der Kunst*.

⁶⁴ Vgl. HOFMANN: *Paramente*.

Form, edle Schlichtheit, Zugehörigkeit, ...) nicht mehr gering schätzen können. Peter Hofmann hat zumindest prinzipiell recht (es gibt auch einige Ausnahmen der Regel), wenn er der modernen Liturgiewissenschaft vorwirft, dass sie sich „nicht an der Performanz und Medialität der liturgischen Handlung im Ganzen, sondern an Quellentexten“⁶⁵ orientiert, dass sie „durchwegs primär textbezogen, nicht aber textilbezogen“⁶⁶ argumentiert. Wie die Liturgie, so zählt auch die Mode zu den „großen seelischen Nahrungsmitteln“⁶⁷, und ganz sicher lässt sich von ihr auch für die Liturgie etwas lernen. Mode ist womöglich die einzige Kulturtätigkeit, an der jeder (zivilisierte) Mensch, mehr oder weniger, teilnimmt – wenn man einen weiten Begriff von Liturgie annimmt, trifft dies auch für sie zu. Allein dieser Tatbestand legt es nahe, miteinander im Gespräch zu sein und voneinander zu lernen. Die universale (nonverbale) Sprache der Mode bietet sich für den liturgischen Vollzug geradezu an, da die Sprache der Mode „eine subtile Sprache [ist], wer ihr Vokabular beherrscht, gewinnt die Herzen der Menschen[...]“⁶⁸ – für die Liturgie müsste man ergänzen: „[...]“, um sie zu öffnen für die Begegnung mit dem immer schon gegenwärtigen Gott!“

3.3 Liturgische Präsenz

Liturgie wird, auch wenn sie die Vergangenheit miteinbezieht und die Zukunft vorwegnimmt, in der Gegenwart (Gottes) gefeiert. Das ist der Kon-text, in den der Text, die Botschaft, der Textile gestellt wird. Liturgische Gewänder dürfen deshalb keine „stehengebliebene Mode“⁶⁹ sein. Sie sind „besondere, über die Zivilkleidung getragene Gewandung der in der lit[urgischen] Feier Dienstuenden“⁷⁰. Diese Dienstuenden sind nicht nur Kleriker, also kann es sich dabei auch nicht um Klerikergewänder handeln. Es sind Frauen und Männer, Kinder und Erwachsene in unterschiedlichen Rollen. Für all diese Gruppen und Rollen braucht es Textilien, die dem jeweiligen Kontext (dem Raum, der Zeit, der Gemeinde, der liturgischen Feier) entsprechen, damit durch ein authentisches Outfit mehr – in unserem Fall *liturgische* – Präsenz erfahren wird, damit das *Infit* der Liturgie, ihr innerstes Wesen, die Gegenwart Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist, zur Entfaltung kommt, damit die Haltung sichtbar wird, zu der wir Christen als erlöste Menschen berufen sind: Aufrecht, miteinander, über alle Grenzen hinweg, vor Gott zu stehen und ihm zu dienen.

Schlusswort

Es kann also durchaus auch theologisch lohnenswert sein, sich über (liturgische) Mode Gedanken zu machen und sich über die Aussage (den Text) der liturgischen Gewandung (der

⁶⁵ HOFMANN: Paramente, 83.

⁶⁶ HOFMANN: Paramente, 84.

⁶⁷ BARTHES: Das semiologische Abenteuer, 185 f.

⁶⁸ ELLE (Online-Journal), 24. Juli 2012, vgl. auch Barthes: Die Sprache der Mode, wo es um die Chancen der nonverbalen Kleider-Kommunikation geht oder Suchert: Die Sprache der Mode, wo der Zusammenhang zwischen Wort (Beschreibung der Mode) und Zeichen (Gegenstand der Mode) hergestellt wird. Suchert formuliert ihr „Fazit: Sprache trägt also zum Reiz und der Faszination der Mode in (fast) ebenso hohem Maße bei, wie die Gegenstände der Mode selbst.“ (265). Wie stark beispielsweise im Medium Film über Kleider kommuniziert wird beschreibt Langer: Subtile Stoffe sehr eindrücklich am Beispiel des Filmes „Ida“.

⁶⁹ RICHTER: Kirchenräume, 90.

⁷⁰ KUNZLER: Liturgische Gewänder, 998.

Textilie) Rechenschaft zu geben. Liturgische Gewänder eignen sich, ebenso wenig wie die Liturgie als Ganze, nicht für Polemik und Ideologie. Vielmehr wollen sie verbindend sein, inklusiv, Ausformungen des einen Kleides, das wir alle in der Taufe angezogen haben – alles andere also als eine exklusive, männlich-klerikale Auszeichnung. Mode und Liturgie haben einen ähnlichen Anspruch: sich selbst sowohl in der Inszenierung als auch in der Ethik⁷¹ immer wieder zu erneuern – *semper reformanda!*

Vielleicht sollte sich deshalb jede Gemeinde (viele tun es ja bereits) in regelmäßigen Abständen vor den Spiegel stellen und „Körperarbeit am Leib Christi“⁷² betreiben, indem sie sich Gedanken zu ihrem liturgischen Infit-Outfit-Konzept macht, damit Liturgie nicht aus der Mode kommt und Christus, den wir in der Taufe wie ein Gewand angezogen haben, auch in Zukunft anziehend bleibt.

Literatur

- BARTHES, Roland: Das semiologische Abenteuer. Frankfurt 1988.
- DERS.: Die Sprache der Mode. Berlin 2010.
- BERGER, Rupert: Liturgische Gewänder und Insignien, in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Regensburg ²1990 (Gottesdienst der Kirche 3), 309–346.
- BEUSCHER, Bernd: Stoffwechsel. Mode als Kleid des Absoluten, in: Magazin für Theologie und Ästhetik 31. 2004, URL: <https://www.theomag.de/31/bb2.htm> (Abruf 17.10.2017).
- DREWERMANN, Eugen: Kleriker. Psychogramm eines Ideals. Freiburg ⁷1990.
- GEPPERT, Silke/BÖNSCH, Annemarie: Mode unter dem Kreuz. Kleiderkommunikation im christlichen Kult. Salzburg 2013.
- GEPPERT, Silke: Mode und /als Religion, in: Kunst und Kirche 79. 2016, 30–33.
- GLAVAC, Monika/HÖPFLINGER, Anna-Katharina/PEZZOLI-OLGIATI, Daria (Hg.): Second Skin. Körper, Kleidung, Religion. Göttingen 2013 (Research in Contemporary Religion 14).
- GRIGO, Jacqueline: Religiöse Kleidung. Vestimentäre Praxis zwischen Identität und Differenz. Bielefeld 2015.
- GÜNTHER, Katrin: L'artiste – c'est moi! Zofia Kulik: The Splendor of Myself, in: Kunst und Kirche 79. 2016, 12–17.
- GUTTMANN, Ursula: Zur Auseinandersetzung mit der Transzendenz bei Alexander McQueen und Kora Keller, in: Kunst und Kirche 79. 2016, 34–39.
- Handreichung zur Frage der Liturgischen Kleidung. Pommersche Evangelische Kirche. Liturgischer Ausschuss. 1.12.2002, URL: <http://www.kirche-mv.de/fileadmin/PEK-Gesetze/LitKleidung.pdf> (Abruf 17.10.2017).

⁷¹ Zur ethischen Dimension der Liturgie gehört auch durchaus die (liturgische) Kleidung im wörtlichen Sinne: „Ethische Kleidung, Recycling, ‚Clean Fashion‘ bzw. ‚Clean Clothes‘, ‚Fair Wear‘, Nachhaltigkeit und ‚Zero Waste‘ sind die neuen, ethisch ‚guten‘ Werte des modischen Kultes. Zudem entwickelte sich die Schönheitschirurgie zu einer wichtigen Institution im Fashion-System. Die Schnitt-Technik der Mode wird nun ins Fleisch transferiert und in der Mode werden vermehrt die Spuren der Vanitas und des Verfalls eingearbeitet (z. B. Destroyed & Used Jeans).“ (GEPPERT: Mode und/als Religion, 31).

⁷² ROSCHZOK: Textiler Klassiker, 390.

- HEINRICH, Rolf: Leben in Religionen. Religionen im Leben. Münster 2005 (Interreligiöse Begegnungen 1).
- HINRICHS, Miriam: Mode mal ganz anders. Style-Trends aus der Bibel, URL: http://www.jesus.ch/information/glaube/christ_werden_christ_sein/203068-mode_mal_ganz_anders.html (Abruf 17.10.2017).
- HOFMANN, Peter: Paramente am Leib der Liturgie. Der liturgiewissenschaftliche Beitrag von Joseph Braun SJ (1857–1947) und seine systematisch-theologische Bedeutung, in: Forum Katholische Theologie 30. 2013, 81–93.
- HOLENSTEIN, André [u. a.] (Hg.): Zweite Haut. Zur Kulturgeschichte der Kleidung. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Herbstsemester 2007. Bern 2010.
- HÖFLING, Gabriele: Diesen Sinn haben liturgische Gewänder bis heute. Interview mit Marius Linnenborn. Bern 2010.
- ISLER, Thomas: Kann denn Lila Sünde sein?, in: Neue Zürcher Zeitung vom 09.02.2003, URL: <https://www.nzz.ch/article8NUJT-1.211432> (Abruf 17.10.2017).
- KLEMENT-RÜCKEL, Claudia: Gottesdienst aus Stoff, in: Engagiert 5. 2015, URL: http://www.engagiert.de/no_cache/engagiert-archiv/2014-12-single/article/gottesdienst-aus-stoff.html (Abruf 17.10.2017).
- KUNZLER, Michael: Art. „Liturgische Gewänder. I–IV“, in: Lexikon für Theologie und Kirche³ 6. 1997, 998–1000.
- DERS.: „Kleider machen Liturgen“. Überlegungen zum liturgischen Gewand, in: Heiliger Dienst 64. 2010, 176–191.
- LANGER, Claudia/STEMMLER, Anna: Subtile Stoffe, leise Botschaften. Zeichenlesen im Film Ida, in: Kunst und Kirche 79. 2016, 52–57.
- LANFRANCONI, Paula: Von Kreuzen und Kleidern, in: magazin 23. 2014, 14–16.
- MEYER-BLANCK, Michael: Leben, Leib und Liturgie. Die praktische Theologie Wilhelm Stählin. Berlin 1994 (Arbeiten zur praktischen Theologie 6).
- MÜLLER-HELLMANN, Imke: Leute machen Kleider. Eine Reise durch die globale Textilindustrie. Hamburg 2017.
- POSCHMANN, Andreas: Frohe Botschaft in Seide. Paramente von Thomas Schmitt. Referat zur Eröffnung der Ausstellung im Bischöflichen Priesterseminar Münster am 04.09.2001.
- DERS.: Liturgiegewänder für den Gottesdienst heute. Dokumentation eines Kolloquiums. Trier 2003 (Liturgie & Gemeinde. Impulse & Perspektiven 6).
- DERS.: Parura – Planeta – Pluviale. Liturgische Gewänder zwischen Alltagskleidung und Sakraldesign, in: HOLENSTEIN, André [u. a.] (Hg.): Zweite Haut. Zur Kulturgeschichte der Kleidung. Bern [u. a.] 2010, 135–168.
- RASCHZOK, Klaus: Der Talar gewährt Sicherheit und Schutz, URL: <https://www.evangelisch.de/inhalte/74443/05-12-2012/der-talar-abstandshalter-oder-schutzkleidung> (Abruf 17.10.2017).
- DERS.: Textiler Klassiker. Zweihundert Jahre Talar mit Beffchen als Identitätssymbol des Protestantismus, in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 66. 2011, 383–392.
- RESTANY, Pierre: Die Macht der Kunst. Hundertwasser, der Maler-König mit den fünf Häuten. Köln 2003.

- RICHTER, Klemens: Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde. Münster 1998.
- SCHÖNHAGEN, Astrid Silvia: Azra Akšamijas Wearable Mosques. Kleidung als transkulturelle Camouflage, in: Kunst und Kirche 79. 2016, 4–11.
- SCHWAB, Winfried: Barocke Gegenwart? Modernes Barock? Zeitgenössische Messgewänder in historischem Kontext, in: Kunst und Kirche 79. 2016, 46–51.
- STEIF, Elisabeth: Gut gewandet, um gewandt zu sein. Liturgische Kleidung für Frauen im pastoralen Dienst, in: HARTLIEB, Elisabeth / KOSLOWSKI, Jutta / WAGNER-RAU, Ulrike (Hg.): Das neue Kleid. Feministisch-theologische Perspektiven auf geistliche und weltliche Gewänder. Sulzbach/Taunus 2010, 109–117.
- SUCHERT, Anne: Die Sprache der Mode. Eine linguistische Betrachtung lexikalischer und stilistischer Besonderheiten in der Sprache der Modewelt. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Würzburg 2013.
- TESKE, Anja im Gespräch mit Lamyne M.: Fehlen die Köpfe? Korrespondenzen zwischen Fotografien und Kleiderkörpern, in: Kunst und Kirche 79. 2016, 18–25.
- TRAWÖGER, Sibylle: Von rauschenden Kleidern angezogen, in: Kunst und Kirche 79. 2016, 40–44.
- ULLRICH, Wolfgang im Gespräch mit Michaela Kühn: Wird die Kunst zur Mode?, in: Kunst und Kirche 79. 2016, 26–29.
- WALLNER, Josef: Das liturgische Gewand stärkt, in: Kirchenzeitung im Netz, URL: <http://www.kirchenzeitung.at/newsdetail/rubrik/das-liturgische-gewand-staerkt/> (Abruf 17.10.2017).
- ZEH, Juli: Unterleuten. München 2017.
- ZEISS-HORBACH, Auguste: Kleider machen Leute. Der Streit um den Rabbinertalar in Bayern im 19. Jahrhundert, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 20. 2010, 71–119.

Albert Thaddäus Esterbauer-P., Salzburg

Liturgische Vorvisitation in der Erzdiözese Salzburg

Ein Erfahrungsbericht bezogen auf liturgische Textilien

Papst Benedikt XVI. hat im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Sacramentum Caritatis* betont: „Die ars celebrandi muss das Gespür für das Heilige

fördern und sich äußerer Formen bedienen, die zu diesem Gespür erziehen, zum Beispiel der Harmonie des Ritus, der liturgischen Gewänder, der Ausstattung und des heiligen Ortes. [...] Ebenso wichtig für eine rechte ars celebrandi ist die Beachtung aller von der Liturgie vorgesehenen Ausdrucksformen: Wort und Gesang, Gesten und Schweigen, Körperbewegung, liturgische Farben der Paramente.“¹

Dort, wo die Priester und die für die liturgische Pastoral Verantwortlichen sich bemühen, die gültigen liturgischen Bücher und die entsprechenden Vorschriften bekannt zu machen und den großen Reichtum der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch und der Leseordnung für die Feier der heiligen Messe hervorheben, gereicht das der Eucharistiefeier sehr zum Vorteil.²

Um diesem Anliegen in der Erzdiözese Salzburg noch besser gerecht zu werden, hat sich der damalige Erzbischof von Salzburg, Dr. Alois Kothgasser SDB, auf Vorschlag der „Kommission für den liturgischen Dienst“ entschlossen, eine liturgische Vorvisitation durchführen zu lassen, bei der auf alle für die Feier der Liturgie wichtigen Elemente Bedacht genommen wird. Diese Vorvisitation sollte die bisherige „Sakristeivisitation“ ablösen, die der bischöfliche Visitor selbst bei der Visitation durchführte. Die gewonnene Zeit sollte für mehr persönliche Begegnungen sorgen.

Erzbischof Kothgasser hat schließlich mir diese Aufgabe der liturgischen Vorvisitation übertragen, da er gut zum Bereich „Liturgie und Recht“ passt, der mir als Vizekanzenler der Erzdiözese Salzburg anvertraut ist.

Liturgische Vorvisitation

In Wahrnehmung dieses Auftrages begutachte ich bei meinen Besuchen in den Pfarren liturgische Orte, Bücher, Geräte und Paramente und bespreche den vorhandenen Ist-Stand. Außerdem werden Fragen in Bezug auf liturgische Dienste, Wort-Gottes-Feiern, Feier der Sakramente u. a. erörtert.

Am Anfang war ich skeptisch, ob man dadurch etwas über die *ars celebrandi* in dieser Pfarre bzw. des dort zuständigen Priesters erfahren könne. Jedoch stellte sich bald heraus, dass der

MMAG. ALBERT THADDÄUS ESTERBAUER-P.

ist Vizekanzenler der Erzdiözese Salzburg, Liturgischer Vorvisitor, Kursleiter für die Ausbildung zur Leitung von Wort-Gottes-Feiern in der Erzdiözese Salzburg, Lehrender der Theologischen Kurse sowie Referent des Katholischen Bildungswerkes, seit 1990 Mitglied der Redaktion von „Heiliger Dienst“ und Mitglied des Beirates „Liturgie im Fernkurs“.

¹ *Sacramentum Caritatis* Nr. 40.

² Vgl. ebd.

Zustand der Sakristei, der Bücher, der Paramente und der Geräte sehr wohl Rückschlüsse auf die Feierkultur zulässt.

Liturgische Textilien: Gemeinsamkeiten in vielen Pfarren

In den älteren Pfarren sind Messgewänder aus verschiedenen „Epochen“ vorhanden. Meistens gibt es eine Vielzahl an sogenannten römischen Kaseln („Bassgeigen“). Diese sind jedoch unterschiedlich in Güte, Kostbarkeit und Wert. Ob diese Paramente noch verwendet werden, ist abhängig davon, welchen Zugang der Pfarrer bzw. der feiernde Priester zu diesen Gewändern hat. Manche lehnen sie von vornherein als altmodisch oder traditionalistisch ab. In anderen Pfarren werden diese Paramente nur an hohen Festtagen verwendet, was zur Interpretation verleiten könnte: Man braucht das Alte, um Feierlichkeit auszudrücken. Wieder andere Priester verwenden sie nur an den Werktagen. Und dann gibt es noch ein – für mich überzeugendes – Argument für das Nicht-Verwenden: Wenn ein Priester sagen muss: „Ich bin so groß gewachsen, dass die Bassgeige an mir wie ein Babylätzchen aussehen würde.“

Unter den „römischen“ Messgewändern finden sich viele kostbare Stücke, die aufgrund ihres Alters oder ihrer Fertigung einen künstlerischen Wert darstellen. Die sachgerechte Lagerung lässt in manchen Pfarren zu wünschen übrig. In der Erzdiözese Salzburg wurden 1986 Richtlinien zur Aufbewahrung von liturgischen Textilien erlassen³, die aber meist in Vergessenheit geraten sind. Sehr ausführlich beschreibt Joseph Braun in seinem Handbuch der Paramentik die Behandlung der liturgischen Gewänder bei der Aufbewahrung, Restaurierung und Aussonderung⁴. Er gibt den Rat: „Tritt dem Beginne entgegen; denn allzuspät ist die Hilfe, frißt durch langen Verzug das Übel sich ein“⁵.

Gerade goldbestickte Stoffe, wenn sie auf Kleiderbügel hängen, laufen Gefahr in der Schulterpartie zu zerbrechen. Die empfohlene liegende Lagerung stellt einige Pfarren vor eine große Herausforderung, weil die Sakristei kaum Platz bietet, dafür einen Schrank aufzustellen. Dann werden diese Paramente auf Bügel gehängt oder gar aus Platzmangel in einen schlecht belüfteten Kasten gepfercht. Es fordert einige Überzeugungsarbeit, dass hier Änderungsbedarf besteht. Wo diese Paramente nicht mehr Verwendung finden, landen sie gelegentlich sogar im Dachboden oder Keller, wo sie Feuchtigkeit und Motten ausgesetzt sind. Aber selbst bei sachgerechter Lagerung kann es passieren, dass Motten ihr Unwesen treiben, wie z. B. im Salzburger Dom⁶.

Es gibt viele Beispiele gelungenen Umgangs mit liturgischen Gewändern. In einer Pfarre gibt es einen Schrank, in welchem sogar die Pluviale liegend Platz finden.

Liturgische „Altkleider“

Öfters wurde mir die Frage gestellt: Was können wir mit den nicht mehr verwendeten Paramenten (vor allem „römischen“ Kaseln) tun? Dazu schwebt mir eine Art „liturgische Altklei-

³ Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg 59. 1986, 47–48

⁴ BRAUN: Paramentik, 62–75.

⁵ BRAUN: Paramentik, 69.

⁶ Vgl. BERNHOFER, Sandra: Ungebetene Gäste. www.kirchen.net/rupertusblatt/aktuelles/news-details/news/ungebetene-gaeste/?tx_news_pi1%5Bcontroller%5D=News&tx_news_pi1%5Baction%5D=detail&cHash=27d23a39a843aa63cf7d434f40a4523e#.WgAPTtKrO9I (abgerufen am 01.11.2017).

dersammlung“ vor, damit Paramente nicht im Restmüll oder an sonst unpassenden Orten landen. Noch ist dieses Projekt in Planung und es bedarf weiterer Überlegungen, was mit den ausgemusterten Paramenten zu tun ist. In der Diözese St. Pölten betreiben derzeit noch die Schulschwester vom III. Orden des heiligen Franziskus Seraphikus eine Stelle für alte, zu „entsorgende“ liturgische Textilien. Bessere Stücke werden ausgebessert und teilweise für Gemeinden in ärmeren Gebieten zur Verfügung gestellt. In einigen Pfarren werden aus nicht mehr brauchbaren Messgewändern die Krippenfiguren oder Sternsinger eingekleidet.

Modeerscheinungen

Gerade an Messgewändern aus dem 20. Jahrhundert lassen sich Modeerscheinungen feststellen. Das zeigt sich in außergewöhnlichen Farbschattierungen (z. B. von grellgrün bis zu schwarz-grün), in den Motiven, die aufgestickt sind (z. B. häufig zu finden: grüne Kasel mit aufgenähtem Band samt dem Schriftzug „Lux mundi“). Messgewänder, die Primizianten sich gewünscht haben, lassen von ihren Motiven ein wenig über die spirituelle Heimat des Neupriesters erfahren. Waren in den 1980er-Jahren eher abstrakte Gestaltungen „in“, so sind in den 1990ern und später wieder figürliche Darstellungen (Emmaus, Abendmahl) oder traditionelle Motive wie Christusikone, Herz-Jesu, Herz-Mariä und Ähnliches zu finden.

Liturgische Farben

Neben den vorgeschriebenen liturgischen Farben⁷ findet sich gerade unter den moderneren Gewändern wieder blau als „Marienfarbe“. In vielen Pfarren ist ein rosa Messkleid vorhanden, auch wenn es nicht überall zum Einsatz kommt. Die alten „römischen“ Kaseln gehen dezent mit dieser Farbe um, die zeitgenössischen ähneln meist einem „Zuckerrosa“.

Sehr unterschiedlich sind die Auffassungen hinsichtlich der Farbe, die bei Begräbnissen verwendet werden soll. Manche Priester sind überzeugt, dass violett besser sei, weil es die trauernde Familie den Verlust weniger schmerzlich erfahren lasse. Ich schließe mich eher der anderen Argumentation an: Der Priester nimmt an der Trauer der Angehörigen Anteil und drückt das mit der schwarzen liturgischen Kleidung aus. Aber auch hier gibt es von der einen wie der anderen Seite oft ideologische Unterstellungen.

Von der Regelung „An Tagen von besonderer Festlichkeit können festliche oder edle liturgische Gewänder verwendet werden, auch wenn sie nicht in der Tagesfarbe sind“⁸ wird selten Gebrauch gemacht, wahrscheinlich weil dies zu wenig bekannt ist.

Altartuch

Die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch und die Grundordnung des Römischen Messbuches beschreiben das Altartuch als Zeichen der Ehrfurcht vor der Feier des Herrengedächtnisses und des Mahles, bei dem Leib und Blut Christi gereicht werden.⁹

⁷ Allgemeine Einführung in das Messbuch [AEM] Nr. 308; Grundordnung des Römischen Messbuches [GORM] Nr. 346.

⁸ AEM Nr. 309; GORM Nr. 346 g.

⁹ Vgl. AEM Nr. 268; GORM Nr. 304.

Die Grundordnung des Römischen Messbuches präzisiert diese Richtlinien: der Altar, „auf dem zelebriert wird“, muss ein „weißes Tuch“ haben, das der „Gestalt des Altares“ angepasst sein muss¹⁰.

Ein weißes Altartuch wird überall verwendet. Wenn die *GORM* ernst genommen wird, müssten die Tücher von den Altären, auf denen nicht zelebriert wird, entfernt werden.

Die Argumente, warum auch auf solchen Altären ein Tuch liegt, sind vielfältig: weil es Tradition ist, weil sie von dieser oder jener Frau extra gehäkelt oder gestickt wurden, weil sie von einem Gönner gestiftet wurden etc. Mit viel Fingerspitzengefühl ist manchmal darauf hinzuweisen, dass nicht alle Motive als „Zeichen der Ehrfurcht“ passend sind.

Ein weites Themenfeld sind die „modernen Antependien“. Sogenannte Themensonntage, Erstkommunion- und Firmvorbereitung usw. führen oft dazu, dass der Altar als Flipchart oder Plakatständer missbraucht wird. Wie wohl alle diese Anliegen von Bedeutung sind, sollten sie nicht den Altar als Zentrum der Feier verdecken.

Nicht jedes Tüchlein wird benötigt

Manchmal ist es gar nicht so einfach, im reichen „Schatz“ der Tüchlein in einer Sakristei das richtige zu finden; oder der Mesner / die Mesnerin weiß nicht, dass Korporale, Kelchtüchlein und Lavabotüchlein unterschiedlich sind. Dann werden einfach drei Tüchlein gesucht, die zumindest weiß sind. Und auch hier gibt es viele Handarbeiten, die für sich genommen sehr schön und von hoher Qualität sind, aber in Form und Ausmaß nicht für den liturgischen Zweck verwendbar sind.

Zu meinem großen Bedauern gibt es immer noch Pfarren, in denen ein umfunktionierter Notenständer als Ambo dient. Um das zu kaschieren, kommen dann Schultervelen zum Einsatz, die das filigrane Gestell verstecken sollen.

Kelchvelen werden kaum mehr verwendet, um den Kelch abzudecken. Priester, die die alten Messbuchständer wieder zum Einsatz bringen, statuen diese feierlich mit einem Kelchvelum aus. Das führt dazu, dass der Ständer so sehr ins Zentrum rückt, dass das Wichtigste, Hostienschale und Kelch, kaum mehr gesehen werden.

Sauberkeit und Ordnung

Es ist erfreulich, dass in fast allen Sakristeien und Kirchenräumen sehr viel Wert auf Sauberkeit und Ordnung gelegt wird. Hierbei braucht es viele helfende Hände im Hintergrund. Dankeswerterweise gibt es genügend Menschen, die sich dafür zur Verfügung stellen.

Dort, wo sie fehlen und niemand darauf achtet, kommt es schon vor, dass die Krägen der liturgischen Kleidung, Kelch- und Lavabotüchlein unansehnlich sind. Einmal sah ich sogar einen derart ungepflegten Kelch, dass ich daraus nicht mehr hätte trinken wollen.

Fazit

Der erste Zyklus der liturgischen Vorvisitation in allen Pfarren der Erzdiözese Salzburg brachte ein durchwegs erfreuliches Ergebnis. Weitestgehend werden die liturgischen Textilien mit entsprechender Sorgfalt behandelt. Sowohl beim Klerus als auch bei den anderen Mitarbei-

¹⁰ *GORM* Nr. 304.

tenden in der Liturgie ist – von Ausnahmen abgesehen – eine ausreichende Kenntnis über die Verwendung und Pflege der Paramente vorhanden. Die Mesner und Mesnerinnen nehmen gerne die Fortbildungsveranstaltungen ihrer Berufsgemeinschaft wahr und lernen dort viel Praktisches für den Umgang mit den liturgischen Gewändern und Geräten.

Man könnte die Beobachtungen der Visitation zusammenfassen in dem Satz: „Zeig mir deine Sakristei und ich weiß, wie du Liturgie feierst.“

Literatur

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

BRAUN, Joseph: Handbuch der Paramentik. Freiburg/Br. 1912.

[GORM] *Grundordnung des Römischen Messbuches*. Vorauspublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage). Bonn 2007 (Arbeitshilfen 2015).

Sacramentum Caritatis. Nachsynodales Apostolisches Schreiben von Papst Benedikt XVI. über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche. 22. Februar 2007. Bonn 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 177).

Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg 59. 1986, 47–48.

Elmar Nübold, Paderborn

Die Evangelientexte der Werktage und des Ersten und Zweiten Sonntags in der Weihnachtszeit

Ein Vorschlag für eine Neuordnung und Erweiterung

Die Perikopenordnung der Evangelien in den Messfeiern an den Festtagen, Sonn- und Werktagen der Weihnachtszeit bietet in vielen Teilen kein den Evangelien folgendes geordnetes Ganzes. Der Autor schlägt für die Sonn- und Werktage eine Neuordnung und Erweiterung der Evangelienperikopen vor und spricht sich für eine einwöchige Verlängerung der Weihnachtszeit aus.¹

„Die Pastorale Einführung in das Messlektionar“ [= *PEML*] von 1981, eine erweiterte Fassung gegenüber der von 1969, umfasst eine theologisch-spirituelle Grundlegung, allgemeine Regeln

und eine Beschreibung der Leseordnung der Messfeier.² In der Werktags-Leseordnung der Advents-, Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit kommen wie in anderen Teilen immer wieder die beiden bewährten Prinzipien der nachkonziliaren Leseordnung zum Tragen, die in der Pastoralen Einführung häufig genannt werden:

1. DAS PRINZIP „DER ZUORDNUNG“ VON TEXTEN, die die Verkündigung der großen Themen der vier geprägten Zeiten ermöglichen,³ und
2. DAS PRINZIP „DER FORTLAUFENDEN SCHRIFTLESUNG IN AUSWAHL“⁴ – zum Beispiel:
 - im Advent: bis zum 16. Dezember eine Reihe aus dem Prophetenbuch Jesaja⁵,
 - in der Weihnachtszeit: eine Lesereihe aus dem Ersten Johannesbrief⁶,
 - während der 4. und 5. Woche der 40-Tage-Zeit: eine Abfolge aus dem Johannes-Evangelium mit immer neuen Hinweisen auf die Passion Jesu⁷,
 - an allen Werktagen der Osterzeit: eine Lesereihe aus der Apostelgeschichte⁸

¹ Der Autor hat sich zum ersten Mal in seiner Doktorarbeit mit den Sonn- und Festtagsperikopen der Weihnachtszeit beschäftigt. Vgl. NÜBOLD: Entstehung, 245–248. Nicht nur auf die Sonn- und Festtage, sondern auch auf die Werktage bezogen in NÜBOLD: Messperikopen, 35–40. Die Frage der Perikopen der weihnachtlichen Festzeit haben den Autor während seines ganzen priesterlichen Wirkens beschäftigt. Dieser Aufsatz ist eine letzte Überarbeitung und Vervollständigung seiner Überlegungen im ersten Jahr seiner Pensionszeit.

² Zur *PEML* siehe Literaturliste.

³ Vgl. *PEML* 69,2 und 4; 74. Vgl. auch zu den Geprägten Zeiten NÜBOLD: Entstehung, 243–272.

⁴ Vgl. *PEML* 69,4. Vgl. zum Begriff auch NÜBOLD: Entstehung, 235.

⁵ Vgl. *PEML* 94.

⁶ Vgl. *PEML* 74.

⁷ Vgl. *PEML* 98.

⁸ Vgl. *PEML* 74; 101.

DR. ELMAR NÜBOLD

ist katholischer Priester und Liturgiewissenschaftler. Er leitete von 1995–1998 das Deutsche Liturgische Institut. Bis 2015 war er insgesamt 36 Jahre hauptamtlich in der Seelsorge tätig und seit 2005 auch Lehrbeauftragter am Erzbischöflichen Priesterseminar in Paderborn.

- und vom Montag der 2. bis Donnerstag der 7. Osterwoche: Perikopen-Reihen aus Joh 3, Joh 6, Joh 10 und Joh 12,44 bis 17,26⁹.

ALS EIN „DRITTES PRINZIP“ KÖNNTE DIE PERIKOPENAUSWAHL gelten, die die historische Abfolge der Ereignisse des Lebens Jesu berücksichtigt, wie sie in den Evangelien überliefert ist. Dazu heißt es in der *PEML*: „Die Leseordnung [...] bietet nämlich auf angemessene Weise aus der Heiligen Schrift alle wichtigen Ereignisse und Worte der Heilsgeschichte dar. So ruft der Wortgottesdienst den Gläubigen *Schritt für Schritt* die Heilsgeschichte *in ihren verschiedenen* [...] *Geschehnissen* in Erinnerung.“¹⁰ So geschieht es unter anderem

- durch die Evangelien-Reihe aus Mt 1, Lk 1 und Lk 2,1–20 vom 17. bis 24. Dezember und auch am Hochfest der Geburt des Herrn,
- aber ebenso durch die Auswahl der Evangelien in der Karwoche, an den Drei Österlichen Tagen, in der Osterwoche und auch am Zweiten und Dritten Ostersonntag.

Das „dritte“ Prinzip ist eine Variante der fortlaufenden Schriftlesung in Auswahl, aber bezogen auf den Darstellungsablauf der Ereignisse im Leben des Herrn. Dieses Prinzip kommt bei den Evangelien an den Werktagen und an den ersten beiden Sonntagen der Weihnachtszeit nicht zur Verwirklichung. Das Hin und Her der verkündeten „Geschehnisse“ ohne Beachtung der historischen Abläufe irritiert die Gläubigen.¹¹

Wie sieht nun die Auswahl der Evangelienperikopen an den Werktagen und den Sonntagen der Weihnachtszeit aus? Drei Zeitabschnitte sind zu untersuchen: (1) der zweite Teil der Weihnachtsoktav vom 29. bis 31. Dezember, (2) die Tage vom 2. bis 5. Januar und – wenn Epiphanie am ersten Sonntag im Januar gefeiert wird – auch der 6. und 7. Januar, (3) der Zeitraum zwischen Epiphanie und dem Sonntag der Taufe des Herrn, der von Jahr zu Jahr zwischen den Tagen vom 7. bis 12. Januar wechseln kann.

Im Folgenden wird zunächst die aktuelle Auswahl der Evangelienperikopen in diesen drei Zeitabschnitten beschrieben und kommentiert; anschließend erfolgt ein Vorschlag zur Neu-gruppierung bzw. Ergänzung.

1 Die Weihnachtsoktav – 29. bis 31. Dezember

- 29. Dezember – Fünfter Tag der Weihnachtsoktav – Lk 2,22–35: Besuch von Maria und Josef mit ihrem Kind Jesus am 40. Tag nach der Geburt im Tempel zu Jerusalem – die Begegnung mit dem greisen Simeon – die Worte Simeons über Jesus und Maria
- 30. Dezember – Sechster Tag der Weihnachtsoktav – Lk 2,36–40: Das Auftreten der betagten Prophetin Hanna – die Rückkehr der Eltern mit Jesus nach Nazareth – Notiz über das Heranwachsen Jesu
- 31. Dezember – Siebter Tag der Weihnachtsoktav – Joh 1,1–18: Der Logos-Hymnus – „Und das Wort ist Fleisch geworden“ – Notizen über Johannes den Täufer.

⁹ Vgl. *PEML* 101.

¹⁰ Vgl. *PEML* 61.

¹¹ NÜBOLD: Entstehung, 246–247. Ebd. die Meinung von BOTTE: Les évangiles, 294 bezüglich des Missale Romanum 1570: „Nichts Rätselhafteres als die Anordnung der Evangelienabschnitte, die wir während der Weihnachtszeit lesen.“ Ähnliches kann man von der nach dem Konzil erneuerten Ordnung sagen. Aber Botte hält das nicht für bedeutsam, da die Liturgie kein Leben Jesu „en action“ ist; die Liturgie solle vielmehr helfen, ins Geheimnis der Menschwerdung einzudringen. Aber ist es nicht sinnvoller, das Aufnehmen dieses Mysteriums in der Ordnung und Reihenfolge zu tun, die von den inspirierten Evangelisten vorgegeben ist?

Die festlichen Eckpunkte dieser Tage sind – abgesehen von den Heiligenfesten am 26., 27. und 28. Dezember – am 25. Dezember das Hochfest der Geburt des Herrn und am 1. Januar das Hochfest der Gottesmutter. Die lukanischen Evangelienperikopen dieser beiden Tage ergeben eine Continua-Reihe:

- 25. Dezember – In der Nacht – Lk 2,1–14: Zeitansage – Geburt des Messias Jesus – Offenbarung der Engel vor den Hirten;
- 25. Dezember – Am Morgen – Lk 2,15–20: Besuch der Hirten beim Messias-Kind;
- 1. Januar – Oktavtag – Lk 2,16–20.21: Erneut der Besuch der Hirten beim Messias-Kind – Beschneidung und Namensgebung Jesu am achten Tag.

Diese Evangelien-Folge wird am 29. und 30. Dezember thematisch durch eine Begebenheit unterbrochen, die Lukas erst für den 40. Tag nach der Geburt Jesu überliefert. Es ergibt sich als Ablauf:

- Ereignisse am Tag der Geburt (Zeitansage, Geburt, Engelbotschaft, Gang zur Krippe),
- Ereignis am 40. Tag danach (Darstellung im Tempel),
- Ereignisse am Tag der Geburt (erneut: Gang zur Krippe),
- Ereignisse am 8. Tag danach (Beschneidung, Namensgebung).

Das entspricht nicht der Überlieferung des Evangeliums und ebenso nicht der Praxis der fortlaufenden erzählerischen Lesungen der Perikopenordnung in den anderen Geprägten Zeiten. Zudem ist die jetzige Anordnung am 25., 29., 30. Dezember und 1. Januar für den Gottesdienstbesucher, der täglich oder häufiger die Messe mitfeiert, nicht nachvollziehbar.

Einen Hinweis für eine sinnvollere Auswahl gibt die „Weihnachtsmesse – Am Tag“ mit der Evangelienperikope Joh 1,1–18 bzw. 1–5.9–14. Diese Weihnachtsmesse gilt in der Forschung als die älteste¹² unter den drei bzw. – seit der Liturgiereform 1969 – vier Weihnachtsmessen. Könnte die Johannes-Botschaft der ältesten Messe des Weihnachtsfestes nicht eine Fortsetzung finden in der Weihnachtsoktav und so neben den lukanischen Perikopen eine sinnvolle Vertiefung ermöglichen? Als ergänzende johanneische Perikopen bieten sich an:

- für den 29. Dezember – Joh 3,16–21:¹³ *„Gott hat seinen Sohn [...] in die Welt gesandt, damit [...] die Welt durch ihn gerettet wird [...] Das Licht kam in die Welt.“* (VV 16.19)
- für den 30. Dezember – Joh 10,7–10:¹⁴ *„Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.“* (V 10)

Das Evangelistenwort (Joh 3,16–21) und das Jesuswort (Joh 10,7–10) verkünden über die lukanischen Erzählungen hinaus die ganze Tiefe und den Sinn der Menschwerdung des Gottessohnes. Das ist gerade in der Oktav der Feier der Geburt des Kindes von Bethlehem sinnvoll.

Den Logos-Hymnus verzeichnet die Perikopenordnung für den 31. Dezember ein zweites Mal. Der Text Joh 1,1–18 bzw. 1–5.9–14 findet sich ebenfalls am Zweiten Sonntag der Weihnachtszeit. Für den Silvestertag könnte neben Joh 1,1–18 eine Alternative angeboten werden.

¹² „Die Entwicklung zu den Weihnachtsmessen wird in der Forschung wie folgt gezeichnet: Die älteste und ursprüngliche einzige Papstmesse ist die vom Tage.“ Vgl. AUF DER MAUR: Herrenfeste, 169.

¹³ Der Evangelientext wird auch am Donnerstag der 2. Osterwoche (Lektionar IV, 281f.) verkündet. Diese Worte in 3,16–21 meinen nicht nur die Hingabe bzw. Erhöhung des Gottessohnes am Kreuz, sondern das Ganze seines Gesandt-Seins zu den Menschen. Der Blickpunkt umgreift auch seinen Eintritt in die Welt (Inkarnation). Vgl. SCHNACKENBURG: Johannesevangelium, 424.

¹⁴ Der Evangelientext hat auch am Montag der 4. Osterwoche (Lektionar IV, 311f.) einen Platz. Er spricht vom Gekommen-Sein Jesu. Dies umfasst auch den Zeitpunkt seiner Menschwerdung. Es hat einen guten Sinn, diese Worte bereits in der Weihnachtszeit vorzutragen. Sie ermöglichen die Verkündigung, warum der Sohn Gottes einer von uns geworden ist.

Sie würde mit den oben vorgeschlagenen Perikopen aus Joh 3 und Joh 10 die johanneischen Perikopen in der Weihnachtsoktav um eine weitere bereichern:

- für den 31. Dezember alternativ – Joh 12,44–50:¹⁵ „*Ich bin das Licht, das in die Welt gekommen ist [...]*“ (V 46) „*[...] ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten.*“ (V 47)

Diese drei johanneischen Evangelienperikopen greifen die Botschaft der in der römischen Liturgie ältesten und ursprünglich einzigen Weihnachtsmesse „Am Tag“ auf. Sie führen ihre Botschaft fort und geben ein intensives Glaubens-Fundament für das, was sich in Bethlehem in aller Bescheidenheit ereignet hat. Die Menschwerdung des Gottessohnes, die in den Berichten des Lukasevangeliums über die Geburt Jesu, die Botschaft der Engel und den Besuch der Hirten verkündet wird, erfährt durch die vierfache johanneische Deutung aus Joh 1, 3, 10 und 12 eine sinnvolle Ergänzung.

2 Die Werktage am Jahresanfang – 2. bis 5. Januar und 6. und 7. Januar

Die *PEML* vermerkt, dass zu den Werktagen der Weihnachtszeit (31. Dezember bis 5. Januar) auch „das erste Kapitel des Johannesevangeliums“ gehört.¹⁶ In der aktuellen Leseordnung haben die Texte folgende Aufgliederung:

- 2. Januar – Joh 1,19–28 – Die Frage der Juden an den Täufer am Jordan und sein Zeugnis über den Messias Jesus;
- 3. Januar – Joh 1,29–34 – Jesus kommt zum Täufer Johannes und dieser bezeugt Jesus als den vom Geist Gottes Erfüllten und als Sohn Gottes;
- 4. Januar – Joh 1,35–42 – Die ersten Jünger Jesu: Zwei Johannesjünger und Simon, den Jesus Petrus nennt, folgen ihm;
- 5. Januar – Joh 1,43–51 – Ein weiterer Jünger, Philippus, führt Nathanael zu Jesus.

Die Perikopenreihe – eine strenge *lectio continua* – beschreibt das Zeugnis Johannes' des Täufers und die Berufung der ersten Jünger. Bemerkenswert ist, dass die *PEML* als Grund für die Auswahl dieser und aller Evangelientexte der Weihnachtszeit angibt: „Die Evangelien handeln von der Offenbarung des Herrn.“¹⁷

Die Anordnung dieser Reihe in der Zeit zwischen dem Hochfest der Geburt des Herrn mit Oktav und dem Hochfest Epiphanie, bei denen es um den Mensch gewordenen Gottessohn in der Gestalt eines Kindes geht, widerspricht allerdings der biblischen Abfolge der Jesus-Geschichte. Sie ist auch Gottesdienstteilnehmern, für die die Weihnachtszeit einen hohen emotionalen Wert hat, unverständlich. Wie immer es um den historischen Wert des in Lk 2 und Mt 2 Berichteten bestellt sein mag, die Heilige Schrift kennt ein Nacheinander nach menschlichen

¹⁵ In diesen Worten wird u. a. die Botschaft des Johannesprologs wieder aufgegriffen: „*Ich bin als Licht in die Welt gekommen*“ (V 46 und Joh 1,9). Ebenso wird im Text dreimal durch den Bezug zum Vater, „*der mich gesandt hat*“ (V 44 – 2x und V 49) unüberhörbar das Geheimnis der Inkarnation betont. Der Text findet sich auch am Mittwoch der 4. Osterwoche (Lektionar IV, 317 f.).

¹⁶ *PEML* 96.

¹⁷ *PEML* 96. Diese Angabe ist insofern bedeutsam, da man sich dadurch der Abfolge des Johannesevangeliums anschließt und nicht nur die Worte des Täufers über Jesus im Anschluss an die Taufe Jesu (Joh 1,19–28; Joh 1,29–34) und die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) zu den gefeierten Anfangsereignissen der Weihnachtszeit rechnet, sondern auch die Berufung der ersten Jünger (Joh 1,35–42; Joh 1,43–51). Vgl. unten die Abschnitte 8.1 (Die Berufung der Jünger) und 9 (Die Weihnachtszeit – mehr als das Weihnachtsfest).

Gesichtspunkten: Kind-Sein, Erwachsen-Werden und Erwachsen-Sein. Dem sollte auch in der Evangelienverkündigung während der liturgischen Festzeiten Rechnung getragen werden.

Wenn das Hochfest Epiphanie am ersten Sonntag im Januar gefeiert wird, ist auch eine Textauswahl für den 6. und 7. Januar als Werktag vor Epiphanie vorgesehen:

- 6. Januar – Mk 1,7–11 (16) oder Lk 3,23–38 bzw. Lk 3,23.31–34.38¹⁸ – Die Botschaft des Johannes über den Kommenden und die Taufe Jesu im Jordan – oder: Der Stammbaum Jesu von Josef bis Adam.
- 7. Januar – Joh 2,1–11¹⁹ – Jesu erstes Wunder während der Hochzeitsfeier in Kana in Galiläa.

Bei der Auswahl der Perikopen von der Taufe des Herrn und der Hochzeit zu Kana mag die alte Epiphanie-Vorstellung Pate gestanden haben, dass das Hochfest Epiphanie, das Fest der Taufe des Herrn und das Gedenken an das Ereignis des Erst-Wunders in Kana einander zuordnet sind. Vgl. heute noch die Benedictus- und Magnifikat-Antiphon am Hochfest der Erscheinung des Herrn. Diese Zuordnung wird in der aktuellen Leseordnung bereits in anderer Form aufgegriffen:

- am 6. Januar Hochfest der Erscheinung des Herrn,
- am Sonntag danach Taufe des Herrn,
- am 2. Sonntag nach Epiphanie Lesejahr C Verkündigung der Offenbarung durch das Wunder bei der Hochzeit zu Kana.

Eine Perikopenauswahl der Evangelien, die im Rahmen des Kind-Seins Jesu und in der fortlaufenden, vom Evangelium vorgegebenen Reihenfolge verbleibt, könnte am 3., 4. und 5. Januar so aussehen: zunächst

- 2. Januar – Gebotener Gedenktag der heiligen Basilius des Großen und Gregors von Nazianz – Mt 5,17–18; 23,8–12:²⁰ *„Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu*

¹⁸ Unverständlich ist die Verkündigung der Taufe Jesu bereits vor Epiphanie und vor dem Fest der Taufe des Herrn. Diese Zuordnung wird auch nicht sinnvoll durch die „einleitenden“ Sätze in den Versen 7 und 8, die Hinweis-Charakter auf das Ereignis der Taufe haben. Ist dieser Text nur ausgewählt, um die Verkündigung des ungewöhnlichen lukanischen Stammbaums zu vermeiden – trotz der angebotenen Kurzform?

¹⁹ Auch die Verkündigung der Hochzeit zu Kana bereits vor dem Epiphaniestag und der Taufe des Herrn ist irritierend.

²⁰ Die Zusammenstellung dieser Perikope ist ungewöhnlich. Sie verbindet zwei Texte aus unterschiedlichen Kapiteln des Matthäusevangeliums: Die Verse Mt 23,8–12 sind ein Text aus der Rede Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Er ist für den gebotenen Gedenktag der hll. Basilius und Gregor am 2. Januar vorgesehen. Mit ihr ist der Text Mt 5,17–18 verbunden, dessen Hintergrund auch die Schriftgelehrten und Pharisäer sind. Die aus zwei Abschnitten zusammengesetzte Texteinheit findet sich so nicht in den Lektionaren. Mt 5,17–18 ist Teil der Perikope in Lektionar IV, 175 und Mt 23,8–12 im Lektionar IV, 397. Eine „zusammengesetzte“ Perikope aus unterschiedlichen Kapiteln eines Evangeliums findet sich mit Lk 1,1–4; 4,14–21 aber am 3. Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr C). Die vorgeschlagene Perikope hätte diesen Inhalt: „In jener Zeit sprach Jesus: Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen. Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist.“ Und Jesus verkündete weiter: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer, Christus. Der Größte von euch soll euer Diener sein. Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.“ Nicht nur die ersten Worte der Perikope „Ich bin (nicht) gekommen [...]“, sondern auch die letzten vom Diener-Sein und von der

erfüllen.“ (V 17b). Dieser Vers verbindet die Evangelien-Verkündigung des 1. und 3. Januar, die von der Beschneidung und von der „Erfüllung“ der vom Gesetz vorgeschriebenen Reinigung spricht. Der zweite Teil der Perikope vom Heiligengedenktag kann ebenso „weihnachtlich“ ausgelegt werden: Wozu ist der Sohn Gottes gekommen? Er ist auch Mensch geworden, um unser Lehrer zu sein und uns als unser Meister zu Schwestern und Brüder zu machen.

- Für den 3. Januar – Gebotener Gedenktag des Heiligsten Namens Jesu – Lk 2,21–24:²¹ Die Beschneidung und Namensgebung Jesu und der erste Besuch Marias und Josefs mit dem Kind im Tempel zu Jerusalem.
- Für den 4. Januar – Lk 2,25–28a (28b–32) 33–35:²² Besuch der Eltern Maria und Josef mit ihrem Kind Jesus mit dem greisen Simeon – (die Worte Simeons über Jesus und Maria) – möglicherweise auch ohne den Lobgesang (Verse 28b–32).
- Für den 5. Januar – Lk 2, 36–38 (39–40):²³ Die Begegnung mit der betagten Prophetin Hanna im Tempel – (möglicherweise ohne die Verse über die Rückkehr der Eltern mit Jesus nach Nazareth und die Notiz vom Heranwachsen Jesu – Verse 39–40).

Diese Ordnung für den 3. bis 5. Januar würde im Anschluss an das Hochfest der Gottesmutter am 1. Januar mit der Evangelienperikope Lk 2,16–21 die Evangelienfolge aufgreifen und das von Lukas überlieferte erzählerische Nacheinander berücksichtigen.

Wenn das Epiphanie-Fest am Sonntag gefeiert wird und die Werktage 6. und 7. Januar zu treffen, bietet sich folgende Regelung an:

- Für den 6. Januar – Lk 10,21 (22) 23–24:²⁴ Der Messias wurde den Einfachen geoffenbart. Sie sehen, was Propheten und Könige nicht gesehen haben.
- Für den 7. Januar – Lk 11,27–28:²⁵ Maria wird als Mutter Jesu selig gepriesen.

Dieser Tag würde, wenn er dem Epiphanietag vorausgeht, stets ein Samstag sein: Der Samstag ist in der Tradition der Kirche der Gottesmutter geweiht.

Erniedrigung deuten darauf hin, was durch die Geburt des Ewigen Sohnes Gottes geschehen ist.

²¹ Der Leseabschnitt Lk 2,21–24 ist in der aktuellen Leseordnung für den gebotenen Gedenktag des Heiligsten Namens Jesu vorgesehen. Der Text findet sich in der Neuauflage (2007) des Lektionars IV, 765 f.

²² Die Perikope Lk 2,25–28a (28b–32) 33–35 ist in der aktuellen Ordnung im Leseabschnitt Lk 2,22–35 enthalten, der für den 29. Dezember vorgesehen ist (Lektionar IV, 72–73). Die hier vorgeschlagene Einheit verweist auch auf eine mögliche Kurzform VV 25–28a.33–35 ohne den Lobgesang des Simeon, wenn man ihn für das Fest der Darstellung des Herrn vorbehalten möchte. In Vers 28 müsste der Satz dann mit den Worten „und pries Gott“ abschließen. Auch der Lobpreis der Hanna wird im Lukasevangelium inhaltlich nicht ausgeführt (vgl. V 38).

²³ Die Perikope Lk 2,36–38 (39–40) ist in der jetzigen Ordnung dem 30. Dezember zugeordnet (Lektionar IV, 75–76). Sie schlägt auch eine Kurzform ohne die VV 39–40 vor. Diese Verse verweisen auf die Rückkehr nach Nazareth. Am Tag vor Epiphanie mit dem Bethlehem-Ereignis des Besuchs der Sterndeuter ist diese Aussage für die Gläubigen irritierend.

²⁴ Der Leseabschnitt Lk 10,21 (22) 23–24 findet sich in der Leseordnung am Dienstag der 1. Adventswoche (Lektionar IV, 8–9). Sie beginnt mit den Worten „Jesus, vom Heiligen Geist erfüllt, rief voll Freude aus [...]“. Auswahlprinzip ist offenbar die Zuordnung zur Ersten Lesung Jes 11,1–10, der Verheißung des geist-erfüllten Messias. In der Weihnachtszeit wäre das Auswahlkriterium, dass der Messias als Erwartung der Propheten und Könige gerade den „Unmündigen“ geoffenbart wurde (vgl. VV 21.24). Bei den „Unmündigen“ handelt es sich um die, die im Vertrauen auf Gott leben (vgl. den Titel „Vater“ für Gott – V 21). Menschen, die von diesem Gott-Vertrauen erfüllt sind, sind vorbereitet auf den Glauben an das, was die Menschwerdung des Gottessohnes bedeutet.

²⁵ Die Perikope Lk 11,27–28 gehört zur Auswahl der Commune-Texte für Marienmessen (10) (Lektionar IV, 673).

3 Die Werktage der ersten Woche nach Epiphanie – 7. bis 12. Januar

In der jetzigen Ordnung sind folgende Perikopen für den 7. bis 12. Januar ausgewählt. Nach Studien von Josef Andreas Jungmann gehen einige auf eine sehr alte Epiphanie-Tradition zurück.²⁶

- 7. Januar oder Montag nach Epiphanie, falls das Fest sonntags gefeiert wird – Mt 4,12–17.23–25 – Jesaja-Wort vom Licht in Galiläa – Jesu Botschaft von der Umkehr und vom Himmelreich in Kurzform und Summarium über seine Tätigkeit in Galiläa
- 8. Januar oder Dienstag nach Epiphanie, wenn dieses Fest sonntags gefeiert wird – Mk 6,14–44²⁷ – Die Speisung der Fünftausend
- 9. Januar oder Mittwoch nach Epiphanie, wenn dieses Fest sonntags gefeiert wird – Mk 6,45–52 – Jesu Seewandel²⁸
- 10. Januar oder Donnerstag nach Epiphanie, wenn dieses Fest sonntags gefeiert wird – Lk 4,14–22a – Jesu erste Predigt in der Synagoge von Nazareth²⁹
- 11. Januar oder Freitag nach Epiphanie, wenn dieses Fest sonntags gefeiert wird – Lk 5,12–16 – Heilung eines Aussätzigen³⁰
- 12. Januar oder Samstag nach Epiphanie, wenn dieses Fest sonntags gefeiert wird – Joh 3,22–30 – Das Zeugnis des Johannes über Jesus

Die Inhalte dieser Perikopen wirken in der Weihnachtszeit „deplatziert“. Die Botschaft vom „Licht“ in Galiläa (Mt 4,12–17), von der ersten Predigt Jesu, von seinem Handeln (Lk 4,14–22a; Mt 4,23–25), aber auch vom Zeugnis des Johannes (Joh 3,22–30) gehören zwar zum beginnenden Auftreten Jesu, haben aber erst nach der Verkündigung der Taufe Jesu einen sinnvollen Ort. Das Johannes-Zeugnis (Joh 3,22–30) nimmt zudem das Geschehen und die Botschaft der Taufe, die am folgenden Sonntag verkündet werden, vorweg. Die weiteren Perikopen, die erzählenden Charakter haben, haben nach dem Fest der Taufe Jesu ihren eigentlichen Platz. Zudem gehört die Verkündigung der Speisung der Fünftausend (Mk 6,14–44) und des Seewandels (Mk 6,45–52), aber auch die der Heilung des Aussätzigen (Lk 5,12–16) nicht zum eröffnenden Wirken Jesu.

²⁶ Nach JUNGSMANN: Nachfeier, sind drei der Perikopen (vgl. Fußnote 28, 29 und 30) in der ältesten römischen Perikopenliste (ca. 645) verzeichnet, die insgesamt 17 Evangelientexte umfasst. Jungmann sieht in diesen Schrifttexten im Kontext der Gesänge der Messfeier (Graduale, Offertorium bzw. Kommunionvers) ein „Aufleuchten“, eine Epiphanie der Göttlichkeit des Menschgewordenen. Diese Sichtweise, wenn auch älteste Überlieferung, ist den Gläubigen nur schwer verständlich zu machen, zumal die Messgesänge in der Volksliturgie der Werktagsmessen kaum eine Rolle spielen und so der Interpretationsrahmen „Epiphanie“ nicht vorhanden ist.

²⁷ Die Auswahl der Perikope von der Speisung der Fünftausend für die Epiphaniezeit könnte auf eine alte Tradition zurückgehen. Es gibt Zeugnisse aus dem 4. Jh. in Mailand, aus dem 5. Jh. in Ravenna (?), aus dem 7. Jh. in Spanien und aus einem römisch-fränkischen Sakramentar des 10. Jhs., dass an Epiphanie nicht nur der Taufe Jesu, der Anbetung der Sterndeuter und der Hochzeit zu Kana, sondern auch der Brotvermehrung gedacht wurde. Vgl. AUF DER MAUR: Herrenfeste, 158–159.

²⁸ Mk 6,45–52 – der Seewandel Jesu – hat einen Vorgänger in der ältesten Römischen Perikopenliste am 6. Sonntag nach Epiphanie (JUNGSMANN: Nachfeier, 42). Sie umfasst die Verse 47 bis 56. Es fehlt die Einleitung zum Seewandel (VV 45–46), aber ein Summarium über Jesu Wunderwirken in Galiläa ist hinzugefügt (VV 53–56).

²⁹ Lk 4,14–22a – Erstes Auftreten in Galiläa und die Ablehnung Jesu in seiner Heimat – ist in der Römischen Liste nach dem 2. Sonntag nach Epiphanie verzeichnet. Sie umfasst auch den V 22b (JUNGSMANN: Nachfeier, 42).

³⁰ Lk 5,12–16 – die Heilung des Aussätzigen – ist identisch mit dem Text, der in der alten Römischen Ordnung für den Freitag der 3. Woche nach Epiphanie ausgewählt ist (JUNGSMANN: Nachfeier, 42).

Für die Tage vom 7. bis 12. Januar werden die folgenden Perikopen vorgeschlagen:

- 7. Januar oder Montag nach Epiphanie, wenn dieses Fest sonntags gefeiert wird – Mt 2,13–15.19–23:³¹ Die Flucht von Maria und Josef mit dem Kind nach Ägypten und ihre Rückkehr
- 8. Januar oder Dienstag nach Epiphanie, wenn dieses Fest sonntags gefeiert wird – Mt 20,25–28:³² Jesus ist gekommen, nicht „um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben [...]“ (V 28)
- 9. Januar oder Freitag nach Epiphanie, wenn dieses Fest sonntags gefeiert wird – Lk 12,49–53:³³ Jesus ist „gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen.“ (V 49)
- 10. Januar oder Mittwoch nach Epiphanie, wenn dieses Fest sonntags gefeiert wird – Mt 18,1–5:³⁴ „[...] und wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf.“ (V 5)
- 11. Januar oder Donnerstag nach Epiphanie, wenn dieses Fest sonntags gefeiert wird – Mt 12,46–50:³⁵ „[...] wer den Willen meines himmlischen Vater erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“ (V 50)
- 12. Januar oder Samstag nach Epiphanie, wenn dies sonntags gefeiert wird – Lk 2,41–52:³⁶ Der zwölfjährige Jesus im Tempel

Der Inhalt dieser Evangelientexte gibt der Auslegung des Predigers und dem Verständnis der Hörer die Möglichkeit, diese im Kontext von Weihnachten und Epiphanie zu verstehen.

- Am 7. Januar werden die Verse verkündet, die mit der Botschaft des Epiphanie-Tages eng zusammengehören.
- Am 8. und 9. Januar weisen die Jesus-Worte deutlich darauf hin, welchen Sinn sein Kommen von Gott her in diese Welt hat: den Menschen zu dienen und sie für eine herausfordernde Botschaft zu gewinnen.³⁷
- Am 10. und 11. Januar kann durch die Evangelientexte deutlich werden, dass der Sohn Gottes gekommen ist, um eine „neue Familie“ zu gründen, in der die Kinder einen besonderen Platz haben.
- Für den 12. Januar ist der Evangelienabschnitt ausgewählt, der die lukanische Kindheitsgeschichte abschließt: die erste Offenbarung des Zwölfjährigen als Sohn Gottes.

4 Das Besondere des Zweiten Sonntags im Jahreskreis

Die Sonntage im Jahreskreis aller Lesejahre sind geprägt von einer *fortlaufenden Evangelienlesung in Auswahl*: im Lesejahr A nach Matthäus, im Lesejahr B nach Markus mit Ausnahme einiger Sonntage (Joh 6) und im Lesejahr C nach Lukas. Diese lectio semi-continua beginnt

³¹ Die Perikope ist dem Commune der Marienmessen (2) entnommen (Lektionar IV, 667).

³² Der Evangelienabschnitt wird auch am Donnerstag der 2. Fastenwoche verkündet, dort in der Länge der VV 17–28 (Lektionar IV, 148–149). Für den 7. Januar ist ein Ausschnitt vorgeschlagen – die VV 25–28 (ebd.149).

³³ Diese Texteinheit fehlt in den Geprägten Zeiten, findet sich aber am Donnerstag der 29. Woche im Jkr. (Lektionar VI,334).

³⁴ Die Perikope ist dem Heiligen-Gedenktag am 7. April zugeordnet (Lektionar IV, 528).

³⁵ Der Evangelientext ist dem Commune der Marienmessen (3) entnommen (Lektionar IV, 668).

³⁶ Die Texteinheit gehört zum Commune der Marien-Messen (9) (Lektionar IV, 672–673).

³⁷ Zu den sechs Worten Jesu mit der Einleitung „Ich bin gekommen bzw. nicht gekommen [...]“ oder ähnlich vgl. unter Punkt 8.2 (Verkündigungsinhalte der neu vorgeschlagenen Texte).

in allen drei Lesejahren erst beim Dritten Sonntag im Jahreskreis. Der Zweite Sonntag hat vom Evangelium her ein anderes „Gesicht“:

- Lesejahr A – Joh 1,29–34 – Das Zeugnis des Johannes: „*Seht, das Lamm Gottes [...]*“ und: „*Er ist der Sohn Gottes.*“ (VV 29.34)
- Lesejahr B – Joh 1,35–42 – Die Berufung der ersten drei Jünger – Andreas, [...] und Petrus
- Lesejahr C – Joh 2,1–11 – Die Offenbarung Jesu durch sein erstes Wunder während der Hochzeit zu Kana

Das Besondere dieses Zweiten Sonntags im Jahreskreis ist zunächst, dass er als Einziger in allen Lesejahren johanneisch geprägt ist. Die besondere Prägung kommt aber auch im Inhalt der drei Evangelien zum Ausdruck. Die Prägung „bezieht sich [...] noch auf die Offenbarung des Herrn, die am Hochfest der Erscheinung gefeiert wurde“:³⁸

- Joh 1,29–34 im Lesejahr A ist ganz und gar bezogen auf die Geist-Botschaft im Zusammenhang mit der Taufe des Herrn. Der Bezug zu diesem Anfangsereignis stellt eine Verbindung dieser Perikope zur weihnachtlichen Festzeit her. In der vorkonziliaren Liturgie war dieser Text die Evangelienperikope am Oktavtag von Epiphanie.
- In Joh 1,35–42, dem Evangelientext des Lesejahres B, nimmt die Jüngerberufung Jesu ihren Beginn – und zwar aus dem Kreis der Jünger Johannes' des Täufers. Im Zeitraum, der sich noch auf die Offenbarung des Herrn bezieht, ist dieser Perikopen-Inhalt eine Neuheit.³⁹
- Joh 2,1–11 im Lesejahr C mit der Botschaft vom ersten Wunder Jesu gehört in der liturgischen Tradition zum Dreiklang: erste Offenbarung vor den Vertretern der Völker (Epiphanie) (Mt 2,1–12), erste Sohnes- und Geist-Offenbarung bei der Taufe (Mk 1,9–11 par), erste Offenbarung der „Herrlichkeit“ Jesu (vgl. Joh 2,11) durch das Wunder in Kana. Die *PEML* hebt die Perikope von der Hochzeit zu Kana als ältere Tradition besonders hervor: „Dafür sind die bisherige Perikope von der Hochzeit zu Kana und zwei andere Texte aus dem Johannesevangelium vorgesehen.“⁴⁰ Der Zweite Sonntag im Jahreskreis hebt sich von den anderen Sonntagen im Jahreskreis ab. Würde man an diesem Tag die liturgische Farbe Weiß, ein entsprechendes Tagesgebet aus der Weihnachtszeit (z. B. vom 11. Januar, Messbuch, 69) und die Weihnachtspräfation III (z. B. Weihnachtspräfation III, Messbuch, 368) wählen, dann könnte man die Messfeier dieses Sonntags durchaus zum Umfeld von Weihnachten und Epiphanie rechnen.

5 Eine zusätzliche Evangelien-Reihe für die 1. Woche im Jahreskreis als Alternative zur bestehenden Ordnung?

In der derzeitigen Perikopenordnung sind für die 1. Woche im Jahreskreis folgende Evangelientexte verzeichnet:

- MO – Mk 1,14–20 – Reich-Gottes-Verkündigung und Berufung der ersten Jünger,
- DI – Mk 1,21–28 – Austreibung eines Dämons,
- MI – Mk 1,29–39 – Heilung der Schwiegermutter des Petrus und erster Sammelbericht,
- DO – Mk 1,40–45 – Heilung des Aussätzigen,
- FR – Mk 2,1–12 – Heilung des Gelähmten,

³⁸ *PEML* 105.

³⁹ Dieser „Neuheit“ entspricht auch die Auswahl der aktuellen Evangelientexte Joh 1,35–42 und Joh 1,43–51 von der Berufung der ersten Jünger für den 4. und 5. Januar.

⁴⁰ *PEML* 105.

- SA – Mk 2,13–17 – Berufung Levis und Mahlgemeinschaft mit den Zöllnern.

Die Texte, die dem Montag bis Freitag der 1. Woche im Jahreskreis zugeordnet sind, finden sich auch am 3. bis 7. Sonntag im Jahreskreis B, und die Perikope des Samstags findet sich am 10. Sonntag im Lesejahr A. Parallelstellen zu den Mk-Texten kommen auch an anderen Werktagen zur Verkündigung.⁴¹ Eine Alternative zu der werktäglichen Markus-Reihe, die aus Evangelientexten besteht, die mehr „weihnachtszeitlich“ bezogen sind, würde also nicht den gänzlichen Ausfall dieser Mk-Lesereihe aus der Leseordnung bedeuten.

Die im Folgenden vorgeschlagene Evangelienreihe für die Woche nach dem Sonntag der Taufe des Herrn schließt an dieses Fest an und hat zudem einen hinführenden Charakter zur Evangelienverkündigung des Zweiten Sonntag im Jahreskreis.⁴² Mit Ausnahme der Perikope, die für den Montag vorgeschlagen ist, sind alle folgenden Evangelientexte bereits in der jetzigen Leseordnung der Weihnachtszeit verzeichnet (2.–5., 6.–7. und 12. Januar), dann aber an Tagen, die aufgrund ihres erzählerischen Inhalts dort wenig sinnvoll sind. An der im Folgenden vorgeschlagenen Stelle würden sie inhaltlich zur Abschluss-Phase der Weihnachtszeit gehören:

- Montag der 1. Jahreswoche – Joh 1,6–8.15 f.⁴³: Die Aussagen über Johannes den Täufer aus dem Logos-Hymnus – „*ein Mann – von Gott gesandt*“.
- Dienstag der 1. Jahreswoche – Joh 1,19–28⁴⁴: Die Frage der Juden an den Täufer am Jordan und sein Zeugnis über den Messias Jesus.
- Mittwoch der 1. Jahreswoche im Lesejahr B und C – Joh 1,29–34⁴⁵: Jesus kommt zum Täufer Johannes und dieser bezeugt Jesus als vom Geist Gottes Erfüllten und als Sohn Gottes.
- Mittwoch der 1. Jahreswoche im Lesejahr A – Joh 1,35–42⁴⁶: Die ersten Jünger Jesu: Zwei Johannesjünger und Simon, den Jesus Petrus nennt, folgen ihm.

⁴¹ An den Werktagen finden sich zu den folgenden Texten entsprechende Parallelstellen in der Verkündigung: MO – Mk 1,14–20 – Reich-Gottes-Verkündigung und Berufung der ersten Jünger: aus Lk am Donnerstag der 22. Woche i. Jkr. und aus Mt am Fest des hl. Andreas, 30. Nov. // DI – Mk 1,21–28 – Austreibung eines Dämons: aus Lk am Dienstag der 22. Woche i. Jkr. // MI – Mk 1,29–39 – Heilung der Schwiegermutter des Petrus und erster Sammelbericht: aus Lk am Mittwoch der 22. Woche i. Jkr. // DO – Mk 1,40–45 – Heilung des Aussätzigen: aus Mt am Freitag der 12. Woche i. Jkr. // FR – Mk 2,1–12 – Heilung des Gelähmten: aus Lk am Montag der 2. Adventswoche und aus Mt am Donnerstag der 13. Woche i. Jkr. // SA – Mk 2,13–17 – Berufung Levis und Mahlgemeinschaft mit den Zöllnern: aus Mt am Fest des hl. Matthäus, 21. Sept.

⁴² Siehe oben unter Pkt. 4 (Das Besondere des Zweiten Sonntags im Jahreskreis).

⁴³ Die Perikope Joh 1,6–8.15.16 ist neu ausgewählt. Die Verse 6–8 bilden zusammen mit den Versen 19–28 den Evangelienabschnitt des 3. Adventssonntags (Lesejahr B). Die neue Zusammenstellung verbindet die beiden Einschübe, die Johannes den Täufer betreffen (Verse 6–8.15), aus dem Logos-Hymnus des Vierten Evangeliums, der in der aktuellen Ordnung dem 31. Dezember zugeordnet ist (Lektionar IV, 77–78). Der Vers 15 bildet zusammen mit Vers 16 eine Gedanken- und Lese-Einheit. Der griechische Text verbindet den Vers 16 mit Vers 15 durch eine Konjunktion („denn“). Vgl. dazu auch SCHNACKENBURG: Johannesevangelium, 250. Die Perikope umfasst folgenden Text: „In jener Zeit trat ein Mensch auf, der von Gott gesandt war; sein Name war Johannes. Er kam als Zeuge, um Zeugnis abzulegen für das Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. Er war nicht selbst das Licht, er sollte nur Zeugnis ablegen für das Licht. Johannes legte Zeugnis für ihn ab und rief: Dieser war es, über den ich gesagt habe: Er, der nach mir kommt, ist mir voraus, weil er vor mir war. Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade.“

⁴⁴ Die Perikope wird in der aktuellen Leseordnung am 2. Januar verkündet (Lektionar IV, 80–81).

⁴⁵ Ebd. am 3. Januar (Lektionar IV, 83–84).

⁴⁶ Ebd. am 4. Januar (Lektionar IV, 85–86).

- Donnerstag der 1. Jahreswoche – Joh 1,43–51⁴⁷: Ein weiterer Jünger, Philippus, führt Nathanael zu Jesus.
- Freitag der 1. Jahreswoche im Lesejahr A und B – Joh 2,1–11⁴⁸: Die Offenbarung bei der Hochzeit zu Kana.
- Freitag der 1. Jahreswoche im Lesejahr C – Joh 3,22–30⁴⁹: Das Zeugnis des Johannes über Jesus.
- Samstag der 1. Jahreswoche – Lk 3,23–38 oder in Kurzform Lk 3,23.31.36.38⁵⁰: Der Stammbaum Jesu von Josef bis Adam – „Jesus war etwa dreißig Jahre alt, als er zum ersten Mal öffentlich auftrat.“ (V 23)

Die hier vorgeschlagenen Perikopen des Montags, des Dienstags, des Mittwochs (Lesejahr B und C) und des Freitags (Lesejahr C) haben in den Tagen nach dem Fest der Taufe des Herrn einen sinnvollen Ort, weil sie inhaltlich das *Taufwirken des Johannes* an Jesus und an seinen umkehrbereiten Landsleuten weiterführen. Diese Wochen-Reihe bildet eine „laufende Schriftelese in Auswahl“, zu der nach dem Johannesevangelium selbstverständlich die *Berufung der ersten Jünger* gehört. Auch diese zählt zu den bedeutsamen Anfangsereignissen des Lebens und Wirkens Jesu. Dass auch die neu zugeordneten johanneischen Perikopen Epiphanie-Charakter haben, zeigen die vielen messianischen und göttlichen Titel und Aussagen der Texte.⁵¹ Der *lukanische Stammbaum* Jesu schließt diese Reihe von Evangelienperikopen ab. Er korrespondiert mit dem Stammbaum nach Matthäus, der den letzten Abschnitt des Advents abschließt (17. Dez. – Mt 1,1–17) und das Weihnachtsfest – Vorabendmesse – eröffnet (24. Dez. – Mt 1,[1–17]18–25). Die für den Mittwoch und Freitag angeführten *Alternativen* ermöglichen, dass es keine Doppel-Verkündigung mit den Evangelientexten des Zweiten Sonntags im Jahreskreis gibt.

6 Sonntage und Feste in der Weihnachtszeit

Bei den Überlegungen zu einer besseren Anordnung der Werktagsevangelien ist auch ein Blick auf die Perikopenordnung der Sonn- und Festtage notwendig.

6.1 Das Fest der Unschuldigen Kinder und die Feste am 26. und 27. Dezember

Die Überlieferung über die Ermordung der Kinder von Bethlehem hat ihren Ursprung im Besuch der Sterndeuter an der Krippe (Mt 2,1–12.16–18). Deshalb ist das Datum des Gedenkens an das Sterben der Kinder am 28. Dezember erstaunlich: Es fehlt der Zusammenhang mit dem Ursprungsereignis. Dem Erzählduktus des Matthäusevangeliums folgend, wäre deshalb der sinnvollere Tag des Festes der Unschuldigen Kinder nicht der 28. Dezember, sondern der

⁴⁷ Ebd. am 5. Januar (Lektionar IV, 88–89).

⁴⁸ Ebd. am 7. Januar (Lektionar IV, 94–95).

⁴⁹ Ebd. am 12. Januar (Lektionar IV, 111–112).

⁵⁰ Ebd. am 6. Januar (Lektionar IV, 91–92).

⁵¹ Joh 1,7: Er ist das „Licht“. – Joh 1,15: Er, der „nach mir kommt“ und der „vor mir war“. – Joh 1,16: „[...] aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.“ – Joh 1,20: „Messias“. – Joh 1,27: Ich bin „nicht wert, ihm die Schuhe aufzuschnüren.“ – Joh 1,29: „Lamm Gottes“. – Joh 1,30: „[...] ein Mann, der mir voraus ist,“ weil er „vor mir war.“ – Joh 1,34: Ich sah „den Geist vom Himmel [...] auf ihm.“ – Joh 1,34: „Sohn Gottes“. – Joh 1,35: „Lamm Gottes“. – Joh 1,41: „Messias“. – Joh 1,49: „der Sohn Gottes“, „der König von Israel“. – Joh 1,51: „Engel über dem Menschensohn auf und nieder steigen.“

Tag nach dem Epiphaniestag – entweder der 7. Januar oder der Montag nach dem Sonntag, an dem dieses Hochfest gefeiert wird. Folgende Überlegungen unterstützen eine Verlegung.

- (1) Der Festtag der Unschuldigen Kinder fußt ohne Zweifel auf einer alten Tradition. Der Kalender von Jerusalem, der im Armenischen Lektionar des frühen 5. Jh. bezeugt ist, benennt die Feier für den 9. bzw. 18. Mai. Der Kalender von Karthago aus dem 6. Jh. bezeugt diese Feier am 28. Dezember. Aber der Grund für diese Festangaben ist unbekannt.⁵² Interessant ist der Unterschied der Termine. Darf man heute bei bereits in ältester Zeit unterschiedlichen Festangaben, deren Grund uns zudem unbekannt ist, nicht berechtigter Weise fragen, ob uns heute allein das Alter der überlieferten Termine beim Fest der Unschuldigen Kinder bindet?
- (2) Der thematische Zusammenhang mit dem Voraussetzungereignis des Kindermordes von Bethlehem, nämlich der Besuch der Sterndeuter beim Messias-Kind, sollte der ausschlaggebende Punkt für die Festlegung des Termins für das Fest der Unschuldigen Kinder sein.⁵³
- (3) Zudem würde bei Verlegung des Festes auf den Tag nach Epiphanie die viergliedrige Festfolge am 25., 26., 27. und 28. Dezember entlastet, und das Epiphaniestag wäre in gewisser Weise durch ein Begleit-Fest aufgewertet.

Die unter Pkt. 1 vorgeschlagene johanneische Perikopenfolge in der Weihnachtsoktav könnte dann in folgender Weise erweitert werden: Joh 3,31–36: „*Er, der vom Himmel kommt, steht über allem.* – [...] *der, den Gott gesandt hat, verkündet die Worte Gottes.*“ (VV 31c.34a).⁵⁴

Das Wort „*Er ist gekommen*“ ist ein guter Auftakt zu den sechs weiteren neu vorgeschlagenen Evangelien-Worten, die so oder ähnlich sprechen: „*Ich bin gekommen* [...]“ (vgl. Joh 3,16; Joh 10,10; Joh 12,46.47; Mt 5,17b; Mt 20,28; Lk 12,49).⁵⁵ Bei Verlegung des Festes der Unschuldigen Kinder ergäbe sich die folgende Semi-Continua-Reihe aus Johannes:

- 28. Dez. – Joh 3,31–36,
- 29. Dez. – Joh 3,16–21,
- 30. Dez. – Joh 10,7–10,
- 31. Dez. – Joh 12,44–50.

Das unerklärbare terminliche Zusammenwachsen des „Trios Geburtsfest des Herrn – Fest des hl. Stephanus – Fest des Apostels Johannes“ bringt verkündigungswerte Möglichkeiten mit sich.

- Zum 26. Dezember: Das Fest des hl. Stephanus hilft erkennen, dass mit der Geburt des Gottessohnes eine herausfordernde Bewegung in die Welt gekommen ist. Sie fordert manchmal sogar den Ernstfall der Lebenshingabe und der Feindesliebe heraus.

⁵² Vgl. AUF DER MAUR: Feste und Gedenktage, 118.

⁵³ Einen ähnlichen Grund der Verlegung hat es im Zusammenhang mit der nachkonziliaren Liturgiereform mit einem Tag im Rang eines Festes gegeben, mit dem Fest des Apostels Thomas. Bis zur Reform war sein Festtag der 21. Dezember. Um der Continua-Reihe für Evangelienabschnitte aus Mt 1 und Lk 1 an den Tagen vom 17. bis 24. Dezember als letzte Vorbereitung auf das Hochfest der Geburt des Herrn Raum zu geben, musste der 21. Dez. „geräumt“ werden. Das Apostelfest wurde entsprechend der syrischen Tradition auf den 3. Juli verlegt. Vgl. JOUNEL: Renouveau du culte des Saints, 150–151.

⁵⁴ Die Perikope wird in der aktuellen Leseordnung auch am Donnerstag der 2. Osterwoche verkündet (Lektionar IV, 284). Für den Evangelienvortrag empfiehlt sich, nicht direkt mit „*Er, der von oben kommt* [...]“, sondern – wie bei jeder Evangelien-Verkündigung – mit einer Einleitung zu beginnen. Da es sich hier nicht um ein Jesus-Wort handelt, empfiehlt sich: „Der Evangelist schreibt“ bzw. „[...] verkündet“ oder ähnlich.

⁵⁵ Eine Zusammenstellung findet sich unter Pkt. 8.2 (Verkündigungsinhalte der neu vorgeschlagenen Texte).

- Zum 27. Dezember: Die johanneischen Schriften, die beim Apostel Johannes oder seinem Schülerkreis ihren Ursprung hatten, sind in der Mess-Perikopen-Ordnung seit 1969 umfangreich vertreten.⁵⁶ Diese Tatsache, aber vor allem das Inkarnations-Bekenntnis „Und das Wort ist Fleisch geworden“ im Prolog des Evangeliums erklärt die Zuordnung des Festes des hl. Johannes in der Weihnachtsoktav und als zweites Begleitfest des Hochfestes der Geburt des Herrn.

Man könnte sich bei einer Zusammenschau von Weihnachten und „seinen beiden Begleitfesten“ an gotische zweiflügelige Altäre erinnern, die im Zentralbild oft das Weihnachtsgeheimnis und daneben die Kreuzigung und die Auferstehung darstellen. Die „Begleitfeste“ von Weihnachten verbinden das Anfangsereignis der Geburt mit den Vollendungsereignissen von Tod und Auferstehung. Stephanus, der durch seine letzten Worte in Apg 6,59–60 als erster leidender Nachfolger Jesu dargestellt wird, verweist hier auf die Lebenshingabe des Herrn, und das Evangelium von der Entdeckung des leeren Grabes durch den „glaubenden“ Johannes (Joh 20,8)⁵⁷ verweist bereits am „dritten Tag“ der Weihnachtsoktav auf die Auferstehung des Herrn.

6.2 Das Fest der Heiligen Familie

Die unter Pkt. 1 und 2 vorgeschlagene, zum Teil neu geordnete Festtags- und Werktags-Reihe der Evangelien ergibt folgendes Bild:

- 25. Dezember
- In der Nacht – Lk 2,1–14: Geburt Jesu, Engelbotschaft an die Hirten
- Am Morgen – Lk 2,15–20: Besuch der Hirten beim Kind Jesus
- 1. Januar – Lk 2,16–21: Besuch der Hirten beim Kind, Beschneidung, Namensgebung
- 3. Januar – Lk 2,21–24: Beschneidung, Namensgebung, Darstellung im Tempel
- 4. Januar – Lk 2,25–28a(28b–32)33–35: Zeugnis des greisen Simeon
- 5. Januar – Lk 2,36–38(39–40): Zeugnis der betagten Hanna

Durch die Verkündigung des Festes der Heiligen Familie in der Weihnachtswoche wird dieser Ablauf von folgenden handlungsbestimmten Evangelienperikopen unterbrochen:

- im Lesejahr A – Mt 2,13–15.19–23: Flucht nach Ägypten und Rückkehr nach Israel
- im Lesejahr B – Lk 2,22–40: Darstellung im Tempel
- im Lesejahr C – Lk 2,41–52: Zwölfjähriger Jesus im Tempel

Ein Fest mit diesen Verkündigungsinhalten hätte gewiss am Sonntag nach Epiphanie einen sinnvolleren Ort.⁵⁸ Das würde aber die Weihnachtszeit um eine weitere Woche verlängern. Es wird wahrscheinlich nur schwer möglich sein, das Fest der Heiligen Familie mit der Werk-

⁵⁶ Als Continua-Reihe aus dem Ersten Johannesbrief mit insgesamt 15 Perikopen an den Werktagen vom 27. Dezember bis zum 12. Januar (vgl. *PEML* 96) und einer am Sonntag der Heiligen Familie (Lesejahr C). Durch sieben Evangelienperikopen aus Joh 1,1 bis 2,11 an Werktagen (vgl. *PEML* ebd.), durch fünf Evangelienperikopen an Sonn- und Festtagen (Hochfest der Geburt des Herrn – Am Tage, Johannesfest und im Umfeld der Weihnachtszeit am 2. Sonntag im Jahreskreis – Lesejahr A, B, C, vgl. *PEML* 105). – Das sind insgesamt 28 Perikopen aus Joh und 1 Joh.

⁵⁷ Passender als in der alten Ordnung Joh 21,19–24 (die letzten Worte des Auferstandenen über Johannes): Die alte Ordnung verkündete „Johannes-bezogen“, das Evangelium der neuen ist „Christus- und Auferstehungs-bezogen“. Von daher liegt auch die oben gegebene Interpretation nahe.

⁵⁸ Das Fest der Heiligen Familie hatte zeitweise in der tridentinischen Messordnung am Sonntag nach Epiphanie seinen Platz. Zur Geschichte und zur Problematik des Festes vgl. AUF DER MAUR: Herrenfeste, 175 d) 1. und 176 d), ebenso AUF DER MAUR: Feste und Gedenktage, 166 unten.

tagsordnung in Einklang zu bringen. Wäre es dann nicht sinnvoll, das Fest der Heiligen Familie aus der Weihnachtszeit in die Zeit im Jahreskreis zu verlegen?

- (1) Dort gibt es bereits adventliche und weihnachtliche Feste (2. Februar, 25. März, 24. Juni, 2. Juli, 8. Sept.).
- (2) Zu bedenken ist auch die Fülle besonderer Tage während der Weihnachtszeit in einem kurzem Zeitraum: am 25., 26., 27. und 28. Dezember, am 1. und 6. Januar und am Sonntag nach Epiphanie: drei Hochfeste und vier Feste innerhalb von 14 bis 19 Tagen.
- (3) Zudem sind alle Hochfeste und Feste der Weihnachtszeit „Ereignisfeste“: Sie feiern stets ein Geschehen aus dem Leben Christi. Auch die 50-tägige Osterzeit feiert nur „Ereignistage“. Die sogenannten „Ideenfeste“ folgen der Osterzeit: Dreifaltigkeit, Fronleichnam und Herz-Jesu. Das Fest der Heiligen Familie sollte man deshalb auch während der Zeit im Jahreskreis feiern – mit einem besonderen Blick auf die heutigen Familien.

6.3 Die Texte des Ersten und Zweiten Sonntags der Weihnachtszeit

Die Evangelienverkündigung des Zweiten Sonntags der Weihnachtszeit zwischen dem 1. und 6. Januar, an dem die Schriftlesungen „vom Geheimnis der Menschwerdung“ handeln, ist in allen Lesejahren dieselbe⁵⁹:

- Joh 1,1–18 bzw. 1,1–5.9–14 – Der Logos-Hymnus. Diese Botschaft hätte natürlich auch am Sonntag in der Weihnachtsoktav einen sinnvollen Platz. Gewiss wird in vielen Gemeinden, in denen nur eine Weihnachtsmesse gefeiert werden kann, kaum der Logos-Hymnus verkündet, sondern eher Lk 2,1–14 über die Geburt Jesu und die Engelbotschaft. Der Logos-Hymnus mit dem markanten Wort „[...] und das Wort ist Fleisch geworden“ hätte dann zeitnah zum Hochfest der Geburt des Herrn am Sonntag der Weihnachtswche einen Ort. Wurde der Logos-Hymnus aber Weihnachten bereits verkündet, würde sich für den Sonntag Joh 12,44–50 anbieten. Wenn man seine Verkündigung in die Weihnachtoktav verlegte⁶⁰, ergäbe sich dann für das Messformular des Zweiten Sonntags der Weihnachtszeit die folgende Alternative:
- Joh 1,1–18 bzw. 1,1–5.9–14: Der Logos-Hymnus – oder: Joh 12,44–50: „*Ich bin das Licht, das in die Welt gekommen ist [...]*“ (V 46) „[...] *ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten.*“ (V 47) Als Erste Lesung am Sonntag der Weihnachtsoktav sollte der *Sir-Text* vom aktuellen Zweiten Sonntag der Weihnachtszeit übernommen werden. Als Apostellesung eignet sich aus der Continua-Reihe des Ersten Johannesbriefes in der Weihnachtszeit:
- 1 Joh 4,1–6: „*Jeder, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott.*“ (V 2). Dieser Text fehlt in der Continua-Reihe aus dem Ersten Johannesbrief an den Ostersonntagen des Lesejahres B und erhielt dadurch einen „Sonntags-Platz“.⁶¹

Welche Möglichkeit eröffnet sich dann als Vorschlag für den Sonntag zwischen dem 1. und 6. Januar? An diesem Sonntag könnte das jeweilige oben vorgeschlagene Tagesevangelium des 2., 3., 4. oder 5. Januar verkündet werden.⁶² Am 5. Januar müsste der vorgesehene Text Lk

⁵⁹ PEML 95.

⁶⁰ Siehe unter Punkt 1 (Die Weihnachtsoktav – 29. bis 31. Dezember).

⁶¹ In der bisherigen Ordnung ist für das Fest der Heiligen Familie (Lesejahr C) die Perikope 1 Joh 3,1–2.21–24 ausgewählt. Sie wird aber bereits in Abschnitten auch im Lesejahr B am Vierten (1 Joh 3,1–2) und am Fünften Ostersonntag (1 Joh 3,18–24) verkündet.

⁶² Vgl. Pkt. 2 (Die Werktage am Jahresanfang – 2. bis 5. Januar und 6. und 7. Januar).

2,36–38 um den Hinweis auf den Tempelbesuch ausgeweitet werden (Lk 2,22–24,36–38). Als Erste Lesung und als Zweite Lesung eignen sich:

- Jes 62,11–12: „*Sieh her, jetzt kommt deine Rettung.*“ (V 11). Dieser Jesaja-Text ist die Erste Lesung am Weihnachtstag-Morgen, wird in den Gemeinden selten zur Verkündigung kommen. Am 3., 4. und 5. Januar kommt in den Evangelien der vorgeschlagenen Ordnung auch das erste Kommen Jesu in den Tempel zur Sprache. Als Zweite Lesung eignet sich:
- 1 Joh 1,1–4: „*[...] was wir gehört [...] mit unseren Augen gesehen [...] was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir.*“ Dieser Text greift die Lesereihe aus dem Ersten Johannesbrief an den Werktagen der Weihnachtszeit auf (27. Dezember). 1 Joh 1,1–4 fehlt in der Continua-Reihe aus dem Ersten Johannesbrief an den Sonntagen der Osterzeit im Lesejahr B und hätte damit einen „Sonntagsplatz“.

7 Betrifft eine etwaige Neuordnung und Erweiterung auch die Erste Lesung?

Für die Werktage der Weihnachtszeit gibt es vom Fest des Evangelisten Johannes (27. Dez.) bis zum Vortag des Festes der Taufe des Herrn (12. Jan. bzw. der Samstag nach dem Sonntag, auf den gegebenenfalls Epiphanie verlegt wird) eine vollständige fortlaufende Schriftlesung aus dem Ersten Johannesbrief. Diese Texte sind in der aktuellen Ordnung nicht in thematischer Korrespondenz zum Evangelium ausgewählt. Sie sind eine in sich stehende Lesereihe. Auch bei den oben vorgeschlagenen Evangelientexten würde dies die lectio continua aus 1 Joh nicht betreffen.

Trotz der neu ausgewählten Evangelien für die erste Woche im Jahreskreis⁶³ könnten die vorgesehenen Perikopen der ersten Woche im Jahreskreis – Lesereihe I aus dem Hebräerbrief bzw. Lesereihe II aus dem Ersten Samuelbuch – verkündet werden. Dadurch ergäbe sich eine „Überlagerung“ der neu vorgeschlagenen Verlängerung der Weihnachtszeit und der ersten Woche im Jahreskreis. Im Folgenden werden aber auch alttestamentliche Texte vorgeschlagen, die in einer gewissen Abstimmung mit der Evangelienreihe stehen⁶⁴:

- Montag – Jes 49,3,5–6 (vgl. Lektionar A/1, 237): Die Lesung spricht vom Messias, dem Licht für die Völker. – Von Johannes sagt das Evangelium, dass er nicht selbst das Licht ist (Joh 1,6–8.15 f.).
- Dienstag – Jes 40,1–5 (vgl. Lektionar IV, 22): Die Lesung fordert auf: „Bahnt dem Herrn den Weg.“ – Ähnliches verkündet Johannes im Evangelium (Joh 1,19–28).
- Mittwoch (Lesejahr A) – Zef 2,3; 3,12–13 (vgl. Lektionar A/I, 244): Die Lesung verheißt einen heiligen Rest der Gerechten und Demütigen. – Jesus ruft im Evangelium Menschen, die er als Jünger in dieser Weise formen will (Joh 1,35–42).
- Mittwoch (Lesejahr B/C) – Jes 61,1–3a (vgl. Lektionar IV, 690): Die Lesung stellt eine besondere Geistbegabung in Aussicht. – Johannes verkündet, dass der Geist auf Jesus herabkam (Joh 1,29–34).
- Donnerstag – Jes 40,27–31 (vgl. Lektionar IV, 16 – Auswahl!): Die Lesung redet vom Vertrauen auf Gott. – Dieses Vertrauen auf den Vater wollte auch Jesus den Jüngern vermitteln (Joh 1,43–51).

⁶³ Zum Gemeinten siehe Pkt. 5 (Eine zusätzliche Evangelienreihe für die 1. Woche im Jahreskreis ...).

⁶⁴ Diese Abstimmung steht nicht unter dem generellen Auswahlkriterium „Verheißung im AT – Erfüllung im NT“. Das trifft in gewisser Weise für die Texte am Mittwoch (B/C) und Samstag zu. Bei den anderen acht ist es eher eine Abstimmung bzgl. eines gemeinsamen Themenelements in beiden Verkündigungstexten.

- Freitag (Lesejahr A/B) – Jes 62,1–5 (vgl. Lektionar I/A, 21): Die Lesung schildert das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk im Bild von Mann und Frau bzw. von Bräutigam und Braut. – Im Evangelium wird das Wirken Jesu während der Hochzeit zu Kana geschildert (Joh 2,1–11).
- Freitag (Lesejahr C) – Hos 2,16b.17b.21–22 (vgl. Lektionar II/B, 278): Die Lesung schildert das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk im Bild von Bräutigam und Braut. – Im Evangelium wird Jesus von Johannes als der „Bräutigam“ bezeichnet (Joh 3,22–30).
- Samstag – Jes 66,18–21 (vgl. Lektionar III/C, 336): Das Prophetenwort erklärt, dass Gottes Wort eine Botschaft für alle Völker ist. – Der Stammbaum Jesu im Evangelium umfasst nicht nur die Generationen von Jesus bis Abraham, sondern geht zurück bis zum Ursprung der Menschheit: von Jesus bis Adam (Lk 3,23–38).

Die Aufstellung zeigt, dass die alttestamentlichen Perikopen zum Teil der sonntäglichen Leseordnung entnommen bzw. aus der werktäglichen Leseordnung eigens ausgewählt sind.

8 Welches „Gesicht“ gibt die Neukonzeption der Perikopen der Weihnachtszeit?

Der Liturgiewissenschaftler Eduard Stommel, der bereits bei den vorkonziliaren Überlegungen zur Perikopenreform mitgearbeitet hat, hat das markante Wort geprägt: „Der Evangelienabschnitt gibt dem Festmysterium das Licht und dem Sonntag das Gesicht.“⁶⁵ In Anlehnung an diese Aussage stellt sich zum Schluss die Frage: Was tragen die Evangelien-Inhalte – auch die neu vorgeschlagenen – in der Weihnachtszeit zum „Gesicht“ und zum „Licht“ dieser Festzeit bei?

8.1 Personen und ihr Handeln

Die Evangelien der Weihnachtszeit prägen diese Festzeit zunächst durch *handelnde Personen*: neben Jesus vor allem *Maria mit Josef*, die *Hirten* und die *Sterndeuter*, *Simeon* und *Hanna*. Gegenüber den Genannten nimmt *Johannes der Täufer* einen besonderen Rang ein. Aber nicht nur diese Wegbereiter und Wegbereiterinnen des Messias gehören dazu, sondern auch die Ersten, die Jesus am Anfang seines Wirkens in seine Nachfolge berufen hat.

Der Messias Jesus

An erster Stelle und von unübertreffbarer Bedeutung ist die Botschaft über den Lebensanfang des Messias Jesus, die im 2. Kapitel des Lukas- und auch des Matthäusevangeliums zur Sprache kommt: aus dem Lukasevangelium die Geburt des Messias, der Besuch der Hirten, die Beschneidung und Namensgebung Jesu, die Darstellung des Herrn und der Besuch des Zwölfjährigen im Tempel; aus dem Matthäusevangelium der Besuch der Sterndeuter an der Krippe, die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten und der Wohnort Nazareth. Diese erzählenden Texte sind der prägendste Teil der Evangelienbotschaft.

Aber all diese Begebenheiten haben ein „Vorspiel“ in den Evangelienperikopen des letzten Abschnitts der Adventszeit. Zu ihnen gehören aus Matthäus der Stammbaum Jesu und der Traum des Josef sowie aus Lukas die Verkündigung an Maria und der Besuch Marias bei Elisabeth.⁶⁶

⁶⁵ STOMMEL: Meßperikopen, 211.

⁶⁶ Vgl. 4. Adventssonntag, 17., 18., 20., 21., 22. Dezember.

Johannes der Bußprediger und Täufer

Auch eine andere Gestalt hat bereits in der Adventszeit einen bedeutsamen Platz: Johannes als Bußprediger und Täufer und zugleich als Vorläufer des Herrn.⁶⁷ Ebenso gehören die Ankündigung der Empfängnis des Johannes an seinen Vater Zacharias und seine Geburt zum Advent.⁶⁸

Wen wundert es, dass Johannes im letzten Teil der Weihnachtszeit erneut „auftaucht“. Er wird in den synoptischen Evangelien dargestellt *als der, der Jesus im Jordan tauft*, und in den Perikopen aus dem Johannesevangelium *als der, der Zeugnis ablegt über Jesus* als den Messias, als das Lamm Gottes und als den Sohn Gottes. Johannes gehört so unabdingbar zum Anfang der Jesusgeschichte und damit nicht nur zur Advents-, sondern auch zur Weihnachtszeit.⁶⁹ Deshalb ist es konsequent, das Fest der Taufe des Herrn durch Johannes und seine Verkündigung über Jesus der Weihnachtszeit zuzuordnen.

Die Berufung der Jünger

Das Messlektonar von 1969 hat – anders als das vorkonziliare Messbuch – noch einen dritten Gesichtspunkt der Weihnachtszeit zugeordnet: die Berufung der Jünger, die nach dem Johannesevangelium ihren Anfang bei den Johannes-Jüngern nahm. Es ordnet diesen Evangelientext (Joh 1,35–42) dem 4. Januar zu. Am 5. Januar ist dann der Folgeabschnitt verzeichnet (Joh 1,43–51). Zweifellos gehört die Berufung der ersten Jünger zum Anfang des öffentlichen Auftretens des Herrn. Der Text, der die beiden Johannesjünger erwähnt, die zu Christus-Jüngern berufen wurden, wird auch im Lesejahr B am Zweiten Sonntag im Jahreskreis als Evangelium (Joh 1,35–42) verkündet. Die PEML vermerkt eigens, dass sich die Evangelien der drei Lesejahre an diesem Sonntag „auf die Offenbarung des Herrn beziehen, die am Hochfest der Erscheinung gefeiert wurde.“⁷⁰ Es wird nur nicht die Konsequenz gezogen, diesen Sonntag auch noch dem Zyklus der Geburt und der Erscheinung des Herrn (Weihnachtszeit) zuzurechnen.

Die Hochzeit zu Kana

Noch ein letztes Handlungsgeschehen gehört zu den markanten Anfangsereignissen des öffentlichen Wirkens Jesu: das nach der Überlieferung des Johannesevangeliums „erste Zeichen“ Jesu auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11), durch das er „seine Herrlichkeit offenbarte“ (ebd. V 11). Diese Botschaft hat nicht nur am Zweiten Sonntag im Jahreskreis Lesejahr C ihren Platz, sondern ist in der aktuellen Leseordnung auch bereits dem 7. Januar zugeordnet, wenn Epiphanie am Sonntag, den 8. Januar, gefeiert wird. Auch das zeigt die Nähe von Joh 2,1–11 zur weihnachtlichen Festzeit.

„Ursprungszeit des Herrn“ – Zusammenfassung

Bedenkenswert ist, dass das Johannesevangelium das Zeugnis des Täufers über Jesus, die Berufung der ersten Jünger und das erste Zeichen in Kana durch Zeitnotizen zu einer „Anfangswoche“ des Wirkens Jesu zusammenfasst.⁷¹

⁶⁷ Vgl. in der Perikopenordnung 2. und 3. Adventssonntag und Donnerstag der 2. bis Freitag der 3. Adventswoche.

⁶⁸ Vgl. in der Perikopenordnung 19., 21. und 23. Dezember.

⁶⁹ Vgl. in der Perikopenordnung 2., 3., 4., 6. wenn vor Epiphanie, 12. Januar und Fest der Taufe des Herrn.

⁷⁰ PEML Nr. 105.

⁷¹ Zur „Anfangswoche“ vgl. BEUTLER: Johannesevangelium, 53 und 98: 1. Tag – Befragung des Täufers (Joh 1,19–28) // 2. Tag – Zeugnis des Täufers über Jesus „am Tag darauf [...]“ (1,29–34) // 3. Tag – Berufung der ersten Jünger „am Tag darauf [...]“ (1,35–42) // 4. Tag – Berufung weiterer Jünger

Der zweite Teil der Anfangszeit im Lukasevangelium (Kap. 2)⁷², die Anfangszeit im Matthäusevangelium (Kap. 1 und 2)⁷³, das wichtigste Anfangsereignis des Markusevangeliums, die Taufe Jesu (Mk 1,9–11), und die „Anfangswoche“ des Wirkens Jesu im Johannesevangelium (1,19–2,11) wären in der Weihnachts- und Epiphaniezeit zusammengeschlossen, wenn man diese Zeit bis zum Zweiten Sonntag im Jahreskreis verlängert. Diese Festzeit ist dann trotz unterschiedlicher Akzente der vier Evangelien die große Feier des Anfangs des Lebens und Wirkens Jesu. Die Weihnachts- und Epiphaniezeit wäre dann in einem Begriff zusammengefasst die eine Feier der „Ursprungszeit des Herrn“. In den Erzählungen und Wortzeugnissen der „Viergestaltigkeit“ der Evangelientexte leuchtet bereits am Anfang in umfassender Weise auf und wird „epiphan“, wer Jesus letztlich und eigentlich für die Menschen ist.

8.2 Verkündigungsinhalte der neu vorgeschlagenen Texte

Die neu vorgeschlagenen Evangelientexte bringen neue Akzente in die Botschaft der Weihnachtszeit. Die 15 aktuellen Evangelienperikopen der Werktage vom 29. Dezember bis zum 12. Januar sind in zwölf Fällen handlungsbestimmte Texte, die selbstverständlich auch Wortverkündigung umfassen. Die neu vorgeschlagenen Perikopen sind reine Wort-Verkündigung, die *durch Worte Jesu Christi* (aus Mt, Lk, Joh) oder *durch Worte des Evangelisten* (aus Joh) das Gesamte der Jesus-Geschichte deuten. Darin ist auch die Menschwerdung eingeschlossen. Die Verkündigung geschieht in einer je anderen Nuancierung.

Zunächst deuten bzw. konkretisieren sechs neu ausgewählte Perikopen den Sinn der Menschwerdung des Gottessohnes, das „Wozu“ seines Gekommen-Seins.

In der Weihnachtsoktav:

- Joh 3,16–21: „*Gott hat seinen Sohn [...] in die Welt gesandt, damit [...] die Welt durch ihn gerettet wird [...]. Das Licht kam in die Welt.*“ (VV 16.19)
- Joh 10,7–10: „*Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.*“ (V 10)
- Joh 12,44–50: „*Ich bin das Licht, das in die Welt gekommen ist [...]*“ (V 46) „*[...] ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten.*“ (V 47).

In den Tagen zwischen dem 2. und 5. Januar:

- Mt 5,17–18; 23,8–12: „*Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.*“ (V 17b).

In den Tagen nach Epiphanie:

- Mt 20,25–28: Jesus ist gekommen, *nicht „um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und Sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele [...].“* (V 28)
- Lk 12,49–53: Jesus ist „*gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen.*“ (V 49)

Wenn Epiphanie am ersten Sonntag im Januar gefeiert wird, ist für den 6. Januar ein Text vorgeschlagen, der sich auf die Großen der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel bezieht, die im Messias Jesus zur Vollendung gekommen ist:

- Lk 10,21(22).23–24: Der Messias wurde den Einfachen geoffenbart. Sie sehen, was Propheten und Könige nicht gesehen haben.

„am Tag darauf [...]“ (1,43–51) // 7. Tag – Hochzeit zu Kana „am dritten Tag [...]“ (2,1–11).

⁷² Lukas Kap. 1 gehört unmittelbar zu den letzten Tagen vor Weihnachten (19. bis 24. Dez. morgens).

⁷³ Matthäus Kapitel 1 gehört ebenfalls zu den letzten Tagen vor Weihnachten (17. und 18. Dezember), aber auch in die Vorabendmesse des Hochfestes der Geburt des Herrn als Lang- und Kurzfassung (24. Dezember).

In den Tagen nach Epiphanie verkünden zwei weitere Perikopen die „*neue Familie Jesu*“ und das *Kind-Sein Jesu* bereits im geistlichen Sinn, die in die Zeit der Kirche bleibende Gültigkeit haben:

- Mt 12,46–50: Die Verse sprechen von der „neuen“ Familie Jesu: „[...] *wer den Willen meines himmlischen Vater erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.*“ (V 50)
- Mt 18,1–5: „[...] *und wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf.*“ (V 5)

Gegenüber den vielen erzählenden Perikopen der Weihnachtszeit könnten diese neuen, vom verkündigenden Wort bestimmen Texte eine sinnvolle Ergänzung sein.

9 Die Weihnachtszeit – mehr als das Weihnachtsfest

Wer die Perikopenordnung der Evangelien in der Weihnachtszeit überdenkt, dem wird deutlich, dass die Weihnachtszeit nicht nur den einen Schwerpunkt hat: die Geburt des Gottessohnes. Bereits die Gestaltung der Adventszeit kennt drei Schwerpunkte:

(1) Zunächst die eschatologisch bestimmte Verkündigung – *Christus ist der Handelnde*: Er kommt in Herrlichkeit und mit ihm ereignet sich das Kommen einer verwandelten Welt – vgl. den Ersten Adventssonntag und die Werktage vom Montag der ersten bis zum Mittwoch der zweiten Adventswoche.

(2) Dann folgt ein Zeitabschnitt, in dem *Johannes handelt*: Er ruft zur Umkehr auf, tauft und verweist auf den Kommenden – vgl. den Zweiten und Dritten Adventssonntag und die Werktage vom Donnerstag der Zweiten bis zum Freitag der dritten Adventswoche.

(3) Dem schließt sich vom 17. bis 24. Dezember eine deutlich abgegrenzte Zeit an, deren Botschaft *unmittelbar auf Weihnachten ausgerichtet ist*: der Stammbaum Jesu, die Ankündigung der Geburt Johannes' des Täuflers und des Messias Jesus, die Begegnung ihrer Mütter und die Geburt des Täuflers (Mt 1; Lk 1).

- Die Botschaft unter (1) ist Christus-betont und *universal*.
- Die Verkündigung unter (2) spielt sich in der *Öffentlichkeit Israels* ab und wird von Johannes bestimmt.
- Die Botschaft unter (3) betrifft *den Kreis des Verborgenen*: die Kinder Johannes und Jesus, ihre Eltern und die Nachbarn. Aber die drei Stufen, universal – Israel öffentlich – verborgen, gehören zusammen und bilden den einen Advent.

In der biblischen Verkündigung der Weihnachtszeit kann man die gleiche Stufung feststellen, aber in umgekehrter Reihenfolge: verborgen – öffentlich in Israel – offen zum Weltweiten.

(1) Der Anfang vollzieht sich *am Rand, in einer Behausung vor der Stadt*, im Kreis der Familie und einfacher Leute (Hirten). Auch die bedeutenderen Besucher müssen sich an den Rand begeben (Sterndeuter). Dann folgen Beschneidung und Namensgebung, ebenfalls Ereignisse im Privatbereich und schließlich der schlichte Besuch im Tempel mit den unbedeutenderen Betern Simeon und Hanna – vgl. die Verkündigung am 25. Dezember, 1. und 3. Januar und bei den neu platzierten Evangelientexten am 4. und 5. Januar, ebenso am 6. Januar.

(2) In der zweiten Stufe tritt Jesus begleitet durch das Wirken des Johannes erstmals *in den Raum der Öffentlichkeit Israels*. Noch ist Johannes im Blick auf Jesus *der Handelnde* im Wort und Zeichen: vgl. die Evangelien am Sonntag der Taufe des Herrn und am Zweiten Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr A), aber auch in den drei Perikopen-Vorschlägen für Montag bis Mittwoch

nach dem Sonntag der Taufe des Herrn: das Zeugnis des Johannes über den Geist, der auf Jesus herabkam, und über Jesus als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt.

(3) Im dritten Abschnitt ergreift *Jesus die Initiative*: durch die Berufung und Sammlung der ersten Jünger und durch das Wunder auf der Hochzeit zu Kana. Vgl. die Botschaft des Evangelien vom Mittwoch und Donnerstag und am Sonntag nach dem Fest der Taufe des Herrn (Lesejahr B). Mit der Sammlung der Jünger legt er den Grund für *die weltweite Kirche*. Das Evangelium von der Hochzeit zu Kana deutet den Inhalt der Botschaft zeichenhaft an: Seine sammelnde Bewegung soll die Freude des Evangeliums spüren lassen und ihre verwandelnde Kraft.

Versuch, das Heilsgeschehen tabellarisch darzustellen

Adventszeit			Weihnachtszeit		
Handeln universal orientiert	Handeln öffentlich, vor Israel	Handeln im Verborgenen	Handeln im Verborgenen	Handeln öffentlich, vor Israel	Handeln weltweit orientiert
Christus handelt letztmals	Johannes handelt			Johannes handelt	Christus handelt erstmals
Das Letzte Gericht und die verwandelte Welt	Lebensbeispiel und Umkehrpredigt des Johannes	Ankündigung der Geburt des Johannes Ankündigung der Geburt des Messias	Geburt Jesu Verkündigung an die Hirten und deren Besuch an der Krippe Beschneidung und Namensgebung Darstellung im Tempel Besuch der Sterndeuter Flucht nach und Rückkehr aus Ägypten	Taufe Jesu durch Johannes Verweisschritte des Johannes auf den Messias	Berufung und Sammlung der ersten Jünger Zeichen während der Hochzeit zu Kana – Hinweis auf den Beginn der Verwandlung der Menschen und der Welt
	Ankündigung des kommenden Gerichts und des Messias durch Johannes	Begegnung von Maria und Elisabeth Geburt Johannes' des Täufers			

Was am Rande und in der Verborgenheit geschehen ist, muss öffentlich verkündet werden, damit es für alle Menschen heilsam werden kann. Die Weihnachts-Ereignisse und das Epiphanie-Geschehen, die im Verborgenen stattfinden, rufen geradezu nach dem Schritt in die Öffentlichkeit Israels durch die Taufe des Herrn und das Zeugnis des Johannes. Dann beginnt das Handeln Jesu durch die Berufung und Sammlung der ersten Jünger und das offenba-

rende Geschehen bei der Hochzeit zu Kana. Es müsste ein Anliegen der Verkündigung sein, diesen Zusammenhang deutlicher darzustellen. Die Liturgie der Weihnachtszeit bleibt nicht beim „Kind Jesus“ stehen; sie drängt zu den ersten Ereignissen der Jesus-Geschichte, die in der Öffentlichkeit stattfinden und auf eine weltweite Dimension ausgerichtet sind. Auch im Johannesevangelium sind die 2. und 3. Stufe in fünf Abschnitten (Joh 1,19 bis 2,11) zusammengelesen. Wir dürfen das, was das Johannesevangelium an Anfangs-Ereignissen zusammengebunden hat, „kirchenjahreszeitlich“ in der Liturgie nicht trennen:

- die Verkündigung des Johannes über Jesus nach dessen Taufe (1,19–28.29–34),
- die Berufung der ersten Jünger aus dem Kreis um Johannes den Täufer und darüber hinaus (1,35–42.43–51)
- und die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11).

Deshalb liegt es nahe, die Weihnachts- und Epiphaniezeit zu verlängern.

10 Zwei abschließende Blickrichtungen

Der erste Blick geht zu den Evangelienperikopen, die ein Ereignis des Anfangs darstellen. Was bringen sie zur Darstellung? Diese Evangelientexte der Weihnachts- und Epiphaniezeit bezeugen bereits am Anfang, was die spätere Bestimmung des Messias, des endgültigen Gesandten Gottes, ist:

- Der Sohn Gottes war als Mensch auf *himmlische Bezeugungen* angewiesen (z. B. die Engelsbotschaft in Bethlehem, der wunderbare Stern, die Stimme des Vaters und das Kommen des Geistes bei der Taufe im Jordan).
- Er ist Mensch geworden für die *einfachen* Menschen (z. B. die Hirten von Bethlehem) und für die *Gebildeten* (z. B. Simeon, Hanna, die Sterndeuter).
- Er ist gesandt zum *Volk Israel* (z. B. zu den Hirten von Bethlehem, Simeon, Hanna) und zu Menschen *aus allen Völkern* (z. B. zu den Sterndeutern).
- Er stellte sich unter das *Gesetz Israels* (z. B. Beschneidung, Namensgebung, Tempelwallfahrt als Zwölfjähriger).
- Dem gegenüber wird aber auch das Andere und Neue deutlich: Josef löst seinen Adoptivsohn als Erstgeborenen nicht aus (Ex 13,1.3.13b–15), sondern Maria und Josef übergeben ihn am 40. Tag beim Tempelbesuch Gott, dem Herrn, dem eigentlichen Vater.⁷⁴
- Der Sohn Gottes brauchte *prophetische Menschen*, die ihn bezeugen (z. B. Simeon, Hanna, Johannes der Täufer).
- Er zeigte sich *solidarisch mit den Sündern* und stellte sich in eine Reihe mit ihnen, um von Johannes getauft zu werden.

⁷⁴ In Ex 13,1–3.13b–15 heißt es: „Der Herr sprach zu Mose: *Erkläre alle Erstgeburt als mir geheiligt! Alles, was bei den Israeliten den Mutterschoß durchbricht, bei Mensch und Vieh, gehört mir. Mose sagte zum Volk: [...] Jeden Erstgeborenen deiner Söhne musst du auslösen. Wenn dich morgen dein Sohn fragt: Was bedeutet das?, dann sag ihm: Mit starker Hand hat uns der Herr aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt. Als der Pharao hart blieb und uns nicht ziehen ließ, erschlug der Herr alle Erstgeborenen in Ägypten, bei Mensch und Vieh. Darum opfere ich dem Herrn alle männlichen Tiere, die den Mutterschoß durchbrechen; alle Erstgeborenen meiner Söhne aber löse ich aus.*“ Lukas erwähnt zwar das besondere Anrecht Gottes auf jede männliche Erstgeburt. Aber er spricht nicht davon, dass Jesus „ausgelöst“ wurde. Er berichtet ausführlich, dass an Stelle der Auslösung etwas anderes geschieht. Aber mit dem Kind Jesus geschieht etwas, das nicht für die Auslösung durch den Vater notwendig war: Die Eltern übergeben ihr Kind im Tempel Gott, dem HERRN als Zeichen, dass dieses ganz auf die Seite Gottes gehört.

- Er blieb nicht für sich, er *sammelte Jünger*, um mit ihnen zusammen darzustellen, wie „Kinder Gottes“ als „Brüder und Schwestern“ leben.⁷⁵
- Er offenbarte sich durch sein erstes Zeichen bei der Hochzeit zu Kana. Er zeigte dadurch, was *sein „Programm“* sein wird: Die Teilnahme an einer Hochzeit und die Fülle des Weins sind Zeichen für die Freude des Evangeliums. In seiner verwandelnden Kraft macht er deutlich, dass er die Menschen durch seine Botschaft verwandeln will. Wie ein „Programm“ enthalten schon diese Ereignisse des Anfangs das Ganze seines Wirkens.

Ein weiterer Blick auf die Evangelienabschnitte gibt Antwort auf die Frage, warum der Ewige Sohn Gottes in Jesus von Nazareth ein Mensch dieser Erde geworden ist. Aus sieben der neu ausgewählten Perikopen lassen sich Antworten entnehmen, die für die Weihnachts- und Epiphaniezeit eine inhaltsreiche Botschaft verkünden⁷⁶:

- Der Sohn Gottes, der über allem steht, ist vom Himmel *gekommen*, um die Worte Gottes zu verkünden. (vgl. Joh 3,31c.34a)⁷⁷
- Er ist *gekommen*, nicht um Gottes Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen. (vgl. Mt 5,17b)⁷⁸
- Er ist als Licht in die Welt *gekommen*. (vgl. Joh 3,19; 12,46)⁷⁹
- Er ist *gekommen*, um Feuer auf die Erde zu werfen. (vgl. Lk 12,49)⁸⁰
- Er ist *gekommen*, um zu dienen und sein Leben hinzugeben [...]. (vgl. Mt 20,28)⁸¹
- Er ist *gekommen*, damit die Welt durch ihn gerettet wird. (vgl. Joh 3,16; 12,47)⁸²
- Er ist *gekommen*, damit wir das Leben haben und es in Fülle haben. (vgl. Joh 10,10)⁸³

Diese Jesus-Worte ermöglichen es den Hörern, in der Weihnachts- und Epiphaniezeit nicht beim „Kind Jesus“ stehen zu bleiben, sondern den Blick auf das Ganze seines Lebens zu weiten. Christen sollen Weihnachten und Epiphanie nicht feiern, ohne sich bewusst zu sein, dass er als Auferstandener mit allem, was er in seinem öffentlichen Wirken gesagt und getan hat, lebendig unter ihnen ist. Deshalb darf die Feier der Weihnachts- und Epiphanie-Geheimnisse den Anfang seines irdischen Lebens nicht vom Ganzen des Lebens und der Vollendung des Herrn lösen. Eine z. T. neue Anordnung und Erweiterung der Evangelienperikopen soll diesem Anliegen dienen.

11 Anhang – Wünsche

11.1 Eine Verlängerung der Weihnachtszeit?

In den Vorschlägen zur Umgruppierung und Erweiterung der Perikopenordnung der Evangelien in der Weihnachtszeit schwingt die Frage mit, ob es nicht sinnvoll wäre, diese recht kurze Zeit auszuweiten. Nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums (1,19 bis 2,11) gehören

⁷⁵ Vgl. die vorgeschlagenen Texte unter Punkt 3: für den 10. Januar – Mt 18,1–5 und für den 11. Januar – Mt 12,46–50.

⁷⁶ Vgl. die Zusammenstellung unter Punkt 8.2 (Verkündigungsinhalte der neu vorgeschlagenen Texte).

⁷⁷ Vgl. unter Pkt. 6.1 den vorgeschlagenen Text Joh 3,31–36 für den 28. Dezember.

⁷⁸ Vgl. unter Punkt 2 den vorgeschlagenen Text Mt 5,17–18; 23,8–12 für den 2. Januar.

⁷⁹ Vgl. unter Punkt 1 den vorgeschlagenen Texten Joh 3,16–21 und 12,44–50 für den 29. und 31. Dezember.

⁸⁰ Vgl. unter Punkt 3 den vorgeschlagenen Text Lk 12,49–53 für den 9. Januar.

⁸¹ Vgl. unter Punkt 3 den vorgeschlagenen Text Mt 20,25–28 für den 8. Januar.

⁸² Vgl. unter Punkt 1 die vorgeschlagenen Texte Joh 3,16–21 und 12,44–50 für den 29. und 31. Dez.

⁸³ Vgl. unter Punkt 1 (Die Weihnachtsoktav – 29. bis 31. Dez.) den vorgeschlagenen Text Joh 10,7–10 für den 30. Dez.

nicht nur *die Taufe Jesu*, sondern auch *die Jüngerberufung* und *die Hochzeit zu Kana* zu den Anfangsereignissen des Jesus-Wirkens in der Öffentlichkeit. Das würde an der Perikopenordnung des jetzigen Zweiten Sonntags im Jahreskreis nichts verändern. Man müsste nur den Text des *Tagesgebetes* neu formulieren, die *liturgische Farbe Weiß* bis zum Sonntag nach dem Fest der Taufe des Herrn ausdehnen und diesem Sonntag eine *neue Bezeichnung* geben – z. B. „Vierter Sonntag der Weihnachtszeit“.

11.2 Wenigstens eine parallele Alternativ-Regelung?

Die vorgeschlagene Verlängerung betrifft nur ein kleines Stück und den äußersten „Rand“ der Weihnachtszeit: eine Woche plus einen Sonntag. Es bietet sich ohne große Veränderung auch die Möglichkeit an, die jetzige Regelung von 1969 bestehen zu lassen und auf Sprachgebiets-, Landes- oder Diözesan-Ebene den hier vorgeschlagenen umgruppierten und erweiterten Vorschlag der Evangelientexte durch die kirchliche Autorität in Rom zu ermöglichen. Das käme vielen Gläubigen entgegen. Sie bedauern, dass die Weihnachtszeit im jetzigen Kalender sehr kurz ist. Man könnte auf diese Weise das liturgisch Gefeierte mit den Elementen der Volksfrömmigkeit besser in Einklang bringen. Konkret ist damit gemeint: das sinnvollere Zusammenstimmen des Endes der Weihnachtszeit und des Abbaus der Krippe und der Weihnachtsbäume.

Literaturliste

Offizielle liturgische Bücher und Dokumente

- [Lektionar A, B, C =] Die Feier der Heiligen Messe. 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. Freiburg 1999.
- [Lektionar IV =] Die Feier der Heiligen Messe. Mess-Lektionar IV. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Geprägte Zeiten. Die Wochentage und Gedenktage der Heiligen in Advent und Weihnachtszeit, Fastenzeit und Osterzeit. Freiburg 2007.
- [Lektionar V =] Die Feier der Heiligen Messe. Mess-Lektionar V. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Jahreskreis 1. Die Wochentage und Gedenktage der Heiligen im Jahreskreis 1.–17. Woche. Freiburg 1989.
- [Lektionar VI =] Die Feier der Heiligen Messe. Mess-Lektionar VI. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Jahreskreis 2. Die Wochentage und Gedenktage der Heiligen im Jahreskreis 18.–34. Woche. Freiburg 1990.
- [PEML =] Die PEML ist abgedruckt in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Die Meßfeier. Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis. Bonn ¹⁰2004 (Arbeitshilfen 77), 191–241. Ebenso in: Die Feier der Heiligen Messe. 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. Freiburg 1999, 11*–42*.

Weitere Literatur

- [AUF DER MAUR: Herrenfeste =] AUF DER MAUR, Hansjörg: Feiern in Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg. 1983 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch für Liturgiewissenschaft 5).
- [-DERS.: Feste und Gedenktage =] AUF DER MAUR, Hansjörg: Feiern in Rhythmus der Zeit II, 1. Feste und Gedenktage der Heiligen. Regensburg. 1994 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch für Liturgiewissenschaft 6.1).
- BEUTLER, Johannes: Das Johannesevangelium. Kommentar. 2., durchgesehene Auflage. Freiburg 2016.
- [BOTTE: Les évangiles =] BOTTE, Bernard: Les évangiles du temps de Noël, in: *Questions liturgique et paroissiales* 17. 1932, 294–299.
- JOUNEL, Pierre: Le renouveau du culte des Saints dans la liturgie romaine. Rom 1986 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 36).
- JUNGSMANN, Josef Andreas: Die Nachfeier von Epiphanie im Missale Romanum, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 66. 1942, 39–46.
- NÜBOLD, Elmar: Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für Meßfeier an Sonn- und Festtagen. Paderborn 1986
- DERS.: Die Ordnung der Messperikopen an den Sonn- und Wochentagen, in: MESSNER, Reinhard/NAGEL, Eduard/PACIK, Rudolf (Hg.): *Bewahren und Erneuern. FS für H. B. Meyer zum 70. Geburtstag*. Innsbruck 1995, 35–40.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: Das Johannesevangelium. I. Teil. Freiburg 1965 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV.1).
- STOMMEL, Eduard: Meßperikopen / Zur Frage ihrer Neuordnung, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 61. 1952, 205–213.

Lea Lerch, Klosterneuburg

Berichte und Notizen aus Liturgie und Liturgiewissenschaft

Motu proprio zur Übersetzung liturgischer Texte

Mit einem Motu proprio hat Papst Franziskus das Verhältnis zwischen universellem Ritus und Inkulturation neu ausgewogen und Kanon 838 des Kirchenrechts modifiziert. Die Anfang Oktober in Kraft getretene rechtliche Änderung stärkt die Kompetenzen der Bischofskonferenzen und sieht unter Bezugnahme auf das Zweite Vatikanum das „Verstehen der Gläubigen“ als wichtigen Maßstab bei der Übersetzung liturgischer Texte. Anders als bisher soll der Vatikan nicht mehr aktiv in die Übersetzungen der Bischofskonferenzen eingreifen. Mit dieser Förderung der Inkulturation greift Franziskus in die Debatte um die Instruktion „Liturgiam authenticam“ von 2001 ein, die eine möglichst wortgenaue Übersetzung verlangt hatte. Die Instruktion solle im Licht des nun geänderten Rechts gelesen werden, so das Motu proprio.

Bischof Ackermann ist neuer Vorsitzender der Liturgiekommission der DBK

Stephan Ackermann, Bischof von Trier, ist der neue Vorsitzende der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz und damit Nachfolger des emeritierten Würzburger Bischofs Friedhelm Hofmann; bereits bisher war Ackermann stellvertretender Vorsitzender der Kommission. Als Trierer Bischof ist Ackermann außerdem Vorsitzender des Deutschen Liturgischen Instituts e.V.

50 Jahre Zeitschrift „Gottesdienst“

1967 erschien die erste Ausgabe der Zeitschrift „Gottesdienst“. Zum 50-Jahr-Jubiläum erhielt die Zeitschrift ein grundlegend überarbeitetes Konzept und ein frisches Layout, das bei einem Festakt am 4. Dezember 2017 im Verlagshaus Herder, Freiburg, vorgestellt wurde. Die Zeitschrift der Liturgischen Institute in Trier, Salzburg und Fribourg erscheint mit einer Auflage von 6.000 Exemplaren im Zwei-Wochen-Rhythmus und richtet sich an alle für die Feier des Gottesdienstes Engagierten. Neben Praxistipps geht es auch um fachliche Diskussionen innerhalb der Liturgiewissenschaft. Beim Festakt betonte der Vorsitzende der deutschen Liturgiekommission, der Trierer Bischof Ackermann, dass es für eine gute Feier der Liturgie immer wieder „die Vergewisserung, die Erinnerung, die selbstkritische Rückfrage, die Besinnung auf die Tradition ebenso wie die wache Zeitgenossenschaft“ brauche, „vor allem aber liturgische Bildung für die Liturgen und für die Mitfeiernden“. Bei ihrem Festvortrag ging Prof. Birgit Jeggle-Merz, Luzern / Chur, der Frage von Qualität in Gottesdienstfeiern nach.

Herrmann Glettler ist neuer Bischof der Diözese Innsbruck

Die Diözese Innsbruck hat nach fast zweijähriger Sedisvakanz einen neuen Bischof: Auf Manfred Scheuer folgt der 52-jährige Hermann Glettler, der zuvor Bischofsvikar für Caritas und

Evangelisierung in der Diözese Graz-Seckau war und außerdem als Kunstschaffender bekannt ist. Glettler gehört der katholischen Gemeinschaft Emmanuel an und gilt als reformfreudig. Bei einem ersten „Gebet mit und für den Bischof“ kniete der designierte Bischof zu Boden und bat die Gläubigen, ihn so nahe wie möglich zu umgeben und ihm die Hand aufzulegen. Die Bischofsweihe fand am 2. Dezember 2017 um 12 Uhr in der Olympiahalle Innsbruck statt. Glettler kündigte an, in Dialog zu treten mit anderen Religionsgemeinschaften und christlichen Konfessionen sowie mit allen Menschen, die sich von der Kirche abgewandt oder nie einen Bezug zu ihr gefunden haben. Im Interview mit der „Tagespost“ warnte der langjährige Migranten- und Armenseelsorger außerdem vor einer aggressiven Abwehrhaltung gegenüber Einwanderern. Beim LKÖ-Symposium 2016 unter dem Titel „Liturgie. Fremde. Heimat“ leitete der nunmehrige Bischof einen Workshop zum Thema „Partizipation von Menschen mit Migrationshintergrund in der Liturgie einer Pfarre“ (vgl. Heiliger Dienst 70. 2017, 42–44).

Pius-Parsch-Preis 2017

Am Sonntag, 3. Dezember 2017, 17.45 Uhr wurde in Klosterneuburg im Rahmen einer Festmesse mit Propst Bernhard Backovsky und einem öffentlichen Festakt zum fünften Mal der Pius-Parsch-Preis verliehen. Die im Zweijahresrhythmus ausgelobte Auszeichnung hervorragender Forschungsleistungen zu den Anliegen Pius Parschs und der Liturgischen Bewegung wurde in diesem Jahr geteilt und kam zu gleichen Teilen Dipl.-Theol. Dr. Christian Stoll und Pfarrer Dipl.-Ing. Dr. Andreas Kaiser zu. Christian Stolls Dissertation entstand im Fach Dogmatik (Doktorvater: Prof. Dr. Jan-Heiner Tück, Universität Wien) und behandelt den zum engeren Umfeld der Liturgischen Bewegung zählenden Erik Peterson. Andreas Kaiser promovierte im Fach Liturgiewissenschaft bei Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner und behandelte in seiner Dissertation das lateinisch-deutsche Altarmessbuch von 1965 als „vergessenen Schritt in der Umsetzung der Liturgiereform“.

Jüdisch-christliche Zusammenarbeit: eine Antwort auf „Nostra aetate“

In Wien hat der Oberrabbiner Arie Folger dem Wiener Erzbischof Kardinal Schönborn das Dokument „Zwischen Jerusalem und Rom“ überreicht, das als erste offizielle Antwort rabbinischer Organisationen auf die „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ des Zweiten Vatikanum gilt. Verfasst wurde es von Vertretern der europäischen Rabbinerkonferenz, des Oberrabbinats in Israel und der orthodoxen Rabbiner in den USA unter Vorsitz Folgers. Es wurde zuvor bereits offiziell an Papst Franziskus überreicht.

Kardinal Schönborn sagte, das Dokument sei ähnlich wie „Nostra aetate“ ein „Arbeitsauftrag“: Es verpflichte beide Seiten, über Worte hinauszugehen und Taten folgen zu lassen in einem „Miteinander in geachteter Verschiedenheit“. Der Wiener Gemeinderabbiner Schlomo Hofmeister betonte, es gehe nicht um eine theologische Auseinandersetzung, sondern um eine gelungene Koexistenz in einer diversen Gesellschaft. Die ethischen, gesellschaftlichen und auch politischen Herausforderungen machten eine Zusammenarbeit der Religionen nötig, sagte Hofmeister und verwies beispielsweise auf die bereits bestehende Kooperation an der Kirchlich-Pädagogischen Hochschule (KPH) Wien/Krems zur Ausbildung christlicher, islamischer und jüdischer Religionslehrer.

Buchbesprechungen

Oremus. Benediktinisches Jugendbrevier. Herausgegeben vom Benediktinerstift Kremsmünster. EOS-Verlag St. Ottilien/Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2017. 368 Seiten. ISBN 978-3-8306-7857-1 und 978-3-460-32265-3.

Die Benediktiner des oberösterreichischen Klosters Kremsmünster legen mit „Oremus“ ein handliches Stundenbuch vor, das in Zusammenarbeit mit jugendlichen Erwachsenen erarbeitet wurde (siehe 6).

Entstanden sind dabei vollständig ausgearbeitete Ordnungen für Laudes und Vesper in einem vierwöchigen sowie für die Komplet in einem einwöchigen Rhythmus – eine dem „Kleinen Stundenbuch“ vergleichbare Konzeption.

Entstehung und Zielsetzung werden in einem Einstiegskapitel erläutert und mit zentralen Informationen zum Stundengebet und zum Klosterleben angereichert (6–9). Es folgt der eigentliche Teil für den liturgischen Gebrauch (10–261). Ein umfangreicher Anhang bietet eine Einführung in die *Lectio divina* (262–269), Grundgebete und geistliche Texte (270–289), Hinführungen zum Sakrament der Versöhnung und zum Dekalog (290–299), Literaturempfehlungen (300–305), eine Sammlung von Gesängen (306–340) und einen abschließender Teil mit Register, leeren Seiten für persönliche Notizen und Grußworten der katholischen Jugendbischöfe Österreichs, Deutschlands und der Schweiz (341–350). *Benedictus* und *Magnificat* finden sich auf der ersten und letzten Umschlagsseite.

Das Buch wird durchgängig bereichert durch eingeschobene Erläuterungen, Gedankenanstöße, Zeichnungen, Karikaturen und Querverweise, für die eigens der fiktive „Pater Benno“ als freundlicher Begleiter durch das Buch kreiert wurde (siehe 7): Die-

se Elemente erschließen in unaufdringlicher, oft humorvoller, aber nie banalisierender Weise viele Details in einer auf die angezielte jugendliche Leserschaft zugeschnittenen Form. Die Informationen sind kompakt und treffend, die Zeichnungen von Alois Jesner ausdrucksstark und tiefsinnig, die geistlichen Impulse prägnant.

Alle Horen folgen dem Ablauf des römischen Stundengebets, wobei sich die Psalmodie jeweils auf einen einzigen Psalm beschränkt (alt- oder neutestamentliche *Cantica* sind unberücksichtigt geblieben, die Sonntagskomplet ist mit den drei traditionellen Psalmen 4, 91 und 134 gestaltet). So lässt sich in kompakter Form Stundengebet im Laufe eines Arbeitsalltags halten: Das Konzept ähnelt in diesem Punkt den Zeitschriften „*Te Deum*“ und „*Magnificat*“.

Das Buch enthält keine Singweisen – abgesehen vom Liedanhang –, ist also im engeren Sinne als Brevier eingerichtet, auch wenn das die gemeinschaftliche Feier selbstverständlich nicht ausschließt (siehe 9).

Verwendet wurde die neue Einheitsübersetzung der biblischen Texte. Hymnen, Orationen und Kompletpsalmen sind dem monastischen Offizium entnommen (9). Die Lesungen wurden neu zusammengestellt, die Fürbitten – in sprachlich schöner und klar gegliederter Form und mit klug ausgewählten Gebetsanliegen – völlig neu verfasst. Die Auswahl der Laudes- und Vesperpsalmen zeigt Sensibilität für den Schatz der römischen Stundengebetstradition (etwa Pss 116, 113 und 115 in den ersten drei Sonntagsvespern), bietet aber auch Überraschendes (etwa Ps 150 in der Sonntagsvesper in Woche 4; dafür hat leider Ps 114 die Aufnahme in das Brevier nicht geschafft). In Laudes und Vesper sind kleine Betrachtungstexte („Zur persönlichen Meditation“) und kurz erschlossene Zitate der Benediktregel („Bene-

dikt für dich“) eingefügt; die Komplet durch verschiedene Formen des Tagesrückblicks ergänzt.

Das Buch ist grafisch herausragend gestaltet: Die durchdachte und konsequente Verwendung verschiedener Fonts, Schriftgrößen und Farben verleiht dem Band den edlen Charakter liturgischer Bücher, ohne bieder daherzukommen. Die vielen Zeichnungen und Impulse sind unaufdringlich integriert, lockern das Layout erfrischend auf und sind in der Verbindung von Gestaltung und Inhalt hervorragend gelungen. Durch die Verwendung sehr dünnen Papiers ist „Oremus“ erstaunlich schmal und leichtgewichtig und in seiner schlanken Form zweifellos manteltaschen- und rucksacktauglich. Zudem sind zwei Legebändchen enthalten, und eine Gummilitze verhindert, dass sich das Buch von selbst unerwünscht öffnet. Kurzum: Die Buchgestaltung durch den Grafiker Claudio Lavallén OSB setzt in jeder Hinsicht Maßstäbe.

Für den Inhalt gilt Ähnliches: Den Herausgebern ist die Quadratur des Kreises gelungen, nämlich ein jugendtaugliches Gebetbuch zu erstellen, das zugleich eine Brücke zur normativen Feierform römisch-katholischer Stundenliturgie und zur benediktinischen Spiritualität schlägt. In der Auswahl der Elemente und in den selbst verfassten Texten zeigt sich hohe liturgietheologische, spirituelle und pastorale Kompetenz. Zudem wird jede Art ephemerer Extravaganzen konsequent vermieden.

Über manche Details ließe sich konstruktiv diskutieren: Anstelle eines kompletten Vierwochenpsalters hätte mir ein ein- oder zweiwöchiger Zyklus genügt, stattdessen schienen mir „thematische Breviere“ oder weitere Horen sinnvoll: Mittagsgebete, Sonntagsvigil, Entwürfe für die geprägten Zeiten des Kirchenjahres, für liturgische Festtage oder für drängende Anliegen im Leben junger Menschen: Freude, Dankbarkeit, Trauer, Krankheit, Angst, Schuld, Frieden, Schöpfung.

Hier hätte das „Benediktinische Brevier“ der Abtei Münsterschwarzach, das auch die Zeiten des Kirchenjahres berücksichtigt, vielleicht ein Orientierungspunkt sein können. Man kann auch fragen, ob es für ein solches Brevier überhaupt Responsorien braucht, ob den Psalmen Antiphonen beigegeben werden müssen, ob es jeden Tag Benedictus und Magnificat sein muss, ob nicht eine völlig andere Hymnenauswahl hätte getroffen werden können und ob die Psalmen unbedingt erläuternde Überschriften benötigen. Für einzelne Bestandteile (Antiphonen, Magnificat, Hymnen, Fürbittruf) Singweisen anzubieten hätte ebenfalls eine sinnvolle Ergänzung und Akzentverschiebung bedeutet. – Diese Anfragen nehmen dem Buch aber nichts von seiner Qualität, sondern sollen nur anregen, die Entwicklung zeitgenössischer Stundenbücher konstruktiv zu bereichern.

„Oremus“ ist ein rundherum gelungenes, geistig tiefes und gestalterisch wunderschönes Gebetbuch geworden. Noch dazu ist sein Preis mit deutlich unter 20 € geradezu sensationell. Dieses „Benediktinische Jugendbrevier“ (Untertitel) kann nur allen ans Herz gelegt werden.

Liborius Olaf Lumma

- Innsbruck

HOLLERWEGER, Hans: Baum des Lebens. Darstellung und Verehrung des Kreuzes im Orient. Mit einem Geleitwort von Patriarch Louis Raphael Sako. Linz 2017. ISBN: 978-3-200-04794-5.

Unzählige Male hat Hans Hollerweger, emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft in Linz sowie Gründer und Leiter der Initiative Christlicher Orient (ICO), in den letzten 25 Jahren den Vorderen Orient bereist, um die dortigen Christen zu unterstützen. Dabei entstand gleichsam nebenbei ein ansehnlicher Schatz an Fotografien unterschiedlicher

Kreuzesdarstellungen, aus denen für die Publikation „nur die Kreuze der ursprünglichen syrischen Art“ (9) ausgewählt wurden. Die über 200 Farbbilder beanspruchen als Zufallsfunde keine Vollständigkeit; sie verstehen sich als Hinweis auf den vorhandenen Reichtum und als Anregung zur weiteren Spurensuche (vgl. 9).

Das Buch zeigt die „Darstellung des Kreuzes“ – geografisch geordnet: im Heiligen Land, im Libanon, in Syrien, im Irak und im Tur Abdin. Ein abschließendes Kapitel dokumentiert fotografisch und mit ausgewählten Texten die „Verehrung des Kreuzes im Tur Abdin“ (109–112) und den „Großen Freitag der Kreuzigung“ (113–121).

Westlichen Christen wird auffallen, dass keines der Kreuze den leidenden Christus darstellt, ja bis auf ganz wenige Ausnahmen sämtliche Kreuze überhaupt keinen Korpus

tragen. Darauf geht ein einleitender Abschnitt zur „Entwicklung der Darstellung des Kreuzes“ (11 f.) ein. Darauf nimmt auch Patriarch Louis Raphael Sako in seinem Geleitwort (7 f.) Bezug, wenn er vermittelt, dass die Spiritualität der orientalischen Christen deutlich in der Auferstehung und nicht in der Kreuzigung verankert ist. Das „glorreiche Kreuz“ entspricht als „leeres“ Kreuz dem leeren Grab und ist so ein Symbol der Auferstehung. Ein tiefes Hoffnungssymbol gerade auch heute für die verfolgten Christen im Orient, denen Hans Hollerweger dieses Buch gewidmet hat.

Das Buch gibt wertvolle Einblicke und dokumentiert einen Kulturschatz, der mittlerweile vielfach der Zerstörung durch den IS zum Opfer gefallen ist.

Christoph Freiling

Salzburg/Linz

Büchereingang

BAMBERGER, Eckehard: Gott und Ich. Eine Partnerschaft für immer und ewig. Unter Mitarbeit von Nikolaus Putnik. Wien: Olo-na Edition 2017. Hardcover (174 S.). ISBN: 978-3-9503499-2-4.

Hilfen für die Messfeier. Liedvorschläge, Antwortpsalmen, Rufe vor dem Evangelium. Lesejahr B. Hg. vom Bischöflichen Ordinariat Eichstätt. Eichstätt: Willibaldsverlag 2017, 512 S. (ISBN: 978-3-9813219-9-9), 13,60 Euro.

LICKLEDER, Christoph: Die Kirche lädt ein. Kunst und Verkündigung im sakra-

len Raum. München: Allitera 2017. 978-3-86906-994-4.

Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg Band 6: 2015. Hg. v. Pius-Parsch-Institut Würzburg: Echter 2015. ISBN: 978-3-429-03924-0.

Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg Band 7: 2016/17. Hg. v. Pius-Parsch-Institut Würzburg: Echter 2017. ISBN: 978-3-429-04380-3.

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, 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.

Weitere Information:

Österreich. Liturgisches Institut

Postfach 113

5010 Salzburg

0662/844576-84;

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



SAKRAMENTALE FEIER UND THEOLOGIA PRIMA

DER VOLLZUG DER LITURGIE
ALS ANFANG UND MITTE DER THEOLOGIE

Zum Gespräch zwischen Liturgiewissen-
schaft und systematischer Theologie

Drittes Liturgiewissenschaftliches Symposium Klosterneuburg
2. bis 4. März 2018

Die Theologische Fakultät der Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar lädt gemeinsam mit dem Stift Klosterneuburg und dem Pius-Parsch-Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie in Klosterneuburg für 2. bis 4. März 2018 zu einem Symposium ein.

Das Stift hat sich in den letzten Jahren als guter Ort für größere wissenschaftliche Symposien bewährt.

Das wichtige Thema des liturgiewissenschaftlichen Symposions steht im Vordergrund des Interesses, der Zeitansatz verbindet sich aber auch mit der Feier des 40. Weihe- und des 65. Geburtstags von o. Univ. Prof. Dr. Andreas Redtenbacher CanReg.

Programmdetails siehe unter „Aktuelles“ auf

www.liturgie.at

Buchbinderei Ehe
Radolfzell
01 19
Säurefrei
RAL-RG 495